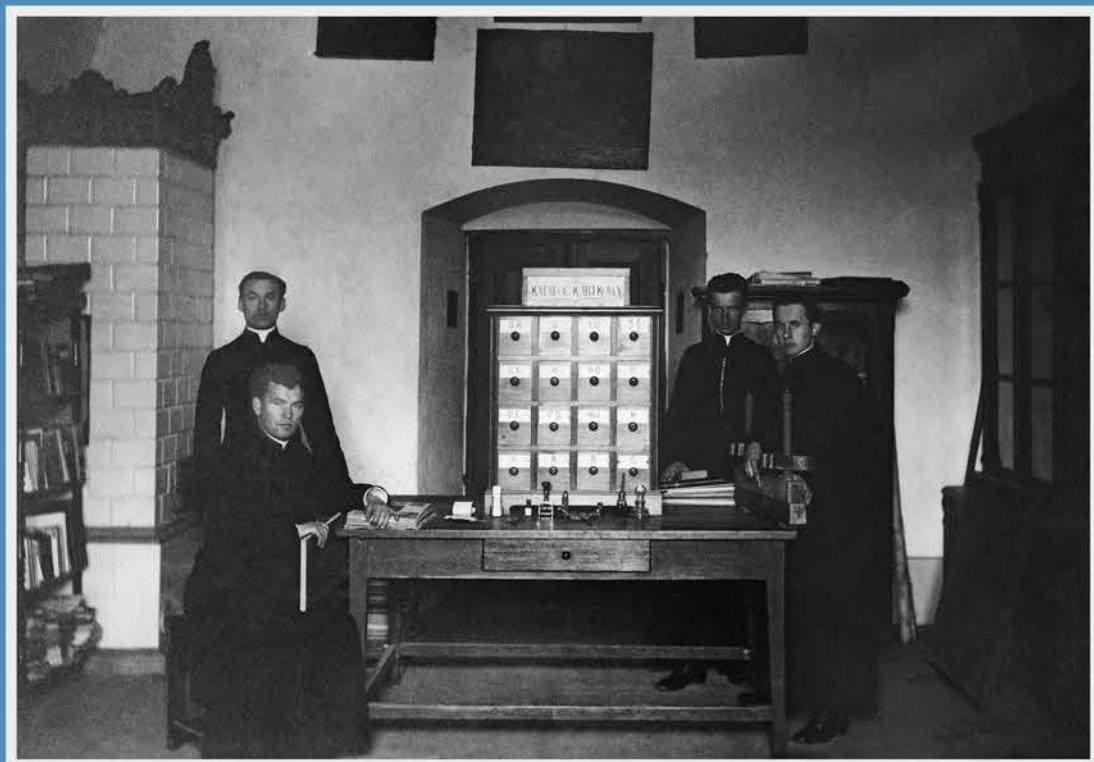




studia sandomierskie

TEOLOGIA ● FILOZOFIA ● HISTORIA

STUDIA SANDOMIERSKIE

TEOLOGIA – FILOZOFIA – HISTORIA

TOM XXXI

2024

STUDIA SANDOMIERSKIE

TEOLOGIA – FILOZOFIA – HISTORIA

TOM XXXI

2024



Wydawnictwo Diecezjalne
i Drukarnia Sandomierz 2024

Na okładce:

Ks. Andrzej Wyrzykowski (siedzi) wraz z alumnami w trakcie prac związanych z katalogowaniem księgozbioru Seminarium Duchownego w Sandomierzu (obecnie Biblioteka Diecezjalna). Fotografia wykonana została około 1916 r. w jednym z pomieszczeń bibliotecznych (dziś magazyn Archiwum Diecezji Sandomierskiej). Katalogowanie cennego zasobu książki seminaryjnej ks. Wyrzykowski rozpoczął po 1907 r., o czym szerzej w pierwszym artykule niniejszego rocznika.

Kolegium redakcyjne:

ks. Bogdan Stanaszek (UPJPII, Kraków) – redaktor naczelny
ks. Piotr Tylec (KUL, Lublin) – zastępca redaktora naczelnego, sekretarz
ks. Kazimierz Skawiński (Sandomierz)
ks. Leszek Pachuta (Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia, Sandomierz)

Redaktorzy tematyczni:

ks. Piotr Tylec (KUL, Lublin) – historia
ks. Adam Kopeć (KUL, Lublin) – teologia
ks. Michał Powęska (KUL, Lublin) – nauki biblijne
ks. Bartłomiej Krzos (KUL, Lublin) – filozofia

Rada naukowa:

prof. dr Marko Jacov (Uniwersytet Salento, Lecce), prof. István Kovács (Węgierska Akademia Nauk, Budapeszt), ks. prof. dr hab. Kazimierz Łatak (UKSW, Warszawa), prof. dr Eduardo de Torres (Papieski Uniwersytet Świętego Krzyża, Rzym), ks. dr hab. Zbigniew Waleszczuk (Katholische Universität, Eichstätt), ks. prof. dr hab. Zygmunt Zieliński (KUL, Lublin)

Redaktorzy językowi:

język polski: Aleksandra Kowal
język angielski (native speaker): Sydney Sadowski
język włoski (native speaker): dr hab. Susi Ferfaglia

Redakcja techniczna:

Jan Kunysz

Recenzenci tomu:

ks. dr Szczepan Kowalik, ks. dr Rafał Kułaga, ks. dr hab. Jacek Łapiński, prof. KUL, ks. dr Krystian Malec, ks. dr hab. Tomasz Moskal, prof. KUL, ks. dr Adam Pawlak, ks. prof. dr hab. Wojciech Pikor, ks. dr hab. Andrzej Proniewski, prof. UwB, ks. dr Łukasz Sadłocha, ks. dr hab. Leon Siwecki, ks. dr Albert Warso, ks. dr hab. Lech Wołowski, ks. dr hab. Arnold Zawadzki, ks. dr Tomasz Zych

ISSN 0208-7626

Za zezwoleniem Władzy Diecezjalnej

Copyright © 2024 by Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia Sandomierz
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Adres redakcji: ul. Żeromskiego 6a, 27–600 Sandomierz

Adres internetowy: studia@wds.com.pl

e-mail: zamowienia@wds.com.pl

<https://czasopisma.upjp2.edu.pl/studiasandomierskie>

KS. FRANCISZEK SIDOR
Grębów
franciszeks93@gmail.com

Studia Sandomierskie
31 (2024)

Życie i działalność kościelna ks. Andrzeja Wyrzykowskiego (1879–1955)

W ponad 200-letniej historii diecezji sandomierskiej posługiwało ok. 2 tys. kapłanów. Wśród nich wielu zasługuje na specjalne uznanie oraz upamiętnienie. Do tego grona z całą pewnością należy ks. Andrzej Wyrzykowski, który żył na przełomie XIX i XX w. (1879–1955). Po studiach seminaryjnych oraz specjalistycznych w Akademii Duchownej w Petersburgu został kapłanem wspomnianej diecezji. Niemalże całe życie związany był z miastem biskupim, gdzie pracował nie tylko w duszpasterstwie, lecz także w różnych instytucjach kościelnych. Najwięcej uwagi poświęcał miejscowemu seminarium duchownemu zarówno jako wykładowca, jak i kierownik biblioteki. Angażował się również w różne dziedziny życia społecznego, m.in. w działalność dobroczynną i polityczną. Te aspekty jego działalności poruszono na łamach „Studiów Sandomierskich” przed dwoma laty¹. Niniejszy artykuł ma na celu ukazanie innych kwestii związanych z życiem i pracą tego zasłużonego duchownego, zwłaszcza jego drogi do kapłaństwa oraz szeroko pojętej posługi kościelnej.

Dotychczas żaden historyk nie podjął próby szczegółowego i całościowego opisanie życia i działalności ks. Wyrzykowskiego. Kilku autorów poruszyło tylko niektóre kwestie związane z jego postacią. Na uwagę zasługuje artykuł bp. Walentego Wójcika, który w półroczniku „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” zamieścił życiorys duchownego². Inną pozycją, w której można znaleźć krótki biogram życiowy bohatera niniejszej rozprawy, jest *Katalog prałatów i kanoników sandomierskich od 1186 do 1926 r.* autorstwa ks. Jana Wiśniewskiego³. W początkach

¹ F. Sidor, *Działalność społeczna i polityczna ks. Andrzeja Wyrzykowskiego*, „Studia Sandomierskie” 29 (2022), s. 37–50.

² W. Wójcik, *Ks. Andrzej Wyrzykowski (1879–1955)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 2 (1960), z. 1–2, s. 298.

³ J. Wiśniewski, *Katalog prałatów i kanoników sandomierskich od 1186 do 1926 r. tudzież sesje kapituły sandomierskiej od 1581 do 1866 r.*, Radom 1926.

2019 r. ukazał się syntetyczny biogram ks. Wyrzykowskiego w ostatnim tomie *Słownika biograficznego księży diecezji sandomierskiej*⁴.

Przytoczone powyżej publikacje jedynie skrótowo skupiają się na życiu i działalności ks. Wyrzykowskiego. Z tego względu konieczne było przeprowadzenie kwerendy archiwalnej. Kluczowe materiały do podjętego tematu zachowały się w Archiwum Diecezji Sandomierskiej. To właśnie tam zdeponowano teczkę personalną duchownego prowadzoną przez Kurię Diecezjalną w Sandomierzu (sygn. FW-105). Można w niej znaleźć dokumenty związane z jego przygotowaniem do kapłaństwa, posługą duszpasterską oraz pracą w instytucjach kościelnych. Kwestie formacji seminaryjnej dobrze obrazują archiwalia sandomierskiej uczelni duchownej, m.in. protokoły sesji profesorskich. Natomiast pracę biblioteczną dokumentują materiały źródłowe diecezjalnej ksiąźnicy. Dużo ciekawych informacji na temat życia i działalności ks. Andrzeja Wyrzykowskiego przyniosła kwerenda w zespole rękopisów Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu. Najbardziej przydatna okazała się spuścizna po duchownym zgromadzona w Zespole Rękopisów (sygn. G 1330 – trzy pudła materiałów). Bardzo cenne okazały się również wspomnienia ks. Józefa Pastuszki, a także ich uzupełnienie w postaci relacji ustnej śp. ks. Wiesława Wilka z 2018 r.

Ze względu na podjętą tematykę i charakter zebranego materiału artykuł podzielono na dwie części. Pierwsza omawia młodość i studia seminaryjne ks. Andrzeja Wyrzykowskiego. Druga zaś prezentuje działalność kościelną duchownego, tj. posługę duszpasterską oraz w instytucjach diecezjalnych, pracę dydaktyczną i naukową, jak również w bibliotece seminaryjnej.

Pierwsze lata życia i studia seminaryjne

Środowisko rodzinne i młodość

Ks. Andrzej Edmund Wyrzykowski urodził się 24 listopada 1879 r. w Sandomierzu na Krakowskim Przedmieściu (Krakówce)⁵. Sandomierz to jeden z grodów Polski piastowskiej, którego początki sięgają wczesnego średniowiecza. W 1138 r. uzyskał status stolicy dzielnic sandomierskiej, a od XIV w. centrum rozległego województwa sandomierskiego, sięgającego od Karpat po Pilicę i Liwiec na północy. W XIII w. dokonano tu lokacji na prawie miejskim⁶. Sandomierz należał do najważniejszych ośrodków życia religijnego w Polsce. To tu powstawały najważniejsze centra religijne: kościoły, kolegiata i kapituła. Sandomierz był też stolicą jednego z archidiakonatów diecezji krakowskiej. Obecnie miasto posiada wyjątkowo wiele zabytków, świadków bogatej przeszłości. Warto wspomnieć, że

⁴ B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 4, S–Ż. *Biskupi i uzupełnienia*, Sandomierz 2019, s. 250–251.

⁵ J. Wiśniewski, *Katalog prałatów...*, dz. cyt., s. 316.

⁶ A. Buko, *Początki Sandomierza*, Warszawa 1998, s. 123.

podczas niewoli narodowej miasto było pod zaborem rosyjskim. W czasie, gdy żył Andrzej Wyrzykowski, Sandomierz był miastem rozwijającym się. W 1893 r. zamieszkiwało w nim 6031 osób, trzy lata później liczba ta wzrosła o 525 mieszkańców. Poziom życia Sandomierzan zależał od wielu czynników. Jednym z nich była sytuacja mieszkaniowa. W mieście dominowały mieszkania jednoizbowe, z czym wiązało się duże i nierównomierne zagęszczenie. Warunki mieszkaniowe to istotny składnik egzystencji człowieka, jego kondycji psychicznej i fizycznej. Miasto położone na skarpie nad Wisłą musiało borykać się z trudnościami zaopatrzenia w wodę⁷. Sandomierz w XIX i początkach XX w. znajdował się na uboczu dokonujących się przemian gospodarczych, a co za tym idzie – i przeobrażeń społecznych. Podstawową grupę społeczną stanowili tu mieszczenie-rolnicy, którzy na mocy ukazu z 1866 r. stali się pełnoprawnymi właścicielami swych nieruchomości. We wczesnych latach młodości Andrzeja Wyrzykowskiego żyło w mieście ok. 170 mieszczan-rolników. Położenie miasta na wschodniej krawędzi Wyżyny Sandomierskiej, słabo zalesionej, o glebie lessowej (bardzo urodzajnej), powodowało, że obszary te słynęły od dawna z produkcji zbóż i owoców. Na Krakówce (Krakowskim Przedmieściu) można było spotkać plantacje malin, porzeczek, jabłek, grusz i moreli. Drugą, również liczną warstwę społeczną stanowili rzemieślnicy i kupcy, podzieleni na 25 różnych gałęzi zawodowych. Głównym źródłem ich utrzymania była praca rzemieślnicza i handel (sklepikarze, kramarze, przekupnie, handlarze starzyzną). W latach 1864–1907 przy Męskiej Szkole Elementarnej istniała szkoła rzemieślniczo-niedzielna. Najwięcej uczniów kierował do nauki cech szewski, piekarski i stolarski. Ucząca się młodzież w 75 proc. była pochodzenia miejskiego, a w 25 proc. wywodziła się ze stanu chłopskiego (z przedmieścia)⁸.

Miejscem, gdzie dorastał Andrzej Wyrzykowski, była wspomniana wcześniej Krakówka. Było to przedmieście Sandomierza liczące 126 morgów ziemi, dwa drewniane domostwa i 22 mieszkańców⁹. Ta część miasta należała do parafii św. Pawła, która powstała już w 1226 r. W XIII w. świątynia ta znajdowała się w środku starego miasta Sandomierza (biskup krakowski Iwo Odrowąż postawił budowlę drewnianą)¹⁰. Obecny kościół wybudowano w latach 1434–1436. Po pożarze w 1637 r. przeprowadzono tu remont i dobudowano jedno przęsło. W 1650 r. budowla przestała pełnić funkcję kościoła parafialnego i została przekazana pod opiekę wikariusza kolegiaty, a co za tym idzie – znacznie podupadła. W 1688 r. na nowo przywrócono parafię na wzgórzu świętopawelskim, bo tak też zwano teren, na którym znajdował się kościół. Wzgórze to było miejscem, gdzie odbywały się ważne bitwy roku 1809. Był to czas wojen napoleońskich. Przy kościele mieściła się

⁷ Z. Małecki, *Sandomierz w latach 1864–1914*, w: *Dzieje Sandomierza*, t. 3, 1795–1918, red. J.M. Małecki, Warszawa 1993, s. 109–111.

⁸ Z. Małecki, *Sandomierz w latach 1864–1914*, art. cyt., s. 127–129.

⁹ *Krakówka*, w: *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 4, red. F. Sulimierski, B. Chlebowski, W. Walewski, Warszawa 1883, s. 607.

¹⁰ J. Wiśniewski, *Dekanat sandomierski*, Radom 1915, s. 175.

wówczas jedna z 12 baterii dział. Wojna ta przyniosła wiele zniszczeń i dopiero po jej zakończeniu w 1812 r. rozpoczęto renowację kościoła. Na pamiątkę tamtych wydarzeń umieszczono w murze świątyni od strony zewnętrznej kilka kul armatnich. Do kolejnych strać doszło w 1914 r. Wówczas rozegrała się krwawa bitwa między wojskami austriackimi i rosyjskimi. Była to walka bratobójcza, gdyż zarówno w jednej, jak i w drugiej armii służyli Polacy. Kościół w tym czasie doznał poważnych uszkodzeń i grabieży. Przywrócenie jego pierwotnego blasku kosztowało wiele wysiłku parafian i duszpasterzy. Do parafii św. Pawła oprócz miasta należały okoliczne wioski: Strachocice, Zawisielcze, Andruszkowice, Milczany, Kobierniki, Chwałki, Gołębice, Rzeczyca Mokra i Sucha, Krakowskie Przedmieście¹¹.

Pod koniec lat 70. XIX w., gdy rodził się Andrzej Wyrzykowski, posługę proboszcza piastował tu ks. Wawrzyniec Szubartowicz¹². Pełnił tę funkcję przez 49 lat (4 lipca 1862 – 22 września 1911 r.). Był to człowiek niezwykle, który własnym kosztem doposażył świątynię i ją wyremontował. Poprzez okres swojej posługi wykonał posadzkę z kamienia, odrestaurował ławki, pomalował cały kościół, pozłocił ołtarz, sprowadził pozłacane ramy do obrazów oraz antepedium przed główny ołtarz. Jego staraniem parafia wzbogaciła się o nowe budynki gospodarcze i ogrodzenie terenu (6 mórg), które znajdowały się przy świątyni. Ks. Szubartowicz był zamożny i pracowity. Cały swój majątek po śmierci rozdysponował między różne instytucje charytatywne oraz na rzecz kościoła. Parafii św. Pawła przekazał 10 mórg ziemi położonej obok gruntów plebańskich oraz sumę 7 tys. rubli. Był też ostatnim kapłanem siostr benedyktynek (w 1903 r. odprowadzał je do Łomży¹³). W latach

¹¹ F. Kiryk, *Kościół i parafia świętego Pawła Apostoła w Sandomierzu w okresie staropolskim*, w: *Dzieje parafii i kościoła pw. Nawrócenia Świętego Pawła Apostoła w Sandomierzu. Materiały z sesji naukowej, Sandomierz, 15 maja 2004 r.*, red. K. Burek, Sandomierz 2004, s. 41–62.

¹² Wawrzyniec Szubartowicz urodził się 26 lipca 1832 r. w Zaklikowie. Uczęszczał do Szkoły Elementarnej oraz Szkoły Powiatowej w Sandomierzu (1846–1850). W latach 1850–1855 był alumnem Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Piątego lipca 1855 r. w kościele Dominikanów w Lublinie przyjął z rąk bp. Wincentego Pieńkowskiego święcenia kapłańskie. Pracował jako wikariusz w parafii Skaryszew i Szydłowiec. Pełnił funkcję kapłana bp. Józefa Michała Juszyńskiego oraz sekretarza i regensa Konsystorza Biskupiego w Sandomierzu. Od 4 sierpnia 1862 r. był proboszczem parafii św. Pawła w Sandomierzu, jak również spowiednikiem panien benedyktynek oraz siostr miłosierdzia w tymże mieście. Pełnił funkcję kierownika Bractwa Sodalistów NMP. Pełnił funkcję prezesa Towarzystwa Dobroczynności w Sandomierzu i przekazał znaczną darowiznę na jego działalność. Otrzymał godność kanonika honorowego (5 listopada 1865 r.), kanonika gremialnego (4 marca 1878 r.) oraz prałata dziekana Kapituły Katedralnej w Sandomierzu (1893). W 1911 r. został protonotariuszem apostolskim. Zmarł 22 listopada 1911 r., po czym pochowano go na cmentarzu świętopawelskim. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny...*, t. 4, dz. cyt., s. 133–134.

¹³ P. Sławiński, *Parafia pw. Nawrócenia Świętego Pawła Apostoła w Sandomierzu w latach 1809–1939*, w: *Dzieje parafii i kościoła pw. Nawrócenia Świętego Pawła...*, dz. cyt., s. 106–109.

młodzieńczych Andrzeja Wyrzykowskiego oraz w czasie jego nauki w seminarium posługę wikariuszy parafii św. Pawła pełniło 11 duchownych. Wywarli oni ogromny wpływ na młodego Wyrzykowskiego, m.in. przygotowywali go do I Komunii Świętej, bierzmowania, posługiwali mu również w sakramencie pokuty i pojednania. Być może odbywał z nimi rozmowy, które później nakierowały go na drogę kapłańską.

Tab. 1. Wikariusze parafii św. Pawła w Sandomierzu w latach 1878–1905

Lp.	Imię i nazwisko	Okres posługi
1	Gabriel Czerwiński ^a	28 X 1878 – 28 X 1885
2	Szymon Krzeczkowski ^b	6 II 1886 – 26 II 1887
3	Feliks Molecki ^c	20 V 1887 – 24 II 1888
4	Leon Józef Tarło ^d	28 XI 1888 – 5 IX 1889
5	Daniel Wierzbicki ^e	24 IX 1889 – 7 X 1890
6	Franciszek Rolecki ^f (początkowo jako diakon – do 17 II 1894)	26 X 1893 – 23 XII 1896
7	Seweryn Bielski ^g	21 IX 1897 – 27 IV 1898
8	Franciszek Kalinowski ^h	31 V 1898 – 26 VII 1900
9	Dionizy Stanisław Ostrowski ⁱ	2 V 1901 – 2 VII 1902
10	Adam Popkiewicz ^j (jako diakon)	VII 1902 – 8 VII 1903
11	Antoni Kluczkowski ^k	24 V 1905 – 19 IX 1905

^a Ks. Gabriel Czerwiński urodził się 14 marca 1850 r. w Ćmielowie. Uczył się w miejscowej Szkole Elementarnej i prywatnie. Pracował w Ćmielowskiej fabryce porcelany. W latach 1873–1878 był alumnem Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Świecenia kapłańskie przyjął z rąk bp. Józefa Juszyńskiego 30 kwietnia 1878 r. Pracował jako wikariusz w parafii katedralnej i św. Pawła w Sandomierzu. Był proboszczem w Malicach, Iłży i dziekanem dekanatu iłżeckiego. Pełnił funkcję proboszcza w Zwoleniu, Szczeglicach i Janowcu. W latach 1915–1916 przebywał w Rosji. Został kanonikiem (17 kwietnia 1901 r.) i prałatem kustoszem (8 listopada 1919 r.) Kapituły Kolegiackiej w Opatowie. Zmarł w Janowcu 13 lipca 1929 r. i został pochowany na tamtejszym cmentarzu. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 1, A–G, Sandomierz 2014, s. 151.

^b Ks. Szymon Krzeczkowski urodził się 20 lipca 1857 r. w Opolu Lubelskim. Uczył się w miejscowej Szkole Powszechnej oraz w Gimnazjum w Kielcach. W latach 1875–1880 był alumnem Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Świecenia kapłańskie przyjął z rąk bp. J. Juszyńskiego 22 lipca 1888 r. Był wikariuszem w parafii Klimontów, Iłża, Chlewiska, Sandomierz (św. Pawła), Wzdół, Radom (św. Jana), Mirzec oraz Kazanów. Jako administrator pracował w parafii Żelaźnica, Ryczywół, Cisów i Janików. Zmarł 3 kwietnia 1910 r. w czasie kuracji w Tarnoskale pod Chlewiskami. Pogrzeb odbył się w parafii Piotrkowice

w diecezji kieleckiej. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 2, H–L, Sandomierz 2015, s. 161–162.

^c Ks. Feliks Molecki urodził się 8 stycznia 1884 r. w Itży. Ukończył progimnazjum w Sandomierzu i wstąpił do miejscowego seminarium duchownego. Świecenia kapłańskie przyjął 23 marca 1884 r. z rąk bp. Stefana Zwierowicza. Jako wikariusz pracował w Radoszycach, Ciepeliowie, Sulisławicach, Szydłowcu, Sandomierzu (św. Pawła), Klimontowie, Wzdole, Zemborzynie oraz kościele filialnym w Słupi Nadbrzeżnej. Administrował parafią Mychów, Bogoria, Grocholice oraz Tumlin. W ostatniej z tych placówek zastał go podział administracyjny Kościoła katolickiego w Polsce, w wyniku którego znalazł się na terenie diecezji kieleckiej. Zmarł 21 lutego 1935 r. w Tumlinie. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 3, M–R, Sandomierz 2017, s. 69–70.

^d Ks. Leon Józef Tarło urodził się 11 kwietnia 1866 r. we wsi Sułków w parafii Szczaworyż diecezji kieleckiej. Początkowe nauki pobierał w domu, później kontynuował edukację w sandomierskim progimnazjum. W latach 1882–1888 był alumnem Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Świecenia kapłańskie przyjął 25 listopada 1888 r. z rąk bp. Antoniego Sotkiewicza. Pełnił funkcję wikariusza w parafii Sandomierz (św. Pawła), Zemborzyn, Bodzentyn oraz Góra Kalwaria. Pracował jako administrator w parafii Szczeglice oraz Jastrząb. Proboszczem był w Odrowążu i Klimontowie. Zmarł 6 grudnia w Sandomierzu. Pochowany został na cmentarzu św. Pawła w Sandomierzu. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 4, S–Ż. *Biskupi i uzupełnienia*, Sandomierz 2019, s. 164.

^e Ks. Daniel Wierzbicki urodził się 3 stycznia 1862 r. w Zawichoście. Do Szkoły Elementarnej uczęszczał w miejscowości rodzinnej. Progimnazjum ukończył w Sandomierzu. W latach 1879–1884 był alumnem Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Świecenia kapłańskie przyjął z rąk bp. A. Sotkiewicza 13 sierpnia 1884 r. Funkcję wikarego pełnił w parafii Mirzec, Wzdół, Gowarczów, Tczów, Kozienice, Sandomierz (św. Pawła) oraz Połaniec. Pracował jako proboszcz w Wójcinie oraz Wąchocku. Zmarł 5 września 1919 r. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny...*, t. 4, dz. cyt., s. 208–209.

^f Ks. Franciszek Rolecki urodził się 15 lipca 1871 r. w Janikowie. Uczył się w miejscowej Szkole Elementarnej, następnie w Progimnazjum Męskim w Sandomierzu. W latach 1887–1892 był alumnem Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Świecenia diakonatu przyjął 16 lipca 1893 r. i został skierowany do pomocy w parafii Sulisławice, a następnie św. Pawła w Sandomierzu. Świecenia kapłańskie przyjął 17 lutego 1894 r. z rąk bp. A. Sotkiewicza. Był wikariuszem w parafii św. Pawła w Sandomierzu oraz w Bzinie. Funkcję proboszcza pełnił w parafii Pawłowice oraz Sandomierz (św. Pawła). Przy kościele św. Pawła zbudował organistówkę z wikariatem, odrestaurował świątynię (m.in. wymienił więźbę dachową i pokrycie blaszane). Zmarł w Sandomierzu 12 sierpnia 1928 r. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny...*, t. 3, dz. cyt., s. 237.

^g Ks. Seweryn Bielski urodził się 3 stycznia 1869 r. w Warszawie. Początkowo uczył się prywatnie w domu. Później uczęszczał do Szkoły Filologicznej i Prywatnej Szkoły Floriana Łagowskiego w Warszawie. W 1887 r. wstąpił do Seminarium Archidiecezjalnego w stolicy. W 1890 r. przeniósł się do Kielc, a następnie w 1892 r. do Sandomierza. Przyjął święcenia kapłańskie 29 kwietnia 1897 r. i został kapelanem bp. A. Sotkiewicza oraz wikariuszem parafii św. Pawła w Sandomierzu. Następnie pełnił funkcję wikariusza parafii Staszów. Był

administratorem parafii Ruda, Chełmce, Ożarów i Przysucha. Pełnił funkcję prefekta szkół w Radomiu (1913–1932). Był rektorem kościoła pw. św. Katarzyny w Radomiu. Zmarł 31 października 1938 r. w Warszawie. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny...*, t. 1, dz. cyt., s. 55.

^h Ks. Franciszek Kalinowski urodził się 4 października 1874 r. w Słuszczy. Uczęszczał do Szkoły Elementarnej w tej miejscowości, a następnie podjął naukę w Szkole Filologicznej w Sandomierzu i Radomiu. W latach 1890–1897 studiował w Seminarium Duchownym w Sandomierzu. Z rąk bp. A. Sotkiewicza 24 października 1897 r. przyjął święcenia kapłańskie. Był wikariuszem w parafii Włostów, Sandomierz (św. Pawła) oraz prefektem szkół elementarnych i zawodowych w Radomiu, kapelanem siostr bernardynek na Świętej Katarzynie. Zmarł w maju 1915 r. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny...*, t. 2, dz. cyt., s. 61.

ⁱ Ks. Dionizy Stanisław Ostrowski urodził się 8 kwietnia 1875 r. w Warszawie. Uczył się w II Progimnazjum w stolicy. Wstąpił do tamtejszego Seminarium Duchownego, a w 1895 r. przeniósł się do Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Święcenia kapłańskie przyjął 23 marca 1901 r. z rąk bp. A. Sotkiewicza. Posługę wikariusza pełnił w sandomierskiej parafii św. Pawła i w katedrze, w Cerekwi oraz Radomiu (św. Jana). Przebywał w zakonie paulinów na Jasnej Górze (1918–1923). Następnie był proboszczem w parafii Strzegom, Wiązownica, Gródek i Krynki. Zmarł 20 grudnia 1942 r. w Krynkach na tyfus płamisty. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny...*, t. 3, dz. cyt., s. 127.

^j Ks. Adam Popkiewicz urodził się 25 grudnia 1880 w Poręczynie, parafia Jankowice Sandomierskie. Do progimnazjum uczęszczał w Sandomierzu. W latach 1896–1902 był alumnem Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Święcenia kapłańskie przyjął z rąk bp. S. Zwierowicza 7 lipca 1903 r. Jako diakon był wikariuszem w parafii św. Pawła w Sandomierzu, jednocześnie pełniąc obowiązki archiwariusza w konsystorzu. Następnie był wikariuszem parafii Skaryszew, Ćmielów, Sulisławice, Kowala i Radom (św. Jana). Pełnił funkcję proboszcza w Cerekwi. Zmarł 17 kwietnia 1953 r. w Radomiu. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny...*, t. 3, dz. cyt., s. 184–185.

^k Ks. Antoni Kluczkowski urodził się 6 grudnia 1879 r. we wsi Grzybów, parafia Magnuszew. Uczęszczał do Szkoły Elementarnej w Magnuszewie, Gimnazjum w Radomiu, progimnazjum w Sandomierzu. W latach 1896–1903 był alumnem Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Święcenia kapłańskie przyjął 10 maja 1903 r. z rąk bp. S. Zwierowicza. Był prokuratorem Seminarium Duchownego, wikariuszem w parafii św. Pawła w Sandomierzu, Chlewiskach, Bałtowie i Tczowie. Administrował parafią Lasocin. Posługę proboszcza pełnił w parafii Wielgie i Malice. Zmarł 1 kwietnia 1939 r. w Szpitalu Wolskim w Warszawie. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny...*, t. 2, dz. cyt., s. 91.

Źródło: *Catalogus Ecclesiarum et cleri saecularis ac regularis Dioecesis Sandomiriensis pro anno Domini* [dalej: *Catalogus*] 1878, s. 16; *Catalogus* 1879, s. 18; *Catalogus* 1880, s. 18; *Catalogus* 1881, s. 16; *Catalogus* 1882, s. 20; *Catalogus* 1883, s. 19; *Catalogus* 1884, s. 20; *Catalogus* 1885, s. 21–22; *Catalogus* 1886, s. 21–22; *Catalogus* 1887, s. 21–22; *Catalogus* 1888, s. 24; *Catalogus* 1889, s. 24–25; *Catalogus* 1890, s. 24; *Catalogus* 1891, s. 22; *Catalogus* 1892, s. 24; *Catalogus* 1893, s. 24; *Catalogus* 1894, s. 24; *Catalogus* 1895, s. 24; *Catalogus* 1896, s. 25–26; *Catalogus* 1897, s. 26; *Catalogus* 1898, s. 26; *Catalogus* 1899, s. 25; *Catalogus* 1900, s. 26; *Catalogus* 1901, s. 26; *Catalogus* 1902, s. 26; *Catalogus* 1903, s. 26; *Catalogus* 1904, s. 25–26; *Catalogus* 1905, s. 26–27.

O rodzinie Andrzeja Wyrzykowskiego nie wiadomo zbyt wiele. Rodzice Michał i Agnieszka zawarli ślub 31 stycznia 1877 r. Ojciec był synem Jana i Franciszki z domu Nowak. Urodził się w Sulisławicach w 1852 r. Matka Agnieszka, z domu Żmuda, córka Pawła i Katarzyny z domu Mądry, urodziła się na Krakówce w 1865 r.¹⁴ Andrzej Wyrzykowski był pierwszy z czwórki rodzeństwa. Jego brat Jan przyszedł na świat 21 czerwca 1882 r. Niestety zmarł szybko, już bowiem w 1887 r. Władysława urodziła się w maju 1885 r., Stanisław 20 października 1888 r., Jan natomiast 26 kwietnia 1897 r.¹⁵ Z prywatnej korespondencji duchownego można się dowiedzieć, że miał on jeszcze dwie siostry: Marię¹⁶ i Annę¹⁷, a także brata Wincentego¹⁸. Można wnioskować, że ojciec Andrzeja Wyrzykowskiego sprowadził się na ojcowiznę swojej żony. Cała rodzina mieszkała w domu pod numerem 53, pod którym w aktach zapisano jeszcze dwie inne rodziny¹⁹.

Okres młodości Andrzeja Wyrzykowskiego jest mało znany. Z życiorysu sporządzonego 18 czerwca 1948 r. można się dowiedzieć, że w latach 1886–1889 r. uczęszczał on do Szkoły Elementarnej w Sandomierzu. Przyszły kapłan lata szkolne przeżywał w bardzo trudnym okresie. Kuratorem szkolnictwa w tym czasie był Aleksandr Apuchtin, który stworzył system (nazwany później „nocą apuchtinowską”), mający za zadanie wychować człowieka bojącego się władzy i posłusznego decyzjom carskiej Rosji, jak również utożsamiającego się z kulturą rosyjską. Religia była jedynym przedmiotem, który w tym czasie wykładano po polsku. Okres Apuchtina doprowadził do wzrostu analfabetyzmu, zmniejszenia liczby szkół oraz upadku kultury polskiej²⁰. Szkoła Elementarna w Sandomierzu była placówką przekształconą z austriackiej szkoły normalnej w Męską Szkołę Elementarną. Instytucja ta była wówczas pod opieką prezydenta Sandomierza (pieczę nad szkołą wcześniej sprawowali księża)²¹. Przy placówce istniała też szkoła rzemieślniczo-niedzielna. Przez cały okres jej istnienia uczył w niej jeden nauczyciel Szkoły Elementarnej. Religia w szkole pozwoliła młodemu bohaterowi niniejszego artykułu nie tylko na zdobycie wiedzy religijnej, ale też rozpałała w nim chęć bycia kapłanem. Na podstawie niepełnych danych można domniemywać, że w tym okresie naukę religii prowadzili nauczyciele świeccy²².

¹⁴ Archiwum Państwowe w Kielcach Oddział w Sandomierzu [dalej: APKOS], Akta stanu cywilnego parafii rzymskokatolickiej św. Pawła w Sandomierzu, sygn. 72, k. 49.

¹⁵ APKOS, Akta Miasta Sandomierza, sygn. 507, k. 361.

¹⁶ Biblioteka Diecezji Sandomierskiej [dalej: BDS], Zbiór Rękopisów [dalej: ZR], sygn. G 1330, t. 13, nr 1.

¹⁷ BDS, ZR, sygn. G 1330, t. 14, nr 1.

¹⁸ BDS, ZR, sygn. G 1330, t. 17b, nr 1.

¹⁹ APKOS, Akta stanu cywilnego parafii rzymskokatolickiej św. Pawła w Sandomierzu, sygn. 72, k. 49.

²⁰ P. Sławiński, *Szkolnictwo elementarne Sandomierza w latach 1815–1914*, Sandomierz 2012, s. 32.

²¹ P. Sławiński, *Szkolnictwo elementarne...*, dz. cyt., s. 47–49.

²² P. Sławiński, *Szkolnictwo elementarne...*, dz. cyt., s. 162–163.

Kolejnym etapem życia Andrzeja Wyrzykowskiego było rozpoczęcie w 1889 r. nauki w miejscowym progimnazjum. Szkoła ta istniała bez większych przerw w latach 1795–1915²³ i rzadko ulegała przekształceniom strukturalnym. Mieściła się w budynku pojezuickiego kolegium, które przeszło w 1773 r. na własność państwa. Do celów szkolnych powołano wówczas na ziemiach polskich Komisję Edukacji Narodowej. Była to jedna z najbardziej prestiżowych szkół średnich w Polsce, funkcjonowała od 1602 r.²⁴ W drugiej połowie XIX w. władze rosyjskie starały się, aby szkoły średnie były przeznaczone wyłącznie dla dzieci pochodzących z rodzin szlacheckich, urzędniczych i bogatego mieszczaństwa. Program nauczania ciągle modyfikowano²⁵. Lekcje religii rzymskokatolickiej nie uległy jednak zmianom, obowiązywał ten sam program i podręczniki²⁶. Naukę religii prowadzono w wymiarze czterech godzin tygodniowo. Uczniowie musieli opanować podstawowe modlitwy oraz ważne wydarzenia z historii Starego i Nowego Testamentu. Lekcje religii nie miały być nie tylko kolejnym przedmiotem nauczania, ale przede wszystkim prowadzić do rozwinięcia i ugruntowania podstaw życia chrześcijańskiego²⁷. Duchownych prowadzących zajęcia w progimnazjum musiał zatwierdzić odpowiedni biskup i kurator. Nauczyciele poszczególnych przedmiotów i języków byli zobowiązani do ukończenia studia uniwersyteckie, dodatkowo

²³ Jedyne przerwy w nauczaniu wystąpiły w czasie działań wojennych w pobliżu Sandomierza (trwały one nie dłużej niż kilka miesięcy). Wyjątkiem był rok szkolny 1832/1833, co było spowodowane zarządzeniem carskim, które w tym czasie objęło całe Królestwo Polskie. A. Massalski, *Szkoła średnia w Sandomierzu w latach 1773–1914*, Collegium Gostomianum 2, Sandomierz 2002, s. 5.

²⁴ Pierwsze kolegium ufundowała rodzina Bobolów i Hieronim Gostomski. Szkolnictwo średnie w Księstwie Polskim przeszło wiele pozytywnych przeobrażeń, które doprowadziły do zwiększenia liczby szkół średnich i ich pełnego spolszczenia. Jednak ten stan rzeczy nie trwał długo, tj. do wybuchu powstania styczniowego. Swoją obecność i aktywność w powstaniu zaznaczyła także Szkoła Powiatowa w Sandomierzu. Powstanie spowodowało, że na polu oświaty nastąpił zwrot ku tendencjom rusyfikacyjnym. Wprowadzono nadzór policyjny nad szkołami średnimi, wdrożono pewne zmiany pod pretekstem liberalizacji szkolnictwa. Na szeroką skalę zaczęto sprowadzanie z Cesarstwa Rosyjskiego nauczycieli języka, literatury oraz historii rosyjskiej. W 1887 r. minister wydał nawet pismo, które poparł sam kurator Aleksandr Apuchtin. Jego staraniem powstał projekt likwidacji kilkunastu szkół średnich, w tym 10 progimnazjów, wśród których była także szkoła sandomierska. Jednak do likwidacji nie doszło. A. Massalski, *Szkoła średnia w Sandomierzu...*, dz. cyt., s. 129–130.

²⁵ Przedmioty podzielono na tzw. główne (do których zaliczono język grecki, łaciński i matematykę) oraz inne. Przedmioty główne miały być mniej groźne z politycznego punktu widzenia. Owe trudne przedmioty powodowały, że uczniowie nie mieli czasu na zajmowanie się „szkodliwymi poglądami politycznymi”. A. Massalski, *Szkoła średnia w Sandomierzu...*, dz. cyt., s. 138.

²⁶ A. Massalski, *Szkoła średnia w Sandomierzu...*, dz. cyt., s. 136.

²⁷ A. Massalski, *Szkoła średnia w Sandomierzu...*, dz. cyt., s. 139.

byli zobowiązani do zdania egzaminu na nauczyciela²⁸. Zachowały się spisy nauczycieli pracujących w sandomierskim progimnazjum. Szczególną uwagę należy zwrócić na katechetę, ks. Wawrzyńca Kuklińskiego²⁹, który w tym czasie wykładał w tej placówce. W progimnazjum nauczał w latach 1885–1903. Ks. Kukliński był kapłanem bardzo zasłużonym dla Sandomierza w sprawach pedagogicznych, za co został odznaczony przez władze rosyjskie Orderem św. Stanisława III klasy i Medalem Srebrnym ze Wstęgą Aleksandrowską, a także Złotym Krzyżem Zasług. Pomimo przyznania wielu rosyjskich odznaczeń państwowych był nieugięty w swojej postawie patriotycznej, odmówił np. nauczania religii w języku rosyjskim, co doprowadziło do utraty stanowiska prefekta³⁰. Można domniemywać, że miał bezpośredni wpływ na wybór drogi życiowej młodego Andrzeja i jego wstąpienie do miejscowego seminarium. Naukę w progimnazjum w Sandomierzu Wyrzykowski ukończył w 1894 r., po czym wybrał drogę powołania kapłańskiego.

Droga do kapłaństwa i studia w Akademii Duchownej w Petersburgu

Kolejny etap w życiu Andrzeja Wyrzykowskiego zaczął się po przekroczeniu w 1895 r. progu Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Sandomierskie seminarium, podobnie jak inne uczelnie katolickie, podzieliło losy Kościoła katolickiego w Królestwie Polskim. Insurekcja kościuszkowska, wojna polsko-rosyjska i powstania spowodowały, że polityka rządu Królestwa Polskiego prowadziła do stopniowego ograniczania wolności Kościoła katolickiego. Władze zaborcze szczególnie uwagę zwróciły na uczelnie duchowne. Przejawiało się to w paraliżowaniu i uniemożliwianiu ich normalnego funkcjonowania³¹. W 1847 r. zawarto konkordat między Kurią Rzymską a rządem rosyjskim. W jego następstwie biskupi, chcąc mianować lub usunąć z urzędu rektora lub któregoś z profesorów, musieli uwzględnić opinię władzy państwowej³². Po klęsce powstania styczniowego zaborca jeszcze mocniej zaczął uciskać społeczeństwo Królestwa Polskiego. Represje skierowano głównie wobec instytucji kościelnych. Najbardziej ucierpiał na tym seminaria³³.

²⁸ Nauczyciele języka francuskiego i niemieckiego nie byli zobowiązani do posiadania dyplomu ukończenia studiów, lecz musieli zdać egzamin na nauczyciela języków nowożytnych. Dodatkowo powinni znać zadowalająco język rosyjski. Nauczycieli rysunku i kaligrafii mianował sam kurator szkoły, przy czym musiały to być osoby, które zdały egzamin na nauczyciela z tego przedmiotu. Nauczyciele śpiewu i gimnastyki mianowani byli przez inspektora progimnazjum, a ich pensje wypłacano z opłat pobieranych od uczniów. A. Massalski, *Szkoła średnia w Sandomierzu...*, dz. cyt., s. 152.

²⁹ A. Massalski, *Szkoła średnia w Sandomierzu...*, dz. cyt., s. 154.

³⁰ B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny...*, t. 2, dz. cyt., s. 175.

³¹ S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne w Sandomierzu w latach 1820–1926*, oprac. i przygotowała do druku H.I. Szumił, Sandomierz 2010, s. 171.

³² S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne...*, dz. cyt., s. 173.

³³ Kandydatów na profesorów seminarium sandomierskiego musiał zatwierdzić gubernator radomski. Zdarzały się przypadki, że władze zaborcze usuwały z uczelni wykła-

Wzmoczone ataki w celu podporządkowania władzom zaborczym seminarium sandomierskiego (jak również wszystkich seminariów duchownych w Królestwie Polskim) rozpoczęły się w 1895 r.³⁴ Kościół musiał być posłuszny władzy państwowej – w przeciwnym wypadku groziły mu represje. Warto wspomnieć, że seminaRIA były wówczas utrzymywane również z dotacji państwowych³⁵. Pieniądze przeznaczano na utrzymanie kleryków (dotacja nie wystarczała na utrzymanie wszystkich alumnów) oraz pensje dla kierownictwa i profesorów. Fundusze te były jednak zbyt małe, aby pokryć potrzeby, z jakimi borykało się w tamtych czasach seminarium. Biskupi sandomierscy interweniowali u władz, że sumy pieniężne przekazywane na seminarium są zbyt niskie i nie wystarczają na wypłacenie pensji i utrzymanie młodzieży seminaryjnej³⁶. Jednym z posilkowych źródeł utrzymania było chesne opłacane przez kleryków³⁷. Zdarzały się przypadki, że chesne płacono nieregularnie. Aby temu zapobiec, zdecydowano, że kandydaci przed wstąpieniem do seminarium będą składali deklarację podpisaną przez rodziców i miejscowe władze, zobowiązującą ich do uiszczenia opłaty w określonym czasie. Niektórzy alumni dopiero po

dowców nieprzychylnych rządowi. S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne...*, dz. cyt., s. 175.

³⁴ General-gubernator polecił biskupowi sandomierskiemu Antoniemu F. Sotkiewiczowi, aby zastosował się do carskiego ukazu. Ukaz ten postanawiał: „1 – aby każdy aspirant przyjmowany do seminarium, który nie posiada świadectwa dojrzałości, a opuścił szkołę wcześniej niż przed pół rokiem, składał dodatkowy egzamin w dowolnie wybranym państwowym gimnazjum lub progimnazjum z języka rosyjskiego, historii i geografii Rosji w zakresie programu czterech klas; 2 – aby egzaminy przejściowe i maturalne z przedmiotów rosyjskich odbywały się w obecności miejscowego gubernatora lub jego zastępcy oraz przedstawiciela okręgu naukowego. Alumn zaś, który nie otrzyma na tym egzaminie przynajmniej stopnia dostatecznego, nie może być promowany na kurs następny, a kończący seminarium nie może otrzymać stanowiska parafialnego; 3 – aby władza diecezjalna przysyłała przed każdym nowym rokiem szkolnym miejscowemu gubernatorowi program «nieteologicznych» przedmiotów i plan ich wykładów oraz przynajmniej na trzy tygodnie przed rozpoczęciem egzaminów (przejściowych i maturalnych) powiadamiała go o tym terminie”. Pomimo tych przepisów bp Sotkiewicz wyświęcił pięciu alumnów i wyznaczył im wikariaty, ponieważ w diecezji brakowało księży do pracy. Władza carska nie zaakceptowała jednak stanowisk wyznaczonych dla nowo wyświęconych kapłanów. Rząd wystosował odezwę do biskupa, w której zdecydowanie upraszał o wycofanie tych księży z placówek oraz powiadomienie duchowieństwa, że nie wolno tych kapłanów dopuszczać do sprawowania służby Bożej. Ze względu na nacisk władz biskup musiał ustąpić i dostosować się do powyższej decyzji. S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne...*, dz. cyt., s. 182–187.

³⁵ W okresie niewoli stała dotacja dla seminarium wynosiła 20 700 złp. S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne...*, dz. cyt., s. 197.

³⁶ Władze rządowe oszacowały bowiem roczne utrzymanie jednego alumna na kwotę 600 złp, w rzeczywistości zaś kwota ta wynosiła 979 złp. S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne...*, dz. cyt., s. 199.

³⁷ Wysokość chesnego ustalał rektor za zgodą biskupa ordynariusza i prowizorów. S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne...*, dz. cyt., s. 209.

święceniach, jako kapłani, pod presją kar kościelnych opłacali należności za pobyt w seminarium. Niektórzy z powodu długów przenosili się do innych seminariów lub przechodzili do stanu świeckiego. Źródłem, które przynosiło dochód seminarium, były również stypendia mszalne i podatki, tzw. *seminaristicum*³⁸.

Seminarium w czasach Andrzeja Wyrzykowskiego mieściło się w jednopiętrowym budynku księży emerytów. Gmach ten od początku nie odpowiadał swemu przeznaczeniu, był za mały. W budynku mieściło się mieszkanie rektora, profesorów i pokoje tylko dla 25 alumnów, a tych przybywało. Wzrost liczby alumnów spowodował, że warunki mieszkaniowe bardzo się pogorszyły. Biskup nominat Klemens Bąkiewicz zwracał się kilkakrotnie do Komisji Rządowej, aby przyspieszyć prace remontowe budynku szkoły pojezuickiej, w której można by umieścić seminarium. Władze zaproponowały wówczas przeniesienie seminarium do Radomia, przy czym motywem przeprowadzki miała być planowana zmiana stolicy biskupiej. Do przeprowadzki nie doszło, ponieważ władze diecezjalne źle odebrały propozycję rządu. Problem przepełnionego seminarium próbowano rozwiązać na wiele sposobów. Jednym z nich było umieszczenie alumnów w domach kanonickich i w trzech wynajętych lokalach w wikariacie oraz na parterze pałacu biskupiego obok konsystorza. Rozwiązanie problemu pojawiło się w 1902 r., gdy przystąpiono do likwidacji klasztoru benedyktynek sandomierskich. Po wywiezieniu ostatnich sześciu benedyktynek do Łomży w 1903 r.³⁹ bp Zwierowicz zwrócił się do władz z prośbą o oddanie budynku poklasztornego na rzecz seminarium. Rząd przystał na tę decyzję w 1904 r.⁴⁰

Pieczę nad wspomnianym seminarium duchownym w głównej mierze sprawowali biskupi, ewentualnie administratorzy diecezji sandomierskiej. Ich obowiązkiem było poznanie charakteru alumnów, ich pobożności i postępów w nauce oraz życiu wewnętrznym, zwłaszcza przed decyzją o święceniach. Dlatego też biskupi przeprowadzali w seminarium wizytacje: uczestniczyli w wykładach, egzaminach i brali udział w sesjach profesorskich. Pomocą dla biskupa w zarządzaniu seminarium była komisja prowizorów. W sandomierskim seminarium przed rokiem 1918 istniała tylko jedna komisja. W jej skład wchodziło dwóch kanoników kapituły sandomierskiej⁴¹. Natomiast bezpośrednią władzę w seminarium sprawowali: rektor,

³⁸ Klerycy w latach 1841–1908 jedli tylko obiady i kolacje z wyjątkiem trzech dni w roku i uroczystości św. Stanisława Kostki, kiedy mogli spożyć śniadanie. Śniadania wprowadzono dopiero w roku akademickim 1907/1908 za roczną opłatą 25 rbs. A. Szylar, P. Tylec, *Osobliwości kuchni klasztornej i seminaryjnej, czyli o pokarmach, gotowaniu i jedzeniu w dawnych czasach (XVIII – I poł. XX w.)*, Sandomierz 2020, s. 116–121, 164–167.

³⁹ S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne...*, dz. cyt., s. 217–223.

⁴⁰ W. Gałązka, *175 lat Wyższego Seminarium Duchownego (1820–1995)*, Sandomierz 1996, s. 10.

⁴¹ Zgodnie z postanowieniami Soboru Trydenckiego seminarium było kierowane przez prowizora. Przy każdym seminarium miała powstać podwójna komisja prowizorów. Jedna rada zajmowała się sprawami ogólnymi (składała się z dwóch najstarszych kanoników kapituły katedralnej), druga zaś sprawami wyłącznie gospodarczymi (rada ta składała się

jego zastępcą, ojciec duchowny, prokurator i profesorowie. Funkcję regensa podczas pobytu w seminarium omawianej postaci pełnił ks. Marian Ryx⁴². Stanowisko wicerektora w tym czasie pełniło dwóch duchownych: Antoni Czarkowski⁴³ i Antoni

z dwóch księży kapituły i dwóch z miasta biskupiego). S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne...*, dz. cyt., s. 228.

⁴² Bp Marian Ryx urodził się 10 grudnia 1853 r. w Warszawie. Był synem Kazimierza i Józefy z Szylingów. Jego rodzice należeli do stanu szlacheckiego i posiadali majątek ziemski w Stromcu k. Radomia. Wykształcenie elementarne zdobył w domu rodzinnym. W latach 1867–1873 uczęszczał do Gimnazjum Klasycznego w Radomiu. W 1873 r. wstąpił do Seminarium Duchownego w Sandomierzu. W 1876 r. został wysłany na studia w Akademii Duchownej w Petersburgu, gdzie uzyskał stopień magistra teologii (21 czerwca 1880 r.). Święcenia subdiakonu przyjął 7 grudnia, diakonu zaś 10 grudnia 1878 r. z rąk bp. Aleksandra Kazimierza Bereśniewicza. Święceń kapłańskich udzielił mu 28 lipca 1879 r. bp J. Juszyński. W roku 1880 został profesorem Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Wykładał teologię moralną i pastoralną, katechizm, wymowę kościelną, język łaciński, historię Kościoła i historię powszechną (obowiązki profesora pełnił przez 26 lat). Od 1880 r. był też rektorem kościoła pw. św. Józefa w Sandomierzu, a w latach 1888–1910 administratorem parafii Wierzbica, gdzie przebywał jedynie w okresie letnich wakacji. W 1894 r. został kanonikiem Kapituły Katedralnej w Sandomierzu, a w 1895 r. regensem Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Urząd ten pełnił do 1907 r. Był sędzią surrogatem Konsystorza Generalnego i oficjałem generalnym. Za jego kadencji seminarium sandomierskie przeniesiono do dawnego klasztoru sióstr benedyktynek, do którego dobudowano nowe skrzydło. Kierował pracą nad restauracją i rozbudową nowej siedziby. Po śmierci bp. S. Zwierowicza kapituła katedralna wybrała go na wikariusza kapitulnego. W tym charakterze zarządzał diecezją przez dwa lata. Siódmego kwietnia 1910 r. przez papieża Piusa X został prekonizowany na urząd biskupa sandomierskiego. Sakrę biskupią przyjął 19 czerwca 1910 r. z rąk abp. Wincentego Kluczyńskiego, metropolity mohylewskiego, w kościele pw. św. Katarzyny w Petersburgu. Diecezję sandomierską objął 2 lipca 1910 r. i urząd ordynariusza sprawował do śmierci. Od 1916 r. pełnił funkcję administratora apostolskiego dla części diecezji łucko-żytomierskiej znajdującej się pod okupacją wojsk austriackich. W 1918 r. z urzędu wszedł do Rady Stanu Królestwa Polskiego. W 1918 r. otrzymał do pomocy sufragana bp. Pawła Kubickiego. W 1923 r. bp Ryx zwołał i przeprowadził synod diecezjalny. Poparł plan reformy studiów seminaryjnych i plan założenia niższego seminarium. Jego stanowisko wpłynęło na budowę w Sandomierzu domu księży emerytów. Zmarł 1 czerwca 1930 r. w szpitalu sióstr miłosierdzia w Krakowie. Pochowany został w katedrze sandomierskiej. P. Tylec, *Bp Marian Ryx (1853–1930), Ordynariusz Sandomierski*, Sandomierz 2020.

⁴³ Ks. Antoni Czarkowski urodził się 26 sierpnia 1863 r. w osadzie Simno w diecezji sejneńskiej. W 1883 r. wstąpił do Seminarium Duchownego w Sejnach, a w 1884 przeniósł się do Sandomierza. Studiował w Akademii Duchownej w Petersburgu, gdzie uzyskał stopień magistra teologii. Święcenia kapłańskie przyjął w 1889 r. w Petersburgu. W latach 1889–1897 był profesorem i wicerektorem Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Od 1890 r. pełnił funkcję wikariusza w kościele św. Józefa w tym mieście. Następnie został administratorem parafii Góry Wyokie, Zagnańsk oraz Gowarczów. Pełnił funkcję proboszcza w Łagowie Opatowskim. Był kanonikiem, a następnie prałatem kustoszem

Rewera⁴⁴. Ojcami duchownymi byli Mikołaj Molecki⁴⁵ i Tomasz Sokalski⁴⁶. Sta-

Kapituły Kolegiackiej w Opatowie. Otrzymał też godność tajnego kapelana Jego Świątobliwości. Zmarł 4 kwietnia 1937 r. w Łagowie Opatowskim. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny...*, t. 1, dz. cyt., s. 143–144.

⁴⁴ Ks. Antoni Rewera urodził się 6 stycznia 1869 r. w Samborcu. Początkowe nauki pobierał w domu rodzinnym. W latach 1880–1884 uczył się w Progimnazjum Męskim w Sandomierzu. Był alumnem Seminarium Duchownego w Sandomierzu (1884–1889). Ukończył Akademię Duchowną w Petersburgu ze stopniem magistra teologii. Świecenia kapłańskie przyjął 2 lipca 1893 r. z rąk bp. A. Sotkiewicza. W 1893 r. został mianowany wikariuszem katedry w Sandomierzu. Przez 16 lat (od 1894 r.) był profesorem tutejszego Seminarium Duchownego. Wykładał teologię moralną, archeologię biblijną oraz język francuski. Jednocześnie pełnił funkcję rektora kościoła pw. św. Józefa w Sandomierzu (od 1895 r.), wicerektora (1899–1904) oraz ojca duchownego (1904–1908) i spowiednika alumnów (do 1931 r.). Następnie był proboszczem parafii katedralnej w Sandomierzu, przeniesionej w 1934 r. do kościoła pw. św. Józefa. W 1941 r. aresztowany przez Gestapo. Zmarł z głodu i wycieńczenia w obozie koncentracyjnym w Dachau 1 października 1942 r. Został beatyfikowany przez Jana Pawła II w 1999 r. T. Mierzwa, *Eksterminacja duchowieństwa diecezji sandomierskiej w czasie II wojny światowej*, „Studia Sandomierskie” 29 (2022), s. 105–107.

⁴⁵ Ks. Mikołaj Molecki urodził się 24 listopada 1840 r. w Iłży. Uczęszczał do Szkoły Parafialnej w Iłży oraz gimnazjum w Radomiu. W latach 1859–1865 był alumnem Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Świecenia kapłańskie przyjął z rąk bp. J. Juszyńskiego 27 czerwca 1865 r. Był wikariuszem w Borkowicach, Skarżysku Kościelnym, Kozienicach oraz w kościele pw. św. Katarzyny w Radomiu. Pełnił funkcję administratora w Gierczycach i Samborcu. Przebywał w Paryżu, Lowanium, Rzymie i Lwowie (1872–1881). W 1883 r. został mianowany wikariuszem w katedrze sandomierskiej, a następnie rektorem kościoła pw. św. Katarzyny w Radomiu oraz kościoła na Świętym Krzyżu. Pełnił funkcję kapelana więziennego na Świętym Krzyżu, wikariusza kościoła filialnego w Studziannie oraz wikariusza w Skarżysku. Pracował na stanowisku administratora w Głowaczowie, Jarosławicach, Łukawie, Czyżowie oraz Siennie. Był rektorem kościoła pw. św. Jacka w Klimontowie oraz proboszczem w Łukawie. Dwukrotnie pełnił funkcję ojca duchownego w sandomierskim seminarium. Zmarł w Łukawie 21 stycznia 1918 r. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny...*, t. 3, dz. cyt., s. 70–71.

⁴⁶ Ks. Tomasz Sokalski urodził się 19 grudnia 1836 r. w Kurowie w diecezji lubelskiej. Uczęszczał do Szkoły Elementarnej w Kurowie, a następnie uczył się prywatnie. W latach 1855–1856 przebywał w klasztorze Księży Filipinów w Studziannie, a od 1856 do 1863 r. był alumnem Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Został wysłany na studia do Akademii Duchownej w Warszawie (1859–1863), gdzie w 1863 r. otrzymał tytuł kandydata teologii. Świecenia kapłańskie przyjął 28 lipca 1861 r. z rąk bp. J. Juszyńskiego. Pełnił obowiązki wikariusza w parafii Góry Wysockie oraz Nowa Słupia. Jako proboszcz pracował w parafii Ćmińsk, Mnin oraz Osiek. Przez 18 lat pełnił funkcję ojca duchownego Seminarium Duchownego w Sandomierzu (mianowany w 1883 r.). Klerycy, którzy cenili jego posługę, nadali mu przydomek „Socio”. Osiemnastego listopada 1885 r. został surogatem Konsystorza Biskupiego w Sandomierzu. Otrzymał godność kanonika (21 lutego 1887 r.) oraz prałata (2 czerwca 1905 r.) Kapituły Katedralnej w Sandomierzu. Zmarł

nowiska profesorów piastowali: Władysław Fudalewski, Władysław Zalewski, Jan Sternik, Jan Kanty Gajkowski, Józef Rokoszyński, Edward Chrzanowski, Kazimierz Fulianty, Stefan Suchecki, Antoni Kasprzycki.

Przyjęcie do seminarium duchownego na przełomie XIX i XX w. nie było łatwe. Nie wystarczało samo powołanie i chęć pobytu w placówce. Młody człowiek musiał przejść rekrutację zgodną z prawem kanonicznym, ale także z ustaleniami władz rządowych⁴⁷. Kandydaci do seminarium duchownego mogli rozpocząć naukę dopiero wówczas, gdy miejscowy gubernator zapoznał się z dokumentami kandydata. To od niego zależało, czy dana osoba zostanie przyjęta⁴⁸. Władza zaborcza starała się za wszelką cenę utrudnić pracę seminarium. Zatwierdzenia gubernatora o przyjęciu kandydata przychodziły na Wszystkich Świętych lub Boże Narodzenie, co powodowało, że wykłady się nie odbywały i kasowano kurs pierwszy. W sandomierskim seminarium przebywali tzw. wolni słuchacze. Byli to kandydaci, którzy chcieli rozpocząć naukę, ale czekali na zatwierdzenie podania o przyjęcie przez gubernatora. Gdy gubernator odmówił przyjęcia do seminarium, osoba ta musiała opuścić uczelnię⁴⁹. Władze państwowe starały się mocno ingerować w życie seminaryjne. Klerycy musieli odbyć służbę wojskową. Tylko alumni posiadający co najmniej święcenia niższe nie podlegali zaciągowi wojskowemu⁵⁰.

Celem seminarium było wychowanie kapłanów, którzy w przyszłości byliby pobożni, ofiarni, przestrzegający prawa i gorliwi w wierze. Z tego powodu wymagano od kleryków nie tylko kwalifikacji umysłowych, ale także odpowiedniej formacji ascetycznej i karności⁵¹. Statut, jak również liczne rozporządzenia biskupa sandomierskiego zalecały przełożonym, aby z ojcowską troskliwością kształtowali w alumnach poczucie odpowiedzialności i ich rozwój osobowościowy. Z tego względu wychowawcy kilka razy w roku odczytywali przepisy i objaśniali je alumnom⁵². Życie seminaryjne w trakcie formacji Wyrzykowskiego nie było łatwe. Klerycy swój dzień rozpoczynali pobudką o godzinie 5.00.

15 lutego 1912 r. w Sandomierzu i został pochowany w grobie kanonicznym na cmentarzu katedralnym. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny...*, t. 4, dz. cyt., s. 66.

⁴⁷ Seminarium sandomierskie miało statut z roku 1842, zgodnie z którym aspirant do seminarium powinien złożyć własnoręcznie napisany życiorys, metrykę chrztu, świadectwo szkolne, świadectwo moralności lub świadectwo władzy, pod okiem której pracował dany kandydat. S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne...*, dz. cyt., s. 311.

⁴⁸ Ukaz carski z 20 listopada 1875 r. nakazywał władzom diecezjalnym przedkładać do zatwierdzenia dokumenty kandydatów do seminarium miejscowemu gubernatorowi. S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne...*, dz. cyt., s. 313.

⁴⁹ S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne...*, dz. cyt., s. 314.

⁵⁰ Przepisy odnośnie do zaciągu wojskowego zostały ustalone na nowo przez carat 15 marca 1859 r. S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne...*, dz. cyt., s. 322.

⁵¹ S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne...*, dz. cyt., s. 431.

⁵² Przepisy regulaminu seminaryjnego były zawarte w statucie z 1841 r. Statut ten poza ramowym rozkładem zajęć dziennych i okresowych dokładnie określał obowiązki alumnów

Lektor uderzał sześć razy w dzwonek przy kaplicy, który służył jeszcze pannom benedyktynek. Był to znak na wstawanie i ubieranie się, na co przewidziano pół godziny. Jak pisał w swoim pamiętniku ks. Jan Wiśniewski, wstawanie o tak wczesnej porze było przykre i wycieńczające⁵³. Lektor obchodził wszystkie pokoje i wzywał łacińską sentencją do wstawania. O 6.30 trzykrotne uderzenie dzwonka przyzywało do kaplicy na rozmyślanie i medytację. Modlitwy poranne trwały pół godziny. Klerycy klęczeli w ławkach bez oparcia, czytając ustalone medytacje. Czasem prowadzili ją ojcowie duchowni. Po medytacji rozpoczynała się Msza Święta – cicha lub śpiewana. Po przyjęciu Komunii św. klerycy pozostawali w kaplicy na dziękczynienie, a następnie szli bezpośrednio do refektarza na śniadanie o godzinie 7.00. Po śniadaniu klerycy wracali do swoich pokoi i dźwięk dzwonka zapowiadał *silentium*. Ten czas aż do godziny 8.00 był przewidziany na przygotowanie się do wykładów. Trwały one 45 minut, a przerwy między nimi po 10 minut. Przeciętnie w ciągu dnia odbywało się pięć godzin wykładów. Po wykładach klerycy prywatnie wstępowali na krótką modlitwę do kaplicy. Obiad jedzono o godzinie 13.00⁵⁴. Na stole kleryckim często gościła kasza. We wspomnieniach ks. Wiśniewskiego można przeczytać: „siły wyczerpane nade wszystko tych, którzy już zęby zjedli na seminaryjnej kaszy. Och ta kasza tatarczana, jakież mały zastęp zwolenników liczy, gdyby tak udało się zmienić ją na jaglaną lub białą drobniejszą, ale nie mannę, bo ta klei żołądek. Kluski i klusieczki z mlekiem także nie wielu liczą gastronomów, wolelibyśmy mleko czyste z bułką lub kaszą. Może ksiądz profesor-prokurator (x. An[toni] K[asprzycki]) zmieni te potrawy na inne niż wyżej wymienione, tak jak zmienił owe leniwe pierogi, których liczba, biblijna ujemnie wpływa na żołądki naszych egzegetów”⁵⁵. Po obiedzie klerycy mieli pół godziny czasu wolnego. Od 14.00 do 15.00 odbywał się obowiązkowy dla wszystkich kleryków spacer. Następnie do godziny 17 czas *silentium* – osobistej pracy naukowej. Każdy z kleryków miał się wówczas znajdować w swoim pokoju. O 17.30 na trzy uderzenia dzwonka klerycy udawali się do kaplicy na czytanie duchowne, które trwało pół godziny. Zazwyczaj odbywało się ono w milczeniu lub jeden z kleryków czytał życiorys świętego czy też inny tekst wyznaczony przez ojca duchownego. W piątki zamiast czytania odbywała się konferencja. Kolację podawano o godzinie 18.00, po niej zaś było pół godziny czasu wolnego. O 19.00 znów rozbrzmiewał dźwięk dzwonka: rozpoczynało się milczenie i czas studium. O 20.30 odmawiano modlitwy wieczorne⁵⁶. Gaszenie światel przewidziane było na 21.30, ale z czasem

wewnątrz gmachu uczelni, w kościele i poza nim. S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne...*, dz. cyt., s. 432.

⁵³ Archiwum Diecezji Sandomierskiej [dalej: ADS], Wyższe Seminarium Duchowne w Sandomierzu [dalej: WSDwS], sygn. 140, k. 7–8.

⁵⁴ BDS, ZR, sygn. R 2116/2, k. 28.

⁵⁵ ADS, WSDwS, sygn. 140, k. 8.

⁵⁶ BDS, ZR, sygn. R 2116/2, k. 29.

profesorowie uznali, że lepiej będzie gasić światło o 21.00. Wyjątkiem był dziekan, który z powodu swoich obowiązków mógł gasić światło o 22.00⁵⁷.

Plan dnia miał służyć tak rozwojowi duchowemu, jak intelektualnemu. Wprowadzono w seminarium funkcję tzw. *magistra elegantiarum*. Jego zadaniem było nauczanie młodszych kolegów form towarzyskich i przyzwoitego obyczajności w życiu prywatnym i społecznym⁵⁸. Seminarium było miejscem, w którym nacisk kładziono na budowanie i pielęgnowanie życia religijnego, starano się też ująć je w formy odpowiadające powołaniu kapłańskiemu oraz roli, jaką kapłan miał odgrywać w społeczeństwie. Cel, którym było przygotowanie kleryków do stanu kapłańskiego, realizowano poprzez kształtowanie religijne, tak własne, jak i innych osób. Służyły temu wykłady teoretyczne z różnych działów teologii oraz praktyki religijnej⁵⁹. Obok wyrobienia religijnego nauka stanowiła drugi cel wychowania seminaryjnego. Oznaczało to nie tylko intelektualne zaznajomienie się z prawdami wiary, nie tylko ich rozumienie, lecz również dobre przygotowanie alumna do posługi kapłańskiej⁶⁰.

W swoich wspomnieniach bp Paweł Kubicki dobrze wyrażał się o profesorach seminaryjnych: „Czcigodni wychowawcy doświadczeni w pracy na niwie Chrystusowej, coraz bardziej odsłaniaли przed oczyma dusz obszary tych niw Bożych i ich horyzonty. Często u ołtarza i często z rówieśnikami swoimi, dziś już bardzo nielicznymi, wspominamy naszych drogich Kijanków, Sokalskich, Knothych, Zalewskich, Czarkowskich i innych z wielkim biskupem na czele Antonim Sotkiewiczem, którzy dusze nasze przygotowywali do tego, abyśmy godnie stawiali na stopniach ołtarzy”⁶¹. Słowa te wskazują, z jaką gorliwością profesorowie starali się przekazać wiedzę, ale też i praktykę przyszłym kapłanom.

Samo życie seminaryjne Andrzeja Wyrzykowskiego nie jest znane. Z pamiętnika ks. Jana Wiśniewskiego wiadomo, że ów adept do kapłaństwa odszedł z seminarium na IV roku studiów, 22 września 1898 r. Pod tą datą ks. Wiśniewski zapisał „po wszechnie od kolegów żałowany za zacności charakteru. Szkoda go wielka, koledzy żegnali go z łzą w oku”⁶². To wydarzenie wspomina również ks. Józef Rokoszyński. Przy swoim zapisie z ocenami uczniów przy nazwisku alumna Wyrzykowskiego umieścił zapis: „23 września 1898 r. wystąpił dobrowolnie”⁶³. Wśród kapłanów krążył ustny przekaz, że był to chwilowy kryzys i po kilku dniach powrócił do seminarium. Musiał prezentować sobą duże wartości, skoro władze seminaryjne dopuściły go do dalszej formacji. W księdze sesji profesorskiej Seminarium Duchownego w Sandomierzu znajduje się informacja, że wcześniej (w 1897 r.) został dopuszczony

⁵⁷ ADS, WSDwS, sygn. 140, k. 11.

⁵⁸ ADS, WSDwS, sygn. 140, k. 11.

⁵⁹ BDS, ZR, sygn. R 2116/2, k. 29.

⁶⁰ BDS, ZR, sygn. R 2116/2, k. 30.

⁶¹ P. Kubicki, *Moje wspomnienia z roku szkolnego 1892–1893 w Seminarium Duchownym w Sandomierzu*, Sandomierz 1938, s. 20.

⁶² ADS, WSDwS, sygn. 140, k. 6.

⁶³ BDS, ZR, sygn. G 1285, k. 3.

do niższych święceń⁶⁴. Zachowało się również potwierdzenie o święceniach przyjętych przez kleryka Wyrzykowskiego, których udzielił bp A. Sotkiewicz⁶⁵. Natomiast 6 lipca 1902 r. został wyświęcony na subdiakona⁶⁶.

Nieco więcej można powiedzieć o postępach naukowych alumna Wyrzykowskiego. Wyniki te najlepiej oddają stopnie, które otrzymywał z poszczególnych zajęć seminaryjnych. Prezentuje je poniższa tabela.

Tab. 2. Oceny ks. Andrzeja Wyrzykowskiego podczas studiów w Seminarium Duchownym w Sandomierzu

Przedmioty												
	Logika	Język łaciński	Łacina praktyczna	Historia biblijna	Katechetyka	Historia powszechna	Retoryka	Język rosyjski	Historia Rosji	Śpiew	Zachowanie	Pracowitość
1895/1896												
Semestr I	4	5	4	5	3	5	5	5	5	3	V	V
Semestr II	5	5	4	5	4	5	4	3	3	3	V	V
1896/1897												
Semestr I	5	5	5	5	5	5	5	5	4	5	V	V
Semestr II	5	5	5	5	5	4	5	4	4	5	V	V
	Egzegeza Pisma	Filozofia	Wstęp do Pisma	Archeologia biblijna	Katechetyka	Historia Kościoła	Historia powszechna	Retoryka	Śpiew	Zachowanie	Pracowitość	
1897/1898												
Semestr I	5	5	5	5	5	5	4	5	5	V	V	
Semestr II	5	5	4	5	4	5	4	5	5	V	V	
	Egzegeza Pisma	Teologia dogmatyczna	Teologia moralna	Teologia pastoralna	Prawo kanoniczne	Historia Kościoła	Rubrum	Retoryka	Śpiew	Zachowanie	Pracowitość	
1899/1900												

⁶⁴ ADS, KDwS, sygn. B-39, k. 73.

⁶⁵ BDS, Archiwum Kapituły Kolegiackiej i Katedralnej w Sandomierzu [dalej: AKKiK], sygn. 868, k. 4.

⁶⁶ BDS, AKKiK, sygn. 868, k. 6.

Przedmioty												
Semestr I	5	5	5	5	4	5	4	5	5	V	V	
Semestr II	5	5	3	3	4	4	4	5	5	IV	V	
1900/1901												
Semestr I	5	5	4	4	5	5	5	5	5	V	V	
Semestr II	5	5	5	5	5	5	5	5	5	V	V	
1901/1902												
Semestr I	5	5	5	5	5	5	5	5	5	V	V	
Semestr II	5	5	5			5				V	V	

Źródło: Archiwum Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu (dalej: AWSDS), Księga ocen 1899–1925.

Andrzej Wyrzykowski był alumnem bardzo sumiennym i prawym, o czym świadczą nie tylko stopnie z egzaminów i zaliczeń, lecz również oceny za zachowanie i pracowitość. Jego zapał został dostrzeżony przez profesorów seminarium i 23 czerwca 1902 r. kapłan ów został promowany na studia w Akademii Duchownej w Petersburgu. Przed wyjazdem 13 lipca 1902 r. otrzymał święcenia diakonatu⁶⁷. Decyzję o skierowaniu go na studia do Petersburga wraz z alumnem Julianem Młynarczykiem oficjalnie potwierdzono 25 czerwca 1903 r. Andrzej Wyrzykowski – jak wynika z opinii rektora – był już diakonem, który przez sześć lat sumiennie uczęszczał na wykłady z teologii i filozofii⁶⁸.

Rzymskokatolicka Akademia Duchowna w Petersburgu była uczelnią pozostającą pod nadzorem władz świeckich. Klerycy przyjmowani byli do niej z rekomendacji władz diecezjalnych. Historia Akademii sięga drugiej połowy XVI w. i wiąże się z nowo powstałym w tamtym czasie Kolegium Wileńskim, założonym przez Wawrzyńca Maggio, prowincjała austriackiego jezuitów. Na czele tego kolegium stali tacy znakomici uczeni, jak Jakub Wujek i Piotr Skarga. Car Aleksander I w roku 1801 zatwierdził dekret o zarządzie duchowym i kościelnym religii rzymskokatolickiej oraz powołał Kolegium Duchowne Rzymskokatolickie w Petersburgu. W skład tej instytucji wchodził: metropolita, biskup, infulat oraz asesorowie z poszczególnych diecezji wybierani przez kapituły diecezjalne. Car zerwał stosunki z Rzymem i całą władzę nad Kościołem rzymskim w cesarstwie przekazał metropolicie mohylewskiemu⁶⁹. Po powstaniu listopadowym sytuacja się zaostriżyła. Przeprowadzono kasatę 196 klasztorów katolickich, szkolnictwo katolickie przejęli prawosławni. Wszystkie seminaria podporządkowano Akademii Duchownej w Petersburgu.

⁶⁷ BDS, AKKiK, sygn. 868, k. 5.

⁶⁸ ADS, WSDwS, sygn. 60, k. 120.

⁶⁹ I. Wodzianowska, *Rzymskokatolicka Akademia Duchowna w Petersburgu 1842–1918*, Lublin 2007, s. 9.

Po powstaniu styczniowym w Wilnie powołano Komisję ds. Duchowieństwa Rzymskokatolickiego, która miała się zająć kasowaniem parafii i diecezji, reorganizacją seminariów i konsystorzów, wprowadzeniem nabożeństw w języku rosyjskim, a także nadzorem nad kazaniami i katechizacją⁷⁰. Akademia miała wychowywać elitarnych, przychylnych władzy kapłanów, którzy mieli zająć wysokie stanowiska w hierarchii kościelnej. Uczelnia nie była jednak w stanie tego zapewnić, o czym świadczy fakt, że 20 jej absolwentów wzięło udział w powstaniu styczniowym⁷¹. W Akademii Petersburskiej istniały cztery katedry duchowne: Pisma Świętego, Teologii, Historii Kościoła i Prawa Kanonicznego oraz Homiletyki. Oprócz tego istniały tam tzw. adiunktury prowadzone przez adiunktów, a nie profesorów⁷². Różniły się one od katedr tym, że wykłady obejmowały teologię moralną, pastoralną i archeologię biblijną. Funkcjonowały też cztery katedry świeckie: Katedra Filozofii i Logiki, Historii Powszechnej i Rosji, Literatury Rosyjskiej, Literatury Łacińskiej i Greckiej, a także lektoraty: języka niemieckiego, francuskiego i hebrajskiego⁷³. Na uczelni nie mogła wykładać osoba uznana za przeciwną rządowi. Życiorysy profesorów szczegółowo badano. Przed zatrudnieniem danego wykładowcy potrzebna była zgoda policji i gubernatora. Profesorem bardzo często nie zostawała osoba o najwyższej wiedzy i kompetencji, lecz taka, która potrafiła wykazać się lojalnością wobec cara⁷⁴. Trzeba jednak przyznać, że mimo to rektorzy i profesorem dbali o to, aby alumni, opuszczając mury uczelni, posiadali rzetelną wiedzę. Wkładali oni wiele serca w przygotowanie się do wykładów, jak też do samego ich prowadzenia⁷⁵. Studenci Akademii dostawali stypendia, bez których nauka byłaby niemożliwa. Diecezja sandomierska miała przydział na dwa stypendia. Zmieniło się to, gdy na stolicy biskupiej zasiadł bp A. Sotkiewicz. Zwrócił się on bowiem do warszawskiego gubernatora z prośbą o dodatkowe stypendia dla swojej diecezji, ponieważ z powodu małej liczby wykształconych księży zaczęły się pojawiać problemy zarówno z obsadą stanowisk wykładowców w seminarium, jak i katechetów. Gubernator wyraził na to zgodę i wysłał odpowiednią prośbę do ministra spraw wewnętrznych, który przychylił się do tej prośby⁷⁶. Andrzej Wyrzykowski zakończył studia w 1907 r. ze stopniem magistra teologii⁷⁷. Ks. Wyrzykowski złożył 25 marca 1907 r. na ręce bp. Zwierowicza pismo, w którym poinformował, że skończy studia w przeciągu dwóch miesięcy. W liście tym prosi biskupa o możliwość kontynuowania studiów specjalistycznych. Celem nadrzędnym miała być bardziej owocna praca dla diecezji sandomierskiej. Jednocześnie w duchu posłuszeństwa

⁷⁰ I. Wodzianowska, *Rzymskokatolicka Akademia...*, dz. cyt., s. 12.

⁷¹ I. Wodzianowska, *Rzymskokatolicka Akademia...*, dz. cyt., s. 14.

⁷² I. Wodzianowska, *Rzymskokatolicka Akademia...*, dz. cyt., s. 99.

⁷³ I. Wodzianowska, *Rzymskokatolicka Akademia...*, dz. cyt., s. 100.

⁷⁴ I. Wodzianowska, *Rzymskokatolicka Akademia...*, dz. cyt., s. 129–130.

⁷⁵ I. Wodzianowska, *Rzymskokatolicka Akademia...*, dz. cyt., s. 141.

⁷⁶ I. Wodzianowska, *Rzymskokatolicka Akademia...*, dz. cyt., s. 225.

⁷⁷ BDS, ZR, sygn. R 2116/2, k. 87.

i z oddaniem poddał się woli biskupa, nie próbując szukać znajomości ani pokątnych rozwiązań. W piśmie tym Wyrzykowski stwierdził: „Na jakimkolwiek stanowisku wola Waszej Ekscelencji mnie postawi, pracować będę szczerze i wytrwale, chciałbym jednak pracować jak najpożyteczniej; a do tego koniecznie mi potrzeba niektórych wiadomości, których w obecnych warunkach dobyć nie mogę. Dlatego z ufnością zupełną udaję się do ojcowskiego serca Waszej Ekscelencji prosząc o łaskawe pozwolenie na dalsze studia w jednym z wyższych zakładów naukowych zagranicznych”⁷⁸. List ten był odważnym krokiem młodego kapłana. Zachęcił go do tego przykład innych księży, którzy rozpoczynali podyplomowe studia za granicą. Jednocześnie ks. Wyrzykowski zapewniał: „Nieznaczną zaś stratę, jaką diecezja wskutek mego przyjazdu mogła by ponieść, wynagrodzę później intensywniejszą i metodyczniejszą pracą. Do wakacji jeszcze dosyć daleko, z prośbą jednak swą udaję się do Waszej Ekscelencji wcześniej dlatego, że w razie łaskawego zezwolenia łatwiej tu przy pomocy władzy akademickiej wystarać się o paszport”⁷⁹. Kwerenda nie wykazała listu zwrotnego, który biskup miałby skierować do ks. Andrzeja Wyrzykowskiego.

Działalność kościelna

Posługa duszpasterska i praca w instytucjach diecezjalnych

Działalność duszpasterska ks. Andrzeja Wyrzykowskiego rozpoczęła się wraz z jego powrotem do Polski. Otrzymał wówczas nominację na wikariusza parafii św. Pawła w Sandomierzu (4 września 1907 r.)⁸⁰. Parafia ta od śmierci ks. Szubartowicza była bardzo zaniedbana pod względem duszpasterskim. Poza tym była to placówka dość trudna w administrowaniu. Ks. Stefan Rolecki⁸¹, jeden z jej proboszczów, charakteryzował ją tak: „Parafianie ludność podmiejska – biedna – zarozumiała rozbałamuciona – do samego kościoła parafialnego mało uczęszczająca na nabożeństwa – nie przyzwyczajeni do ofiarności – nigdy żadnych składek na rzecz probostwa nie dawali i nic ich to nie obchodziło. Znajomość zasad wiary bardzo

⁷⁸ ADS, KDwS, sygn. FW-105, k. 9–11.

⁷⁹ ADS, KDwS, sygn. FW-105, k. 12.

⁸⁰ BDS, AKKiK, sygn. 868, k. 7.

⁸¹ Ks. Stefan Rolecki urodził się 15 lipca 1871 r. w Janikowie. Uczył się tam w Szkole Elementarnej, następnie w Progimnazjum Męskim w Sandomierzu (1881–1887). W latach 1887–1892 był alumnem sandomierskiego Seminarium Duchownego. Święcenia diakonatu przyjął 16 lipca 1893 r. Następnie został skierowany do pomocy duszpasterskiej w parafii Sulisławice, potem zaś do parafii św. Pawła w Sandomierzu. Siedemnastego lutego 1894 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk bp. A. Sotkiewicza. Posługę wikarego pełnił w sandomierskiej parafii św. Pawła oraz w Bzinie. Następnie był administratorem parafii Pawłowice oraz proboszczem w parafii św. Pawła w Sandomierzu (1920–1928). Zmarł 12 sierpnia 1928 r. w Sandomierzu. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny...*, t. 3, dz. cyt., s. 237.

słaba, a powinno być inaczej – moralność bardzo słaba”⁸². Chociaż opis ten pochodzi z lat nieco późniejszych, to jednak można przypuszczać, że również w okresie posługi nowego wikariusza praca duszpasterska nie należała w niej do łatwych. Nie wystarczyło być w niej gospodarzem, lecz należało być przede wszystkim dobrym duszpasterzem. Kwerenda nie wykazała żadnych szczegółowych informacji na temat pracy duszpasterskiej ks. Wyrzykowskiego w parafii św. Pawła. Jednak można się domyślać, że przebiegała w sposób typowy dla współczesnych czasów, obejmując sprawowanie sakramentów, głoszenie homilii, osobisty kontakt z wiernymi itp. Kolejnym miejscem pracy duszpasterskiej była parafia Radoszyce. Do tej placówki został skierowany w roku 1913. Radoszyce, założone przez króla Kazimierza w 1364 r., należą do najstarszych miast Polski. Było to miasto sławne i cieszące się wielkim szacunkiem samego władcy. Według tradycji król Władysław Jagiełło wydał miejscowemu plebanowi pozwolenie na budowę młyna i sadzawki, a on w zamian miał się modlić w intencji żony i za zmarłą królową Jadwigę⁸³. Radoszyce słynęły z cudu, jaki dokonał się tam za przyczyną Najświętszej Maryi Panny⁸⁴. Liczba wiernych w tej parafii wynosiła 9236 osób. Miała ona dwa etaty wikariuszowskie. Ks. Wyrzykowski posługiwał w tej placówce do 1916 r.

W 1917 r. ks. Wyrzykowski został mianowany rektorem kościoła pw. św. Jakuba w Sandomierzu. Funkcja ta wymagała od niego dużego zaangażowania duszpasterskiego, ale również administracyjnego⁸⁵. Ks. Józef Pastuszka w swoim pamiętniku zapisał: „Jako rektor kościoła św. Jakuba nie mógł dużo zdziałać w zakresie konserwacji czy rozbudowy i wewnętrznego wystroju kościoła, bo sytuacja powojenna Polski była trudna pod względem finansowym”⁸⁶. Dlatego ks. Wyrzykowski nie podjął prac restauracyjnych na większą skalę. Wspomniany ks. Pastuszka odnotował: „wszystko pozostawił w takim stanie, w jakim pozostawił je ks. Jan Rokoszy. Nawet w zakrystii nic nie przybyło. Tak samo wewnątrz kościoła pozostało takim, jakim je urządził były rektor”⁸⁷. Duchowny ten za tę sytuację obwinił ks. Wyrzykowskiego, który według niego wykazywał się „brakiem rzutkości i uzdolnień organizacyjnych”⁸⁸. Nieco inaczej jego posługę widział ks. Stanisław Makarewicz, kiedy w swoim przewodniku po kościele św. Jakuba stwierdził: „podjęte prace sumiennie kontynuował przy umac-

⁸² P. Sławiński, *Parafia pw. Nawrócenia...*, art. cyt., s. 103.

⁸³ J. Wiśniewski, *Dekanat konecki*, Radom 1913, s. 245.

⁸⁴ Cud ten opisano w kronikach następująco: „Stanisław cisnął był na żonę swoją kamieniem wielkim z rankoru chcąc ją postraszyć, której chybiwszy, kamień uderzył w jego dziecię, któremu było rok. Za łaską Bożą i przyczyną Najświętszej Panny cudownie do Radoszyckiego kościoła ofiarowane będąc przez zacne pewne osoby zarazem zdrowsze zostało, na którym cud łaskę do Najświętszej Panny otrzymaną”. J. Wiśniewski, *Dekanat konecki*, dz. cyt., s. 247.

⁸⁵ BDS, ZR, sygn. R 2116/2, k. 89.

⁸⁶ BDS, ZR, sygn. R 2116/2, k. 89.

⁸⁷ BDS, ZR, sygn. R 2116/2, k. 88.

⁸⁸ BDS, ZR, sygn. R 2116/1, k. 67.

nianiu murów prezbiterium ks. prał. Andrzej Wyrzykowski⁸⁹. W tym czasie istniał Komitet Restauracji Kościoła pw. św. Jakuba, do którego „oprócz władz i społeczeństwa miejscowego, weszli w skład także ludzie w sztuce leczenia starych budynków arcybiegli i przeszłość narodu miłujący”⁹⁰. W 1920 r. Kuria Diecezjalna w Sandomierzu wydała upoważnienie, w którym zalecała ks. Wyrzykowskiemu „podjęcia starań w celu uzyskania funduszy od Właściwych Władz na odrestaurowanie zabudowań kościelnych przy kościele św. Jakuba zniszczonym wskutek działań wojennych”⁹¹. O wielkiej staranności i dbałości o sprawy finansowe można wnioskować po zachowanej książce rachunków kościoła św. Jakuba, prowadzonej od 1921 r. Wyraźnie wskazuje ona, że najgorszy pod względem finansowym był rok 1921⁹². Później można zauważyć pozytywną zmianę: każdy kolejny rok kończył się na plusie. Omawiany kapłan nie chciał zostawiać kościoła pw. św. Jakuba z zadłużeniem. Starał się rozważnie wydawać pieniądze, mając świadomość, że czasy są trudne.

Ks. Andrzej Wyrzykowski był bardzo dobrym kaznodzieją i mówcą. Potwierdza to wiele jego wystąpień publicznych, m.in. referat wygłoszony przy nuncjuszu Achillesie Rattim. Talent oratorski przejawiał także na ambonie, o czym świadczą zapiski kazań, które się zachowały. Przykładem może być homilia z pogrzebu bp. Ryxa z 2 czerwca 1930 r.⁹³ W 1931 r. wygłosił kazanie na pogrzebie ks. Józefa Rokosznego, a w 1933 r. ks. Henryka Czernika⁹⁴. Zachowała się również mowa wy-

⁸⁹ S. Makarewicz, *Podominikański kościół i klasztor św. Jakuba Apostoła w Sandomierzu. Przewodnik*, Sandomierz 1979, s. 4.

⁹⁰ BDS, ZR, sygn. 1330, t. 10, nr 6.

⁹¹ ADS, KDwS, sygn. Z-100, k. 298.

⁹² BDS, ZR, sygn. G 1319, k. 5.

⁹³ Dobrym przykładem kunsztu kaznodziejskiego ks. Wyrzykowskiego może być fragment tegoż kazania: „Uderzył w nas grom! Cios nie spodziewany i bardzo bolesny! Nie takiego powrotu pasterza oczekiwaliśmy. Jak w owczarni, kiedy braknie pasterza, zakotłowało się w diecezji Sandomierskiej. Uczucie bezradności, niepewności i żalu objęło tę naszą małą, na dalekiej prowincji wśród niw pszenicznych zagubioną, a zwykle tak cichą i pogodną część Kościoła Powszechnego. Pękł na chwilę widomy węzeł łączący ten święty Kościół Sandomierski z duchowym organizmem św. Kościoła Powszechnego i jego głową Chrystusem w niebie i z głową widzialną następcą i zastępcą św. Piotra na ziemi. Nim Bóg dobry, który zsyła ciosy, aby umocnić, który zsyła cierpienia, aby pocieszyć; nim Bóg dobry nawiąże z powrotem zerwane nici życia religijnego w naszym św. Kościele Sandomierskim, przyjrzyjmy się duchowej spuściźnie po naszym Pasterzu pozostałej, przyjrzyjmy się za czią i miłością, nie dla chwały, której już nie potrzebuje, ani dla ziemi pompy, której nigdy nie pragnął, lecz dla nauki duchowej. Zaiste śmierć jest dobrym nauczycielem... Z otuchą patrzyliśmy w przyszłość, bo jeszcze raz przekonaliśmy się, że pastorał biskupi, pastorał Sotkiewicza i Zwierowicza w pewne dostał się ręce”. *Mowa wygłoszona na eksportacji śp. biskupa M. Ryxa*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” [dalej: KDS] 23 (1930), nr 5, s. 214–215.

⁹⁴ Ks. Henryk Czernik urodził się 2 stycznia 1886 r. w Zawichoście. Uczył się w szkole publicznej w rodzinnej miejscowości, potem w latach 1896–1902 w Gimnazjum Huma-

głoszona na poświęcenie kościoła pw. św. Jakuba w Sandomierzu 2 października 1909 r. oraz zbiór, w którym znajdują się kazania pasyjne i o Najświętszym Sakramencie⁹⁵.

Praca duszpasterska ks. Wyrzykowskiego nie ograniczała się jedynie do konkretnej parafii czy świątyni. Pełnił posługę spowiednika pośród różnych zgromadzeń zakonnych na terenie Sandomierza. Przykładowo był spowiednikiem zwyczajnym Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo (od 27 listopada 1923 r.)⁹⁶. Bp Jan Kanty Lorek 6 marca 1942 r. mianował go spowiednikiem nadzwyczajnym Zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Niepokalanie Poczętej w Sandomierzu, których placówka znajdowała się przy ulicy Mickiewicza⁹⁷. Natomiast 10 grudnia 1945 r. otrzymał nominację na spowiednika nadzwyczajnego w Zgromadzeniu Sióstr Imienia Jezus⁹⁸. Nominacja została przedłużona 21 stycznia 1947 r.⁹⁹ Z zachowanej korespondencji można wywnioskować, że spowiadał on również siostry w Klimontowie. Zachował się list, w którym jedna ze służek prosiła w imieniu przełożonej „chorującej na serce” o spowiedź dla całego klasztoru. Siostra ta proponowała, aby ks. Wyrzykowski rozłożył spowiedź zakonnice na trzy dni. „Jeden dzień nie wystarczy na spowiedź wszystkich sióstr w obecnym stanie zdrowia Przewielebnego Księdza”¹⁰⁰. „Proszę podziękować Siostrze Starszej Sióstr Miłosierdzia przy szpitalu św. Ducha w Sandomierzu zwłaszcza siostrze Kazimierze za opiekę i pomoc, jaką mi okazały w mojej ostatniej chorobie, a samej siostrze Starszej za okazaną życzliwość”¹⁰¹.

nistycznym w Sandomierzu. Od 1902 do 1907 r. był alumnem Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Następnie studiował teologię w Innsbrucku (do 1909 r.), a w latach 1909–1914 filozofię i teologię we Fryburgu (uzyskał stopień doktora teologii w zakresie teologii moralnej). Świecenia diakonatu przyjął 21 czerwca 1908 r. z rąk bp. Josefa Altenweisela w Brixen w Austrii, a święcenia kapłańskie w lipcu 1908 r. w Warszawie z rąk bp. Kazimierza Ruszkiewicza. Od 1914 do 1933 r. był wikariuszem w Łoniowie. Piętnastego sierpnia 1914 r. otrzymał nominację na profesora Seminarium Duchownego w Sandomierzu (dogmatyka i filozofia) i obowiązki te pełnił do końca życia. W latach 1916–1932 był rektorem kościoła pw. św. Józefa w Sandomierzu. Był także prefektem Szkoły Zawodowej Żeńskiej. Dodatkowo pełnił liczne funkcje w centralnych instytucjach diecezjalnych, m.in. radcy i referenta kurii, cenzora książek religijnych, adwokata w sprawach małżeńskich w Sądzie Biskupim, egzaminatora posynodalnego. Od 1930 r. był redaktorem „Kroniki Diecezji Sandomierskiej”. W 1932 r. został wicerektorem Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Otrzymał godność kanonika honorowego (1919) i gremialnego (1932) Kapituły Katedralnej w Sandomierzu. Zmarł 22 lipca 1933 r., został pochowany na cmentarzu parafialnym w Zawichoście. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny...*, t. 1, dz. cyt., s. 147.

⁹⁵ BDS, ZR, sygn. G 1319, k. 4–5.

⁹⁶ BDS, ZR, sygn. G 1330, t. 1, k. 11.

⁹⁷ BDS, AKKiK, sygn. 868, k. 21.

⁹⁸ BDS, AKKiK, sygn. 868, k. 28.

⁹⁹ BDS, AKKiK, sygn. 868, k. 29.

¹⁰⁰ BDS, AKKiK, sygn. 868, k. 11.

¹⁰¹ BDS, AKKiK, sygn. 868, k. 1.

Zachowane listy od siostr zakonnych do ks. Andrzeja pozwalają wnioskować, że bardzo szanowały swojego spowiednika. Świadczą o tym również inne symptomy: nie tylko życzenia imieninowe¹⁰², ale także podarunki, które od nich otrzymywał¹⁰³. O tym, że ks. Wyrzykowski był cenionym spowiednikiem, świadczy fakt, że jedna z siostr przysłała mu list, w którym prosiła o to, aby został jej kierownikiem duchowym. Argumentowała swoją prośbę tym, że duchowny „raczył poznać moją duszę i skierować na prostą drogę”¹⁰⁴. Ks. Andrzej Wyrzykowski był bardzo zaangażowany w różne sprawy diecezjalne. Jedną z pierwszych, jakie otrzymał na tym polu, była funkcja egzaminatora prosynodalnego. Został nim mianowany 3 czerwca 1910 r.¹⁰⁵ Pełniąc tę funkcję, miał pomagać biskupowi w sprawowaniu władzy sądowniczej¹⁰⁶. Następnie 26 września 1918 r. został mianowany cenzorem pism religijnych¹⁰⁷, a 10 lat później bp Ryx postanowił przedłużyć dekret i mianował go cenzorem aż do roku 1933¹⁰⁸. Pełnił również funkcję promotora sprawiedliwości w Sądzie Biskupim w Sandomierzu (nominacja z 9 kwietnia 1925 r.)¹⁰⁹. Od 1926 r. był członkiem komisji mieszanej dla ochrony zabytków sztuki i kultury, które znajdowały się w świątyniach i budynkach kościelnych diecezji sandomierskiej¹¹⁰. Ponowne mianowanie na członka tejże komisji nastąpiło 30 września 1937 r.¹¹¹ Ponadto bp Ryx mianował go wizytatorem nauki religii w szkołach powszechnych i zawodowych w parafii Zawichost, Koprzywnica oraz Bidziny¹¹². Bp Włodzimierz Jasiński, doceniając pracę ks. Wyrzykowskiego, 2 marca 1932 r. mianował go prałatem kustoszem Kapituły Katedralnej w Sandomierzu¹¹³. Natomiast bp Lorek 14 września 1937 r. włączył go do Diecezjalnej Komisji Budowlanej na miejsce zmarłego ks. prałata Stanisława Puławskiego¹¹⁴. Ze względu na funkcje pełnione na wielu szczeblach kurialnych ks. Wyrzykowski należał do znaczących postaci w diecezji¹¹⁵.

¹⁰² BDS, ZR, sygn. G 1330, t. 81, k. 3.

¹⁰³ BDS, ZR, sygn. G 1330, t. 81, k. 1.

¹⁰⁴ BDS, ZR, sygn. G 1330, t. 81, k. 10.

¹⁰⁵ BDS, ZR, sygn. G 1330, t. 81, k. 9.

¹⁰⁶ F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 3, wyd. 3, Opole 1958, s. 25.

¹⁰⁷ BDS, ZR, sygn. G 1330, t. 81, k. 17.

¹⁰⁸ BDS, ZR, sygn. G 1330, t. 81, k. 28.

¹⁰⁹ BDS, ZR, sygn. G 1330, t. 81, k. 25.

¹¹⁰ BDS, ZR, sygn. G 1330, t. 81, k. 35.

¹¹¹ BDS, ZR, sygn. G 1330, t. 81, k. 55.

¹¹² BDS, ZR, sygn. G 1330, t. 81, k. 27.

¹¹³ BDS, ZR, sygn. G 1330, t. 81, k. 33.

¹¹⁴ BDS, ZR, sygn. G 1330, t. 81, k. 54.

¹¹⁵ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości politycznej w latach 1945–1967*, t. 1, *Problematyka personalno-organizacyjna*, Sandomierz 2006, s. 53–64.

Ważnym etapem w posłudze ks. Andrzeja Wyrzykowskiego na rzecz diecezji była praca w Sądzie Biskupim w Sandomierzu. W każdej diecezji istniał bowiem organ władzy kościelnej, którego zadaniem było rozpoznawanie i rozstrzyganie (w pierwszej instancji) wszystkich spraw cywilnych i karnych¹¹⁶. Każdy biskup musiał ustanowić oficjała, któremu z góry przysługiwała władza sędziowska. Oficjał wraz z ordynariuszem miejsca stanowili jeden trybunał, dlatego też wyrok wydany przez oficjała nie wymagał zatwierdzenia przez ordynariusza miejsca ani odwołania się od wyroku do tegoż ordynariusza¹¹⁷. Kandydat na to stanowisko musiał być kapłanem o dobrej opinii, posiadać doktorat lub być biegłym w kanonach i przepisach prawa kanonicznego oraz mieć ukończone 30 lat. Oficjał sądowy miał pełne prawo do każdej sprawy i wydawania wyroków. Wyjątkiem były sprawy, które biskup sobie zastrzegł. Oficjał i wiceoficjał mogli się nawzajem zastępować w czynnościach sądowych, a nawet w tej samej sprawie sądowej. W kwestiach administracji sądowej wiceoficjał podległy był oficjałowi, natomiast w orzekaniu byli niezależni i mieli tę samą władzę¹¹⁸. Dwudziestego czerwca 1942 r. omawiany duchowny rozpoczął pracę we wspomnianej instytucji jako wiceoficjał¹¹⁹, by z dniem 1 października 1945 r. otrzymać nominację na oficjała tegoż sądu. Do jego zadań należało czuwanie nad wszystkimi czynnościami sądu, otwieranie korespondencji przesłanej do sądu, odczytanie jej i pilnowanie, by sprawa była załatwiona w jak najszybszym czasie, a także w sposób właściwy. Kolejne zadania to: przyjmowanie spraw sądowych, naznaczanie referentów do spraw szczegółowych i sędziów, naznaczanie delegacji do spraw bieżących, przewodnictwo w trybunale¹²⁰. Pełnił ten urząd do 5 listopada 1951 r.¹²¹

¹¹⁶ Skład sądów biskupich wyglądał następująco: 1. Sędzia – jeden lub kilku oraz doradcy i pomocnicy. Sędzią jednorazowym lub przewodniczącym sądu kościelnego był ordynariusz miejscowy, czyli oficjał lub wiceoficjał. Sędziowie mogli wybrać sobie dwóch doradców zwanych asesorami. W skład sądu kolegiального trzyosobowego lub pięciosobowego wchodził prócz przewodniczącego dwaj lub czterej sędziowie synodalni lub prosynodalni. Przewodniczący wyznaczał spośród sędziów składu sądowniczego referenta, który miał za zadanie referować sprawę na posiedzeniu sądu. Przygotowanie sprawy do orzekania mógł zlecić sędziemu instruktorowi. 2. Notariusz był konieczny do ważności każdego procesu. 3. Promotor sprawiedliwości zastępował z urzędu interesy Kościoła w tych sprawach, w których chodzi o dobro publiczne. 4. Obrońca węzła małżeńskiego i obrońca święceń bronili również z urzędu ważności małżeństwa bądź święceń. 5. Woźny sądowy i komornik spełniali czynności pomocnicze. F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne...*, t. 3, dz. cyt., s. 21–22.

¹¹⁷ F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne...*, t. 3, dz. cyt., s. 24.

¹¹⁸ F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne...*, t. 3, dz. cyt., s. 24.

¹¹⁹ BDS, ZR, sygn. G 1330, t. 81, k. 64.

¹²⁰ *Regulamin i instrukcja dla Sądu Biskupiego sandomierskiego*, wyd. W. Jasiński, Sandomierz 1933, s. 3.

¹²¹ F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne...*, t. 3, s. 95.

Praca dydaktyczna i naukowa

Ks. Andrzej Wyrzykowski został profesorem Seminarium Duchownego w Sandomierzu bezpośrednio po ukończeniu studiów w Rzymskokatolickiej Akademii Duchownej w Petersburgu. Szóstego lipca 1907 r. Kuria Diecezjalna w Sandomierzu skierowała list do gubernatora, w którym poinformowała, że ks. Wyrzykowski został mianowany wikariuszem parafii św. Pawła w Sandomierzu oraz profesorem w Sandomierskim Seminarium Duchownym¹²².

Pierwsze posiedzenie seminaryjne profesorów wraz z omawianym duchownym odbyło się 11 września 1907 r.¹²³ Z początkiem roku akademickiego 1907/1908 na prośbę komisji biskupiej w seminarium nastąpiła zmiana programu nauczania. Program dla wszystkich seminariów duchownych w Królestwie Polskim miał być wówczas ujednolicony. Nowemu profesorowi zlecono prowadzenie następujących przedmiotów: historia Kościoła (miał ją wyklądać dwie godziny tygodniowo); historia powszechna (cztery godziny); prawo kanoniczne (dwie godziny); śpiew kościelny (dwie godziny). Tak więc zobowiązano go do 10 godzin wykładów tygodniowo. Z czasem przedmioty, które wyklądał ks. Wyrzykowski, ulegały zmianie. Powierzano mu dodatkowo m.in. historię biblijną i katechetykę¹²⁴ (zob. tab. 3). Początkowy okres pracy w Sandomierzu opisywanego kapłana był bardzo trudny i intensywny, lecz starał się on podchodzić do nowych obowiązków ambitnie i rzetelnie. Księgi sesyjne seminarium wyraźnie wskazują, że jako wykładowca na kilkadziesiąt lat tylko kilka razy opuścił spotkania profesorskie¹²⁵.

Tab. 3. Przedmioty wykładane w Seminarium Duchownym w Sandomierzu przez ks. Andrzeja Wyrzykowskiego w latach 1907–1955

Okres	Przedmioty
1907	historia Kościoła, historia powszechna, prawo kanoniczne, śpiew kościelny
1908–1914	historia Kościoła, historia powszechna, historia biblijna, katechetyka, historia Rosji ^a , dykcja
1915–1920	historia Kościoła, historia powszechna, język łaciński ^b
1921–1928	historia Kościoła, historia powszechna, sztuka kościelna, literatura rzymska
1929	historia Kościoła, historia powszechna

¹²² ADS, KDwS, sygn. FW-105, k. 17.

¹²³ ADS, KDwS, sygn. 61, s. 4.

¹²⁴ ADS, KDwS, sygn. 61, s. 2.

¹²⁵ ADS, KDwS, sygn. 61, s. 1–380.

Okres	Przedmioty
1930–1936	historia Kościoła, historia powszechna, historia sztuki kościelnej
1937	historia Kościoła, historia powszechna, historia sztuki kościelnej, patrologia
1938	historia Kościoła, historia sztuki kościelnej, patrologia, język łaciński
1943–1944	historia Kościoła, historia sztuki kościelnej
1945	historia Kościoła, historia sztuki kościelnej, język łaciński
1946	historia Kościoła, język łaciński
1947	historia Kościoła, patrologia
1948–1950	historia Kościoła, patrologia, historia sztuki
1951–1952	historia Kościoła, historia sztuki
1953–1955	historia Kościoła w Polsce, historia sztuki

^a Na skutek polecenia administratora diecezji przedmioty rosyjskie porozdzielano między profesorów na czas wyznaczenia właściwego wykładowcy. Ks. Andrzej Wyrzykowski otrzymał wykłady z historii Rosji na pierwszym i piątym kursie w 1909 r. ADS, KDwS, sygn. 61, k. 93.

^b Język łaciński ks. Wyrzykowski wykladał tylko na kursie drugim. ADS, KDwS, sygn. 61, k. 235.

Źródło: ADS, KDwS, sygn. 61, k. 1–308; ADS, KDwS, sygn. 62, k. 1–290; ADS, KDwS, sygn. 62, k. 1–97; AWDS, Księga protokołów sesji profesorskich Seminarium Duchownego w Sandomierzu (1939–1942), AWDS, Księga protokołów sesji profesorskich Seminarium Duchownego w Sandomierzu (1952–1956).

Ks. Andrzej Wyrzykowski pracował w Seminarium Duchownym w Sandomierzu przez 48 lat. Warto w tym miejscu wspomnieć, że sandomierska uczelnia duchowna była zamknięta w pierwszych miesiącach I wojny światowej (od 20 czerwca 1914 do 20 września 1915 r.)¹²⁶. Z powyższej tabeli jasno wynika, że ks. Wyrzykowski każdego roku wykladał historię Kościoła, którą się pasjonował i z chęcią się zajmował. Trzeba też wspomnieć, że historia Kościoła była przewidziana na cztery

¹²⁶ W tym czasie gmach uczelni był prawie stale zajęty przez sztaby i szpitale walczących armii. W sierpniu 1915 bp Ryx wystosował list do generała, gdy zauważył, że ruch wojsk na terenie Sandomierza znacznie się zmniejszył, prosząc o oddanie zabudowań seminaryjnych na użytek uczeni duchownej. Również rektor Paweł Kubicki kilkakrotnie zwracał się do starosty obwodu sandomierskiego o zwrot budynku. Dzięki tym staraniom gmach został oddany 20 sierpnia 1915 r. do dyspozycji biskupa. Na skutek interwencji starosty wydano urzędowy zakaz zajmowania seminarium przez wojsko i jakichkolwiek rekwizycji. Dokument ten dał podstawę do uruchomienia 20 września 1915 r. seminarium duchownego. S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne...*, dz. cyt., s. 194.

kursy po dwie godziny tygodniowo¹²⁷. Wykłady duchowny prowadził na podstawie dostępnych podręczników¹²⁸, lecz korzystał również z własnych skryptów. Od 1907 do 1937 r. z małymi przerwami wykładał również historię powszechną. Przedmiot ten był prowadzony na pierwszych dwóch kursach po cztery godziny tygodniowo. Jako pomoce naukowe do tego przedmiotu służyły również podręczniki¹²⁹. Poza tym ks. Wyrzykowski dość długo prowadził zajęcia z historii sztuki kościelnej. Nie był to przedmiot podrzędny, jak mogłoby się to wydawać, a to ze względu na fakt, że w świątyniach katolickich znajdowało się wiele dzieł sztuki. Przedmiot ten nie był tylko wykładem, lecz miał służyć przemyślanej konserwacji. Na przestrzeni lat wśród wykładanych przez niego przedmiotów wiele razy pojawiała się patrologia. Pierwszy raz zaczął wykładać ten przedmiot w 1937 r. Patrologia była ważna, gdyż zakładano, że czytanie pism ojców Kościoła pomoże alumnom w pisaniu kazań. Zajęcia te ukazywały ponadto życie dawnych chrześcijan, co miało stanowić przykład dla przyszłych księży¹³⁰.

Ks. Wyrzykowski był również wykładowcą w Prywatnym Gimnazjum Kurii Diecezjalnej, zwanym potocznie niższym seminarium duchownym. Zostało ono zorganizowane w latach 1924–1925 przez bp. M. Ryxa¹³¹. Budynek tej szkoły znajdował się tuż obok wyższego seminarium¹³². W 1938 r. gimnazjum zostało przekształcone w liceum. Podczas II wojny światowej zostało ono zamknięte, a jego budynek zajęli Niemcy. Reaktywowano je w 1945 r., mieściło się jednak w murach Wyższego Seminarium Duchownego. Taka sytuacja panowała do zamknięcia szkoły przez władze komunistyczne w 1956 r.¹³³ Ks. Wyrzykowski uczył tam historii z nauką o Polsce współczesnej oraz geografią. Ks. J. Pastuszka wspomina, że „przychodził do seminarium, poza zajęciami wykładowymi, a miał ich sporo, gdy powstało Liceum i w każdej klasie [miał] parę godzin lekcji”¹³⁴. Pracę w niższym seminarium rozpoczął w 1924 r., zakończył ją zaś wraz z wybuchem II wojny światowej.

Duchowny posiadał wiele talentów, z którymi się nie obnosił. Zazwyczaj pracował w cichości. Warto w tym miejscu przypomnieć, że znał wiele języków. Czytał

¹²⁷ ADS, KDwS, sygn. 61, k. 1.

¹²⁸ W tym czasie w Seminarium Duchownym w Sandomierzu korzystano z podręcznika *Historia Kościoła powszechnego* ks. Melchiora Bulińskiego oraz *Dzieje Kościoła powszechnego* ks. Władysława Krynickiego. S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne...*, dz. cyt., s. 372–374.

¹²⁹ *Dzieje Polski* opracowane przez Lucjana Tatomira, Wincentego Zakrzewskiego czy Anatola Lewickiego. S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne...*, dz. cyt., s. 374–375.

¹³⁰ S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne...*, dz. cyt., s. 19.

¹³¹ P. Tylec, *Bp Marian Ryx...*, dz. cyt., s. 49–50.

¹³² Do 1928 r. uczniowie gimnazjum korzystali z tego samego budynku, co klerycy wyższego seminarium. Budowa nowego gmachu rozpoczęto w 1927 r., a zakończono ją pod koniec 1928. W. Wójcik, *Ks. Adam Szymański*, „*Studia Sandomierskie*” 2 (1981), s. 323.

¹³³ B. Stanaszek, *Likwidacja Niższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w czasach stalinowskich*, „*Zeszyty Sandomierskie*” (2003), nr 17, s. 28–33.

¹³⁴ BDS, ZR, sygn. R 2116/2, k. 89.

w języku łacińskim, greckim, niemieckim, francuskim, rosyjskim i angielskim¹³⁵. Pisał natomiast po łacinie, rosyjsku, niemiecku, francusku. Biegle mówił po łacinie i rosyjsku¹³⁶. Znajomość wielu języków ułatwiał mu kontakty nie tylko na polu naukowym, ale również w życiu codziennym, m.in. w korespondencji oraz w sprawach urzędowych. Ks. Wyrzykowski był lubiany, szczególnie przez alumnów, dla których prowadził zajęcia. Należał do ludzi wyjątkowych, jak pisał o nim ks. Józef Pastuszka: „Jako profesor łączył w sobie dwie pozornie różne cechy: zdolność do ciekawego przekazywania tematu, a jednocześnie chaotyczności i braku metody naukowej. Miał dużą wiedzę historyczną, znał literaturę przedmiotu, orientował się dobrze w bibliografii historycznej, umiał ciekawie mówić na tematy historyczne”¹³⁷. Natomiast jeden z jego wychowanków, ks. Wiesław Wilk, wspomniął, że wykłady ks. Wyrzykowskiego nie były zwykłymi zajęciami: „Były to raczej gawędy historyczne czy opowieści, łączące historyczne fakty z dużą przymieszką fabularyzacji. Te barwne opowieści, oddziaływujące na wyobraźnię, budziły zainteresowanie; słuchało się ich w wielkim skupieniu, aby nic nie uronić z przekazu cichym głosem profesora, który posiadał ogromną wiedzę, a jednocześnie wielki talent narratorski”¹³⁸. Ks. Pastuszka zauważył, że „ks. Wyrzykowski dopóki mu siły pozwalały, wyładał chodząc. Zacierał przy tym ręce, śmiał się, gdy tematyka była wesoła, a oburzał się, gdy wydarzenia historyczne mu nie odpowiadały”¹³⁹. Ks. Wilk wspomina również, że w ostatnich latach swoich wykładów mówił już bardzo cicho. „Dlatego, aby można było go usłyszeć, ciasnym kręgiem ustawialiśmy ławki wokół katedry, aby nic nie uronić z jego wykładów”¹⁴⁰. Duchowny przeżywał osobiście wydarzenia historyczne, był pogodny lub smutny i „starał się dawać emocjonalne komentarze do faktów historycznych. Jego brak metody nauczania uzupełniał postawą uczuciową wobec faktów historycznych, osobistym zaangażowaniem i siłą przekonania, jakie wkładał w ich ocenę”¹⁴¹. Ks. Wiesław Wilk, przywołując z pamięci wykłady z ks. Wyrzykowskim, mówił o nich, że były przekazywane sugestywnie i obrazowo, za pomocą fabularyzacji literackiej. Ks. Wilk bardzo dokładnie zapamiętał jeden z wykładów: „opowiadał nam o pokutnej wyprawie Henryka do Canossy. Ubogaconą wyobraźnią prałat Wyrzykowski opowiadał historię króla Henryka, który wraz ze swą drużyną stanął w zimie 1077 r. u zamkniętych wrót warownego zamku w Canossie, gdzie znalazł schronienie Grzegorz VII. Głęboko zapadła w mej pamięci ta barwna historia, jak to król Henryk IV w pokutnym worze, i o świcie styczniowego poranka, ze śpiewem pokutnym *Miserere mei*, stał wraz z drużyną, prosząc o rozgrzeszenie od

¹³⁵ BDS, ZR, sygn. 1330, t. 5, k. 23.

¹³⁶ BDS, ZR, sygn. 1330, t. 5, k. 23.

¹³⁷ BDS, ZR, sygn. R 2116/2, k. 88.

¹³⁸ Relacja ustna ks. Wiesława Wilka z 19 XI 2018 r.

¹³⁹ BDS, ZR, sygn. R 2116/2, k. 88.

¹⁴⁰ Relacja ustna ks. Wiesława Wilka z 19 XI 2018 r.

¹⁴¹ BDS, ZR, sygn. R 2116/2, k. 88.

papieża”¹⁴². Ten sposób nauczania był dla słuchaczy pociągający, gdyż nie wymagał wysiłku myślowego, a zaspokajał zmysł ciekawości. Choć klerycy darzyli go sympatią, to jednak jak podkreśla ks. Pastuszka: „nie był przedmiotem podziwu dla kleryków, sam [bowiem] sposób traktowania kleryków był bawiący”. Alumnium seminarium mówili na profesora skrótowo „Wyrzyk”¹⁴³. Ks. Wyrzykowski w przywołanych wspomnieniach ukazany jest jako profesor łagodny i z oddaniem wykładający przedmioty, których naukę mu zlecono. Jednak z zapisków sesji profesorskich wynika, że był nauczycielem bardzo wymagającym. Przykładem tego są choćby oceny niedostateczne. W roku akademickim 1908/1909 wystawił ich aż siedem¹⁴⁴. Ks. Jan Wiśniewski pisał o nim jako o znakomitym znawcy historii powszechnej i kościelnej oraz historii Kościoła w Polsce¹⁴⁵. Z wiekiem ks. Wyrzykowski nie miał już możliwości, by wyklądać z taką samą intensywnością, co w młodości. Ks. Pastuszka w swoich wspomnieniach zaznaczył: „od lat 1950 ograniczył się do historii sztuki kościelnej, a wykłady z historii Kościoła objął ks. Jan Koceniak”¹⁴⁶. Pogarszający się stan zdrowia nie pozwalał profesorowi na czynny udział w życiu seminaryjnym. Mimo przeciwności losu i choroby zawsze chciał dzielić się swoją wiedzą z innymi, a przede wszystkim z klerykami.

Ks. Andrzej Wyrzykowski zajmował się też publikowaniem artykułów i książek naukowych. Były one jednak nieliczne i miały charakter opracowań popularnych¹⁴⁷. Feliks Kiryk pisał o nim po latach: „wiele wiedział, wiele umiał, ciągle coś zaczynał i nie kończył”¹⁴⁸. Wszystkie prace opromieniał wielkim duchem miłości Boga, Kościoła i diecezji. Najważniejszą ze wszystkich publikacji ks. Wyrzykowskiego była *Geneza „Bogarodzicy” w świetle kultury polskiej*, która ukazała się w „Kronice Diecezji Sandomierskiej”. Doczekała się również wydania broszurowego w 1922 r.¹⁴⁹ Autor wysunął w niej tezę odnośnie do powiązań *Bogarodzicy* z starocerkiwnymi hymnami Kościoła wschodniego. Jak pisał ks. Józef Pastuszka: „koncepcja ks. profesora była oryginalna i słuszna, ale uzasadnienie było naukowo błędne, ponieważ za materiał porównawczy wziął ks. Wyrzykowski nie stary oryginalny tekst, ale późniejszy zmodernizowany tekst polski”. Koncepcja ta została wykorzystana i prawidłowo uzasadniona przez Józefa Birkenmajera¹⁵⁰, który pisał:

¹⁴² Relacja ustna ks. Wiesława Wilka z 19 XI 2018 r.

¹⁴³ BDS, ZR, sygn. R 2116/1, k. 67.

¹⁴⁴ Historia Kościoła – cztery, historia powszechna – dwie, katechetyka – jedna. ADS, KDwS, sygn. 61, k. 64.

¹⁴⁵ J. Wiśniewski, *Katalog prałatów...*, dz. cyt., s. 316.

¹⁴⁶ BDS, ZR, sygn. R 2116/2, k. 87.

¹⁴⁷ BDS, ZR, sygn. R 2116/2, k. 88–89.

¹⁴⁸ F. Kiryk, *Inwentarz rękopisów Archiwum Kapituły Kolegiackiej i Katedralnej w Sandomierzu XIII–XX w.*, Sandomierz 2010, s. 10.

¹⁴⁹ A. Wyrzykowski, *Geneza „Bogarodzicy”*. *Szkic z dziejów kultury polskiej*, Sandomierz 1922.

¹⁵⁰ BDS, ZR, sygn. R 2116/2, k. 89.

„Pozwolę sobie przedstawić tu niektóre własne przypuszczenia, zaznaczyć możliwość wyprowadzenia nowych wniosków, które nie obalają zdobytych już rezultatów, lecz raczej je dopełniają”¹⁵¹. Omawiany duchowny pisał artykuły do *Podręcznej encyklopedii kościelnej* pod redakcją ks. Zygmunta Chełmickiego. Na trzy dni przed śmiercią ukończył pracę pt. *Historia Kościoła w Polsce*¹⁵². Był to owoc jego kilkudziesięcioletniej pracy jako wykładowcy historii Kościoła. Wiele razy proszono go o to, aby wygłosił jakąś prelekcję. Kilkakrotnie głosił wykłady inauguracyjne rok akademicki. Z powodu drobnych niepowodzeń badawczych szukał rekompensaty duchowej na gruncie pracy społecznej¹⁵³.

Ks. Andrzej Wyrzykowski był cenionym wykładowcą i historykiem. Wkładał serce w każde zajęcia, jakie prowadził. Nie otrzymał żadnych ważnych funkcji w zarządzie seminaryjnym, choć zdarzył się jeden przypadek, kiedy to zastępował wicerektora. Okazał się jednak zbyt surowy, m.in. poprzez zbyt rygorystyczne czuwanie nad zachowaniem milczenia. Zdarzało się, że gdy spotkał rozmawiających kleryków, „dzwonił dzwonkiem na całe seminarium, a gdy klerycy się zebrali, napiętnowywał łamanie reguły seminaryjnej”. Ta jasna dysproporcja pomiędzy winą a karą dyskwalifikowała go jako wychowawcę. Z tego względu nie zlecono mu kolejnych funkcji wychowawczych¹⁵⁴. Choć oficjalne dokumenty wyraźnie wykazują, że ks. Wyrzykowski był wykładowcą aż do śmierci, to jednak w ostatnich latach prowadził je nieregularnie.

Biblioteka seminaryjna

Wraz z rozpoczęciem pracy w Seminarium Duchownym w Sandomierzu ks. Andrzej Wyrzykowski otrzymał stanowisko kierownika uczelnianej biblioteki¹⁵⁵. Od założenia seminarium starano się, aby było ono wyposażone w odpowiednią bibliotekę. Urządzono ją przede wszystkim z ofiar miejscowego duchowieństwa, które nie pozwalały jednak na zakup dużej ilości książek. Księgozbiór powiększono przez przyjęcie zbiorów kilkunastu klasztorów, które zostały skasowane w 1819 i 1864 r. Po kasatach klasztornych w 1864 r. do księgozbioru seminaryjnego trafiło ok. 20 tys. woluminów. Wymagały one uporządkowania i skatalogowania¹⁵⁶. Opracowania księgozbioru jako pierwszy podjął się ks. Apolinary Knothe. Pracę tę kontynuowali księża: W. Kukliński, L. Piotrowicz, S. Jackowski oraz

¹⁵¹ J. Birkenmajer, *Wzory greckie „Bogurodzicy”*, „Pamiętnik Literacki” (1934), nr 3/4, s. 249.

¹⁵² Historia ta obejmuje trzy egzemplarze pisane ręcznie, zatytułowane *Historia Kościoła Katolickiego w Polsce od pierwszych Słowian do końca XIX w.* BDS, ZR, sygn. G 1327.

¹⁵³ F. Kiryk, *Inwentarz rękopisów...*, dz. cyt., s. 10. Zob. F. Sidor, *Działalność społeczna i polityczna...*, art. cyt., s. 38–47.

¹⁵⁴ BDS, ZR, sygn. R 2116/2, k. 90.

¹⁵⁵ BDS, ZR, sygn. 1330, t. 5, k. 23.

¹⁵⁶ P. Tylec, *Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu*, „Zeszyty Sandomierskie” (2018), nr 45, s. 35–38.

T. Banaszkiewicz¹⁵⁷. Sporządzono wówczas częściowy inwentarz i katalog opisanych książek. Opracowywanie księgozbioru nabrało szybszego tempa w 1907 r., kiedy biblioteka otrzymała obszerne pomieszczenia w gmachu klasztoru sióstr benedyktynek, gdzie przeniosło się Seminarium Duchowne. Wtedy też do biblioteki wpłynęły zbiory panien benedyktynek i część zbiorów z kapitułarza katedry sandomierskiej. Od tej pory zaczęła się poważna modernizacja i unowocześnienie biblioteki, którą zajął się sam rektor ks. Paweł Kubicki we współpracy z ks. Wyrzykowskim¹⁵⁸.

Przy tak bogatym księgozbiorze nowe pomieszczenia ułatwiły niewątpliwie prace porządkowe, których podjął się nowy bibliotekarz. O skali trudności tego przedsięwzięcia świadczy choćby stwierdzenie ks. Pastuszki: „do tej pory [biblioteka] leżała odłogiem i nie była wykorzystana”¹⁵⁹. Książki leżały na półkach i czekały na uporządkowanie. Z zachowanych źródeł można się dowiedzieć, jakie było tempo porządkowania książek. Najpierw opracowano 18 tys. różnych dzieł, trzy lata później było ich już 20 tys., a w 1917 r. aż 30 tys.¹⁶⁰ Przejawia się w tym dynamizm i wielka praca włożona w rozwój oraz poprawę funkcjonalności biblioteki. Liczby te pokazują nie tylko wzrost zbiorów, ale i zaangażowanie profesora w pracę na rzecz rozwoju instytucji, która została mu powierzona¹⁶¹.

Nowy opiekun biblioteki zerwał ze starą metodą katalogowania według działów, gdyż utrudniało to rozbudowę zbioru¹⁶². Wspomniany ks. Pastuszka relacjonował, jak odbywało się katalogowanie: w niedzielę i czwartki klerycy szli do katedry, kilku zaś z nich zostawało i wypisywało karty biblioteczne. Była to praca może niezbyt fachowa, ale cały czas posuwała się naprzód¹⁶³. Opracowywanie księgozbioru wyglądało następująco: każdy wolumin opisywano na dwóch kartach większego formatu (jedna z nich trafiała do katalogu alfabetycznego, druga zaś do katalogu tematycznego) i ustawiano na półce według przypisanego numeru (zachowano numerację ciągłą)¹⁶⁴. Ks. Wyrzykowski zadbał też o stronę techniczną księżnicy. Zlecił wykonanie nowych półek jedno- i dwustronnych, dopasowanych do beczkowych sklepień magazynów. W pierwszym z nich ustawił księgi największego formatu, druki i rękopisy liturgiczne, następnie inkunabuły i cenniejsze starodruki¹⁶⁵. Po 1945 r. kontynuowano porządkowanie księgozbioru w urzędzonej dzięki pomocy bp. J.K. Lorka¹⁶⁶ nowej sali z regałami.

¹⁵⁷ P. Tylec, *Kierownicy Biblioteki Seminarium Duchownego w Sandomierzu w latach 1875–1894*, „Fides. Biuletyn Federacji Bibliotek Kościelnych” 25 (2019), nr 2 (49), s. 159–161.

¹⁵⁸ S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne...*, dz. cyt., s. 425–426.

¹⁵⁹ BDS, ZR, sygn. R 2116/2, k. 87.

¹⁶⁰ ADS, Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu [dalej: BDwS], sygn. 4, k. 3, 6, 11.

¹⁶¹ P. Tylec, *Rozwój księgozbioru Biblioteki Seminarium Duchownego w Sandomierzu w latach 1907–1918*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 122 (2024), s. 407.

¹⁶² W. Wójcik, *Ks. Andrzej Wyrzykowski...*, art. cyt., s. 65.

¹⁶³ BDS, ZR, sygn. R 2116/1, k. 66.

¹⁶⁴ BDS, ZR, sygn. R 2116/2, k. 89.

¹⁶⁵ W. Wójcik, *Ks. Andrzej Wyrzykowski...*, art. cyt., s. 65.

¹⁶⁶ W. Wójcik, *Ks. Andrzej Wyrzykowski...*, art. cyt., s. 65.

W 1908 r. ks. Andrzej zwrócił się do Akademii Umiejętności w Krakowie z prośbą o wsparcie w tworzeniu zasobów naukowych dla alumnów¹⁶⁷. Natomiast na sesji profesorskiej 23 marca 1909 r. rozwiązano problemy z powiększaniem księgozbioru. Wyznaczono wówczas budżet roczny na potrzeby biblioteczne w wysokości 200 rubli. Poza tym upoważniono ks. Wyrzykowskiego, aby porozumiał się firmą księgarską w sprawie nabycia patrologii Migne'a¹⁶⁸. Nabycie tego zbioru (prawie 400 tomów) nie było takie proste. Okazało się, że jedno z wydawnictw posiada tę serię, ale nie w całości. Ks. Wyrzykowski postanowił wówczas napisać do Edwarda Górskiego, alumna sandomierskiego seminarium, który studiował na Uniwersytecie Gregoriańskim, z prośbą, aby przeprowadził poszukiwania w Rzymie. Górski nie odnalazł kompletu patrologii, lecz przekazał informację, że takowy znajduje się w antykwariacie Focka w Lipsku¹⁶⁹. Ks. Wyrzykowski nawiązał kontakt z Fockiem i zakupił wspomniany zbiór 388 tomów patrologii. Opłaty dokonano w dwóch ratach: w 1910 r. – 2352 marek, w 1991 r. – 2076 marek¹⁷⁰. Wskazywałyby na to ustalenia sesji profesorskiej, choć przewidywały one dokładnie cel dotacji bibliotecznych: „100 rubli rocznie ma być przeznaczony na spłatę nabycia książek, a kolejne 100 rubli budżetowych mają być przeznaczone na kupno książek koniecznych i intrologatora”¹⁷¹. Trzeba w tym miejscu wspomnieć, że sytuacja finansowa biblioteki seminaryjnej nie była łatwa. Ks. P. Kubicki 23 grudnia 1910 r. skierował do Akademii Umiejętności w Krakowie pismo z prośbą o pomoc, gdyż księżnicy nie stać było na zakup nowych książek¹⁷². Regens Kubicki mocno angażował się w sprawy biblioteki, co było związane nie tyle z brakiem inicjatywy ze strony ks. Wyrzykowskiego, ile raczej z tym, że nowy opiekun nie miał dostatecznych znajomości i kontaktów w środowisku naukowym oraz w szeregach kapłańskich. We wspomnianej prośbie przyszły sufragan pisał: „dzisiejszy stan naszej biblioteki nie jest w takim stanie, jak być powinien; posiadamy wprawdzie około 20 tysięcy tomów, ale są to rzeczy, choć nie bez wartości, ale przeważnie stare”¹⁷³. Regens zaznaczył, że najbardziej pożądane byłyby dzieła historyczne. Podał nawet listę brakujących pozycji książkowych¹⁷⁴. Wsparcie bibliotece okazywał też zarząd Towarzystwa Naukowego

¹⁶⁷ ADS, BDwS, sygn. 4, k. 11.

¹⁶⁸ ADS, KDwS, sygn. 61, k. 68.

¹⁶⁹ ADS, BDwS, sygn. 59, k. 1.

¹⁷⁰ Szczegółowe informacje na temat zakupu patrologii Migne'a: zob. P. Tylec, *Rozwój księgozbioru...*, art. cyt., s. 410–413.

¹⁷¹ ADS, BDwS, sygn. 59, k. 68.

¹⁷² ADS, BDwS, sygn. 4, k. 6.

¹⁷³ ADS, BDwS, sygn. 4, k. 6.

¹⁷⁴ Z listu regensa Kubickiego do Akademii Umiejętności wyraźnie przebija duże zaangażowanie rządcy seminaryjnego w sprawy biblioteki. Szukał on poparcia u różnych osób, które mogłyby pomóc w poszerzeniu księgozbioru biblioteki. Sytuacja seminarium była bardzo trudna, zważywszy na to, że na utrzymanie uczelni otrzymywano od władz pań-

w Warszawie. Kontakt z tym środowiskiem utrzymywano za pośrednictwem ks. Bolesława Sztobryna¹⁷⁵. Towarzystwo to w marcu 1917 r. przyznało seminarium sandomierskiemu wszystkie dzieła swojego wydawnictwa¹⁷⁶. W tym czasie seminarium potrzebowało głównie książek przyrodniczych, filozoficznych, biologicznych, historycznych, literackich i językowych¹⁷⁷.

Sesję profesorską z 22 lutego 1911 r. poświęcono wyłącznie sprawom biblioteki. Omawiano na niej pilną kwestię kupienia książek, biblioteka bowiem otrzymała prawo zakupu pozycji Akademii Umiejętności w Krakowie za pół ceny. Wobec tego profesorowie postanowili skorzystać z tej okazji, „o ile pozwoli na to fundusze seminaryjne”¹⁷⁸. Z czasem finansowanie biblioteki poprawiło się. W 1912 r. wynosiło 300 rubli. Pieniądze te przeznaczono wówczas nie tylko na zakup książek, ale również na wykonanie gablotek na katalog kartkowy¹⁷⁹. Księga darowizn i zakupów biblioteki seminaryjnej z lat 1908–1917 wyraźnie wskazuje, że większość nowych książek pochodziła z darowizn księży¹⁸⁰. Mało znajduje się w niej wpisów z kupnem nowych publikacji¹⁸¹. Zachowane rachunki biblioteki zawierają kwity nie tylko na książki, ale również na prace introligatorskie. W 1915 r. oprawiono 177 woluminów¹⁸². W 1919 r. oddano do introligatora aż 846 książek, co było liczbą znacznie przewyższającą średnią roczną (200–300)¹⁸³.

stwowych 4500 rubli rocznie, a wydatki związane z utrzymaniem 11 profesorów, 80–90 uczniów, 19-osobowej służby, nie licząc utrzymania budynków, wynosiły średnio 20–21 tys. rubli rocznie. ADS, BDwS, sygn. 4, k. 6.

¹⁷⁵ Ks. Bolesław Sztobryn urodził się 28 maja 1871 r. we Włostowicach k. Puław. Uczęszczał do Szkoły Elementarnej w Janowcu i Radomiu oraz Męskiego Gimnazjum w Radomiu (1884–1889). W latach 1889–1894 był uczniem Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Świecenia kapłańskie przyjął 15 sierpnia 1894 r. z rąk bp. A. Sotkiewicza. Posługę wikariusza pełnił w parafii Cerekiew, Radom (św. Jana) oraz Stromiec. Jako administrator pracował w parafii Bukowno, Wierzbnik i Odrowąż. W 1921 r. wstąpił do karmelitów bosych w Czernej k. Krakowa. Pełnił funkcję członka Tymczasowej Rady Stanu Królestwa Polskiego (13 grudnia 1916 – 25 sierpnia 1917 r.). Zmarł w Berdyczowie 7 lipca 1926 r. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny...*, t. 4, dz. cyt., s. 132–133.

¹⁷⁶ ADS, BDwS, sygn. 4, k. 3.

¹⁷⁷ ADS, BDwS, sygn. 4, k. 4.

¹⁷⁸ Zdecydowano wtedy wybrać następujące pozycje: 1) *Rozprawy i sprawozdania z posiedzeń wydziału historyczno-filozoficznego* – 16 tomów; 2) *Rozprawy i sprawozdania z posiedzeń wydziału historyczno-filozoficznego* – 21 tomów; 3) *Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce* – 10 tomów; 4) *Wskazówki do inwentaryzacji rękopisów* Adama Chmiela. ADS, BDwS, sygn. 4, k. 136.

¹⁷⁹ ADS, BDwS, sygn. 4, k. 183.

¹⁸⁰ ADS, BDwS, sygn. 57, k. 50.

¹⁸¹ ADS, BDwS, sygn. 57, k. 1, 4.

¹⁸² ADS, BDwS, sygn. 243, k. 1.

¹⁸³ ADS, BDwS, sygn. 243, k. 16, 17, 24, 25.

W tym miejscu warto wspomnieć, że biblioteka seminaryjna została włączona w 1917 r. w poczet członków podkomisji do spraw badania historii szkolnictwa w Polsce, działającej przy Muzeum Pedagogicznym w Warszawie¹⁸⁴. Wskazuje to na wielką rangę sandomierskiej księżnicy na arenie ogólnopolskiej.

Zadanie ks. Wyrzykowskiego polegało nie tylko na umożliwieniu klerykom korzystania z biblioteki, ale również na wzbudzeniu wśród nich pasji czytania książek¹⁸⁵. Miał też w porozumieniu z profesorami przygotować katalog książek podręcznych, przydatnych do pogłębienia wiedzy z wykładanych przedmiotów¹⁸⁶. Podczas sesji profesorskiej 6 maja 1921 r. profesorowie poprosili ks. Wyrzykowskiego, aby „był łaskaw przyspieszyć utworzenie podręcznej naukowej czytelnicy dla alumnów”¹⁸⁷. Natomiast regens seminarium, ks. Adam Szymański, zwrócił się z prośbą, aby rozpocząć „prenumerować na koszt biblioteki dwa lub trzy najpoważniejsze Polskie czasopisma pedagogiczne”¹⁸⁸. Warto tu wspomnieć, że sprawą biblioteki zajął się I Synod Diecezji Sandomierskiej w 1923 r. W jego postanowieniach znalazła się skierowana do księży zachęta, aby swoje książki oddawali na rzecz biblioteki seminaryjnej¹⁸⁹.

W 1924 r. w związku ze zmianami programu nauczania regens prosił ks. Wyrzykowskiego, aby ułatwić kursowi pierwszemu dostęp do korzystania z dzieł z zakresu literatury polskiej. Wskazuje to na znaczenie biblioteki w życiu codziennym każdego alumna i profesora. W okresie międzywojennym zbiory powiększały się o ok. 150–300 pozycji rocznie. W 1932 r. biblioteka wzbogaciła się o książki po zlikwidowanym klasztorze paulińskim w Beszowej, w późniejszym okresie doszły jeszcze zbiory prepozytów i mansonarzy ze Skrzynna, a także druki kanoników regularnych od pokuty z Bogorii¹⁹⁰. Ks. Wyrzykowski od 1933 r. należał do Koła Związku Bibliotekarzy Polskich we Lwowie¹⁹¹. Pracował na rzecz biblioteki seminaryjnej, a także piastował stanowisko prezesa Towarzystwa Biblioteki Publicznej w Sandomierzu, która miała swoją siedzibę w Domu Długosza¹⁹². Udzielał się także jako członek zarządu w księgarni spółdzielczej „Ognisko” w Sandomierzu.

¹⁸⁴ ADS, BDwS, sygn. 4, k. 22.

¹⁸⁵ ADS, KDwS, sygn. 62, s. 31.

¹⁸⁶ ADS, KDwS, sygn. 62, s. 31.

¹⁸⁷ ADS, KDwS, sygn. 62, s. 35.

¹⁸⁸ ADS, KDwS, sygn. 62, s. 35.

¹⁸⁹ *Prima Synodus Dioecesis Sandomiriensis*, Sandomierz 1923, s. 131.

¹⁹⁰ P. Tylec, *Biblioteka Diecezjalna...*, art. cyt., s. 39.

¹⁹¹ W. Wójcik, *Ks. Andrzej Wyrzykowski...*, art. cyt., s. 298.

¹⁹² Biblioteka Publiczna im. Jana Długosza została założona przez ks. Jana Gajkowskiego w 1906 r. Odegrała wielką rolę dla rozwoju czytelnictwa w mieście. W 1909 r. zorganizowano Towarzystwo Biblioteki, którego pomysłodawcą i założycielem był ks. Józef Rokoszyński. Dwa lata później biblioteka zajmowała cztery pokoje, które otrzymała od Towarzystwa Dobroczynności. Tekla Mikulińska przekazała na rzecz towarzystwa 4 tys. książek. Następnie bibliotekę przeniesiono do Domu Długosza. Spełniała ona wówczas bardzo ważną funkcję: zachowywała ogromny ładunek patriotyczny, a także wiele in-

Biblioteką seminaryjną ks. Andrzej Wyrzykowski zajmował się do śmierci¹⁹³, jednak w ostatnich latach życia wyręczał go w tym zadaniu jego następca na tym stanowisku, ks. Walenty Wójcik. W chwili śmierci ks. Wyrzykowskiego liczba skatalogowanych pozycji księżnicy sandomierskiej przekraczała ok. 45 tys. Liczbę starodruków szacowano ok. 18 tys.¹⁹⁴

Ks. Andrzej Wyrzykowski przez wiele lat, poczynając od okresu międzywojennego, zajmował się porządkowaniem i katalogowaniem archiwaliów kapitulnych. „Odczytał i ułożył chronologicznie wiele dokumentów pergaminowych, ale pracy nie dokończył. Zabrał się również za porządkowanie i opisanie rękopiśmiennych ksiąg, lecz ich opracowanie zaledwie rozpoczął, nie dotykając w ogóle potężnego zasobu aktów luźnych”¹⁹⁵. Bronił też zabytkowych rękopisów kapitulnych przed rabunkiem ze strony niemieckiej podczas II wojny światowej. W historii kapituły katedralnej był jedynym kompetentnym archiwistą.

Zakończenie

Przez ostatnie pięć lat życia ks. Andrzej Wyrzykowski chorował, jednak starał się być nadal aktywny na różnych płaszczyznach działalności kościelnej. Zmarł na zawał serca 4 listopada 1955 r.¹⁹⁶ Pochowano go w grobie rodzinnym na cmentarzu parafii św. Pawła w Sandomierzu¹⁹⁷. Ks. Wyrzykowski za swoją oddaną pracę dla diecezji otrzymał kilka godności kościelnych, np. 28 kwietnia 1915 r. został kanonikiem honorowym Kapituły Katedralnej w Sandomierzu, a 22 października 1917 r. został mianowany kanonikiem gremialnym tejże kapituły. Z kolei 2 marca 1932 r. objął funkcję parała kustosza wspomnianej kapituły sandomierskiej. Ponadto w 1939 r. otrzymał Złoty Krzyż Zasługi¹⁹⁸.

Pod koniec 1955 r. na łamach „Kroniki Diecezji Sandomierskiej” ukazał się pośmiertny biogram ks. Andrzeja Wyrzykowskiego¹⁹⁹. Nieznany autor tego życiorysu

formacji o świecie i życiu. P. Matusiak, *Oświata i kultura*, w: *Dzieje Sandomierza*, t. 4, 1918–1980, red. W. Czajka, Warszawa 1994, s. 97.

¹⁹³ Jednak w ostatnich latach życia wyręczył go w tym zadaniu jego zastępca na tym stanowisku, ks. Walenty Wójcik. P. Tylec, *Kierownicy Biblioteki...*, art. cyt., s. 168–170.

¹⁹⁴ W. Wójcik, *Ks. Andrzej Wyrzykowski...*, art. cyt., s. 299.

¹⁹⁵ F. Kiryk, *Inwentarz rękopisów...*, dz. cyt., s. 10.

¹⁹⁶ ADS, KDwS, sygn. FW-105, k. 74.

¹⁹⁷ T. Moskał, *Prałaci i kanonicy Kapituły Katedralnej w Sandomierzu 1938–2018*, Sandomierz 2018, s. 152.

¹⁹⁸ B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny...*, t. 4, dz. cyt., s. 251.

¹⁹⁹ W okresie tym na łamach periodyku diecezjalnego ukazywała się znikoma liczba biogramów pośmiertnych kapłanów (niektóre z nich drukowano kilka lub nawet kilkanaście lat od chwili zgonu). P. Tylec, *Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu 1919–2019*, Sandomierz 2019, s. 67. Umieszczenie życiorysu ks. Wyrzykowskiego niemalże bezpośrednio po jego śmierci wyraźnie świadczy o dużym szacunku, jakim darzono tego zasłużonego kapłana.

odnotował: należał on „do najpiękniejszych postaci w szeregach duchowieństwa diecezji. Odznaczał się przez całe życie głęboką pobożnością, mrówczą pracą, rzadko spotykaną prawością, niezwykłą szlachetnością i dziwną prostotą w obcowaniu z ludźmi. [...] Wszystkie prace Zmarłego opromieniał wielki duch miłości Boga, Kościoła i Diecezji. Budował wszystkich swą żarliwością o sprawy Boże, umiłowaniem pracy dla Kościoła i poświęceniem dla diecezji i Seminarium. [...] Pozostał we wdzięcznej pamięci kapłanów diecezji sandomierskiej, z których tylko 19 nie należy do grona jego uczniów, miasta Sandomierza i tych wszystkich, którzy choć raz w życiu zetknęli się z tym szlachetnym człowiekiem i kryształowym kapłanem”²⁰⁰. Opinia ta znajduje swoje odzwierciedlenie w niniejszym artykule charakteryzującym życie i działalność kościelną ks. Andrzeja Wyrzykowskiego.

Bibliografia

Źródła archiwalne:

Archiwum Diecezji Sandomierskiej

Kuria Diecezjalna w Sandomierzu

Akta kościoła poddominikańskiego pw. św. Jakuba w Sandomierzu (1865–1983), sygn. Z-100.

Sotkiewicz Antoni – księga posług biskupich, sygn. B-39.

Wyrzykowski Andrzej (1879–1906–1955), sygn. FW-105.

Wyższe Seminarium Duchowne w Sandomierzu

Księga protokołów sesji profesorskich Seminarium Duchownego w Sandomierzu (1895–1907), sygn. 60.

Księga protokołów sesji profesorskich Seminarium Duchownego w Sandomierzu (1907–1919), sygn. 61.

Księga protokołów sesji profesorskich Seminarium Duchownego w Sandomierzu (1919–1934), sygn. 62.

Księga protokołów sesji profesorskich Seminarium Duchownego w Sandomierzu (1934–1939), sygn. 63.

Pamiętnik seminaryjski ks. Jana Wiśniewskiego, sygn. 140.

Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu

Akta korespondencji (1910–1919), sygn. 4.

Dary i zakupy książek Biblioteki Seminarium Duchownego w Sandomierzu, sygn. 57.

²⁰⁰ *Śp. Ks. Pralat Andrzej Wyrzykowski*, KDS 48 (1955), nr 6, s. 140–142.

Dokumentacja związana z zakupem *Patrologiae cursus completus (Migne)* do Biblioteki Seminarium Duchownego w Sandomierzu, sygn. 59.

Rachunki i pokwitowania (1915–1920), sygn. 243.

Archiwum Wyższego Seminarium Duchownego

Księga ocen 1899–1925, b. sygn.

Księgi protokołów sesji profesorskich Seminarium Duchownego w Sandomierzu (1939–1942), b. sygn.

Księgi protokołów sesji profesorskich Seminarium Duchownego w Sandomierzu (1952–1956), b. sygn.

Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu

Zespół Rękopisów

Ks. Andrzej Wyrzykowski (*Historia Kościoła Katolickiego w Polsce od pierwszych Słowian do końca XIX w.* i notatki autora), sygn. G 1327.

Ks. Andrzej Wyrzykowski (korespondencja), sygn. G 1330, t. 1, 4–5, 10, 13–14, 17.

Ks. Józef Pastuszka, *Wspomnienia o Seminarium Sandomierskim z lat 1912–1914*, sygn. R 2116/1.

Ks. Józef Pastuszka, *Wspomnienia o sandomierskim Seminarium Duchownym w latach 1921–1930*, sygn. R 2116/2.

Ks. Józef Rokoszny (Zeszyt z ocenami alumnów z lat 1898–1913), sygn. G 1285.

Rachunki kościoła św. Jakuba w Sandomierzu z lat 1921–1929, sygn. G 1319.

Archiwum Kapituły Kolegiackiej i Katedralnej w Sandomierzu

Personalalia ks. Andrzeja Wyrzykowskiego (1879–1955), sygn. 868.

Archiwum Państwowe w Kielcach Oddział w Sandomierzu

Akta Miasta Sandomierza

Kniga postojannago narodonaselenija goroda Sandomira, sygn. 507, t. 5.

Akta stanu cywilnego parafii rzymskokatolickiej pw. Św. Pawła w Sandomierzu

Księga urodzeń, małżeństw i zgonów parafii rzymskokatolickiej pw. Św. Pawła Apostoła w Sandomierzu (1877), sygn. 72.

Źródła drukowane:

Catalogus Ecclesiarum et cleri saecularis ac regularis Dioecesis Sandomiriensis pro anno Domini 1878 oraz z lat 1879–1905.

Ks. Prałat Andrzej Wyrzykowski, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 48 (1955), nr 6, s. 140–142.

Kubicki P., *Moje wspomnienia z roku szkolnego 1892–1893 w Seminarium Duchownym (Rzecz o odprawianiu Najświętszej Ofiary ołtarza)*, Sandomierz 1938.

Mowa wygłoszona na eksportacji śp. biskupa M. Ryxa, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 23 (1930), nr 5, s. 214–222.

Prima Synodus Dioecisana Sandomiriensis, Sandomierz 1923.

Regulamin i instrukcja dla Sądu Biskupiego sandomierskiego, wyd. W. Jasiński, Sandomierz 1933.

Śp. Ks. Prałat Andrzej Wyrzykowski, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 48 (1955), nr 6, s. 140–142.

Relacje ustne:

Relacja ustna ks. Wiesława Wilka z 19 XI 2018 r.

Opracowania:

Bączkowicz F., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 3, wyd. 3, Opole 1958.

Birkenmajer J., *Wzory greckie „Bogurodzicy”*, „Pamiętnik Literacki” (1934), nr 3/4, s. 249–266.

Buko A., *Początki Sandomierza*, Warszawa 1998.

Gałązka W., *175 lat Wyższego Seminarium Duchownego (1820–1995)*, Sandomierz 1996.

Kiryk F., *Inwentarz rękopisów Archiwum Kapituły Kolegiackiej i Katedralnej w Sandomierzu XIII–XX w.*, Sandomierz 2010.

Kiryk F., *Kościół i parafia Świętego Pawła Apostoła w Sandomierzu w okresie staropolskim*, w: *Dzieje parafii i kościoła pw. Nawrócenia Świętego Pawła Apostoła w Sandomierzu. Materiały z sesji naukowej, Sandomierz, 15 maja 2004 r.*, red. K. Burek, Sandomierz 2004, s. 41–67.

Kotkowski S., *Seminarium Duchowne w Sandomierzu w latach 1820–1926*, oprac. i przygotowała do druku H.I. Szumił, Sandomierz 2010.

Krakówka, w: *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 4, red. F. Sulimierski, B. Chlebowski, W. Walewski, Warszawa 1883, s. 607.

Makarewicz S., *Podominikański kościół i klasztor św. Jakuba Apostoła w Sandomierzu*, Sandomierz 1979.

Małecki Z., *Sandomierz w latach 1864–1914*, w: *Dzieje Sandomierza*, t. 3, 1795–1918, red. J.M. Małecki, Warszawa 1993, s. 105–143.

Massalski A., *Szkoła średnia w Sandomierzu w latach 1773–1914*, Collegium Gostomianum 2, Sandomierz 2002.

Matusiak P., *Oświata i kultura*, w: *Dzieje Sandomierza*, t. 4, 1918–1980, red. W. Czajka, Warszawa 1994, s. 85–110.

- Mierzwa T., *Eksterminacja duchowieństwa diecezji sandomierskiej w czasie II wojny światowej*, „Studia Sandomierskie” 29 (2022), s. 97–126.
- Sidor F., *Działalność społeczna i polityczna ks. Andrzeja Wyrzykowskiego*, „Studia Sandomierskie” 29 (2022), s. 37–50.
- Sławiński P., *Parafia pw. Nawrócenia Świętego Pawła Apostoła w Sandomierzu w latach 1809–1939*, w: *Dzieje parafii i kościoła pw. Nawrócenia Świętego Pawła Apostoła w Sandomierzu. Materiały z sesji naukowej, Sandomierz, 15 maja 2004 r.*, red. K. Burek, Sandomierz 2004, s. 69–112.
- Sławiński P., *Szkolnictwo elementarne Sandomierza w latach 1815–1914*, Sandomierz 2012.
- Stanaszek B., *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości politycznej w latach 1945–1967*, t. 1, *Problematyka personalno-organizacyjna*, Sandomierz 2006.
- Stanaszek B., *Likwidacja Niższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w czasach stalinowskich*, „Zeszyty Sandomierskie” (2003), nr 17, s. 28–33.
- Stanaszek B., Nowakowski R., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 1, A–G, Sandomierz 2014.
- Stanaszek B., Nowakowski R., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 2, H–Ł, Sandomierz 2015.
- Stanaszek B., Nowakowski R., Tylec P., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 3, M–R, Sandomierz 2017.
- Stanaszek B., Nowakowski R., Tylec P., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 4, S–Ż. *Biskupi i uzupełnienia*, Sandomierz 2019.
- Szykar A., Tylec P., *Osobliwości kuchni klasztornej i seminaryjnej, czyli o pokarmach, gotowaniu i jedzeniu w dawnych czasach (XVIII – I poł. XX w.)*, Sandomierz 2020.
- Tylec P., *Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu*, „Zeszyty Sandomierskie” (2018), nr 45, s. 35–41.
- Tylec P., *Bp Marian Ryx (1853–1930), Ordynariusz Sandomierski*, Sandomierz 2020.
- Tylec P., *Kierownicy Biblioteki Seminarium Duchownego w Sandomierzu w latach 1875–1894*, „Fides. Biuletyn Federacji Bibliotek Kościelnych” 25 (2019), nr 2 (49), s. 157–176.
- Tylec P., *Rozwój księgozbioru Biblioteki Seminarium Duchownego w Sandomierzu w latach 1907–1918*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 122 (2024), s. 399–426.
- Tylec P., *Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu 1919–2019*, Sandomierz 2019.
- Wiśniewski J., *Dekanat konecki*, Radom 1913.
- Wiśniewski J., *Dekanat sandomierski*, Radom 1915.

Wiśniewski J., *Katalog prałatów i kanoników sandomierskich od 1186 do 1926 r. tudzież sesje kapituły sandomierskiej od 1581 do 1866 r.*, Radom 1926.

Wodzianowska I., *Rzymskokatolicka Akademia Duchowna w Petersburgu 1842–1918*, Lublin 2007.

Wójcik W., Ks. Adam Szymański, „Studia Sandomierskie” 2 (1981), s. 309–338.

Wójcik W., Ks. Andrzej Wyrzykowski (1879–1955), „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 2 (1960), z. 1–2, s. 298–302.

Wyrzykowski A., *Geneza „Bogarodzicy”. Szkic z dziejów kultury polskiej*, Sandomierz 1922.

Życie i działalność kościelna ks. Andrzeja Wyrzykowskiego (1879–1955)

Abstrakt

Ks. Andrzej Wyrzykowski należy do grona wybitnych duchownych diecezji sandomierskiej pierwszej połowy XX w. Po ukończeniu Seminarium Duchownego w Sandomierzu i zdobyciu gruntownego wykształcenia w Akademii Duchownej w Petersburgu piastował wiele stanowisk kościelnych. Przedmiotem niniejszego artykułu jest ukazanie drogi do kapłaństwa ks. Wyrzykowskiego i jego późniejszej działalności kościelnej. Duchowny ten pracował bowiem nie tylko w duszpasterstwie, ale również w różnych instytucjach diecezjalnych, m.in. jako oficjał Sądu Biskupiego. Poza tym oddawał się pracy dydaktycznej w seminarium duchownym oraz działalności naukowej. Wiele uwagi poświęcił bibliotece seminaryjnej, w której posługiwał niemal 50 lat. Zamieszczone w artykule informacje zaczerpnięto w głównej mierze z Archiwum Diecezji Sandomierskiej oraz Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu.

Słowa kluczowe: ks. Andrzej Wyrzykowski, Sandomierz, diecezja sandomierska, Wyższe Seminarium Duchowne w Sandomierzu, biblioteka

The Life and Church Activities of Fr. Andrzej Wyrzykowski (1879–1955)

Abstract

Fr. Andrzej Wyrzykowski belongs to a group of outstanding clergy from the Sandomierz diocese during the first half of the 20th century. After graduating from the Theological Seminary in Sandomierz and gaining a thorough education at the Theological Academy in St. Petersburg, he held many church positions. The subject of this article is to present Fr. Wyrzykowski's path to priesthood and his subsequent church activity. This priest worked not only in pastoral work, but also in various diocesan institutions, including as an official of the Episcopal Court. In addition, he devoted himself to teaching at the seminary and to scholarly activities. He devoted

much attention to the seminary library, where he served for almost fifty years. The information included in the article was taken mainly from the Sandomierz Diocese Archives and the Sandomierz Diocesan Library.

Keywords: Fr. Andrzej Wyrzykowski, Sandomierz, Sandomierz diocese, Higher Seminary in Sandomierz, library

JAN GAGACKI

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

 <https://orcid.org/0009-0007-0387-1193>

gagacki.jan1@gmail.com

Studia Sandomierskie

31 (2024)

Powstanie parafii Kostrzyn i jej funkcjonowanie w latach 1925–1945

Dzieje parafii kostrzyńskiej – niewielkiej wspólnoty kościelnej położonej w dekanacie przytyckim w diecezji radomskiej – nie zostały do tej pory szczegółowo opisane. Przez wiele lat stanowiła ona jeden z najważniejszych ośrodków życia mieszkańców Kostrzyna i okolicznych miejscowości. Szczupłość innych źródeł dla tego okresu sprawiła, że aby poszerzyć wiedzę o tym regionie i lokalnej społeczności, sięgnięto po materiały kościelne. Akta stanu cywilnego, w szczególności zaś kronika parafialna i inne dokumenty dostępne w archiwum parafialnym, dostarczają licznych informacji o początkach kościoła w Kostrzynie oraz o ówczesznie żyjącej tutaj społeczności wiejskiej.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie genezy parafii w Kostrzynie, wskazanie potrzeb miejscowego społeczeństwa mających wpływ na powstanie nowej wspólnoty kościelnej oraz etapów budowy nowej świątyni. Zamieszczono tu także opracowanie życiorysów duchownych pełniących funkcję administratora parafii. Parafia Kostrzyn nie cieszyła się do tej pory zainteresowaniem ze strony badaczy. Nie opublikowano żadnej dotyczącej jej monografii, próżno też szukać artykułów naukowych na ten temat. Sam Kostrzyn stał się obiektem zainteresowania trzech badaczy: Dariusza Kupisza, Sebastiana Piątkowskiego oraz Zbigniewa Lechowicza – autorów publikacji *Dzieje Klwowa i parafii klwowskiej do roku 1918*¹. W pracy tej położono jednak nacisk na dzieje Klwowa jako miejscowości, gdzie znajdował się kościół parafialny. Kostrzyn scharakteryzowano jedynie pod względem liczby mieszkańców oraz kolejnych właścicieli wsi. W 1870 r. powstała gmina Klwów obejmująca znaczne obszary opisywanej parafii, jednak nie samego Kostrzyna, który jako miejscowość należąca do innej gminy zniknął

¹ D. Kupisz, Z. Lechowicz, S. Piątkowski, *Dzieje Klwowa i parafii klwowskiej do roku 1918*, Radom 2015.

z optyki badaczy dziejów Kłwowa². Wątek Kostrzyna pojawia się także w pracy Marii Szymanowicz o organach w kościołach diecezji radomskiej³. Biogramy proboszczów parafii: Tomasza Zadęckiego, Wacława Kocznorowskiego, Franciszka Bobińskiego, Bolesława Jagiełły, Józefa Drabowicza oraz Józefa Nowickiego, pojawiają się w poszczególnych tomach *Słownika biograficznego księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*⁴ Bogatym źródłem informacji okazały się dokumenty zgromadzone w Archiwum Parafialnym w Kostrzynie. Także Archiwum Diecezji Sandomierskiej przechowuje materiały dotyczące funkcjonowania parafii na przestrzeni 100 lat, jak do tej pory niezbyt często wykorzystywane przez badaczy.

Ze względu na temat artykułu jego treść podzielono na pięć części. Pierwsza z nich, dotycząca przynależności kościelnej Kostrzyna do 1925 r., opisuje miejsce tej miejscowości w istniejących na przestrzeni dziejów strukturach kościelnych: w macierzystej parafii w Kłwowie oraz w strukturach dekanalnych, archidiakonalnych oraz diecezjalnych. Druga skupia się na przyczynach i powstaniu parafii kostrzyńskiej, na warunkach dostępu mieszkańców wsi do poprzedniej parafii oraz na działaniach, jakie podjęli oni w celu zainicjowania budowy nowej świątyni. W kolejnej części scharakteryzowano działalność urzędu stanu cywilnego w parafii oraz zamieszczono dane o wzrastającej liczbie ludności powstałej wspólnoty. W części dotyczącej duchowieństwa scharakteryzowano proboszczów pełniących swe obowiązki w Kostrzynie. Ostatnia część artykułu opisuje etapy powstania świątyni kostrzyńskiej, budynków plebańskich oraz uzupełniania wyposażenia kościelnego niezbędnego do prawidłowego funkcjonowania wspólnoty.

Poniższy artykuł dotyczy powstania i funkcjonowania parafii Kostrzyn w latach 1925–1945. Ważną datą dla początków tej wspólnoty jest 12 grudnia 1924 r., kiedy to bp Marian Józef Ryx erygował parafię w Kostrzynie⁵. Natomiast 1 stycznia 1925 r. parafia rozpoczęła normalne funkcjonowanie, np. z tego okresu pochodzi pierwszy spisany akt chrztu w tej parafii⁶.

² L. Zugaj, *Historia administracji w gminie Potworów*, Lublin 2012, s. 7.

³ M. Szymanowicz, *Organy w kościołach diecezji radomskiej*, Lublin 2006.

⁴ B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 1, A–G, Sandomierz 2014; B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 2, H–Ł, Sandomierz 2015; B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 3, M–R, Sandomierz 2017; B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 4, S–Ż. *Biskupi i uzupełnienia*, Sandomierz 2019.

⁵ Archiwum Diecezjalne w Sandomierzu [dalej: ADS], Kuria Diecezjalna w Sandomierzu [dalej: KDwS], sygn. PR-141, s. 55–56.

⁶ Archiwum Parafialne w Kostrzynie [dalej: APwK], Unikat akt urodzonych w parafii Kostrzyn (1925–1939), b. sygn.

Przynależność kościelna Kostrzyna do 1925 r.

Obszar Kostrzyna⁷ leżący na pograniczu Mazowsza i Małopolski przyłączono w roku 1136 do archidiecezji gnieźnieńskiej. Wtedy to papież Innocenty II bullą *Ex commisso nobis a Deo* zdecydował o włączeniu do archidiecezji gnieźnieńskiej kasztelanii żarnowskiej, co spowodowało, że region ten aż do początków XIX w. należał do struktur tej archidiecezji⁸. Parafia pw. św. Macieja Apostoła zlokalizowana w Klwowie funkcjonowała prawdopodobnie już w XIII w., jednak pierwszą potwierdzoną datą jest rok jej erekcji, czyli 1401. Prawdopodobnie od początku istnienia parafii klwowskiej Kostrzyn leżał w jej granicach, choć sama wieś jest wzmiankowana po raz pierwszy dopiero w 1508 r.⁹ Tereny północno-zachodnie ówczesnego województwa sandomierskiego objął swoją jurysdykcją archidiaconat kurzelowski, który powstał przed 1306 r.

Na okres średniowiecza przypada też tworzenie się dekanatów. *Liber beneficiorum* Jana Łaskiego z pierwszej połowy XVI w. wymienia już trzy dekanaty archidiecezji gnieźnieńskiej: gnieźnieński, uniejowski i łączycki. Po uchwaleniu postanowień Soboru Trydenckiego proces tworzenia dekanatów przyspieszył. Do połowy XVIII w. powstały w całej archidiecezji 43 takie ośrodki. W archidiaconacie kurzelowskim znalazły się następujące dekanaty: Kurzelów, Małogoszcz, Opoczno, Przytyk, Skrzynno oraz Żarnów¹⁰. Parafia w Klwowie należała do terytorium dekanatu skrzyneckiego. Podział terytorialny polskiej administracji kościelnej przetrwał w tej formie aż do czasów zaborów.

Okres upadku państwowości polskiej przerwał ciągłość funkcjonowania kościelnych struktur religijnych. W wyniku rozbiorów, a w szczególności II zaboru austriackiego, ziemie na południe od rzeki Pilicy przyłączono do państwa Habsburgów. Tereny archidiaconatu kurzelowskiego znalazły się wtedy w granicach innego państwa. Mocarstwa zaborcze przyjęły politykę porządkowania struktur administracyjnych i religijnych w ramach nowoczesnej organizacji państwowej¹¹. Stąd

⁷ Problemem jest jednoznaczne ustalenie nazwy miejscowości. W księgach stanu cywilnego znajdujących się w archiwum parafialnym podczas spisywania protokołu sprawdzania akt oryginałów z duplikatami przez dziekana wpisywano nazwę miejscowości parafialnej, tj. Kostrzyn. W Biuletynie Informacji Publicznej Urzędu Gminy Wyśmierzyce wśród jednostek pomocniczych wyróżniono sołectwo Kostrzyn. Za nazwą Kostrzyn przemawia zaś *Rocznik Diecezji Radomskiej* z roku 2007 oraz 2018, gdzie widnieje nazwa parafii, a więc i miejscowości w takiej właśnie formie. Na znakach drogowych również pojawia się pismo „Kostrzyn”.

⁸ T. Rostkowski, *Parafia rzymskokatolicka w Wyśmierzycach*, Radom 2014, s. 33.

⁹ D. Kupisz, Z. Lechowicz, S. Piątkowski, *Dzieje Klwowa...*, dz. cyt., s. 14.

¹⁰ S. Litak, *Atlas Kościoła łacińskiego w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w XVIII wieku*, Lublin 2006, s. 79.

¹¹ G. Bujak, *Diecezja kielecka w latach 1805–1818*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 4 (2005), s. 24–25.

też na życzenie władz austriackich bp Ignacy Krasicki przemianował archidiakoniat kurzelowski na oficjalat generalny w Kurzelowie, który funkcjonował samodzielnie w latach 1798–1800. Już w lipcu 1800 r. oficjalat przeszedł pod zarząd diecezji krakowskiej i metropolii lwowskiej¹².

Plany utworzenia nowej diecezji powstały w 1801 r. Wybór padł na Kielce, które miały długie tradycje administracji kościelnej oraz centralną lokalizację. W 1801 r. władze austriackie utworzyły nową diecezję kielecką¹³. Jej erygowanie opóźniło się jednak aż do 1807 r. na skutek oporu miejscowego duchowieństwa. Stabilność funkcjonowania nowo powołanej diecezji zakłóciło najpierw powstanie Księstwa Warszawskiego, następnie w 1815 r. Królestwa Polskiego, całkowicie zależnego od Rosji.

Utworzenie Królestwa Polskiego spowodowało kolejną reorganizację struktur kościelnych na ziemiach polskich. Papież Pius VII bullą *Ex imposita nobis* z 1818 r. zdecydował o erygowaniu nowej diecezji sandomierskiej oraz o jej przyłączeniu do nowo powołanej metropolii w Warszawie¹⁴. Zmieniła się też struktura dekanatów. W latach 1818–1867 w całej diecezji było ich 17¹⁵.

W 1867 r. ukazem cara Aleksandra II po raz kolejny zreorganizowano struktury kościelne. Od tej pory na terenie danego powiatu mógł znajdować się tylko jeden dekanat. W wyniku tych regulacji dekanat radomski powiększył się do 29 parafii kosztem likwidacji funkcjonujących wcześniej dekanatów¹⁶.

Przy widocznych oznakach klęski wojsk państw centralnych stacjonujących na terenach polskich biskup sandomierski Marian Ryx w 1918 r. podzielił dotychczasowe dekanaty na mniejsze, przystosowane do potrzeb wiernych¹⁷. Kostrzyn jako część parafii Klwów znalazł się wówczas w dekanacie skrzyneckim diecezji sandomierskiej należącej do metropolii warszawskiej.

Przyczyny powstania parafii

Wyzwolenie Polski z okowów Austrii, Rosji i Prus w 1918 r. przyniosło radykalne zmiany na scenie politycznej, gospodarczej i społecznej. Do tej pory to obce potęgi decydowały o administracji religijnej, utrudniając jej rozwój. W dwudziestoleciu międzywojennym Kościół mógł wreszcie samodzielnie kształtować formę diecezji, dekanatów i parafii. Wiązało się to z rozbudową sieci administracyjnej i z dopasowywaniem jej do lokalnych potrzeb. Lokalizacja kościoła z dala od miejsca zamieszkania parafian powodowała bowiem wiele niedogodności w życiu religij-

¹² B. Kumor, *Organizacja terytorialna diecezji kieleckiej*, „Nasza Przeszłość” 17 (1963), s. 191–192.

¹³ B. Kumor, *Organizacja terytorialna...*, art. cyt., s. 195.

¹⁴ T. Rostkowski, *Parafia rzymskokatolicka...*, dz. cyt., s. 39.

¹⁵ J. Wiśniewski, *Dekanat sandomierski*, Radom 1915, s. 11.

¹⁶ J. Sekulski, *Encyklopedia Radomia*, Radom 2009, s. 44.

¹⁷ P. Tylec, *Bp Marian Ryx (1853–1930), Ordynariusz Sandomierski*, Sandomierz 2020, s. 44.

nym. Popularny był tzw. chrzest z wody, gdyż umieralność noworodków była duża. Trudną sytuację miejscowej ludności opisał późniejszy proboszcz, ks. Bolesław Jagiełło: „Były też dusze pobożne, które o północy z latarnią wychodziły z domu na Roraty lub do spowiedzi”¹⁸.

XIX i XX w. to okres dużego przyrostu naturalnego. Wzrastająca liczba wiernych wymuszała powstawanie nowych parafii. Stare ośrodki stawały się za małe dla coraz większej liczby osób. Księża nadal byli urzędnikami stanu cywilnego. Państwo coraz efektywniej monitorowało liczbę urodzeń, zgonów i małżeństw. Przy wysokim przyroście naturalnym łatwo było o pomyłki w zapisach ksiąg parafialnych, gdy w rozległych parafiach wiejskich liczba wpisów często sięgała kilkuset. Jeszcze innym zadaniem duchownych było też nauczanie religii w szkołach. Konkordat z 1925 r. dawał tu Kościołowi dużą swobodę działania, z której księża chętnie korzystali, dbając o kontakt z wiernymi od najmłodszych lat¹⁹.

Tab. 1. Liczba chrztów, ślubów i zgonów w parafii Klwów w latach 1850–1920

Rok	Chrzty	Śluby	Zgony
1850	121	21	95
1860	135	38	65
1870	175	27	75
1880	172	37	93
1890	176	37	140
1900	261	49	215
1910	250	36	103
1920	269	53	163

Źródło: Archiwum Państwowe w Kielcach, Akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej w Klwowie, sygn. 43, k. 44, 70–73; sygn. 53, k. 70–74; sygn. 63, s. 69–73, 99, 142–144; Archiwum Państwowe w Radomiu, Urząd Stanu Cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej Klwów, sygn. 6, s. 88–90, 129–130, 163–164; sygn. 16, s. 61–64, 84, 121–123; sygn. 26, s. 132–136, 179–180, 256–259; sygn. 36, s. 127–132, 170–171, 224–226; sygn. 46, s. 137–145, 200–201, 284–289.

Ważną przyczyną rozwoju sieci parafialnej była także potrzeba objęcia katechezą i krzewienia religijności mieszkańców. W miastach następowała laicyzacja społeczeństwa, próbowano więc dotrzeć do ludności we wsiach i w niewielkich miasteczkach. Mieszkańcy wsi – najczęściej niepiśmienni, niemający na co dzień bliskiego dostępu do osób duchownych – słabo znali modlitwy i obrzędy, przejawiali

¹⁸ APwK, Kronika parafii w Kostrzynie.

¹⁹ A. Tymieniecka, *Nauczanie religii w szkołach publicznych*, „Kortowski Przegląd Prawniczy” 1 (2015), s. 92.

przy tym niewielkie zaangażowanie religijne. Cytując za Magdaleną Rzadkowską: „Akcja Katolicka miała być obroną przed laicyzacją życia społecznego, lekiem na indyferentyzm religijny i budzące się nastroje antykościelne”²⁰. Próbowano więc aktywizować wiernych, propagując różne stowarzyszenia. Należy tutaj wymienić: trzeci zakon franciszkański (tercjariatwo), Koło Żywego Różańca, Bractwo Trzeźwości, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Żeńskiej, Katolickie Stowarzyszenie Kobiet czy Katolickie Stowarzyszenie Mężów²¹.

Parafia to określona wspólnota wiernych w Kościele partykularnym, ustanowiona w sposób stały, w której sprawowanie troski duszpasterskiej pod władzą biskupa diecezjalnego powierzono proboszczowi jako własnemu pasterzowi²². Szczególną inicjatywą przy tworzeniu nowej parafii wykazali się dwaj mieszkańcy Kostrzyna: Józef Milczarski oraz Jan Wierzgała. To zapewne oni przyczynili się do zwołania 16 września 1923 r. w Kostrzynie zebrania gromady wsi w obecności wójta gminy, kiedy to 68 osób uprawnionych do głosowania zdecydowało o wstępnych przygotowaniach. Postanowiono przeznaczyć 11 mórg ziemi na grunty dla księdza, 3 morgi terenu pod budowę kościoła, plebanii i innych budynków, zebrać rokrocznie 40 korców żyta na utrzymanie plebana, ofiarować teren pod przyszły cmentarz oraz przynajmniej na okres pięciu lat zapewnić możliwość mieszkania proboszcza w domu Jana Wierzgały lub Michała Wlazły²³.

Działaniom ludności Kostrzyna, bardzo sceptycznie przyglądali się mieszkańcy wsi Ulów. Pierwsze konflikty dotyczyły lokalizacji przyszłej świątyni. Kiedy się okazało, że kościół ma powstać w Kostrzynie, najwięksi przeciwnicy zaczęli przekonywać swoich sąsiadów, aby się zbuntowali. Bardzo przekonująco brzmiał argument, że utrzymanie nowo powstałej parafii będzie dużo kosztowało, zwłaszcza że mieszkańcy wsi wyłożyli już znaczne fundusze na odbudowę kościoła w Klwowie²⁴. Silnie pobrzmiewało również przywiązanie mieszkańców do tegoż kościoła. Można tutaj przytoczyć fragment pisma parafian skierowanego do biskupa: „We Klwowie leżą prochy naszych praojców, świątynia Klwowska nasyciona jest potem i krwią naszych przodków, więc my nie chcemy odchodzić drogich nam relikwii dla czyjegoś «widzimisień»”²⁵.

W dodatku spór zaostrzała wzajemna niechęć kostrzynian i ulowian. Wzmiankę o tym można znaleźć w odpisie postanowień uchwalonych na konferencji dekanal-

²⁰ M. Rzadkowolska, *Kościół katolicki a lektura w dwudziestoleciu międzywojennym*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Librorum” 9 (1999), s. 90.

²¹ M. Rzadkowolska, *Kościół katolicki...*, art. cyt., s. 90.

²² M. Sitarz, *Parafia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, red. E. Gigilewicz, Lublin 2010, k. 1324.

²³ APwK, Protokół zebrania zbiorowego gromad wsi i kol. Kostrzyn, gminy Potworów, starostwa radomskiego, województwa kieleckiego, b. sygn.

²⁴ ADS, KDwS, sygn. PR-141, s. 69–70.

²⁵ APwK, List mieszkańców wsi Ulów do bp. Mariana Ryxa, b. sygn.

nej we Wrzeszczowie z 25 lutego 1925 r. Punkt siódmy tego dokumentu brzmi: „Ks. Proboszcz Kostrzyński z ambony skarci mieszkańców wsi Kostrzyn za ich niewłaściwe wydrwiwanie Ułowian na tle przymusowej ich przynależności do parafii Kostrzyn wbrew ich woli”²⁶. Opór Ułowa trwał aż do 1930 r. Pomimo prób przyjmowania sakramentów św. w innych parafiach (starej kłwowskiej lub u zakonników w Nowym Mieście) oraz starań, aby sprawą zainteresować władze powiatowe, działania te okazały się nieskuteczne. Najwięksi krytycy odłączenia od Kłwowa postulowali nawet wprowadzenie we wsi Kościoła narodowego, jednak bezskutecznie²⁷. Konflikt najsilniej rozgorzał w czasach, kiedy proboszczem był ks. Wacław Kocznowski. Cieszył się on jednak poparciem biskupa pomocniczego Pawła Kubickiego i doprowadził ostatecznie do utrwalenia przynależności Ułowa do nowej parafii.

Ludność

Akta stanu cywilnego w parafii Kostrzyn zaprowadził ks. Tomasz Zadęcki. Pierwszy dokument, jakim była metryka chrztu, spisano 1 stycznia 1925 r. Założone przez proboszcza księgi były sukcesywnie prowadzone aż do 1945 r. Wyjątek stanowiły akty chrztów, które zapisywano do 1939 r. w jednej księdze, natomiast ks. Bolesław Jagiełło rozpoczął kolejną księgę, obejmującą lata 1940–1945. Przez 21 lat funkcjonowania parafii, do 1945 r., spisano 1537 aktów chrztów, 306 aktów ślubów oraz 729 aktów zgonów. W niektórych aktach datacja dzienna nie występuje chronologicznie. Może to wynikać ze spisywania przez proboszcza danych w raptularzach i przepisywaniu ich później do właściwej księgi. W latach 1939–1944 zamiast wieku osób zaślubionych ks. Bolesław Jagiełło podawał ich daty urodzenia.

Tab. 2. Liczba urodzeń, małżeństw i zgonów w parafii Kostrzyn w latach 1925–1945

Rok	Urodzenia	Małżeństwa	Zgony
1925	56	14	23
1926	73	16	37
1927	65	13	24
1928	80	17	32
1929	74	8	18
1930	77	17	37
1931	81	11	35

²⁶ APwK, Odpis z postanowień konferencji dekanalnej w Wrzeszczowie z dnia 25 lutego 1925 r., b. sygn.

²⁷ ADS, KDwS, sygn. PR-141, s. 430–431.

Rok	Urodzenia	Małżeństwa	Zgony
1932	89	18	43
1933	85	12	33
1934	82	12	27
1935	67	17	30
1936	87	12	49
1937	78	15	39
1938	77	14	27
1939	62	9	30
1940	73	16	39
1941	76	15	48
1942	74	18	49
1943	56	25	44
1944	73	10	34
1945	55	17	31
Razem	1540	306	729

Źródła: APwK, Unikat akt urodzonych w parafii Kostrzyn (1925–1939), b. sygn.; Unikat akt urodzonych w parafii Kostrzyn (1940–45), b. sygn.; Unikat akt zaślubionych w parafii Kostrzyn (1925–1945), b. sygn.; Unikat akt zmarłych w parafii Kostrzyn (1925–1945), b. sygn.

W przypadku mieszkańców okolic Kostrzyna można zaobserwować dynamiczny wzrost liczby ludności, chociaż brak danych dla trzech lat, mianowicie roku 1925, 1927 i 1940, z kolei liczba ludności podana za rok 1926, czyli 1200 osób, wydaje się niewiarygodna. Do obliczeń przydatne okazują się schematyzmy wydawane przez kurię sandomierską. Zawierają one dokładną wiedzę na temat przynależności dekanalnej danej parafii, jej proboszcza, wikarych, a także przybliżone liczby wiernych oraz członków parafialnych stowarzyszeń religijnych. Z powodu braku danych liczbę wiernych w brakujących latach obliczono na podstawie różnicy zgonów i chrztów zapisanych w parafialnych księgach urodzeń i zgonów, bez uwzględnienia współczynnika migracji. Podobne trudności są związane z okresami, w których dane ewidentnie przepisywano z poprzednich lat. Dotyczy to głównie okresu od 1941 do 1945 r. Nie wiadomo, czy uwzględniono w nich osoby będące migrantami wojennymi oraz wiernych przybywających do parafii z sąsiednich wsi, które pod naciskiem władz okupacyjnych zostały wysiedlone oraz pozbawione opieki duszpasterskiej.

W poniższej tabeli przedstawiono liczbę parafian w poszczególnych latach. Następnie podano przynależność parafii do określonego dekanatu, liczbę wiernych w dekanacie oraz procentowy udział parafian Kostrzyna w strukturze dekanatu.

Tab. 3. Liczba parafian, przynależność dekanalna, dziekani, liczba wiernych w dekanacie oraz procentowy udział parafian kostrzyńskich w liczbie wiernych dekanatu w latach 1925–1945

Parafia Kostrzyn				
Rok	Liczba parafian	Dekanat i dziekan	Liczba wiernych w dekanacie	Udział parafian w liczbie wiernych dekanatu [%]
1925	802	skrzynecki ks. Stanisław Klimecki	37 863	2,12
1926	1200 (835)*	skrzynecki ks. Stanisław Klimecki	41 055	2,92 (2,03)
1927	871	potworowski ks. Piotr Dembowski	27 872	3,13
1928	912	potworowski ks. Piotr Dembowski	27 839	3,28
1929	912	potworowski ks. Piotr Dembowski	27 857	3,27
1930	1250	potworowski ks. Piotr Dembowski	28 360	4,41
1931	1250	potworowski ks. Piotr Dembowski	28 360	4,41
1932	1689	potworowski ks. Piotr Dembowski	30 092	5,61
1933	1774	potworowski ks. Piotr Dembowski	30 324	5,85
1934	1774	potworowski ks. Piotr Dembowski	30 865	5,75
1935	1850	potworowski ks. Piotr Dembowski	31 436	5,88
1936	1868	potworowski ks. Piotr Dembowski	31 777	5,88
1937	1890	potworowski ks. Piotr Dembowski	31 890	5,93

Parafia Kostrzyn				
Rok	Liczba parafian	Dekanat i dziekan	Liczba wiernych w dekanacie	Udział parafian w liczbie wiernych dekanatu [%]
1938	1890	potworowski ks. Piotr Dembowski	31 895	5,93
1939	1990	potworowski ks. Leonard Chojnacki	32 848	6,06
1940	1972	potworowski ks. Leonard Chojnacki	33 176**	5,94
1941	1972	potworowski ks. Leonard Chojnacki	33 176	5,94
1942	1972	potworowski ks. Leonard Chojnacki	33 378	5,91
1943	1972	potworowski ks. Leonard Chojnacki	33 378	5,91
1944	1972	potworowski ks. Leonard Chojnacki	33 378	5,91
1945	1972	potworowski ks. Leonard Chojnacki	33 378	5,91

* Liczba wiernych 1200, za: *Catalogus 1926*. Według wyliczeń autora powinna ona wynosić 835.

** Z powodu braku danych z tego roku liczbę wiernych przepisano z roku 1941.

Źródła: *Catalogus Ecclesiarum et cleri saecularis ac regularis Dioecesis Sandomiriensis pro anno Domini* [dalej: *Catalogus*] 1925, Radom 1924, s. 75, 77; *Catalogus 1926*, Radom 1925, s. 75–76, 78; *Catalogus 1927*, Sandomierz 1926, s. 58, 60; *Catalogus 1928*, Sandomierz 1927, s. 72, 74; *Catalogus 1929*, Sandomierz 1928, s. 72, 74; *Catalogus 1930*, Sandomierz 1929, s. 75, 77; *Catalogus 1931*, Sandomierz 1930, s. 78, 80; *Ordo Divini Officii Persolvendi Sacrique Peragendi a Sacra Rituum Congregatione die 30 aprilis 1928 approbatus et in usum Dioecesis Sandomiriensis Descriptus pro Anno Domini 1939*, Sandomierz 1938, s. 112–114, 188; *Spis duchowieństwa i parafij Diecezji Sandomierskiej* [dalej: *Spis duchowieństwa*] na rok 1932, Sandomierz 1932, s. 91–92, 95; *Spis duchowieństwa 1933*, Sandomierz b.r., s. 68–69, 71; *Spis duchowieństwa 1934*, Sandomierz b.r., s. 75–76, 78; *Spis duchowieństwa 1935*, Sandomierz b.r., s. 79–80, 83; *Spis duchowieństwa 1936*, Sandomierz b.r., s. 80–81, 83; *Spis duchowieństwa 1937*, Sandomierz b.r., s. 81–82, 84; *Spis duchowieństwa 1938*, Sandomierz b.r., s. 96–97, 101; *Ordo Divini Officii Persolvendi Sacrique Peragendi a Sacra Rituum Congregatione die 30 aprilis 1928 approbatus et in usum Dioecesis Sandomiriensis Descriptus pro Anno Domini 1939*, Sandomierz 1938, s. 112–114, 188; *Spis duchowieństwa 1941*, Sandomierz b.r., s. 49–51; *Spis duchowieństwa 1942*, Sandomierz b.r., s. 49–51; *Spis duchowieństwa 1943*, Sandomierz b.r., s. 45–47; *Spis duchowieństwa 1944 i 1945 r.*, Sandomierz b.r., s. 45–46, 48.

Duchowieństwo

Ks. Tomasz Zadęcki urodził się 13 grudnia 1895 r. w Głowaczowie. Seminarium Duchowne w Sandomierzu ukończył w roku 1918 r., przyjmując święcenia kapłańskie z rąk bp. Mariana Ryxa. Pełnił funkcję wikariusza w parafii Błotnica, Solec nad Wisłą, a także Żarnów. Pierwszym jego probostwem od grudnia 1924 r. była parafia w Kostrzynie, następnie w latach 1926–1930 pełnił posługę w Bliżynie, potem w Krzyżanowicach (1930–1935), Wsoli (1935–1938), Gielniowie (1938–1942), Klimontowie (1942–1950) oraz w Pionkach (1950–1963). Od 1968 r. pełnił funkcję sędziego prosynodalnego Sądu Biskupiego w Sandomierzu. W parafii Ćmielów przebywał jako rezydent. Zmarł w 1960 r. w Sandomierzu, został pochowany w Klimontowie²⁸. Jako pierwszy proboszcz nowo powstałej parafii w Kostrzynie podjął trud organizacyjny oraz duszpasterski. W listach kierowanych do biskupa sandomierskiego skarżył się na trudy życia na nowej placówce. Jak pisał, duży nakład pracy nie rekompensował kosztów pobytu w ubogiej parafii. Proboszcz narzekał także na swój stan zdrowia, w zwłaszcza na nadszarpnięte nerwy. Konflikt z mieszkańcami Ułowa niechęcącymi należeć do nowej parafii nie ułatwiał pełnienia obowiązków²⁹.

Ks. Wacław Kocznorowski urodził się 20 września 1891 r. w Sandomierzu. Seminarium Duchowne w Sandomierzu ukończył w 1914 r., przyjmując święcenia kapłańskie z rąk bp. Mariana Ryxa. Pełnił funkcję wikariusza w parafii Sulisławice, Chobrzany, Bodzentyn, a także św. Jana w Radomiu. Pierwszy raz funkcję proboszcza objął od 1926 r. w Kostrzynie. W latach 1933–1938 był administratorem parafii w Pilczycy. Podczas napadu na plebanię został ciężko pobity, po czym przetransportowano go do szpitala w Kielcach, gdzie zmarł 28 kwietnia 1938 r. Został pochowany na cmentarzu parafialnym w Pilczycy³⁰. W bardzo ciepły sposób opisał go ks. Bolesław Jagiełło: „Kapłan zdolny i żarliwy o Chwałę Bożą. W 1925 r. z Radomia od Fary przybył do Kostrzyna na pierwsze swe duszpasterzowanie jako proboszcz. Gorliwie prowadził pracę w kościele duchownym i materialnym. Był gościnnie, toteż liczne były zjazdy duchowieństwa na ogólną spowiedź”³¹. Ks. Wacław Kocznorowski wykazał wielkie poświęcenie, kiedy pomagał chorym na tyfus w Bodzentynie. Był też bardzo pomocny przy odbudowie tamtejszego kościoła, podobnie w Pilczycy, gdzie budował świątynię³².

Ks. Franciszek Bobiński urodził się 27 stycznia 1897 r. we wsi Borowiec. Do Seminarium Duchownego w Sandomierzu wstąpił w 1916 r. Święcenia kapłańskie przyjął w 1921 r. z rąk bp. Mariana Ryxa. Zanim został proboszczem, pełnił funkcję wikariusza w parafii Przedbórz oraz Końskie. Ks. Bobiński miał wyższe wykształce-

²⁸ B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny księży...*, t. 4, dz. cyt., s. 255–256.

²⁹ ADS, KDwS, sygn. FZ-4, s. 14–17.

³⁰ B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny księży...*, t. 2, dz. cyt., s. 101–102.

³¹ APwK, Kronika parafii w Kostrzynie.

³² B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny księży...*, t. 2, dz. cyt., s. 101–102.

nie. W latach 1922–1927 studiował na Wydziale Prawa Uniwersytetu Lubelskiego. W 1927 r. uzyskał tytuł doktora teologii. W 1922 r. zajmował stanowisko prefekta szkół publicznych w Skarżysku-Kamiennej. W 1927 r., po zakończeniu studiów został prefektem szkół publicznych w Radomiu. Od 1928 r. nauczał religii w Prywatnym Seminarium Nauczycielskim w Końskich. W 1933 r. został mianowany proboszczem w parafii Kostrzyn. Dokończył budowę kościoła. Był dobrym gospodarzem, dbał o finanse parafii. Ks. Jagiełło zanotował: „Zdolny organizator. Dobry budowniczy. Wielki jałmużnik. Znakomity Kaznodzieja”³³. W 1937 r. został przeniesiony na stanowisko administratora parafii Ostrowiec Świętokrzyski. W 1946 r. zachorował. Zmarł w drodze, w Radomsku, 7 sierpnia 1946 r. Został pochowany na cmentarzu parafialnym w Ostrowcu Świętokrzyskim. Jego starszy brat Władysław również był duchownym³⁴. Warto zaznaczyć, że w latach 1934–1937 bracia byli proboszczami w sąsiednich parafiach: ks. Franciszek w Kostrzynie, ks. Władysław w Potworowie.

Ks. Bolesław Jagiełło urodził się 10 kwietnia 1899 r. w Urzędowie. W latach 1916–1921 był alumnem Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Święcenia kapłańskie przyjął w 1921 r. z rąk bp. Mariana Ryxa. Zanim został proboszczem, pełnił funkcję wikariusza w parafii Ostrowiec Świętokrzyski, Skarżysko Kościelne, Kozienice, Iwaniska oraz św. Jana w Radomiu. W latach 1923–1925 studiował we Fryburgu Szwajcarskim, gdzie uzyskał licencjat z teologii. W 1925 r. pełnił funkcję prefekta szkół powszechnych w Radomiu. Pierwsze swe probostwo objął w 1934 r. w Piórkowie. Do Kostrzyna przybył w 1937 r. jako następca ks. Franciszka Bobińskiego. Trzeba zaznaczyć, że ks. Jagiełło przyjmował nową funkcję bardzo niechętnie (wcześniej stanowisko proboszcza w Kostrzynie odrzucił ks. Franciszek Socha). Swoje niezadowolenie opisał w kronice parafialnej, którą jako pierwszy zaczął spisywać. Ponieważ poprzednicy ks. Jagiełły w dużej mierze zorganizowali już podstawy materialne parafii, mógł się skupić na sprawach religijnych. Na organizowanych przez niego rekolekcjach frekwencja nie była jednak duża. Swoje odczucia opisał następująco: „Parafię założono na nieużytkach, otoczenie Księdza i okolica ma swój urok, ale jest on tu osamotniony, jak kameduła opuszczony, jak pustelnik osamotniony, bez towarzystwa, jak gajowy w lesie. Otoczenie wpływa deprymująco, niewielka drobna drzewina – piaski, wrzosowiska, jałowce, akacje, jeżyny, to nie daje pełni życia”³⁵. Ks. Bolesław Jagiełło pełnił swoją służbę przez 13 lat. Zmarł niespodziewanie 13 sierpnia 1950 r. i został pochowany w Kostrzynie³⁶.

Świątynia i zabudowania kościelne

Chociaż nowa parafia powstawała w atmosferze niezgody, szybko przystąpiono do budowy świątyni. Sami kostrzynianie wynajęli majstra i przy pomocy dzie-

³³ APwK, Kronika parafii w Kostrzynie.

³⁴ B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny księży...*, t. 1, dz. cyt., s. 66–67.

³⁵ APwK, Kronika parafii w Kostrzynie.

³⁶ B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny księży...*, t. 2, dz. cyt., s. 22.

dzica Tomczyc, Andrzeja Bonieckiego, zgromadzili materiał budowlany. Prace postępowały sprawnie i wkrótce stanął szkielet pierwszego kościoła. Aktu erekcji nowej świątyni dokonał 12 grudnia 1924 r. biskup sandomierski Marian Ryx. Na pierwszego administratora parafii 29 grudnia 1924 r. kuria wyznaczyła ks. Tomasza Zadęckiego. Parafia rozpoczęła swoją działalność od stycznia 1925 r. W skład nowej parafii weszły wsie należące wcześniej do parafii Wyśmierzyce: Kiedrzyn, Kozłów oraz Pabianki, a także należące pierwotnie do Klwowa: Kostrzyn, Ulów i Zielonka³⁷. Do zadań pierwszego proboszcza należało rozbudowanie i wyposażenie świątyni oraz wykonywanie podstawowych obowiązków duszpasterskich. Konieczne były dalsze prace przy kościele, gdyż jak zapisano w Protokole zdawczo-odbiorczym parafii Kostrzyn z 1926 r.: „Ustępujący z Parafii Kostrzyn, Ks. Tomasz Zadęcki, jako pierwszy proboszcz nowozałożonej parafii, [...] zastał tylko szkielet prowizorycznej drewnianej kaplicy”³⁸.

Półtoraroczna działalność ks. Zadęckiego objęła też dalsze prace nad budynkiem świątyni, jednak tak krótki okres spowodował, że nie udało się ukończyć szalowania zewnętrznego i wewnętrznego ani budowy sufitu. Sukcesem jednak było wybudowanie wprawdzie nie ukończonej, ale już zdatnej do zamieszkania plebanii, wykonanej według projektu radomskiego architekta Alfonsa Pinno. Budowę plebanii ks. Zadęcki rozpoczął samodzielnie, bez zasięgania opinii władz diecezjalnych. Była ona w ocenie kurii zbyt duża, jednak ostatecznie jej projekt zaakceptowano. Powstała także obora i stodoła, obie kryte słomą, oraz nieukończona organistówka. W przydomowym ogródku zasadzono 130 drzew owocowych (przetrwały one do lat 80. XX w. w stanie zaniedbanym)³⁹, ogrodzono cmentarz.

Kościół miał jeden ołtarz główny i dwa boczne. Proboszcz Zadęcki zakupił także dziewięć ornatów, cztery kapy oraz kilka dzwonków służących do Mszy. Na wyposażenie kościoła składała się też jedna monstrancja oraz kielich i naczynia do chrztu – całość posrebrzana lub pozłacana, dwa mszały oraz pewna ilość bielizny kościelnej. Całość wydatków na budowę i zakup inwentarza kościelnego wyniosła 17 206 zł i 99 gr. Proboszcz Zadęcki pozostawił swemu następcy 124 zł i 28 gr. Stan prowadzonej dokumentacji przedstawiał się dobrze. W kancelarii znajdowała się księga chrztów, ślubów i zgonów, a także księga wpływów i wydatków, dwie księgi zapowiedzi, jedna wizyt pasterskich, jedna wypominków oraz dokumentacja funkcjonowania trzeciego zakonu św. Franciszka. Pomimo wielu osiągnięć ks. Zadęckiego nie uregulował on prawnie stanu posiadania parafii, co w przyszłości miało rodzić pewne konflikty. Do tercjarzy należało 49 osób⁴⁰.

Staraniem mieszkańców na patrona kościoła i całej parafii wybrano św. Stanisława Biskupa i Męczennika, którego święto przypada 8 maja⁴¹. W żadnym z okolicznych

³⁷ ADS, KDwS, sygn. PR-141, s. 55–56.

³⁸ APwK, Protokół zdawczo-odbiorczy parafii Kostrzyn z 1926 r.

³⁹ APwK, Kronika parafii w Kostrzynie.

⁴⁰ APwK, Księga Braci i Sióstr Trzeciego Zakonu św. Franciszka Serafickiego w parafii Kostrzyn.

⁴¹ ADS, KDwS, sygn. PR-141, s. 117.

ośrodków nie czczono św. Stanisława jako patrona parafii, co wyróżniało omawianą wspólnotę na tle regionu. Św. Stanisław jako patron Polski cieszył się wielką popularnością wśród miejscowej ludności.

Nowy proboszcz, ks. Wacław Kocznorowski, przebudował świątynię zgodnie z projektem Kazimierza Prokulskiego. Oszałował kościół oraz wybudował wieżę, którą pokrył blachą. Wykończył plebanię i wykopał studnię. W czasie jego urzędowania do parafii przyłączono następujące wsie: Smużyk, Jabłonne, Jabłonne-Kolonia oraz Kolonię Bielawy Kostrzyńskie. Pozostawił wykazy gospodarstw rolnych należących do parafii z roku 1930 i 1933. Inwestycje finansował w dużej mierze ze składek parafian na rozbudowę kościoła. Mimo to nie udało mu się uniknąć zadłużenia parafii na 1545 zł. Przekazał swemu następcy tylko 1 zł i 56 gr⁴².

Do zasług proboszcza parafii w latach 1933–1937, ks. Franciszka Bobińskiego, należało wybudowanie dzwonnicy, w której zawiesił trzy dzwony, przenosząc je z wieży kościelnej. Ze składek wyposażył kościół w ławki. Pomalował świątynię wewnątrz i na zewnątrz. Dzięki jego staraniom w 1935 r. Zygmunt Kamiński zbudował 10-głosowe organy, które zastąpiły używaną do tej pory fisharmonię⁴³. Na podwórzu plebańskim wybudował spichlerz. W 1936 r. nauczał religii w szkołach w Kostrzynie, Ułowie i Jabłonnej, łącznie 16 godzin lekcyjnych⁴⁴. Ustabilizował sytuację finansową parafii. Pozostawił swemu następcy 25 zł w postaci udziału w Kasie Stefczyka⁴⁵.

Proboszczem sprawującym opiekę nad parafianami przed wojną, w czasie jej trwania i w okresie powojennym (1937–1950) był ks. Bolesław Jagiełło. Przy rozpoczęciu sprawowania funkcji administratora w Kostrzynie otrzymał pisemne polecenie od bp. Jana Kantego Lorka z nakazem założenia książki rachunkowej dla parafii oraz należytego jej prowadzenia. Niewłaściwe prowadzenie rachunków w poprzedniej parafii w Piórkowie doprowadziło do nieprawidłowości w jej finansach⁴⁶. Pracę w parafii zaczął od próby pomierzenia gruntów kościelnych. Jednak przy ogólnej niechęci mieszkańców zrezygnował z tego zamysłu. W czasie wojny proboszcz sprzyjał podziemiu niepodległościowemu. Nie uległ prowokacjom niemieckim i nikogo nie wydał. Starał się bronić aresztowanych przez hitlerowców. Wobec przymusowego wysiedlenia ludności sąsiednich parafii wzrosła też liczba parafian, którymi zaopiekował się duchowo. Po klęsce powstania warszawskiego przyjął 500 uciekinierów, dla których zorganizował Gminny Komitet Pomocy Uchodźcom. Ks. Jagiełło tak opisał swoją działalność na rzecz osób poszkodowanych: „Byłem prezesem tego Komitetu i dostarczałem skromne przydziały z RSO z Radomia. Opał

⁴² APwK, Protokół zdawczo-odbiorczy parafii Kostrzyń z 1933 r.

⁴³ M. Szymanowicz, *Organy w kościołach...*, dz. cyt., s. 211.

⁴⁴ APwK, Kwestionariusz dla celów wizytacyjnych szkół Diecezji Sandomierskiej na rok szkolny 1936 ze szkoły we wsi Kostrzyn, Ułów, Jabłonne, parafia Kostrzyń, gmina Potworów, Inspektorat Radomski.

⁴⁵ APwK, Protokół zdawczo-odbiorczy parafii Kostrzyń z 1937 r.

⁴⁶ ADS, KDwS, sygn. FJ-5, s. 51

z drzewa i torfu był prawie że starczający. Zebrałem trochę kartofli i zboża, dawałem zapomogę w pieniądzech”⁴⁷.

Zakończenie

Okres dwudziestolecia międzywojennego to czas dynamicznego rozwoju Kostrzyna. W latach 20. funkcjonowała tu szkoła podstawowa, działalność rozpoczęła Kasa Stefczyka. Utworzenie nowej parafii i zerwanie w ten sposób wielowiekowej łączności wsi z Klwowem było wyrazem współdziałania władz duchownych i miejscowej ludności. Podobny proces reformowania administracji kościelnej trwał na terenie całej diecezji sandomierskiej, można wspomnieć o erygowaniu parafii w niedalekich Sadach, Rusinowie i Ruskim Brodzie⁴⁸. Społeczność lokalna aktywizowała się poprzez wstępowanie do różnych stowarzyszeń religijnych. Chociaż parafia kostrzyńska była jedną z najmniejszych wspólnot w dekanacie potworowskim, zaczynając swe funkcjonowanie od liczby ok. 800 wiernych, już w trakcie II wojny światowej liczba ta sięgnęła 2 tys. Wystąpił też konflikt między mieszkańcami wsi Ułowa i Kostrzyna o przynależność do nowej świątyni. W grę wchodziły tu wzajemne animozje, zapewne o zadawnionym rodowodzie. Konflikt ewoluował, dotyczył lokalizacji przyszłego kościoła, zaogniając się w momencie powstania parafii. Po powstaniu parafii w Kostrzynie ostatecznie zakończył się proces formowania struktur kościelnych w dekanacie potworowskim.

Bibliografia

Źródła archiwalne:

Archiwum Diecezjalne w Sandomierzu

Kuria Diecezjalna w Sandomierzu

Akta parafii w Kostrzynie, sygn. PR-141.

Jagiello Bolesław (1899–1921–1950), sygn. FJ-5.

Zadęcki Tomasz (1895–1918–1980), sygn. FZ-4.

Archiwum Państwowe w Kielcach

Akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej w Klkowie

Księga urodzeń, małżeństw i zgonów (1850), sygn. 43.

Księga urodzeń, małżeństw i zgonów (1860), sygn. 53.

Księga urodzeń, małżeństw i zgonów (1870), sygn. 63.

⁴⁷ APwK, Kronika parafii w Kostrzynie.

⁴⁸ *Rocznik Diecezji Sandomiersko-Radomskiej 1989*, Sandomierz 1989, s. 82–83, 345.

Archiwum Państwowe w Radomiu**Urząd Stanu Cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej Kłwów**

Duplikat akt stanu cywilnego parafii Kłwów z 1890 roku, sygn. 16.

Duplikat akt urodzonych, zaślubionych i zmarłych parafii Kłwów za 1900 r., sygn. 26.

Duplikat akt urodzonych, zaślubionych i zmarłych parafii Kłwów za 1910 r., sygn. 36.

Duplikat akt urodzonych, zaślubionych i zmarłych par. Kłwów za 1920 rok, sygn. 46.

Dublikat rodivšihšâ brakosočetavšihšâ i umierših rymko-katolickogo pr. Kl'vov' v 1880 godu, sygn. 6.

Archiwum Parafialne w Kostrzynie

Kronika parafii w Kostrzynie.

Kwestionariusz dla celów wizytacyjnych szkół Diecezji Sandomierskiej na rok szkolny 1936 ze szkoły we wsi Kostrzyn, Ulów, Jabłonne, parafia Kostrzyń, gmina Potworów, Inspektorat Radomski.

Księga Braci i Sióstr Trzeciego Zakonu św. Franciszka Serafickiego w parafii Kostrzyn.

List mieszkańców wsi Ulów do bpa Mariana Ryxa. Odpis. Protokół zdawczo odbiorczy.

Odpis z postanowień konferencji dekanalnej w Wrzeszczowie z dnia 25 lutego 1925 r.

Protokół zdawczo-odbiorczy parafii Kostrzyn z 1926 r.

Protokół zdawczo-odbiorczy parafii Kostrzyń z 1933 r.

Protokół zdawczo-odbiorczy parafii Kostrzyń z 1937 r.

Protokół zebrania zbiorowego gromad wsi i kol. Kostrzyn, gminy Potworów, starostwa radomskiego, województwa kieleckiego.

Unikat akt urodzonych w parafii Kostrzyn (1940–45).

Unikat akt urodzonych w parafii Kostrzyn (1925–1939).

Unikat akt zaślubionych w parafii Kostrzyn (1925–1945).

Unikat akt zmarłych w parafii Kostrzyn (1925–1945).

Źródła drukowane:

Catalogus Ecclesiarum et cleri saecularis ac regularis Dioecesis Sandomiriensis pro anno Domini 1925, Radom 1924.

Catalogus Ecclesiarum et cleri saecularis ac regularis Dioecesis Sandomiriensis pro anno Domini 1926, Radom 1925.

Catalogus Ecclesiarum et cleri saecularis ac regularis Dioecesis Sandomiriensis pro anno Domini 1927, Sandomierz 1926.

Catalogus Ecclesiarum et cleri saecularis ac regularis Dioecesis Sandomiriensis pro anno Domini 1928, Sandomierz 1927.

Catalogus Ecclesiarum et cleri saecularis ac regularis Dioecesis Sandomiriensis pro anno Domini 1929, Sandomierz 1928.

Catalogus Ecclesiarum et cleri saecularis ac regularis Dioecesis Sandomiriensis pro anno Domini 1930, Sandomierz 1929.

Catalogus Ecclesiarum et cleri saecularis ac regularis Dioecesis Sandomiriensis pro anno Domini 1931, Sandomierz 1930.

Ordo Divini Officii Persolvendi Sacrique Peragendi a Sacra Rituum Congregatione die 30 aprilis 1928 approbatus et in usum Dioecesis Sandomiriensis Descriptus pro Anno Domini 1939, Sandomierz 1938.

Rocznik Diecezji Sandomiersko-Radomskiej 1989, Sandomierz 1989.

Spis Duchowieństwa i parafij Diecezji Sandomierskiej na rok 1932, Sandomierz 1932.

Spis Duchowieństwa i parafij Diecezji Sandomierskiej 1933, Sandomierz b.r.

Spis Duchowieństwa i parafij Diecezji Sandomierskiej 1934, Sandomierz b.r.

Spis Duchowieństwa i parafij Diecezji Sandomierskiej 1935, Sandomierz b.r.

Spis Duchowieństwa i parafij Diecezji Sandomierskiej 1936, Sandomierz b.r.

Spis Duchowieństwa i parafij Diecezji Sandomierskiej 1937, Sandomierz b.r.

Spis Duchowieństwa i parafij Diecezji Sandomierskiej 1938, Sandomierz b.r.

Spis Duchowieństwa i parafij Diecezji Sandomierskiej 1941, Sandomierz b.r.

Spis Duchowieństwa i parafij Diecezji Sandomierskiej 1942, Sandomierz b.r.

Spis Duchowieństwa i parafij Diecezji Sandomierskiej 1943, Sandomierz b.r.

Spis Duchowieństwa i parafij Diecezji Sandomierskiej 1944 i 1945 r., Sandomierz b.r.

Opracowania:

Bujak G., *Diecezja kielecka w latach 1805–1818*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 4 (2005), s. 23–31.

Kumor B., *Organizacja terytorialna diecezji kieleckiej*, „Nasza Przeszłość” 17 (1963), s. 187–232.

Kupisz D., Lechowicz Z., Piątkowski S., *Dzieje Kłwowa i parafii kłwowskiej do roku 1918*, Radom 2015.

Litak S., *Atlas Kościoła łacińskiego w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w XVIII wieku*, Lublin 2006.

Rostkowski T., *Parafia rzymskokatolicka w Wyśmierzycach*, Radom 2014.

Rzadkowolska M., *Kościół katolicki a lektura w dwudziestoleciu międzywojennym*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Librorum” 9 (1999), s. 85–104.

Sekulski J., *Encyklopedia Radomia*, Radom 2009.

- Sitarz M., *Parafia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, red. E. Gigilewicz, Lublin 2010, k. 1324.
- Stanaszek B., Nowakowski R., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 1, A–G, Sandomierz 2014.
- Stanaszek B., Nowakowski R., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 2, H–Ł, Sandomierz 2015.
- Stanaszek B., Nowakowski R., Tylec P., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 3, M–R, Sandomierz 2017.
- Stanaszek B., Nowakowski R., Tylec P., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 4, S–Ż. *Biskupi i uzupełnienia*, Sandomierz 2019.
- Szymanowicz M., *Organy w kościołach diecezji radomskiej*, Lublin 2006.
- Tylec P., *Bp Marian Ryx (1853–1930), Ordynariusz Sandomierski*, Sandomierz 2020.
- Tymieniecka A., *Nauczanie religii w szkołach publicznych*, „Kortowski Przegląd Prawniczy” 1 (2015), s. 92–96.
- Wiśniewski J., *Dekanat sandomierski*, Radom 1915.
- Zugaj L., *Historia administracji w gminie Potworów*, Lublin 2012.

Powstanie parafii Kostrzyn i jej funkcjonowanie w latach 1925–1945

Abstrakt

Celem tego artykułu jest przedstawienie historii powstania parafii Kostrzyn i jej pierwszych lat funkcjonowania. Odzyskanie niepodległości przez Polskę w 1918 r. było ważnym impulsem do rozwoju życia religijnego i kulturowego na wsi. Ustały ograniczenia związane z prześladowaniem Kościoła, co pozwoliło na dopasowanie struktur kościelnych do wzrastającej liczby ludności. Wzrost laicyzacji życia w miastach i zagrożenie komunizmem powodowały, że Kościół przykładał większą wagę do życia religijnego mieszkańców wsi. Duża odległość od kościoła powodowała wiele zaniedbań w życiu religijnym, toteż konieczne było zagęszczenie sieci parafialnej. W tym celu w 1924 r. erygowano parafię w Kostrzynie. Kolejni proboszczowie przyczynili się do budowy kościoła, budynków plebańskich, powstania cmentarza i założenia nowej wspólnoty kościelnej. Najtrudniejszy czas dla nowej parafii przypadł na lata II wojny światowej.

Słowa kluczowe: Kostrzyn, parafia Kostrzyn, diecezja sandomierska, dwudziestolecie międzywojenne, Kościół katolicki

The Establishment of the Kostrzyn Parish and how it functioned from 1925–1945

Abstract

The purpose of this article is to present the history of how Kostrzyn parish was established and how it functioned in its early years. Regaining independence by the Republic of Poland in 1918 was a major factor in the development of religious and cultural life in the countryside. Restrictions regarding the repression of the Catholic Church in Poland were lifted, which resulted in aligning church structures towards an expanding population. The increasing secularization of life in the cities and the dangers of Communism redirected the attention of the Catholic Church towards rural residents. The great distance from the church caused much neglect in religious life, which is why it was necessary to increase the number of parishes. For this purpose, a parish was established in Kostrzyn in 1924. Successive parish priests contributed to the construction of the church, rectory buildings, the establishment of a cemetery and the founding of a new church community. The Second World War was a particularly difficult time for the new parish.

Keywords: Kostrzyn, Kostrzyn parish, Sandomierz diocese, Interwar period, Catholic Church

GRZEGORZ JASIAK
Ostrowiec Świętokrzyski
 <https://orcid.org/0009-0001-3301-6178>
grzegorz.jasiak@onet.eu

Studia Sandomierskie
31 (2024)

Próby ograniczania działalności duszpasterskiej prowadzonej przez duchowieństwo katolickie miasta Radomia i powiatu radomskiego w latach 1945–1975

Władze komunistyczne, które objęły rządy w Polsce po II wojnie światowej, starały się ograniczać wpływy Kościoła katolickiego na społeczeństwo. Z tym zamyśłem wiele uwagi poświęciły sferze duszpasterskiej stanowiącej podstawową formą kontaktu wiernych z przewodnikami duchowymi. Rządzący nie tylko starali się inwigilować wszelkie nabożeństwa kościelne oraz inne tradycyjne formy duszpasterskie, ale utrudnić również ich realizację na drodze administracyjnej¹.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie działań władz komunistycznych wymierzonych w aktywność duszpasterską duchowieństwa katolickiego w mieście Radomiu oraz na terenie powiatu radomskiego. Zakres chronologiczny tej działalności obejmuje lata 1945–1975, a więc okres funkcjonowania radomskiego powiatu grodzkiego i ziemskiego².

Na problematykę relacji państwo – Kościół w Radomiu i powiecie radomskim pozwalają spojrzeć szerzej publikacje niektórych historyków. Pośród nich na uwagę zasługują prace ks. prof. Bogdana Stanaszka, a przede wszystkim jego dwutomowe dzieło *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości politycznej w latach 1945–1967*³. Równie cenna jest opublikowana rozprawa doktorska Ryszarda Gryza⁴

¹ Zob. np. I. Main, *Trudne świętowanie. Konflikty wokół obchodów świąt państwowych i kościelnych w Lublinie (1944–1989)*, Warszawa 2004; P. Mardyla, *Duszpasterstwo w czasach stalinowskich. Władze komunistyczne wobec działalności duszpasterskiej Kościoła rzymskokatolickiego w archidiecezji krakowskiej w latach 1945–1956*, Kraków 2009.

² S. Piątkowski, *Radom. Historia miasta*, Radom 2005, s. 84.

³ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości politycznej w latach 1945–1967*, t. 1, *Problematyka personalno-organizacyjna*; t. 2, *Duszpasterstwo i laicyzacja życia społecznego*; Sandomierz 2006.

⁴ R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce 1945–1956 na przykładzie województwa kieleckiego*, Kraków 1999.

przedstawiająca sytuację Kościoła rzymskokatolickiego w latach 1945–1956 w województwie kieleckim. Publikacje te nie omawiają jednak dokładnie wszelkich ograniczeń, jakie dotknęły działalność duszpasterską duchowieństwa katolickiego na omawianym obszarze.

Konieczne zatem okazało się przeprowadzenie szerokiej kwerendy archiwalnej. Materiałów dotyczących ograniczania duszpasterstwa autor poszukiwał w Archiwum Państwowym w Kielcach i Radomiu, Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej (w centrali, w Biurze Udostępnień oraz w oddziale kieleckim). Bardzo ważnym źródłem okazały się również materiały zdeponowane w Archiwum Diecezji Sandomierskiej. Archiwalia te zostały uzupełnione o literaturę przedmiotu.

Ze względu na podjętą w artykule tematykę oraz charakter zgromadzonego materiału autor zdecydował się podzielić artykuł na dwie zasadnicze części. Pierwsza z nich ukazuje działania komunistów wymierzone w posługę kaznodziejską kapłanów. Druga zaś opisuje metody ograniczenia kultu religijnego sprawowanego poza obrębem kościelnym, tj. tradycyjnych procesji z okazji uroczystości Bożego Ciała, jak również innych procesji ulicznych oraz pielgrzymek. W części tej prezentuje się również próby zniesienia niektórych świąt kościelnych.

Posługa kaznodziejska

Jednym z podstawowych zadań duchownych jest przepowiadanie słowa Bożego w trakcie kazań wygłaszanych w czasie Mszy Świętych oraz nabożeństw. W swoich homiliach duchowni podkreślają rolę zasad moralnych w życiu człowieka oraz społeczeństwa. Nierzadko poddają również krytyce postępowanie rządzących, jeśli stoi ono w sprzeczności z zasadami Ewangelii⁵. Nie można się więc dziwić, że władze państwowe bacznie przyglądały się wypowiedziom księży z ambony.

Pierwsze oznaki przyszłego oporu duchownych wobec władz Polski Ludowej przejawianego w trakcie kazań zaobserwowano już w 1945 r. Do szefa Powiatowego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego (PUBP) w Sandomierzu dotarły wówczas informacje, że bp Jan Kanty Lorek polecił, aby księża publicznie krytykowali zarządzenie wydane przez rząd w sprawie ślubów kościelnych. Największy sprzeciw budziła wydana we wrześniu decyzja rządu o wprowadzeniu ślubów cywilnych. Sandomierskiego ordynariusza wezwano w tej sprawie na rozmowę do Urzędu Bezpieczeństwa (UB). Hierarcha odmówił wycofania swoich zarządzeń, utrzymując, że nikt nie może zabronić duchownym publicznego stawiania w obronie prawa Bożego. Na zmianę stanowiska bp. Lorka nie wpłynęły nawet groźby wystosowane przez szefa UB w Sandomierzu pod adresem duchownych, którzy nadal będą głosić kazania krytykujące rząd⁶.

Przeprowadzona kwerenda nie wykazała, aby w początkowym okresie istnienia Polski Ludowej pojawiły się zastrzeżenia co do kazań głoszonych w Radomiu

⁵ Zob. F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 2, wyd. 3, Opole 1958, s. 475–481.

⁶ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości...*, t. 2, dz. cyt., s. 119–120.

i powiecie radomskim. Pierwsze uwagi władz państwowych pojawiły się w 1948 r. W końcu września wikariusz parafii Skaryszew, ks. Stanisław Maliński, miał się wypowiedzieć przeciwko organizowaniu spółdzielni produkcyjnych. W wygłoszonym kazaniu stwierdził: „rząd ma wprowadzić gospodarstwa spółdzielcze, które pozbawią nas własności, a wiecie, że własność jest dla każdego człowieka święta. Własność prywatna istniała od najdawniejszych czasów i pozbawienie człowieka własności sprzeciwia się prawu boskiemu”⁷.

Władzom państwowym nie spodobało się także kazanie wygłoszone 16 lutego 1949 r. przez ks. Stefana Gliszczyńskiego w Orońsku. Na uroczystość otwarcia w tym dniu biblioteki gminnej przybył m.in. starosta oraz przedstawiciel Powiatowej Rady Narodowej (PRN). Główne obchody odbyły się w remizie strażackiej i aby zachować ich świecki charakter, zdjęto ze ściany obraz św. Floriana, a na jego miejsce powieszono portrety oficjeli oraz godło państwowe. Wizerunek św. Floriana zawieszono w sali Zarządu Gminnego. Naczelnik Ochotniczej Straży Pożarnej (OSP) był jednak niezadowolony z tego faktu i z powrotem zawiesił obraz w remizie, choć na innej ścianie, tak więc w trakcie uroczystości obraz św. Floriana znajdował się w budynku OSP. Nie wiedząc o tym, ks. Gliszczyński w trakcie kazania wypowiedział się następująco: „doszła mnie smutna wiadomość, że w dniu dzisiejszym w Orońsku z remizy strażackiej przez pewne osoby został wyrzucony obraz św. Floriana poza remizę, jest to dla nas bardzo przykre i bolesne, módlmy się za tych bezbożników i prosimy o nawrócenie, dając zarazem szereg przykładów, jakimi karami Bóg karze za podobne wypadki”. Informacja o usunięciu obrazu oburzyła wiernych („kilka dewotek aż płakało”). Słowa ks. Gliszczyńskiego nie mogły pozostać bez odpowiedzi władz. Przesłuchano w tej sprawie świadków, z duchownym zaś przeprowadzono rozmowę⁸.

Za głoszenie kazań skierowanych przeciwko rządowi księżom groziły bardzo surowe represje. Najlepszym tego przykładem było potraktowanie przez władze państwowe ks. Pawła Kosmali z Radomia (prawdopodobnie zakonnika). Oskarżono go, że w trakcie kazań uprawiał antypolską propagandę, za co został aresztowany. Wyrokiem Sądu Okręgowego w Radomiu duchowny ów został skazany na trzy lata więzienia⁹.

W maju 1949 r. bezpieka odnotowała, że w kazaniach wygłaszanych przez księży w powiecie radomskim coraz częściej poruszano sprawy prześladowań Ko-

⁷ Biuro Udostępniania i Archiwizacji Dokumentów Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie [dalej: BUiAD IPN], sygn. IPN BU 01283/663, k. 291.

⁸ Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej Oddział w Kielcach [dalej: AIPN Ki], sygn. IPN Ki 015/932, t. 1, cz. 4, k. 20.

⁹ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości...*, t. 2, dz. cyt., s. 123–124; J. Stefaniak, *Postawy duchowieństwa w pow. sandomierskim w ocenie władz państwowych w latach apogeum stalinizmu (1948-1956)*, „Zeszyty Sandomierskie” 7 (2000), nr 12, s. 30; J. Myszor, A. Mirek, *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL. Supplement*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2008, t. 41, z. 1, s. 154.

ściola w przeszłości. Księża podkreślali wytrwałość wiernych w trudnych chwilach. Bezpieka twierdziła, że wypowiedzi te są tak nacechowane emocjonalnie, iż u starszych kobiet nierzadko wywołują płacz. Zaobserwowano również, że po Mszy ludzie dyskutują na temat treści zawartych w homilii i twierdzą, że obecnie sytuacja jest analogiczna¹⁰. Jednak już miesiąc później kierownik Sekcji V UBP w Radomiu pisał: „wrogie wystąpienia ze strony kleru znacznie się zmniejszyły względem innych ubiegłych miesięcy. Kler obecnie przeważnie ogranicza się tylko do głoszenia nauki o Bogu i Kościele”¹¹. Brak owych wrogich wystąpień trwał jednak stosunkowo krótko. W sierpniu uwagę Służby Bezpieczeństwa zwróciły dwa kazania: ks. Franciszka Brudniasa oraz nieznanego z nazwiska księdza głoszącego homilię w Białobrzegach¹². Pierwszy z duchownych podczas kazania na odpuszcie w Goryniu 16 sierpnia 1949 r. krytykował prasę, która „pisze przeciwko Kościołowi” oraz zarzuca księżom brak troski o kraj. W tej sprawie przesłuchano dwóch świadków, którzy nie potwierdzili tego faktu, zamierzano więc przesłuchać innych. Z kolei drugi duchowny w homilii wygłoszonej 15 sierpnia miał krzyczeć z ambony: „wyrzucicie ze swych serc to wszystko, co wam wbito przez tą zgniliznę powojenną, i musicie stanąć twardym frontem do walki choćby do ostatniej kropli krwi przed tym huraganem ognia, który nas ogarnia od strony wschodu”¹³. W przekonaniu B. Stanaszka słowa wypowiedziane przez duchownego były aluzją do sytuacji w Grecji, gdzie nie udało się komunistom przejąć władzy w sierpniu 1949 r. Słusznie więc autor ten wyprowadza wniosek, że niejednokrotnie aby zaliczyć dane kazanie do wrogich, wystarczyły delikatne aluzje lub dwuznaczne sformułowania¹⁴.

Uwagę władz przykuły również kazania wygłoszone 8 września 1949 r. podczas odpustu w Błotnicy przez ks. Czesława Pawłowskiego oraz ks. Stefana Sułeckiego. Obydwie wypowiedzi zdaniem SB miały charakter polityczny¹⁵. Były to jednak pojedyncze przypadki, które wystąpiły bezpośrednio po wydaniu w sierpniu dekretu o ochronie wolności sumienia i wyznania. W grudniu 1949 r. kierownik Sekcji V UBP w Radomiu dokumentował: „Kler po wejściu dekretu [...] został jak gdyby ogarnięty lękiem i przez pewien okres czasu nie notowano żadnych wystąpień, a nawet w działalności religijnej nie przejawiał aktywności”¹⁶. Przed tzw. wrogimi wystąpieniami na ambonie przestrzegał księży bp Lorek. Informator „Cichy” donosił, że pod koniec 1950 r. ordynariusz wydał zarządzenie, aby żaden z duchownych nie poruszał kwestii politycznych. Bp Lorek miał powiedzieć: „kto

¹⁰ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/932, t. 1, cz. 4, k. 28.

¹¹ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/932, t. 1, cz. 4, k. 30.

¹² Po miesiącu bezpieka ustaliła, że duchownym tym był ks. Wincenty Bień. Por. AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/932, t. 1, cz. 4, k. 54.

¹³ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/932, t. 1, cz. 4, k. 48.

¹⁴ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości...*, t. 2, dz. cyt., s. 123.

¹⁵ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/932, t. 1, cz. 4, k. 54.

¹⁶ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/932, t. 1, cz. 4, k. 59.

się nie zastosuje do tego zarządzenia i dostanie się do więzienia, broniony przez żadne władze nie będzie”¹⁷.

Zarządzenie bp. Lorka musiało trafić do świadomości duchownych, gdyż w pierwszej połowie 1951 r. bezpieka nie zarejestrowała żadnych wrogich wystąpień. Jej zainteresowanie wzbudziło dopiero kazanie wygłoszone w święto Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny 15 sierpnia 1951 r. w kościele oo. Bernardynów. Kaznodzieja miał powiedzieć, że „podczas Rewolucji Paryskiej rewolucjoniści nie zwyciężyli [...], gdyż zamiast czcić Boga, to oni do katedry wnieśli nierządnicę teatru i ją wielbili”. Dalej nieznany z nazwiska ksiądz miał kontynuować: „nadszedł wiek 20-ty, gdzie wprowadza się pogański zwyczaj zamiast Boga, to w czasie świąt na stole pieniądze i praca, gdzie ludzie winni nie dać się okłamać i zaślepić pieniędzmi, gdyż pieniądze to rozpusta i że tak dużo nie trzeba pracować”. Innych wrogich wystąpień w tym dniu na terenie Radomia i powiatu radomskiego nie zaobserwowano¹⁸. Mogło być to spowodowane tym, że w drugiej połowie 1951 r. ordynariusz nakazał dziekanom, aby przypomnieli duchownym o unikaniu w kazaniach wypowiedzi na tematy polityczne¹⁹.

Pod koniec 1951 r. władzom państwowym po raz kolejny naraził się ks. Stefan Sułecki. Czwartego listopada podczas kazania doradzał on rodzicom, aby nie posyłali swoich dzieci do przedszkola, gdyż są tam nieodpowiednio wychowywane. Po tym wystąpieniu część rodziców zgłosiła się do przedszkola, aby sprawdzić, jak faktycznie przedstawia się sytuacja²⁰.

Z kolei w kwietniu 1952 r. niepokój władz wzbudziły kazania wygłaszane przez ks. Mariana Bojarczaka, proboszcza w Wierzbicy. W Wielką Sobotę duchowny publicznie pytał strażaków, dlaczego nie chcą pełnić straży przy grobie Jezusa. Apelowwał do nich: „nie bójcie się partii, bo partia wam nic nie robi, a w razie czego to my się udamy do wyższych władz, a wy się powołujcie na Dekret wyznania i sumienia, a nic wam nie zrobią”. Natomiast w Poniedziałek Wielkanocny zastrzeżenia wzbudziły następujące słowa kaznodziei: „obecnie jest coraz więcej takich, co by chcieli imię Boga skreślić i żeby nasza wiara nie istniała, lecz takich nie trzeba słuchać”²¹. Uznane za wrogie wystąpienia ks. Bojarczaka z ambony odnotowano także w paździeniku. Ksiądz powiedział wówczas: „obecnie dużo ludzi jest niewierzących, a to dlatego że należą do różnych partii, które to wychowują ich w nienawiści do wiary i Kościoła. [...] Ci wszyscy niewierzący, a należący do partii poszliby do kościoła, gdyby nie obawiali się, że ich widzą ich przywódcy”²².

Bezpieka najczęściej interesowała się treścią kazań wygłaszanych podczas świąt i uroczystości. Uwagę władz zwróciły kazania wygłaszane w radomskich ko-

¹⁷ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/932, t. 1, cz. 4, k. 105.

¹⁸ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/45, k. 51.

¹⁹ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości...*, t. 2, dz. cyt., s. 125.

²⁰ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/932, t. 2, cz. 2, k. 265.

²¹ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/932, t. 2, cz. 2, k. 279.

²² AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/932, t. 2, cz. 2, k. 297.

ściołach w uroczystość św. Szczepana Męczennika w 1953 r. Na Glinicach nieznany z nazwiska kaznodzieja przekonywał, że na wzór owego męczennika chrześcijanie nie powinni bać się więzienia. Mocniejszych słów użył kaznodzieja głoszący w tym samym dniu kazanie na Młodzianowie. Mówił, że „prześladowania Kościoła i wiary istnieją i obecnie [...] są ludzie tacy, którzy za nagrody i inne nominacje sprzedają swoją wiarę i wyrzekają się jej”. Dalej zaś podsumował: „wiary nikt nie zwalczył i nie zwalczy”. W tych sprawach mieli zostać wezwani i przesłuchani świadkowie²³.

Bezpieka krytycznie oceniła kazania wygłoszone przez ks. Marcina Hulka podczas odpustu w parafii św. Teresy w Radomiu trwającego od 2 do 3 października 1954 r. Doszukiwano się w nich różnych dwuznaczności i sugestii. Kaznodzieja poruszał w nich tematykę prześladowań Kościoła w Polsce, przede wszystkim po rozbiorach. Parokrotnie użył wówczas zwrotu „Matko, spuść nam promień słońca”. Urzędnicy podkreślali, że obecni na Mszy słowa te zrozumieli w kontekście wyzwolenia od obecnie rządzących. Kolejne kazanie duchownego bezpieka także uznała za wrogie. Wspominał w nim o postawie Wincentego Witosa, który w czasie okupacji niemieckiej nie zgodził się na przyjęcie zaproponowanego mu stanowiska w rządzie, chociaż naraził się przez to na aresztowanie oraz obóz koncentracyjny. Urzędnicy zrozumieli słowa księdza jako nawoływanie do nieprzyjmowania żadnych stanowisk, gdyż Polska wciąż znajduje się pod okupacją²⁴.

W roku szkolnym 1954/1955 nasiliły się działania zmierzające do całkowitego wyeliminowania religii ze szkół. Bezpieka zarejestrowała wiele wypowiedzi kapłanów odnoszących się do tej sytuacji. Dwunastego września 1954 r. ks. Stanisław Flont informował, że nie ma już religii w szkołach, i zachęcał rodziców do posyłania dzieci na katechezę do kościoła. Tego samego dnia jeden z księży jezuitów mówił w kościele Świętej Trójcy, że to Kościół stworzył szkoły w Polsce, upaństwowiła je dopiero Konstytucja 3 maja, ale mimo wszystko duchowni nadal brali aktywny udział w szkolnictwie. Jako przykład wymienił Hugona Kołłątaja oraz Stanisława Staszica. Natomiast 8 września ks. Stefan Sułcki, proboszcz parafii Przytyk, obwinił w kazaniu rodziców za usunięcie modlitwy ze szkoły, gdyż nie sprzeciwiali się tej sytuacji. Kazania w trzy niedziele: 12, 19 i 26 października, poświęcił usuwaniu religii i modlitwy ze szkoły oraz wprowadzeniu szkolnych apeli. W związku z tym wezwano go na rozmowę do Referatu do Spraw Wyznań (RdSW) w Radomiu. Rozmowa ta nie zamknęła duchownemu ust. W kolejną niedzielę ks. Sułcki podczas kazania zapowiedział, że „czym więcej będą go wzywać, tym bardziej będzie bronił wiary i religii”. Dodał przy tym, że „czym więcej będą do kościoła przysyłać szpicli, tym więcej będzie gadał”. Również w tej sprawie zamierzano przesłuchać świadków²⁵.

Stopniowe usuwanie religii ze szkół sprawiło, że księża coraz częściej podejmowali w kazaniach tematykę katechizacji i nauki w ogóle. Ks. Franciszek Sorbjan

²³ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/932, t. 2, cz. 2, k. 807.

²⁴ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości...*, t. 2, dz. cyt., s. 130–131.

²⁵ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/932, t. 2, cz. 2, k. 830.

mówił 28 sierpnia 1955 r. w kościele św. Jana w Radomiu, że Kościół w dziedzinie nauki spychany jest na dalszy plan. Podkreślił, że „Kościół katolicki pierwszy w dziejach ludzkości zapoczątkował kulturę i cywilizację narodu w różnych krajach, między innymi w Polsce, wtedy Kościół był jedynym ministerstwem oświaty i on tylko prowadził szkoły i krzewił naukę”. Do spraw katechizacji odniósł się również ks. Bogusław Piątek w kazaniu wygłoszonym w tym samym dniu w kościele św. Teresy. Mówił: „teraz jest walka szatana z Bogiem, a wy matki, jeśli nie chcecie siedzieć w piekle i uratować swe dzieci przed piekłem, to przysyłajcie na naukę religii i nabożeństwa do kościoła”. RdSW w Radomiu nie zdecydował się na przeprowadzenie z owymi księżmi rozmów na temat ich wystąpień²⁶.

Największe zastrzeżenia władz państwowych wzbudzały homilie wygłaszane przez proboszcza parafii Przytyk, ks. Stefana Sułeckiego. Przykładowo 24 sierpnia 1958 r. duchowny wygłosił kazanie, które sprowokowało parafian do wystąpienia przeciwko władzom państwowym, natomiast 14 września kazanie w obronie krzyża²⁷. Wówczas miał powiedzieć: „obecnie istnieje nienawiść, podstęp, przebiegłość, brutalny nacisk, a nie tolerancja, która jest dzisiaj oklepanym, lecz opacznie rozumianym powiedzeniem [...], dzisiejsze czasy podkreślają, ile zdrowia fizycznego, tężyzny psychicznej i moralnej trzeba mieć w służbie Bogu, aby oprzeć się podłości, która atakuje ze wszystkich stron, a przede wszystkim służy Bożego, kapłana”²⁸. Działalność kaznodziejska wymierzona w ówczesny ustrój była przyczyną odwołania ks. Sułeckiego z probostwa Przytyku.

W swoich kazaniach księża poruszali również trudną sytuację niektórych warstw społecznych. Tego rodzaju wystąpienia ściśle odnotowywała bezpieka. W dzień Bożego Narodzenia 1960 r. ks. Tadeusz Gębka mówił: „jak można się radować, gdy chłopci muszą podatki płacić, że chodzą do władz, kłaniają się prosząc o ulgi, a tam są odsyłani od jednego do drugiego, zaś robotnicy wykorzystywani są przez coraz to nowe normy techniczne – jakież to są powody do radości?”²⁹.

Wzrost krytycznych wystąpień z ambony władze państwowe zaobserwowały w okresie Bożego Narodzenia 1961 r. Oceniano, że ich liczba w całym województwie kieleckim była większa niż w roku poprzednim. Najczęściej duchowni poddawali krytyce poczynania władz państwowych, laickie wychowanie młodzieży, politykę państwa wobec Kościoła oraz Związek Radziecki³⁰. Tego typu wystąpienia odnotowano też w Radomiu. Ks. Ludwik Skrok na kazaniu wygłoszonym 24 grudnia w kościele Opieki Najświętszej Maryi Panny stwierdził, że „nawet hitlerowcy szanowali Boże Narodzenie”. Dalej apelował do wiernych, żeby „pamię-

²⁶ Archiwum Państwowe w Radomiu, Urząd Wojewódzki w Radomiu [dalej: APR, UWR], sygn. spis 6, poz. 28, b.p., Pismo kierownika RdSW w Radomiu do Prezydium WRN w Kielcach z dnia 2 IX 1955 r.

²⁷ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości...*, t. 1, dz. cyt., s. 358.

²⁸ BUiAD IPN, sygn. IPN BU 01283/663, k. 491.

²⁹ APR, UWR, sygn. spis 6, poz. 27, k. 111.

³⁰ BUiAD IPN, sygn. IPN BU 01283/956, k. 4; sygn. IPN BU 0648/6, k. 3.

tali o Bogu i nie dawali posłuchu wezwaniom o tworzeniu raju na ziemi, gdyż raj najważniejszy jest przy boku Boga”. Niepokój władz wzbudziło również kazanie wygłoszone na pasterce przez ks. Stanisława Studzińskiego w kościele św. Jana. Duchowny apelował: „My Polacy powinniśmy gorąco wierzyć i być twardymi, prawdziwymi katolikami i żadnemu wrogowi nie dać sobie wyrwać wiary. Trzeba, aby cały naród polski był zjednoczony w wierze katolickiej. Żadna siła szatańska nie jest w stanie naszych ludzi oderwać od Boga, nawet siła ludzi, którzy stoją na najwyższych stanowiskach państwowych”³¹. Natomiast w 1962 r. na kazaniach w Boże Narodzenie nie zaobserwowano na terenie Radomia i powiatu radomskiego wrogich wystąpień³².

W marcu 1962 r. z Komendy Wojewódzkiej Milicji Obywatelskiej (KW MO) w Kielcach do zastępcy komendanta powiatowego MO ds. SB dotarło pismo dotyczące inwigilowania kazań wygłaszanych przez duchownych. Podkreślono w nim wagę dopływu informacji z przebiegu kazań, gdyż pozwalały one rozpoznać „działalność zewnętrzną poszczególnych księży, a uzyskane informacje o wrogich wystąpieniach z ambon w wielu wypadkach były podstawą do skutecznego przeciwdziałania”. W piśmie tym wyraźnie zaznaczono, aby w zabezpieczaniu kazań nie posługiwać się funkcjonariuszami MO, ich żonami ani członkami partii, jeśli są znani w danej miejscowości. Zalecono, aby przy każdym kościele zorganizować odpowiednie źródło informacji mające możliwość informowania o treści wygłaszanych homilii. Źródłem miały być osoby bezpartyjne, których obecność w kościele nie budziłaby zastrzeżeń (tajni współpracownicy, kontakty obywatelskie, zaufani ludzie MO). W przypadku gdy nie było potrzeby monitorowania kazań we wszystkich kościołach, należało inwigilować tylko te, w których duszpasterzowali księża znani z wrogiej postawy i skłonni do wrogich wystąpień³³.

Władze zainteresowały się także kazaniem wygłoszonym w Radomiu 1 maja 1966 r. Nieustalony z nazwiska zakonnik w parafii św. Józefa odniósł się do tego, że władze komunistyczne nie pozwoliły przybyć papieżowi na uroczystości mileńskie do Polski. Ponadto w związku z tym, że był to dzień św. Józefa Robotnika, nawiązał do wartości pracy: „godność pracy podniosło do właściwej rangi Pismo Święte, a nie komunizm czy socjalizm, jak głoszą to i celowo wypaczają dzisiejsze teoryjki”³⁴.

Władze państwowe przywiązywały wielką wagę do kazań wygłaszanych w czasie uroczystości z udziałem biskupów. Należały do nich obchody Millenium Chrztu Polski zorganizowane w Radomiu w dniach 1–2 października 1966 r., mające charakter ogólnodiececezjalny. Zgodnie z planem operacyjno-organizacyjnym Wydziału IV KW MO w Kielcach przebieg nabożeństw i treść kazań wygłoszonych w tych

³¹ BUiAD IPN, sygn. IPN BU 01283/956, k. 6.

³² BUiAD IPN, sygn. IPN BU 01283/956, k. 223.

³³ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/720, t. 1, k. 3.

³⁴ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 014/1049, k. 138.

dniach należało operacyjnie zabezpieczyć nie tylko w kościele Opieki NMP, gdzie odbywały się główne uroczystości, ale również w pozostałych kościołach Radomia. Odpowiedzialny był za to Wydział „T” we współpracy z Wydziałem IV³⁵. Główne obchody Millenium w Radomiu poprzedziły przygotowania duchowe wiernych. Od 25 września głośzono nauki stanowe, wykłady dotyczące historii Radomia – śledzone również przez bezpiekę i utrwalane na taśmie magnetofonowej za pomocą minifonów, a następnie przepisywane na maszynie³⁶.

W 1969 r. ponownie pojawił się pomysł zaproszenia do Polski papieża Pawła VI. W związku z tym 9 marca odczytywano w kościołach list w sprawie ewentualnego przyjazdu Ojca Świętego. Wikariusz parafii Kuczki, odczytawszy list, pozwolił sobie na komentarz, w którym zaznaczył, że „papież kiedyś chciał już przyjechać do Polski, ale władze nie pozwoliły na przyjazd i teraz też prawdopodobnie nie pozwolą”. O modlitwę w intencji przyjazdu papieża apelował bp Piotr Gołębiowski w czasie kazania z okazji poświęcenia drogi krzyżowej w Bierwcach (16 marca 1969 r.). W homilii odniósł się także do zdjęcia krzyży w salach szpitalnych³⁷.

W grudniu 1970 r. Polska podpisała układ z Republiką Federalną Niemiec m.in. w sprawie nienaruszalności granic. Wydarzenie to skomentował ks. Jan Niziołek, wygłaszając w Boże Narodzenie kazanie w parafii Wrzos. W myśli poświęcone miłości bliźniego wplótł wątki odnoszące się do orędzia biskupów polskich do Niemiec. Stwierdził, że kiedy duchowni wystąpili z inicjatywą normalizacji stosunków polsko-niemieckich, „to wszyscy mieli im to za złe, a teraz gdy podobne stanowisko zajęły władze państwowe, to wszystko jest w porządku”³⁸.

W latach 70. XX w. za najbardziej wrogich księży występujących na ambonie władze państwowe uznały Kazimierza Okrutnego, wikariusza z Kowali, oraz Romana Kotlarza, administratora parafii Pelagów³⁹. Pierwszy z nich w marcu 1974 r. krytykował na kazaniach środki masowego przekazu. Ponadto „ostrzegał wiernych przed ateizmem, który szerzy rząd polski i nie liczy się z wolą narodu. Krytykował szkoły zbiorcze, zbojkotował czyn społeczny, jaki młodzież miała wykonać w niedzielę na rzecz szkoły”. Jednak większe zastrzeżenia władz budziły homilie ks. Kotlarza. Zarzucano mu, że paraliżuje on „wszelkie inicjatywy społeczne” w parafii. Oficjalnie zbojkotował budowę remizy strażackiej, przestrzegając parafian, że będzie ona stanowić miejsce rozpusty dla młodzieży. Ponadto skrytykował szkoły, informując rodziców, że ich dzieci siłą zatrzymuje się w godzinach pozalekcyjnych, natomiast żony członków partii nakłaniał, aby wymusiły na mężach wystąpienie

³⁵ BUiAD IPN, sygn. IPN BU 01283/426, k. 201.

³⁶ BUiAD IPN, sygn. IPN BU 01283/426, k. 220–221.

³⁷ APR, UWR, sygn. spis 6, poz. 30, b.p., Informacja o sytuacji wyznaniowej na terenie powiatu radomskiego za I kwartał 1969 r. z dnia 21 IV 1969 r.

³⁸ APR, UWR, sygn. spis 6, poz. 30, b.p., Informacja o sytuacji wyznaniowej w powiecie radomskim w I kwartale 1971 r.

³⁹ Zob. S. Kowalik, A. Kutkowski, *Śmierć nieosądzona. Sprawa księdza Romana Kotlarza*, Lublin–Warszawa 2020.

z Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej (PZPR)⁴⁰. Za skuteczną metodę w tym zakresie uznał zaprzestanie współżycia płciowego. Władze państwowe oceniały, że „dotychczasowa działalność profilaktyczna prowadzona przez czynniki państwowe nie wywiera pozytywnych zmian w postępowaniu tego księdza”⁴¹. W późniejszym okresie ks. Kotlarz wciąż wrogo wypowiadał się z ambony, przypadkowo 25 czerwca 1976 r. wziął również udział w proteście robotników w Radomiu. Informacje o represjach zastosowanych wobec robotników stały się inspiracją do kolejnych kazań nieprzychylnych władzy ludowej. W lipcu ks. Kotlarz został wezwany w tej sprawie do prokuratury, esbecy zaś stale śledzili jego wypowiedzi z ambony. W sierpniu duchowny został dotkliwie pobity na plebanii w Pelagowie przez funkcjonariuszy SB, co ogromnie wpłynęło na jego stan fizyczny i psychiczny. Prawdopodobnie pobicie było główną przyczyną jego śmierci 18 sierpnia 1976 r. Władze państwowe skutecznie zatuszowały sprawę, przy czym raport z sekcji zwłok oficjalnie głosił, że przyczyną śmierci ks. Romana Kotlarza było obustronne krwotoczne zapalenie płuc⁴².

Ograniczenia dotyczące sprawowania kultu

Procesje Bożego Ciała

Bezpośrednio po zakończeniu II wojny światowej władze państwowe nie ingerowały w przebieg tradycyjnych procesji Bożego Ciała. Pierwsze obostrzenia pojawiły się w 1949 r., kiedy wprowadzono zmiany w ustawie o zgromadzeniach. Na ich podstawie trasy przemarszu musiały być uzgadniane z władzami świeckimi. W tym samym roku wprowadzono również zakaz używania flag papieskich. W ten sposób starano się ograniczyć dekoracje tras przemarszu, a same procesje zepchnąć z głównych ulic na boczne⁴³.

W 1949 r. uroczystość Bożego Ciała przypadała 16 czerwca. Bezpieka odnotowała, że w Radomiu w 19 miejscach balkony i wystawy udekorowane były flagami watykańskimi, co oczywiście było zabronione. Procesje urządzono również w oktawie: 19 oraz 23 czerwca. W procesji 23 czerwca uczestniczył sandomierski ordynariusz. Po jej zakończeniu w trakcie przemarszu bp. Lorka na plebanie (nie wymieniono którą) wierni bili mu brawo i wznosili okrzyki na jego cześć („niech żyje sto lat”)⁴⁴.

⁴⁰ APR, UWR, sygn. spis 6, poz. 32, b.p., Pismo naczelnika powiatu w Radomiu do kierownika WdSW w Kielcach z dnia 27 I 1975 r.

⁴¹ APR, UWR, sygn. spis 6, poz. 32, b.p., Pismo zastępcy komendanta miejskiego i powiatowego MO ds. Służby Bezpieczeństwa w Radomiu do naczelnika powiatu Radom z dnia 25 I 1975 r.

⁴² S. Kowalik, *Ksiądz Roman Kotlarz – zapomniana ofiara bezpieki*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej” (2011), nr 4, s. 90–96.

⁴³ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości...*, t. 2, dz. cyt., s. 48.

⁴⁴ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/932, t. 1, cz. 4, k. 695.

W 1951 r. procesję z okazji Bożego Ciała zgłosiło na piśmie 10 proboszczów z powiatu radomskiego (z Bardzic, Białobrzegów, Jedlińska, Jesionnej, Mniszka, Szydłowca, Stromca, Wolanowa, Wyśmierzyc, Wierzbicy). Natomiast w parafiach: Bukowno, Cerekiew, Jarosławice, Jastrzębia, Kaszów, Kowala, Odechów, Przytyk, Radzanów, Skaryszew, Wrzeszczów, Wrzos, Zakrzew, procesje nie zostały zgłoszone, lecz odbyły się poza murami kościoła. W parafii Wieniawa procesji w ogóle nie urządzono, natomiast w parafiach: Błotnica, Kuczki, Kostrzyn, Mirów, Potworów i Wysoka, procesje odbyły się w obrębie murów kościelnych. W uroczystość Bożego Ciała (24 maja), a także w oktawie władze państwowe starannie śledziły przebieg procesji w poszczególnych parafiach. Ich uwagę przykuł fakt, że 27 maja w parafii Odechów w czasie procesji kółko różańcowe oraz niezarejestrowane stowarzyszenie młodzieży katolickiej wystąpiło ze sztandarami, strażacy zaś w mundurach. Orkiestra strażacka wzięła udział w procesji w parafii Białobrzegi, jednak bez mundurów. W Skaryszewie młodzież żeńską i dzieci przystrojono w szarfy w kolorze żółtym i biało-żółtym, z kolei straż pożarna „wystąpiła w sposób zorganizowany w szyku zwartym z orkiestrą”. Władze oceniły, że oprócz parafii Białobrzegi i Skaryszew udział ludności w procesji był mniej liczny niż w latach poprzednich⁴⁵.

W Radomiu zawiadomienie o trasach procesji w Boże Ciało oraz w oktawie (27 i 31 maja 1951 r.) złożyli 11 maja w RdSW w Radomiu dziekani obydwu dekanatów radomskich: ks. Jan Wiącek oraz ks. Wacław Kosiński. Wystąpili oni w imieniu wszystkich radomskich parafii. Procesja miała wyruszyć spod kościoła św. Jana i dalej ulicą Rwańską, Żeromskiego, Moniuszki, Sienkiewicza, Nowotki, placem 3 Maja i z powrotem do kościoła ulicą Żeromskiego. Prezydium Miejskiej Rady Narodowej (MRN) w porozumieniu z UBP oraz Komitetem Miejskim PZPR zmieniło i skróciło trasę procesji w uroczystość Bożego Ciała (procesja miała przejść ulicą Rwańską, Żeromskiego, Traugutta, Nowotki, placem 3 Maja i z powrotem ulicą Sienkiewicza do kościoła Mariackiego). Informację tę przesłano do dziekanów 16 maja, ci zaś w odpowiedzi z 21 maja zaznaczyli, że wyznaczoną trasą czują się pokrzywdzeni, gdyż przez wiele lat procesje szły dawną, a jej zmiana może wzbudzić niepotrzebne komentarze wśród wiernych. Jako dodatkowy argument podali fakt, że przy ulicy Traugutta znajduje się straż pożarna, której jednostki w przypadku pożaru mogłyby wywołać zamieszanie wśród wiernych bądź też wierni mogliby utrudniać działania strażakom. W związku ze zbliżającą się uroczystością Bożego Ciała dalsza wymiana korespondencji nie miała już sensu, dlatego na rozmowę do RdSW wezwano ks. Kosińskiego. Duchowny wysunął te same argumenty co w przesłanym piśmie. Kierownik RdSW oświadczył, że Prezydium nie kwestionuje tradycji procesji z okazji Bożego Ciała, jakkolwiek uznaje, że trasa jej przemarszu nie jest związana z tradycją. Odnosnie do drugiego argumentu stwierdził, że w czasie procesji strażacy będą dyżurować w innym miejscu. Ks. Kosiński, czując się zapewne bezsilny w takiej

⁴⁵ Archiwum Państwowe w Kielcach, Komitet Wojewódzki PZPR w Kielcach [dalej: APK, KW PZPR], sygn. 3340, s. 40–41.

sytuacji, stwierdził, że „w tym roku nastąpiła zmiana trasy, a w przyszłym roku może być zakaz zabraniający w ogóle odbywania procesji”. Kierownik zapewnił go, że stosunek państwa do Kościoła tak często się nie zmienia, i zaproponował inną, dłuższą trasę. Ks. Kosiński uznał ją za mało atrakcyjną, stwierdzając, że „po wybojach i wertepach nie pójdzie”. Oznajmił, że procesja przejdzie trasą zaproponowaną wcześniej przez Prezydium, gdyż tak ogłoszono wiernym⁴⁶.

Procesja Bożego Ciała przeszła więc trasą wyznaczoną przez Prezydium w piśmie z 16 maja. Władze stwierdziły, że niektóre balkony na pierwszym i drugim piętrze, a więc w mieszkaniach prywatnych, przyozdobiono emblematami religijnymi (obrazy świętych). Na parterze, gdzie przeważnie mieściły się sklepy, znajdowała się dekoracja świecka przygotowana z okazji Narodowego Plebiscytu Pokoju. W witrynach sklepowych umieszczono portrety dostojników powiatowych, Stalina oraz dekoracje z hasłami socjalistycznymi. Oszacowano, że wiernych biorących udział w procesji i stojących na chodnikach było ok. 10 tys. W procesji nie wzięła udziału żadna ze szkół ani straż pożarna. Uwagę władz przykuła natomiast obecność przedstawicieli byłej inicjatywy prywatnej, których określono terminem „grubasy” oraz „spekulanci”, niosących sztandary różnych cechów: piekarzy, rzeźników itp.⁴⁷

Procesje Bożego Ciała były wielką manifestacją wiary Polaków. Strona kościelna przywiązywała do nich wielką wagę. Informator „Aron” donosił, że 22 kwietnia 1952 r. na plebanii przy kościele św. Jana w Radomiu zorganizowano konferencję dwóch dekanatów, na której obecny był bp Lorek. W jej trakcie ordynariusz ustosunkował się do organizacji procesji Bożego Ciała. Życzył sobie, żeby urządzano ją jak najbardziej uroczystie, przy wcześniejszym ustaleniu trasy z władzami świeckimi. Poleciał, aby przy jednym z ołtarzy zebrać wszystkich chorych. Za wskazane uznał wykorzenienie zwyczaju rwania przez wiernych zieleni przy ołtarzach⁴⁸.

W 1953 r. ponownie doszło do zgrzytów z powodu trasy procesji w Radomiu. Urzędników niepokoił fakt, że ks. Wiącek i ks. Kosiński zamierzają poprowadzić procesję trasą dłuższą niż w latach poprzednich, obejmującą główne ulice miasta (m.in. Żeromskiego, Traugutta i Moniuszki). Obydwaj dziekani zostali wezwani 21 maja na rozmowę do RdSW w Radomiu. W ocenie władz ks. Kosiński zajął wówczas „wrogą postawę” i powiedział: „zmiany trasy, jaką proponuje Prezydium, jest to uczucie poniżenia i krzywdy dla księży, jest to pewnego stopnia dyskryminacja w stosunku do Kościoła i przez to czujemy się pokrzywdzeni, bo przecież [...] jeśli w dniu 1 maja odbywał się pochód ulicą Żeromskiego i nie było to przeszkodą, to jeśli my raz na rok przejdziemy w Boże Ciało, to Polska przecież nie zawali się”. Na zaproponowaną przez władze państwowe trasę nie chciał się zgodzić również ks. Wiącek. Prosił o pozwolenie na przeprowadzenie procesji ulicami, którymi szła w poprzednim roku. Zażądał wydania decyzji o zmianie trasy na piśmie⁴⁹.

⁴⁶ APK, KW PZPR, sygn. 3340, k. 44.

⁴⁷ APK, KW PZPR, sygn. 3340, k. 45.

⁴⁸ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/932, t. 2, cz. 2, k. 278.

⁴⁹ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/932, t. 2, cz. 4, k. 780–781.

Należy zaznaczyć, że władze stosowały także różne wybiegi, aby ograniczyć udział wiernych w procesjach Bożego Ciała zarówno w dniu uroczystości, jak i w jej oktawie. W 1953 r. niemal wszyscy księża radomscy uzyskali zgodę na przemarsz procesji w oktawę wyznaczoną przez nich trasą, jednakże decyzję o tym fakcie władze ujawniały na dzień lub dwa przed procesją, co znacznie utrudniało duchownym komunikację z wiernymi. Mimo wszystko w głównej procesji w uroczystość Bożego Ciała w Radomiu wzięło udział 7 tys. osób, w tym ok. 1,5 tys. młodzieży, również w procesjach w czasie oktawy udział wiernych był liczny⁵⁰. Na utrudnienia odnośnie do trasy procesji w oktawie natrafili bernardyni w Radomiu, zawiadomili o tym fakcie Sekretariat Episkopatu. Procesja w niedzielę oktawy tradycyjnie odbywała się większymi ulicami miasta, jednak RdSW w Radomiu zepchnął ją na boczne ulice, tak by odbyła się ulicami wokół kościoła⁵¹.

W dniach poprzedzających procesję Bożego Ciała w 1954 r. Referat do Spraw Wyznań przy Prezydium PRN w Radomiu przeprowadził rozmowę z ks. Głębińskim – proboszczem parafii Błotnica, oraz ks. Jaworskim – proboszczem parafii Odechów, najbardziej znanych z „wrogiej, reakcyjnej działalności”. Przedmiotem tych rozmów był zakaz używania w trakcie procesji flag watykańskich i sztandarów w wizerunkiem orła białego, co niewątpliwie miało wywołać strach przed konsekwencjami. Ogólnie przebieg procesji Bożego Ciała zaplanowanej na 17 czerwca oceniono jako spokojny. Władze nie odnotowały żadnych wrogich wystąpień ani udziału zorganizowanych grup młodzieży. Największą frekwencję, biorąc pod uwagę całe województwo kieleckie, odnotowano w Radomiu (ok. 10 tys. osób). W porównaniu z Sandomierzem frekwencja była wyższa o ok. 2 tys. osób, jako że w stolicy województwa w procesji uczestniczyło zaledwie 1,5 tys. wiernych⁵².

Z kolei w powiecie radomskim łącznie w procesji w uroczystość Bożego Ciała w 1954 r. wzięło udział ok. 40 tys. wiernych. Władze szacowały, że było to o 25 proc. więcej w stosunku do poprzedniego roku. Największą frekwencję odnotowano w takich parafiach, jak: Jedlnia-Letnisko (3,5 tys.), Potworów (3 tys.), Skaryszew (3 tys.) oraz Odechów (2,2 tys.). Władzy nie umknął fakt uczestnictwa OSP w parafiach: Białobrzegi, Goryń, Jankowice, Jedlińsk, Kostrzyn, Odechów, Skaryszew i Wierzbica. Wyrażono zadowolenie, że procesje przyciągnęły głównie osoby starsze, w mniejszym zaś stopniu młodzież⁵³.

Również w następnym roku frekwencja na procesji w uroczystość Bożego Ciała była liczna i wyniosła ok. 7 tys. wiernych. Władze starały się skutecznie ograniczać udział młodzieży w procesjach, organizując różne kontrimprezy⁵⁴. W uroczystość Bożego Ciała 9 czerwca 1955 r. w zorganizowanych przez Wydział Oświaty w Ra-

⁵⁰ Archiwum Państwowe w Kielcach, Urząd Wojewódzki w Kielcach [dalej: APK, UWK], sygn. 5, k. 68–70.

⁵¹ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości...*, t. 2, dz. cyt., s. 51.

⁵² APK, UWK, sygn. 1043, k. 2–3.

⁵³ APK, UWK, sygn. 1043, k. 147.

⁵⁴ APK, UWK, sygn. 1043, k. 20.

domiu imprezach uczestniczyło ok. 8 tys. młodych ludzi⁵⁵. W. Skowronek z Referatu Organizacji Wydzielonych przy Komitecie Wojewódzkim PZPR odnotował, że „doświadczenia br. wskazują, aby w przyszłym roku jeszcze w większym stopniu organizować różne atrakcyjne imprezy rozrywkowe nie tylko dla młodzieży, ale także dla starszego społeczeństwa”⁵⁶. Organizowane imprezy nie były jednak w stanie zaburzyć porządku procesji, a udział wiernych był bardzo liczny. W ostatnim dniu oktawy Bożego Ciała w 1955 r. w procesji w Radomiu, w której wziął udział bp Lorek, uczestniczyło ok. 7 tys. wiernych⁵⁷.

W powiecie radomskim podanie o ustalenie trasy procesji w 1955 r. złożyło 23 proboszczów. Dziewięciu z nich zostało wezwanych na rozmowę z władzami świeckimi ze względu na okoliczności, jakie zaszły w latach poprzednich (wezвано proboszczów następujących parafii: Białobrzegi, Jarosławice, Jasionna, Jedlińsk, Mniszek, Przytyk, Słupica, Wrzeszczów, Wsola). Uczulono księży na to, aby nie dekorować budynków państwowych ani ołtarzy flagami watykańskimi, nie używać też sztandarów stowarzyszeń niezarejestrowanych oraz z wizerunkiem orła białego w koronie. Pozostałych ośmiu proboszczów parafii położonych na terenie powiatu radomskiego nie uzgadniało tras procesji, gdyż urządzano je w obrębie cmentarza kościelnego. W trakcie uroczystości ołtarze udekorowano dywanami z obrazami świętych oraz zielenią. W Białobrzegach w procesji niesiono dwa transparenty z hasłami: „Idzie Pan” oraz „Odpuść nasze winy”. W parafii tej odnotowano dość liczny udział dzieci, podobnie jak w Jedlińsku, Przytyku, Odechowie i Skaryszewie. Władze państwowe zaobserwowały, że w Białobrzegach młodzież indywidualnie niosła sztandary i obrazy z wizerunkami świętych (m.in. Matki Boskiej i Stanisława Kostki), na których przypięte były wstęgi w kolorze białym, niebieskim i fioletowym. W Białobrzegach i Przytyku „na sposób zorganizowany” brała udział OSP. Natomiast w parafii Goryń, Jankowice, Kaszów, Mniszek i Skaryszew strażacy pilnowali porządku w trakcie procesji. W parafii Jedlnia-Letnisko ołtarz wybudowano przy sklepie Gminnej Spółdzielni (GS), w innych parafiach nie stwierdzono ustawienia ołtarzy przy budynkach państwowych ani społecznych. Ogółem oceniano, że w niektórych parafiach udział wiernych w procesji był mniej liczny niż w latach poprzednich (w Białobrzegach o 500 osób, w Błotnicy o 250, w Odechowie o 300, w Stromcu o 700). Najwięcej wiernych wzięło udział w procesjach organizowanych w parafiach: Skaryszew (2500 osób), Jedlińsk (1600 osób), Piotrowice (1500 osób), Zakrzew (1300 osób). W innych parafiach frekwencja nie przekroczyła 900 osób, w takich zaś parafiach, jak Goryń, Jasionna, Kaszów, Lisów, Wsola, wyniosła ok. 400 wiernych. Władze niepokoił fakt, że w procesjach Bożego Ciała w powiecie radomskim, podobnie jak w latach poprzednich, wzięli udział członkowie partii oraz Związku Młodzieży Polskiej

⁵⁵ APK, UWK, sygn. 1043, k. 15.

⁵⁶ APK, UWK, sygn. 1043, k. 19.

⁵⁷ APK, UWK, sygn. 1043, k. 16.

(ZMP). W oktawie nie urządzano procesji poza obrębem kościoła, ograniczono się do terenu cmentarza kościelnego⁵⁸.

Stosunkowo dużo uwagi poświęcono procesji Bożego Ciała w Radomiu zorganizowanej 31 maja 1956 r. Tradycyjnie wyruszyła ona spod kościoła św. Jana, następnie dołączały do niej procesje z pozostałych radomskich kościołów, aby uformować jeden orszak dla całego miasta. Budynki przy ulicach, którymi szli wierni, udekorowane były dywanami, obrazami oraz zielenią, jednak władze oceniały tę dekorację jako skromniejszą niż w latach poprzednich. Urzędnicy jednak nie przeczyli faktu, że jeden z balkonów przy ulicy Wałowej udekorowano płótnem w kolorze żółtym, z jednego zaś okna w budynku, którym mieszkali wikariusze parafii św. Jana, spuszczone żółte płótno, na którym zawieszono obraz. W dekoracjach ołtarzy nie stwierdzono kolorów papieskich. Do głównej procesji z Glinic dołączył trzeci zakon, z parafii św. Teresy kółko różańcowe, natomiast z każdej parafii kółka ministrantów w komżach z zielonymi lub czerwonymi pelerynkami oraz grupy dziewcząt ubrane na białe, z wianuszkami na głowie i liliami w rękach⁵⁹. Do procesji dołączył związek cechów z 17 sztandarami, który przemaszerował ulicą Żeromskiego, chociaż trasa ta nie była uzgodniona z Prezydium MRN w Radomiu⁶⁰. Związek cechu wyszedł z Domu Rzemiosła położonego przy ulicy Kilińskiego i dołączył do procesji na ulicy Rwańskiej. W związku z powyższym przesłuchano jednego z członków zarządu cechu, który poinformował, że przełożeni biorących udział w procesji nic nie wiedzieli na ten temat. W procesji Bożego Ciała ogółem wzięło udział ok. 20 księży, 100 zakonnic, 8 tys. wiernych, w tym 2,5 tys. młodzieży⁶¹.

Wszyscy radomscy księża złożyli podanie o ustalenie trasy procesji w dniach oktawy. Przeważnie trasę wyznaczono ulicami, które zaproponowali proboszczowie. Księża ani mieszkańcy Radomia nie interweniowali w tej sprawie. W oktawie (3 czerwca) zbiorową procesję urządzili tylko ojcowie bernardyni. Dołączyła do niej procesja z parafii św. Jana. W dekoracji trasy nie wykorzystywano kolorów papieskich. Z budynków państwowych tylko brama magazynu Powiatowego Związku Gminnych Spółdzielni przy ulicy Wałowej była przystrojona dywanem, obrazem oraz zielenią. Z organizacji kościelnych udział wzięli wyłącznie ministranci. W procesji uczestniczyło 10 księży, 50 zakonnic, ok. 4 tys. wiernych, w tym 1,5 tys. młodzieży. Pozostałe parafie 3 czerwca urządzały procesje indywidualnie, np. procesja w parafii Opieki NMP odbyła się na cmentarzu kościelnym. Za najbardziej okazałą władze świeckie uznały procesję w parafii na Glinicach. Prawie wszystkie budynki przy ulicach, którymi szła procesja, udekorowano. Dwa ołtarze częściowo przyozdobiono żółtym płótnem. Z budynków państwowych dywanem i zielenią przystrojono Szkołę Podstawową nr 1. Kolory papieskie znajdowały się

⁵⁸ APR, UWR, sygn. spis 6, poz. 27, b.p., Pismo kierownika RdSW przy Prezydium PRN w Radomiu do WdSW w Kielcach z dnia 21 VI 1956 r.

⁵⁹ APK, UWK, sygn. 5, k. 125.

⁶⁰ BUiAD IPN, sygn. IPN BU 0648/4/1, k. 252; APK, UWK, sygn. 5, k. 125.

⁶¹ APK, UWK, sygn. 5, k. 125.

także na trasie procesji zorganizowanej na terenie parafii św. Teresy. W procesji tej oprócz ministrantów uczestniczyli również strażacy z OSP w Jeżowej Woli. Jeden z budynków państwowych udekorowano dywanem, na którym zawieszono obraz. Władze państwowe oceniły, że najsłabiej wypadła procesja zorganizowana w parafii Młodzianów. Dekoracja ołtarzy oraz domów była bardzo skromna, również udział wiernych był mniej liczny niż w innych parafiach. Na jednym z ołtarzy zamieszczono napis „Królowo Polski, módl się za nami”, a pod nim wykonane z papieru godło państwowe z orłem bez korony⁶².

Wspólna procesja w oktawie Bożego Ciała 1956 r. odbyła się 7 czerwca. Organizowała ją parafia Opieki NMP, przy czym dołączyli do niej wierni z parafii św. Jana, a także z Glinic i Młodzianowa. Budynków państwowych na trasie procesji nie udekorowano, nie zaobserwowano także kolorów papieskich. W procesji brali udział ministranci oraz dziewczynki ubrane na biało lub w stroje krakowskie. Uczestniczyło w niej 15 księży, ok. 60 zakonnic i 7 tys. wiernych, w tym ok. 3 tys. młodzieży⁶³.

Władze śledziły przebieg procesji Bożego Ciała również w późniejszych latach. Czternastego czerwca 1958 r. radomska bezpieka poinformowała przewodniczącego Prezydium PRN w Radomiu, że mimo braku zezwolenia procesje poza murami kościelnymi urządzono w parafii Goryń, Lisów, Mniszek, Wolanów i Zakrzew⁶⁴. Naruszenie przepisów odnotowano także w oktawie. W Radomiu ks. Konstanty Kobieltus poprowadził procesję ulicami wcześniej zaplanowanymi mimo trasy zmienionej przez władze. Przepisy złamał również ks. Władysław Gac z parafii Wrzos oraz ks. Stanisław Podgórski z Małęczyna⁶⁵.

Obostrzenia dotyczące organizacji procesji w Boże Ciała władze państwowe wprowadziły w latach 60. XX w. Czwartego kwietnia 1960 r. Urząd do Spraw Wyznań (UdSW) wydał tajną instrukcję, której treść zmierzała do ograniczenia zakresu omawianej uroczystości. Zgodnie z tym dokumentem należało dopilnować, aby procesje były mniej okazałe niż w latach poprzednich. Należało bezwzględnie przestrzegać wyznaczonych tras procesji. Wprowadzono zakaz używania megafonów, wycinania krzewów i drzew na dekoracje oraz noszenia w procesji sztandarów nieistniejących organizacji kościelnych. Wyraźnie zaznaczono, aby nie dopuścić do uczestnictwa w procesjach zorganizowanych grup młodzieży szkolnej oraz drużyn harcerskich. Należało również zadbać o to, aby w procesjach nie brali udziału członkowie partii. Dodatkowe zarządzenia wydał Ryszard Strzelecki z KC PZPR. Zgodnie z nimi we wszystkich komitetach wojewódzkich i powiatowych należało opracować specjalne plany co do procesji Bożego Ciała. W dniu uroczystości w 1960 r. zobowiązano władze lokalne do zorganizowania wycieczek turystycznych. Nie wolno było także dopuścić do udziału w procesjach orkiestr strażackich i zakładowych⁶⁶. Władze ści-

⁶² APK, UWK, sygn. 5, k. 125–126.

⁶³ APK, UWK, sygn. 5, k. 126.

⁶⁴ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/675, t. 1, k. 148.

⁶⁵ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości...*, t. 2, dz. cyt., s. 56.

⁶⁶ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości...*, t. 2, dz. cyt., s. 56.

śle śledziły trasy, którymi odbywały się procesje. Za zmianę trasy procesji z powodu gwałtownej ulewy w 1960 r. wymierzono parafii św. Józefa karę 300 zł⁶⁷.

Dalsze ograniczenia nastąpiły w 1961 r. Przyczyniła się do nich decyzja Stolicy Apostolskiej o zniesieniu oktawy niektórych świąt kościelnych, w tym oktawy Bożego Ciała. Władze państwowe uznały, że nie ma uzasadnienia organizowanie procesji ulicznych w tym okresie. Procesje można było urządzać wyłącznie w uroczystość Bożego Ciała, oczywiście po wcześniejszym uzgodnieniu trasy z władzami państwowymi. Wszystkie wnioski proboszczów o zorganizowanie procesji w oktagawę miały być rozpatrywane negatywnie⁶⁸. Zarządzenie co do niewydawania zezwoleń w oktawie UdSW wydał 11 marca 1961 r. Zaprotestował przeciwko temu bp Zygmunt Choromański pismem do premiera Józefa Cyrankiewicza, jednak nie odniosło to żadnego skutku. Co więcej, Wydział Administracyjny KC PZPR zalecił, aby w uroczystość Bożego Ciała 1961 r. zorganizować różne imprezy artystyczne, a w radiu i telewizji nadawać atrakcyjne programy. Z kolei obradujący 22 maja Wojewódzki Zespół ds. Kleru przy KW PZPR w Kielcach zalecił, aby wykorzystać fakt, że uroczystość Bożego Ciała przypada w Dzień Dziecka, i w związku z tym zorganizować imprezy konkurencyjne odciągające dzieci od uroczystości kościelnych. Zalecono również, aby nie dopuścić do udziału orkiestr strażackich i niesienia sztandarów narodowych⁶⁹.

Jeszcze większe ograniczenia wprowadzono w 1962 r. Znowelizowano wówczas ustawę o zgromadzeniach, pojawił się w niej art. 8 mówiący o tym, że zorganizowanie procesji i pielgrzymek wymaga wcześniejszej zgody właściwego organu, a więc Prezydium Miejskiej lub Powiatowej Rady Narodowej. W przypadku gdy władze uznały, że procesja zagraża porządkowi publicznemu lub bezpieczeństwu, wówczas mogła nie wydać zezwolenia. Artykuł ten odnosił się również do Bożego Ciała, jednak komuniści nie pozwolili sobie na całkowitą likwidację procesji w tę uroczystość, albowiem społeczeństwo odebrałoby to jako oficjalną walkę z religią⁷⁰.

W 1962 r. wszyscy księża z miasta Radomia ubiegający się o pozwolenie na procesję uzyskali je. Główna procesja przebiegała trasą uzgodnioną wcześniej z władzami państwowymi (z kościoła św. Jana ulicą Rwańską, Marchlewskiego, placem Zwycięstwa i dalej ulicą Malczewskiego, Żeromskiego i z powrotem do kościoła św. Jana). W procesji brał udział bp Gołębiowski. Procesje z innych kościołów również dochodziły do kościoła św. Jana uzgodnionymi wcześniej trasami. Procesja z parafii św. Teresy liczyła ok. 600 osób, w tym grupa młodzieży w liczbie ok. 70 osób. Jeden ze sztandarów niesionych w tej procesji przedstawiał wizerunek Matki Boskiej z koroną polską na głowie. Procesja z kościoła Najświętszego Serca Jezuso-

⁶⁷ Archiwum Diecezji Sandomierskiej, Kuria Diecezjalna w Sandomierzu [dalej: ADS, KDwS], sygn. O-488, b.p., Kwestionariusz sytuacji Kościoła w dekanacie radomskim miejskim w latach 1945–1964.

⁶⁸ APR, UWR, sygn. spis 6, poz. 28, k. 96.

⁶⁹ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości...*, t. 2, dz. cyt., s. 57.

⁷⁰ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości...*, t. 2, dz. cyt., s. 59.

wego dołączyła do procesji z kościoła Mariackiego przy ulicy Sienkiewicza. Wzięło w niej udział ok. 4 tys. wiernych, w tym 500 osób młodych. Niesiono 15 sztandarów, w tym jeden ufundowany przez kolejarzy w 1925 r. z godłem państwowym z zaszytą koroną na głowie orła. Trasa, którą szła ta procesja, była skromniej udekorowana niż w poprzednich latach. Procesja z kościoła Opieki NMP połączyła się z procesją z kościoła oo. Bernardynów przy ulicy Żeromskiego. Brało w niej udział ok. 2 tys. wiernych (10 proc. dzieci w wieku szkolnym, 20 proc. mężczyzn). Procesja z kościoła bernardyńskiego liczyła ok. 600 osób, w tym ok. 100 mężczyzn. Na jednym z niesionych w niej sztandarów widoczny był orzeł z zaszytą koroną. Widniał na nim napis „Organizacja Straży Honorowej”. Z kolei procesja z kościoła św. Józefa połączyła się na ulicy Traugutta z procesją z kościoła Opieki NMP. Brało w niej udział ok. 800 osób, w tym ok. 150-osobowa grupa młodzieży. Księża filipini obsługujący kaplicę przy ulicy Siennej nie organizowali procesji. W połączonej procesji wzięło udział ok. 15 tys. wiernych. Urzędnicy ocenili, że trasa była skromniej udekorowana niż w latach poprzednich. Nie stwierdzono, aby przyozdobiono instytucje państwowe bądź sklepy. W procesji uczestniczyła 40-osobowa orkiestra składająca się z byłych muzyków orkiestr przyzakładowych. Po raz pierwszy od wielu lat w procesji nie niesiono sztandarów cechowych⁷¹.

Z terenu powiatu radomskiego w 1962 r. pięciu proboszczów nie zwróciło się o zezwolenie na procesję poza obrębem kościoła, tak więc w parafii Bardzice, Bierwce, Kaszów, Małęczyn i Rajec procesje odbyły się na cmentarzu przykościelnym. Władze oszacowały, że ogółem w powiecie radomskim wzięło w nich udział ok. 15 tys. wiernych⁷². Najwięcej osób uczestniczyło w uroczystościach w Jedlińsku (2,5 tys.), Skaryszewie (2,5 tys.), Odechowie (2 tys.), najmniej zaś w Wolanowie i Słupicy (ok. 300 osób)⁷³. Władze państwowe bacznie przyglądały się organizowanym obchodom. W Zakrzewie w procesji uczestniczyła OSP z Marianowic w mundurach strażackich, a jeden z członków partii niósł baldachim. W Cerekwi przed ołtarzem wybudowanym przy remizie strażackiej stało trzech umundurowanych strażaków. W Skaryszewie na procesji obecna była orkiestra miejscowej straży pożarnej, w Jedlni-Letnisko ołtarz ustawiono przy posterunku MO⁷⁴. Proboszczowie składali podania o pozwolenie urządzenia procesji w dni oktawy, ale wszystkie rozpatrzone negatywnie⁷⁵.

W 1963 r. z miasta Radomia wpłynęło sześć podań o organizację procesji w uroczystość Bożego Ciała. Pozytywnie rozpatrzone tylko pięć z nich, natomiast bernardynom nie udzielono zezwolenia. Władze państwowe nie zgodziły się na

⁷¹ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/703, k. 87–88.

⁷² APR, UWR, sygn. spis 6, poz. 27, b.p., Pismo sekretarza Prezydium PRN w Radomiu do Prezydium WRN w Kielcach z dnia 4 VII 1962 r.

⁷³ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/703, k. 88–89.

⁷⁴ APR, UWR, sygn. spis 6, poz. 27, b.p., Pismo sekretarza Prezydium PRN w Radomiu do Prezydium WRN w Kielcach z dnia 4 VII 1962 r.; AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/703, k. 88–89.

⁷⁵ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/703, k. 89.

procesje w oktawie. Procesji głównej 13 czerwca przewodniczył bp Gołębiowski. Uroczystość uświetniła umundurowana orkiestra kolejowa. Frekwencja była bardzo duża i wyniosła ok. 34 tys. wiernych⁷⁶. Zaniepokoiło to władze państwowe (ruch w mieście został sparaliżowany), które przymierzały się do niewydawania w przyszłych latach zezwolenia na zorganizowanie procesji centralnej⁷⁷. Podwyższoną frekwencję odnotowano także w parafiach położonych w powiecie radomskim. Przykładowo w parafii Jedlnia-Letnisko w procesji wzięło udział 5 tys. wiernych, czyli dwa razy więcej niż w roku poprzednim, w Skaryszewie 4 tys., Jedlińsku 2,5 tys., a w Odechowie 2 tys. Na 26 parafii o pozwolenie ubiegało się 18. Wszystkie podania po uzgodnieniu trasy rozpatrzono pozytywnie. W parafii Bardzice, Bierwce, Goryń, Jarosławice, Kaszów, Małęczyn, Rajec i Wrzeszczów procesje urządzono na cmentarzu przykościelnym. W Skaryszewie w procesji wzięli udział strażacy z miejscowej OSP (po cywilnemu) oraz z OSP z Makowa (w mundurach). W Zakrzewie w procesji uczestniczyła orkiestra dęta OSP z Zakrzewskiej Woli i Zakrzewa w mundurach i hełmach. Odnotowano także, że ks. Glibowski z parafii Kowala skrytykował władze państwowe, stwierdziwszy, że prześladuje się Kościół i wiarę rzymskokatolicką. Wystąpił z apelem do wiernych, „aby się modlili i nie słuchali podszeptów złych ludzi”⁷⁸.

Władze starały się ograniczać zasięg uroczystości Bożego Ciała również w kolejnych latach. W 1966 r. nie zezwolono na przeprowadzenie procesji na nowych trasach w parafii Jastrzębia i Pelagów. Podanie proboszcza parafii Lisów o rozszerzenie trasy rozpatrzono negatywnie, natomiast w Jedlińsku władze państwowe skróciły trasę procesji. W całym powiecie radomskim o zezwolenie starało się 20 parafii. W Bierwcach, Goryniu, Jarosławicach, Kaszowie, Małęczynie i Wrzeszczowie procesje urządzono w obrębie murów kościelnych. Skrupulatnie odnotowano zachowania budzące wątpliwości władz. W parafii Zakrzew ołtarz został wybudowany na kiosku spożywczym GS, prąd zaś doprowadzono z budynku Gminnej Rady Narodowej. Straż przy ołtarzu pełnili strażacy z OSP Zakrzew. W Jedlni-Letnisko umieszczono obrazy na dwóch sklepach GS, natomiast w Odechowie i Kuczkach na budynku poczty⁷⁹.

W 1967 r. władze podjęły działania zmierzające do ograniczenia udziału wiernych z poszczególnych parafii w radomskiej procesji głównej. Władze nie zezwołyły na zorganizowanie procesji dochodzących z parafii Opieki NMP, NSJ, św. Teresy oraz św. Józefa. Negatywnie rozpatrzono także podania o zorganizowanie procesji

⁷⁶ APK, UWK, sygn. 6, s. 73, b.p., Pismo przewodniczącego Prezydium PRN w Radomiu do WdSW w Kielcach z dnia 24 VI 1963 r.

⁷⁷ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości...*, t. 2, dz. cyt., s. 61.

⁷⁸ APR, UWR, sygn. spis 6, poz. 27, b.p., Pismo przewodniczącego Prezydium PRN w Radomiu do WdSW w Kielcach z dnia 19 VI 1963 r.

⁷⁹ APR, UWR, sygn. spis 6, poz. 29, b.p., Pismo kierownika Wydziału Spraw Wewnętrznych przy PRN w Radomiu do Urzędu Spraw Wewnętrznych w Kielcach z dnia 18 VI 1966 r.

w oktawie⁸⁰. W powiecie radomskim odnotowano przypadki zmian tras procesji. Tak było w Lisowie⁸¹ oraz w Przytyku⁸².

W latach 70. XX w. władze państwowe w Radomiu konsekwentnie odmawiały wydania zezwoleń na procesje dołączające się do procesji głównej. W 1970 r. nie zezwolono na zorganizowanie procesji dochodzącej żadnemu z radomskich proboszczów⁸³. Proboszczowi parafii Opieki NMP nie zezwolono również na procesję własną. Uzasadniano to następująco: „Ulice, przez które mają przejść procesje, są położone na trasie o częstym ruchu różnego rodzaju pojazdów mechanicznych. W tym stanie rzeczy wydanie zezwolenia na przejście procesjonalne ulicami byłoby sprzeczne z interesem społecznym i zagrażałoby porządkowi publicznemu”⁸⁴. Proboszcz parafii Opieki NMP, ks. Wojciech Staromłyński, zwrócił się w tej sprawie do kurii⁸⁵. Ta odpowiedziała 27 maja, a więc w przeddzień uroczystości Bożego Ciała. Zalecono proboszczowi odwołanie się do Urzędu Spraw Wewnętrznych w Kielcach, korzystając z załączonego wzoru pisma. W szablonie tym podkreślano absurdalność argumentu o częstym ruchu pojazdów mechanicznych, gdyż dzień Bożego Ciała jest wolny od pracy. Ponadto zauważono, że na podstawie art. 8, ust. 4 władze powinny wskazać inną trasę procesji. Zgodnie z zaleceniem kurii w odwołaniu proboszcz miał na koniec napisać: „Takie rozumowanie nasuwa wnioszek, że ktoś ma interes w utrudnianiu procesji czy w krępowaniu swobody religijnej i drażnieniu obywateli. Stanowisko takie narusza praworządność i swobody obywatelskie. Z tych względów, choć uroczystość Bożego Ciała już przeminęła, proszę o uchylenie decyzji, aby na przyszłość zapobiec samowoli i nierealnej interpretacji przepisów”⁸⁶.

Wszyscy proboszczowie radomscy, którym odmówiono zezwolenia na zorganizowane dojście do procesji centralnej, zastosowali się do decyzji władz. Jednakże wierni z trzech parafii udali się na główną procesję w grupach bez udziału księży (z Borek 300 osób, z Młodzianowa 400 osób, z parafii Opieki NMP 300 osób). W parafii Glinice nie przyłączono się zbiorowo do procesji centralnej, gdyż wierni udali się na nią indywidualnie. Procesji głównej przewodniczył bp Gołębiowski.

⁸⁰ ADS, KDwS, sygn. L-45, b.p., Pismo dziekana dekanatu radomskiego miejskiego do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z dnia 29 VI 1967 r.

⁸¹ ADS, KDwS, sygn. L-45, b.p., Pismo wicedziekana dekanatu jedlińskiego do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z dnia 5 VII 1967 r.

⁸² ADS, KDwS, sygn. L-45, b.p., Pismo dziekana dekanatu przytyckiego do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z dnia 28 VI 1967 r.

⁸³ BUiAD IPN, sygn. IPN BU 15857/631, k. 249.

⁸⁴ ADS, KDwS, sygn. L-45, b.p., Odpis pisma kierownika Wydziału Spraw Wewnętrznych przy Prezydium MRN w Radomiu do proboszcza parafii Opieki NMP z dnia 23 V 1970 r.

⁸⁵ ADS, KDwS, sygn. L-45, b.p., Pismo proboszcza parafii Opieki NMP do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z dnia 23 V 1970 r.

⁸⁶ ADS, KDwS, sygn. L-45, b.p., Pismo Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu do proboszcza parafii Opieki NMP z dnia 27 V 1970 r.

Władze szacowały, że przyciągnęła ona rzeszę ok. 18 tys. wiernych, a więc o 6 tys. więcej niż w roku poprzednim⁸⁷.

W kolejnych latach władze nie zamierzały jednak ustępować i nadal odmawiały wydania zezwoleń na procesje dochodzące. Zdarzały się jednak przypadki wydawania zezwoleń na procesje własne. Zezwolenie takie uzyskała w 1973 r. parafia św. Józefa w Radomiu (wystąpiły trudności przemarszu do kościoła św. Jana ze względu na roboty drogowe). Zakaz urządzania procesji dochodzących do procesji ogólnoradomskiej skłaniał proboszczów do organizowania procesji we własnej parafii. Wymagało to jednak nie tylko zezwolenia władz państwowych, ale również kościelnych. W tej sprawie w 1974 r. zwrócił się do kurii proboszcz parafii NSJ, ks. Stefan Popis. Przytoczył argument, że dotychczas trzymał się zaleceń władzy diecezjalnej i jego parafianie indywidualnie udawali się na procesję główną. Zaznaczył, że jego parafia leży w dość znacznej odległości od kościoła św. Jana, parafianie chętniej wezmą udział we własnej procesji i z pewnością nie stanowi to uszczerbku dla procesji ogólnej⁸⁸. Kuria odpowiedziała 21 maja. W kościołach radomskich położonych na południe od linii kolejowej Skarżysko – Dęblin zezwolono na organizowanie procesji własnych po porozumieniu się z dziekanem⁸⁹.

Likwidacja procesji ulicznych i zniesienie świąt kościelnych

Osiemnastego sierpnia 1949 r. władze znowelizowały ustawę o zgromadzeniach. Wprowadzono nowe przepisy, zgodnie z którymi organizowanie zebrań religijnych poza murami kościelnymi, procesji ulicznych i pielgrzymek wymagało zgody władz świeckich. Przepisy te nie odnosiły się do procesji Bożego Ciała, pochodów weselnych oraz pogrzebowych. W praktyce nowe przepisy oznaczały likwidację procesji w dni krzyżowe, na św. Marka, w uroczystość Wszystkich Świętych oraz w Dzień Zaduszny⁹⁰.

Księża informowali wiernych o tym fakcie z ambony. W Radomiu 30 października 1949 r. księża ogłosili, że 1 listopada nie będzie procesji na cmentarz, gdyż zabronił tego rząd. Bezpieka odnotowała, że „podanie do wiadomości o ww. zarządzeniu wśród opinii publicznej wywołało wielkie niezadowolenie, a nawet szemranie, że j[est] t[o] oficjalna walka z Kościołem”. W dzień Wszystkich Świętych z żadnego kościoła radomskiego nie wyruszyła procesja na cmentarz. Księża i parafianie udali się na cmentarz indywidualnie⁹¹.

⁸⁷ BUiAD IPN, sygn. IPN BU 15857/631, k. 251.

⁸⁸ ADS, KDwS, sygn. L-45, b.p., Pismo proboszcza parafii NSJ w Radomiu do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z dnia 19 V 1974 r.

⁸⁹ ADS, KDwS, sygn. L-45, b.p., Pismo Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu do proboszcza parafii NSJ w Radomiu z dnia 21 V 1974 r.

⁹⁰ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości...*, t. 2, dz. cyt., s. 40–41.

⁹¹ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/932, t. 1, cz. 4, k. 717.

Księża nie urządzali procesji również 3 maja 1950 r., w święto Matki Bożej Królowej Polski. W Radomiu wszystkie dekoracje z 1 maja zostały zdjęte. Praca w urzędach i instytucjach państwowych odbywała się normalnie, zamknięto tylko kilka sklepów prywatnych. Msze odprawiane były wyłącznie rano oraz wieczorem, w połączeniu z nabożeństwem majowym. Nie stwierdzono także, aby w powiecie radomskim dzień 3 maja był uroczystością świętowaną (większość ludności pracowała w polu). Gdziekolwiek pozostawiono dekoracje z 1 maja na domach i sklepach prywatnych w Białobrzegach, Jedlińsku, Skaryszewie i Szydłowcu⁹².

Kolejnym aktem skierowanym przeciwko Kościołowi było wprowadzenie 18 stycznia 1951 r. ustawy o dniach wolnych od pracy. Ustawa ta znosiła niektóre święta kościelne, a mianowicie: Matki Bożej Gromnicznej (2 lutego), Wniebowstąpienie, drugi dzień Zielonych Świąt, Świętych Apostołów Piotra i Pawła (29 czerwca) oraz Niepokalane Poczęcie NMP (8 grudnia)⁹³. Radomscy księża z ambon zapoznawali z nimi wiernych 28 stycznia. Wyraźnie zaznaczali, że święta te nadal mają charakter kościelny, a zatem wierzący będą mogli wziąć udział we Mszach odprawianych rano i późnym popołudniem. Bezpieka odnotowała: „Na ten temat oficjalnie księża nie występowali wrogo na ambonach, lecz dało się wyczuć niezadowolenie wśród kleru i osób świeckich”⁹⁴. Z kolei 5 kwietnia bp Lorek wydał dla księży okólnik, w którym zalecał, aby w święta zniesione nabożeństwa odbywały się zgodnie z dawnym porządkiem. W miastach miano odprawiać Msze wieczorne. Przestrzegał jednak proboszczów, aby nie nawoływali swoich parafian do wstrzymywania się od pracy⁹⁵.

Nowe zarządzenie nie przeszkodziło temu, że w Radomiu święto Matki Bożej Gromnicznej obchodzono 2 lutego 1952 r. bardzo uroczystie. W zorganizowanych nabożeństwach uczestniczyła niespotykana jak dotąd liczba wiernych z przyozdobionymi gromnicami. Uroczystość przybrała postać manifestacji. Władze irytował fakt, że społeczeństwo w rzeczywistości nie uznało zniesienia świąt i nadal je obchodziło⁹⁶.

Pod koniec kwietnia 1951 r. przypadały dni krzyżowe. Trzydziestego kwietnia ks. Bolesław Skwarliński, wikariusz parafii św. Jana w Radomiu, poprowadził procesję do figury oddalonej o 300 m od kościoła bez zezwolenia Prezydium MRN w Radomiu. Proboszcz parafii farnej, ks. Wacław Kosiński, został wezwany na rozmowę do Prezydium. Wymierzono mu karę grzywny 500 zł, wikariuszowi zaś

⁹² AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/932, t. 1, cz. 4, k. 741.

⁹³ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości...*, t. 2, dz. cyt., s. 18; B. Stanaszek, *Polityka władz państwowych wobec obchodów świąt kościelnych w diecezji sandomierskiej w czasach stalinowskich*, „Studia Sandomierskie” 11 (2004), z. 2, s. 62–63.

⁹⁴ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/932, t. 2, cz. 2, s. 222.

⁹⁵ ADS, KDwS, sygn. O-162, b.p., Pismo bp. Lorka do księży z dnia 5 IV 1951 r.

⁹⁶ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości...*, t. 2, dz. cyt., s. 21; B. Stanaszek, *Polityka władz państwowych wobec obchodów...*, art. cyt., s. 65.

300 zł⁹⁷. Obydwaj duchowni złożyli odwołanie i ostatecznie sprawa trafiła do Sądu Powiatowego. Przewodniczący Prezydium MRN rozmawiał o tym z sędzią Parafianowiczem, który zapewnił go, że obydwaj księża zostaną ukarani. Stało się jednak inaczej i zapadł wyrok uniewinniający. Za wydanie takiego wyroku sędzia Parafianowicz został przeniesiony w stan spoczynku⁹⁸.

Z kolei w dni krzyżowe w 1952 r. nielegalne procesje w powiecie radomskim urządzili księża: Stanisław Jakubowski – proboszcz parafii Białobrzegi, Stefan Gliszczyński – proboszcz parafii Kowala, Stefan Sulecki – proboszcz parafii Przytyk, Adam Wąs – proboszcz parafii Kuczki, Piotr Figurski – proboszcz parafii Jastrząb, Jan Król – proboszcz parafii Radzanów, Ignacy Jaworski – proboszcz parafii Odechów, Stanisław Wrona – proboszcz parafii Wolanów, Marian Bojarczak – proboszcz parafii Wierzbica, a także Stefan Świetlicki – proboszcz parafii Skaryszew. Wszyscy wymienieni duchowni zostali ukarani grzywną w wysokości od 20 proc. do 40 proc. swego miesięcznego dochodu⁹⁹. Nie wiadomo, czy kara dosięgła wikariusza parafii Jedlińsk, ks. Franciszka Gronkowskiego, który pomimo odmowy ze strony władz zorganizował 25 kwietnia procesję. Miał on być wezwany w tej sprawie do RdSW w Radomiu¹⁰⁰.

Niepokój władz wzbudziła informacja, że proboszcz parafii Wierzbica, ks. Marian Bojarczak, zamierza urządzić procesję w uroczystość Chrystusa Króla (26 października 1952 r.). W związku z tym przeprowadzono z duchownym rozmowę, w trakcie której zapowiedział, że nie będzie obchodzić wspomnianego święta w szerszym zakresie, procesję zaś urządzi wokół kościoła. Jednak proboszcz zrezygnował również i z tego zamysłu¹⁰¹.

Zgodnie z zarządzeniem ordynariusza księża nadal nadawali uroczysty charakter świętom zniesionym. W Radomiu w święto Wniebowstąpienia Pańskiego (14 maja 1953 r.) ludność gromadziła się na nabożeństwach odprawianych zgodnie z porządkiem niedzielным. Dla władz państwowych informacja ta wystarczyła, aby stwierdzić, że „kler nie przestrzega obowiązującego ustawodawstwa”¹⁰². Radomianie zgromadzili się licznie również na nabożeństwie wieczornym w święto Matki Bożej Gromnicznej 2 lutego 1954 r. Podobnie sytuacja przedstawiała się w Zwiastowanie Pańskie 25 marca. Szczególnie uroczyście świętowano na wsi. W Radomiu zaobserwowano wyższą absencję w pracy niż normalnie. Władze były oburzone, że w niektórych zakładach pozwolono zatrudnionym odpracować ten dzień¹⁰³. Zaob-

⁹⁷ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/932, t. 2, cz. 2, k. 247.

⁹⁸ R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce...*, dz. cyt., s. 303; B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości...*, t. 2, dz. cyt., s. 43.

⁹⁹ APK, KW PZPR, sygn. 3340, k. 39.

¹⁰⁰ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/932, t. 2, cz. 2, k. 279.

¹⁰¹ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/932, t. 2, cz. 2, k. 297–298.

¹⁰² AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/932, t. 2, cz. 4, k. 771.

¹⁰³ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości...*, t. 2, dz. cyt., s. 21–22; B. Stanaszek, *Polityka władz państwowych wobec obchodów...*, art. cyt., s. 66.

serwowano, że frekwencja na nabożeństwach była wyższa niż w roku poprzednim. Msze Święte odprawiano bez kazań, z wyjątkiem kościoła Opieki NMP, gdzie przypadał odpust¹⁰⁴.

Dwudziestego siódmego kwietnia 1954 r. odbyła się w Radomiu konferencja dwóch miejscowych dekanatów. Z wolnym wnioskiem wystąpił na niej ks. Andrzej Łukasik, proponując, aby 3 maja oraz we Wniebowstąpienie ostatnie Msze (bez kazania) były odprawiane o godz. 10. Z doniesienia informatora o ps. „Aron” wynikało, że „księża propozycję tą przyjęli bez żadnych uwag” i mieli się do niej zastosować¹⁰⁵. Z kolei informator „UI” donosił, że na rekolekcjach kapłańskich 22 lipca bp Lorek ogłosił, iż w okresie letnim odpusty przypadające w dni robocze zostaną przeniesione na niedziele. Podano wówczas także wytyczne co do obchodów świąt maryjnych przypadających 15 sierpnia, 8 września oraz 8 grudnia. Miała je poprzedzać tygodniowa nowenna¹⁰⁶.

Księża, szczególnie z parafii wiejskich, starali się podtrzymywać tradycję procesji w dni krzyżowe. W 1955 r. zabroniono urządzenia procesji w tym czasie w parafii Kowala i Kuczki. Inni księża z dekanatu radomskiego południowego, wiedząc o tym, urządzili procesje wokół kościoła¹⁰⁷. Żadnemu księdzu z powiatu radomskiego i miasta Radomia nie wydano pozytywnej decyzji odnośnie do organizowania procesji. Kierownik Wydziału do Spraw Wyznań (WdSW) w Kielcach w piśmie do przewodniczącego Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej (WRN) informował: „Jeżeli chodzi o procesje poza kościołami, należy stwierdzić, że na terenie województwa kieleckiego zrobiono znaczny postęp. Przestały być już całkowicie urządzone procesje i w dzień św. Marka i prawie że zanikają już całkowicie związane z poświęceniem pól i dni krzyżowych, w stosunku do których widzi się już pełne warunki do całkowitego wyeliminowania w roku przyszłym”¹⁰⁸.

W 1955 r. w województwie kieleckim uroczyscie obchodzono Wniebowstąpienie Pańskie (19 maja) oraz drugi dzień Zielonych Świąt (30 maja). W parafiach wiejskich Msze odprawiano według porządku niedzielnego, a dzieci w szkołach wiejskich zwolniono w tych dniach z zajęć. Kierownika WdSW w Kielcach niepokoił fakt, że „bp Lorek daje [...] wyraźne zalecenia, by kler w dni świąteczne ustawowo zniesione odprawiał nabożeństwa”¹⁰⁹. Na taką sytuację władze musiały zareagować. Na dzień 2 lipca 1955 r. bp Lorek został zaproszony na rozmowę w tej sprawie z przewodniczącym Prezydium WRN. Przewodniczący stwierdził, że księża diecezji sandomierskiej nie przestrzegają przepisów odnoszących się do świąt znie-

¹⁰⁴ APK, UWK, sygn. 5, k. 59.

¹⁰⁵ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/932, t. 2, cz. 4, k. 819.

¹⁰⁶ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości...*, t. 2, dz. cyt., s. 22–23; B. Stanaszek, *Polityka władz państwowych wobec obchodów...*, art. cyt., s. 67.

¹⁰⁷ ADS, KDwS, sygn. O-488, b.p., Kwestionariusz sytuacji Kościoła w dekanacie radomskim podmiejskim w latach 1945–1964.

¹⁰⁸ APK, UWK, sygn. 1045, k. 57.

¹⁰⁹ APK, UWK, sygn. 1045, k. 56.

sionych. Miał pretensje, że wieczorne nabożeństwa odbywają się bardzo uroczyście. Żądał, aby ordynariusz wymusił na księżach, by świętom zniesionym nie nadawali charakteru uroczystości. W konsekwencji bp Lorek na rekolekcjach kapłańskich poinformował duchownych o żądaniach władz. Zalecił, by w święta zniesione ostatnie z nabożeństw przedpołudniowych odprawiano o godz. 10. Zalecenie ordynariusza powtórzono w trakcie konferencji dekanalnych¹¹⁰.

Księża dostosowali się do zarządzenia biskupa co do terminów nabożeństw, wciąż jednak nadawali im charakter uroczysty. Przed uroczystością Chrystusa Króla przypadającą 30 października 1955 r., a także Wszystkich Świętych „kler z terenu [...] Radomia urządził masową spowiedź we wszystkich kościołach”. W uroczystość Chrystusa Króla odnotowano większą frekwencję na nabożeństwach niż w zwykłą niedzielę. Natomiast w dniu Wszystkich Świętych żadna z parafii nie urządziła procesji na cmentarz (księża nie ubiegali się o pozwolenie). Księża z parafii św. Teresy i św. Jana urządzili procesje na cmentarzu, jednak władze podkreślały, że frekwencja na nich była niewielka. W Dniu Zadusznym radomscy duszpasterze organizowali procesje wokół kościołów¹¹¹.

W kolejnym roku władze równie żywo interesowały się przebiegiem uroczystości w święta zniesione. Odnotowano, że w święto Matki Boskiej Gromnicznej frekwencja wiernych w radomskich kościołach na nabożeństwach porannych i wieczornych była większa niż w inne dni robocze. Baczna uwagę władz wzbudził plakat wywieszony przy kościele Mariackim na kilka dni przed świętem. Widniał na nim wizerunek Matki Boskiej i napis: „2-go lutego św. MB Gromnicznej. Odbędzie się procesja w kościele i poświęcenie gromnic. W każdym domu winna być poświęcona gromnica”. W tej sprawie 1 lutego przeprowadzono rozmowę z proboszczem Wacławem Pośpieszyńskim, który stwierdził, że treść plakatu jest mu nieznana, a fakt jego wywieszenia uznał za „nadgorliwość ze strony jego wikariuszy”. Ponadto dodał, że jest to „błędne informowanie ludzi, gdyż na kazaniach zapodano ludności, że w dniu 2-go lutego jest święto zniesione i podano porządek uroczystości, a na plakacie pisze się, że jest święto, to przecież się sami ośmieszamy”. Zapewnił, że zwróci uwagę księdzu, który był odpowiedzialny za wywieszenie plakatu¹¹².

Pallotyni z parafii św. Józefa chcieli podnieść rangę uroczystości w dniu 1 maja, a więc w święto patrona kościoła, w którym posługiwali. Dwa dni wcześniej zapowiedzieli, że zgodnie z zaleceniem papieża porządek nabożeństw 1 maja będzie taki sam jak w niedzielę. W związku z tym przeprowadzono rozmowę z ks. Ludwikiem Bajgrowiczem SAC, w trakcie której zabroniono mu odprawienia sumy¹¹³. Duchowny stawił się 30 kwietnia w RdSW w Radomiu. Kierownik powiadomił go, że 1 maja

¹¹⁰ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości...*, t. 2, dz. cyt., s. 24–25; B. Stanaszek, *Polityka władz państwowych wobec obchodów...*, art. cyt., s. 68–69; APK, UWK, sygn. 1045, k. 200.

¹¹¹ APK, UWK, sygn. 5, k. 88, 98.

¹¹² APK, UWK, sygn. 5, k. 107.

¹¹³ APK, UWK, sygn. 5, k. 116.

przypada święto państwowe i nabożeństwa powinny odbywać się do godz. 9, gdyż późniejsze będą kolidować z uroczystościami organizowanymi przez władze miasta. Ksiądz oświadczył, że sumy zapowiedzianej na godz. 10 nie odwoła. O przebiegu rozmowy poinformowany został kierownik WdSW w Kielcach. Ten interweniował w kurii, gdzie uzyskał zapewnienie, że księża nie będą urządzać nabożeństw po godzinie 9. Oświadczenie kurii kazał przekazać ks. Bajgrowiczowi z zastrzeżeniem, że jeśli „urządzi sumę w godzinach przedpołudniowych, będziemy to traktować jako prowokację i w stosunku do winnych będą wyciągnięte surowe konsekwencje”. Wobec takiego stanowiska duchowny oświadczył, że będzie w tej sprawie interweniował w kurii oraz w UdSW¹¹⁴. Interwencja kierownika WdSW w Kielcach w sandomierskiej kurii okazała się skuteczna, tak więc w Radomiu wszystkie nabożeństwa zakończyły się przed godziną 10. Nie odnotowano, aby urządzone były one „bardziej atrakcyjnie”¹¹⁵.

Od 7 do 9 maja 1956 r. przypadały dni krzyżowe. Procesje odbywały się na cmentarzach kościelnych. Żaden duchowny z Radomia nie ubiegał się o zezwolenie na zorganizowanie procesji poza cmentarzem. Natomiast na 10 maja przypadała uroczystość Wniebowstąpienia. Ostatnie nabożeństwa przed południem odprawiano o godz. 10. Frekwencja była większa niż w inne dni robocze. Świętowała przede wszystkim ludność niezatrudniona w placówkach uspołecznionych. Jako dowód podano fakt, że 10 maja w Radomiu miał się odbyć targ, który przeniesiono na dzień przedświąteczny. Katecheci normalnie udali się do szkół, a frekwencja dzieci na zajęciach szkolnych była taka sama jak w inne dni robocze. Podobnie władze oceniały przebieg nabożeństw w dniu Zielonych Świąt (20 maja)¹¹⁶. W święta zniesione 8 września, 2 listopada i 8 grudnia świętowali przede wszystkim ci, którzy nie musieli pracować. Nabożeństwa odbywały się w godzinach rannych. Rządzącym nie umknął fakt, że pracownicy przyszlizli do zakładów pracy odświętnie ubrani¹¹⁷.

W kolejnych latach władze również interesowały się przebiegiem nabożeństw w święta zniesione, ale już w mniejszym zakresie. W 1960 r. władze zdecydowały się po raz drugi ograniczyć liczbę świąt kościelnych. Ustawą z dnia 16 listopada zniesiono święto Trzech Króli (6 stycznia) oraz Wniebowzięcia NMP (15 sierpnia). Duchowieństwo o nowych regulacjach prawnych poinformowano 26 listopada podczas konferencji w Radomiu. Kuria zalecała, aby w tych dniach został zachowany świąteczny porządek nabożeństw¹¹⁸. W praktyce w latach 60. XX w. księża trzymali się różnych zwyczajów co do odprawiania nabożeństw w święta zniesione. Przykładowo w powiecie radomskim w 1961 r. w święta zniesione 6 stycznia i 2 lutego nabożeństwa odbywały się w godzinach późniejszych niż w dni nieświęteczne.

¹¹⁴ APR, UWR, sygn. spis 17, poz. 241, t. 1, b.p., Notatka służbowa kierownika RdSW w Radomiu z dnia 4 V 1956 r.

¹¹⁵ APK, UWK, sygn. 5, k. 116.

¹¹⁶ APK, UWK, sygn. 5, k. 117.

¹¹⁷ APR, UWR, sygn. spis 6, poz. 27, k. 144.

¹¹⁸ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości...*, t. 2, dz. cyt., s. 27.

Władze oceniały, że Kościół traktował te dni jak święta, ale „nie było [...] agitacji do świętowania”. Księża organizowali nabożeństwa popołudniowe, aby umożliwić uczestnictwo tym, którzy pracowali¹¹⁹. W drugim dniu Zielonych Świąt w 1962 r. w powiecie radomskim Msze odprawiano w godzinach porannych. Nastrój świąteczny dało się odczuć zwłaszcza w parafiach wiejskich¹²⁰, podobnie jak w święto Wniebowzięcia NMP¹²¹.

Procesje uliczne – poza procesją Bożego Ciała – zostały całkowicie wyeliminowane. Niemniej jednak niektórzy księża starali się podtrzymywać dawną tradycję i składali podanie z prośbą o możliwość zorganizowania procesji. W dni krzyżowe 1962 r. z zamiarem urządzenia procesji wystąpił proboszcz z Jedlińska, ks. Wincenty Karwacki. Wydział Spraw Wewnętrznych w Radomiu wydał 24 maja decyzję odmowną. Następnego dnia proboszcz wystosował kolejne pismo, w którym powoływał się na konstytucję i prawo do wolności sumienia. Proboszcz odniósł się również do niesprzyjających rolnictwu w tamtym roku warunków atmosferycznych: „Dziś wobec widma głodu, bo od ciągłych deszczów gniją ziemniaki, zboże żółknie i przepada, bo stoi w wodzie, publicznie modlić się nie można wtedy, gdy wszyscy na klęczkach na drogach powinniśmy się modlić o odwrócenie klęski głodu”. Zapowiadał również, że ani teraz, ani w latach następnych nie będzie się odwoływał do władz wojewódzkich, gdyż decyzję władz powiatowych uznał za ostateczną. Zobowiązał się ogłosić parafianom, że procesji nie będzie, gdyż nie uzyskano na nią zezwolenia¹²². Z kolei o możliwość urządzenia procesji w Dzień Zaduszny 1962 r. starał się proboszcz parafii Bierwce. Władze państwowe nie zgodziły się na jej zorganizowanie, uzasadniając to tym, że 2 listopada jest dniem roboczym¹²³.

W dostępnych materiałach z późniejszych lat 60. XX w. problematyka procesji ulicznych oraz świąt zniesionych nie pojawia się. Sprawa procesji ulicznych powróciła na początku lat 70. XX w. w związku z peregrynacją obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. Zgodnie z planem obraz odwiedzał każdą parafię, w związku z czym organizowano procesje uliczne, podczas których obraz przewożono z jednej parafii do drugiej. W przewożeniu obrazu brały udział banderie konne, rowerzyści, motocykliści i tłumy wiernych¹²⁴. Organizowano także nabożeństwa nocne na cmentarzach, co wiązało się z możliwością procesyjnego udawania się wiernych na cmentarze. Organizowanie procesji w czasie peregrynacji było m.in. przedmiotem rozmowy bp. Gołębiowskiego z przewodniczącym Prezydium WRN w Kielcach. Hierarcha informował wówczas, że przy przekazaniu symbolu nawiedzenia obecny będzie

¹¹⁹ APR, UWR, sygn. spis 6, poz. 27, k. 72.

¹²⁰ APR, UWR, sygn. spis 6, poz. 27, k. 35.

¹²¹ APR, UWR, sygn. spis 6, poz. 27, k. 23.

¹²² AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/703, k. 76.

¹²³ ADS, KDwS, sygn. O-488, b.p., Kwestionariusz sytuacji Kościoła w dekanacie radomskim podmiejskim w latach 1945–1964.

¹²⁴ ADS, KDwS, sygn. O-488, b.p., Uwagi dla księży w związku z peregrynacją obrazu MB Częstochowskiej.

proboszcz oraz trzy–cztery osoby towarzyszące. Podkreślił, że należy liczyć się ze spontaniczną reakcją parafian, którzy mogą organizować wyjazdy konne, samochodowe i motocyklowe. Przewodniczący jednak bardzo dobrze zdawał sobie sprawę, że inspiratorem tego rodzaju inicjatyw jest kuria. Przestrzegał przed organizowaniem banderii konnych, gdyż jak stwierdził, będą hamować ruch na ważnych szlakach komunikacyjnych oraz stwarzać niebezpieczeństwo wypadków drogowych. Przewodniczący dał również do zrozumienia, że wie o zamiarze organizowania procesji w godzinach nocnych z zapalonymi świecami¹²⁵.

Kuria, nie chcąc drażnić władz państwowych, wydała księżom polecenie, aby nie łamali przepisów państwowych i nie formowali procesji na cmentarz. Obowiązywał zakaz wychodzenia poza teren kościelny z krzyżem, chorągwiami itd.¹²⁶ Księża starali się jednak, aby przekazywanie obrazu z jednej parafii do drugiej odbywało się jak najbardziej uroczyście, w asyście banderii, samochodów itd. W związku z łamaniem przepisów drogowych w czasie peregrynacji zastępca przewodniczącego Prezydium WRN w Kielcach przeprowadził 10 kwietnia 1973 r. rozmowę z bp. Gołębiowskim¹²⁷.

Ograniczenia w ruchu pielgrzymkowym

Do polskiej tradycji zawsze należały pielgrzymki do miejsc kultu. W okresach trudnych, jak np. zabory, wyrażały one nie tylko przywiązanie do wiary katolickiej, ale stanowiły również manifestację patriotyzmu. Do najczęściej odwiedzanych przez Polaków miejsc należały: Częstochowa, Kalwaria Zebrzydowska, Piekary Śląskie, Gietrzwałd i wiele innych¹²⁸. Pielgrzymki odbywały się również do mniejszych sanktuariów mających charakter lokalny, gromadzących liczne grono pielgrzymów przede wszystkim w czasie odpustu¹²⁹.

Pierwsze dwa lata rządów komunistów były okresem względnego spokoju¹³⁰. Rzeczywisty stosunek komunistów do pielgrzymek ujawnił się w trakcie pierwszej krajowej odprawy kierowników organów bezpieczeństwa odbywającej się od 13 do 15 października 1947 r. Ówczesna dyrektor Departamentu V, Julia Brystygier, stwierdziła wówczas, że należy podjąć działania przeciwko organizowaniu pielgrzymek do takich miejsc, jak Częstochowa, Kalwaria Zebrzydowska i Piekary Śląskie.

¹²⁵ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 014/1174, t. 1, k. 213–214.

¹²⁶ ADS, KDwS, sygn. O-488, b.p., Uwagi dla księży w związku z peregrynacją obrazu MB Częstochowskiej.

¹²⁷ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 014/1174, t. 1, k. 219–220.

¹²⁸ J. Myszor, *Pielgrzymkowy PRL*, w: *Przez Morze Czerwone. Kościół w Polsce pod rządami komunistów*, cz. 3, *Pielgrzymkowy PRL*, s. 2 (Dodatek IPN do „Gościa Niedzielnego” z dnia 13 VII 2008).

¹²⁹ J. Wąsowicz, *Ruch pielgrzymkowy z pilskich parafii do sanktuarium Matki Boskiej Bolesnej w Skrzatuszu w 80. latach XX w.*, „Rocznik Skrzatuski” (2014), t. 2, s. 53.

¹³⁰ K. Fedorowski, *Inwigilacja aktywności duszpasterskiej księży przez Powiatowy Urząd Bezpieczeństwa Publicznego w Sandomierzu w latach 1944–1956*, „Studia Sandomierskie” 19 (2012), nr 2, s. 42–43.

Uznała, że mają one charakter demonstracji politycznych¹³¹. Ruch pielgrzymkowy stale pozostawał w polu zainteresowań dyrektor Departamentu V, która na odprawie 29 lipca 1949 r. zalecała, aby zwiększyć nadzór nad pielgrzymkami. Nie planowano całkowitej likwidacji pielgrzymek, lecz ich ograniczenie m.in. poprzez utrudnienia w dostępie do środków lokomocji¹³².

Ograniczeniu ruchu pielgrzymkowego miała służyć nowelizacja ustawy o zgromadzeniach wprowadzona dekretem z dnia 18 sierpnia 1949 r. Od tego momentu organizowanie wszelkich pielgrzymek wymagało wydania zezwolenia przez władze państwowe¹³³. Co więcej, powitanie i pożegnanie pielgrzymek mogło się odbyć wyłącznie za zgodą administracji państwowej¹³⁴.

Władze państwowe starały się różnymi metodami utrudniać wyjazdy organizowane przez duchownych. Ks. Jan Pietruszka w dniach 10–14 września 1949 r. chciał zorganizować wycieczkę do Krakowa, Oświęcimia, Bytomia i Częstochowy. O pomoc w organizacji zwrócił się do Jana Krzemińskiego – członka Związku Samopomocy Chłopskiej (ZSch), który wystąpił do Dyrekcji Generalnej Kolei Państwowych (DGKP) z ramienia ZSch, Stronnictwa Demokratycznego (SD) i Związku Byłych Więźniów Politycznych (ZBWP) o przydzielenie wagonów oraz udzielenie zniżki na przejazd. Nie dopuściły do tego władze w Radomiu, interweniując w DGKP. W związku z takim obrotem sprawy Jan Krzemiński zwrócił się do Okręgowej Spółdzielni Transportowców w Radomiu o przydzielenie siedmiu wozów ciężarowych do przewiezienia 350 osób. OSP przyjęła zadatek i przygotowała ciężarówki. Organizatorzy wycieczki uzyskali pozwolenie na przewóz z Urzędu Miasta. Radomska bezpieka natychmiast podjęła interwencję. Przy pomocy MO w Szydłowcu uzyskała z zarządu ZSch, SD i ZBWP oświadczenia, że instytucje te nie są organizatorami wycieczki. Przewodniczący oraz wiceprzewodniczący OSP zostali aresztowani. Do ich zatrzymania wykorzystano fakt, że bez zezwolenia na przewóz wynajęli cztery ciężarówki do przewiezienia wiernych z Radomia na odpust do parafii Błotnica odbywający się 8 września¹³⁵.

Ograniczenia w ruchu pielgrzymkowym przybierały na sile, chociaż w podpisanym 14 kwietnia 1950 r. porozumieniu między rządem a Episkopatem wyrażnie stwierdzono, że „pielgrzymki [...] nie będą napotykały na przeszkody”¹³⁶. Na

¹³¹ H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem katolickim 1944–1990. W świetle dokumentów MSW*, Warszawa 2000, s. 54–55; B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości...*, t. 2, dz. cyt., s. 64.

¹³² B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości...*, t. 2, dz. cyt., s. 65.

¹³³ Dekret z dnia 18 sierpnia 1949 r. o zmianie niektórych przepisów o zgromadzeniach, Dz. U. nr 49, poz. 369; B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości...*, t. 2, dz. cyt., s. 66–67.

¹³⁴ R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce...*, dz. cyt., s. 304.

¹³⁵ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/932, t. 1, cz. 4, s. 53.

¹³⁶ ADS, KDwS, sygn. O-209, b.p., Porozumienie zawarte między przedstawicielami rządu RP i Episkopatu Polski z dnia 14 IV 1950 r.

początku lat 50. władze zaobserwowały wzmożony ruch pielgrzymkowy w całym województwie kieleckim. W III kwartale 1951 r. zorganizowano ich około 80, w tym ok. 10 bez zezwolenia. Aby uniknąć grzywny, w Referacie Społeczno-Administracyjnym księża się tłumaczyli, że organizowali wycieczki, a nie pielgrzymki. Zaobserwowano, że w przypadku decyzji odmownych w RdSW interweniowali wierni. Księża nie zwracali się natomiast o pozwolenie na uroczyste powitanie i pożegnanie pielgrzymki, niemniej w kilku przypadkach w województwie kieleckim dochodziło do uroczystości tego rodzaju¹³⁷.

Świadomy znaczenia pielgrzymek w życiu religijnym diecezjan był bp Lorek, który 14 stycznia 1952 r. wydał instrukcję odnoszącą się do ich organizowania. Podkreślił w niej znaczenie odwiedzania sanktuariów przez wiernych w trakcie dni odpustowych. Rolą lokalnych duszpasterzy miało być zwiększenie frekwencji na odpustach oraz zapewnienie pomocy kustoszom sanktuariów. Księża, którzy organizowali pielgrzymki, mieli informować kustoszów o terminie oraz liczbie uczestniczących w nich wiernych. Ordynariusz apelował, aby pielgrzymom zapewnić miejsca noclegowe przy sanktuariach (baraki, nakrycia chroniące przed deszczem). Zalecał również, aby praktykować zwyczaje powitania i pożegnania pielgrzymów, chociaż władze je zwalczały. Biskup zachęcał także do organizowania pielgrzymek do sanktuariów ogólnopolskich, a więc do Częstochowy, Kalwarii Zebrzydowskiej czy też Leżajska. Zaznaczył, że porozumienie zawarte przez Episkopat z rządem stwarza możliwość organizowania tradycyjnych pielgrzymek¹³⁸.

Podejście władz państwowych do ruchu pątniczego nie uległo jednak zmianie. Z tego też względu proboszczowie omijali przepisy, nie organizując do miejsc świętych wyjazdów zbiorowych, lecz indywidualne. W maju 1952 r. na Jasną Górę poprowadził taką pielgrzymkę proboszcz parafii Kowala, ks. Stefan Gliszczyński. Udało się na nią ok. 350 osób „pojedynczo lub małymi grupami”¹³⁹.

Decyzje odnośnie do ruchu pielgrzymkowego w województwie kieleckim zapadały na posiedzeniach Wojewódzkiego Zespołu Organizacji Masowych przy KW PZPR w Kielcach. Na posiedzeniu 18 sierpnia 1953 r. przyjęto wniosek, aby skupić się przede wszystkim na obniżeniu frekwencji pątników, a nie na całkowitym zakazie pielgrzymek. Niemniej jednak władze kościelne zauważały ograniczenia w ruchu pielgrzymkowym. Problem ten bp Lorek poruszył 20 sierpnia 1953 r. w Kielcach w rozmowie przewodniczącym Prezydium WRN¹⁴⁰.

Powszechną praktyką było niewydawanie zezwoleń na organizację pielgrzymek oraz stosowanie przez władze różnych zabiegów uniemożliwiających udanie się pielgrzymów do miejsc kultu. W ten sposób władze uniemożliwiły proboszczom parafii Młodzianów i Borki w Radomiu zorganizowanie przewidzianej na 12 lipca 1955 r. wycieczki chórów kościelnych i ministrantów w Góry Świętokrzyskie. Księ-

¹³⁷ APK, KW PZPR, sygn. 3340, k. 10.

¹³⁸ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości...*, t. 2, dz. cyt., s. 69.

¹³⁹ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości...*, t. 2, dz. cyt., s. 70.

¹⁴⁰ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości...*, t. 2, dz. cyt., s. 72–73.

za wynajęli autobus w Państwowej Komunikacji Samochodowej (PKS). W dyrekcji PKS interweniował RdSW w Radomiu. Polecono, by w dniu wycieczki nie wysyłać autobusu, tłumacząc się jego brakiem lub uszkodzeniem. W konsekwencji wycieczka nie doszła do skutku¹⁴¹.

Władze brały też pod lupę uczestników pielgrzymek. Odnotowano, że 6 września 1955 r. z parafii Piotrowice do Częstochowy wyruszyła pociągiem 400-osobowa grupa pielgrzymów. Wśród niej znaleźli się pracownicy GS oraz innych instytucji państwowych, którzy specjalnie na tę okazję wzięli wolne w pracy. Uwagę przykuwała także forma organizacji wyjazdów do miejsc świętych. Do jednego z autokarów wiozących 11 września pielgrzymów z Częstochowy, którzy pochodzili z Przytyka, dosiadł się jeden z członków partii. Oceniał on, że „warunki w samochodach były okropne, ciasno, pisk, ludzie po prostu dusili się i krzyczeli, że chcą wysiąść, gdyż dalej nie chcieli jechać”¹⁴².

Żywe zainteresowanie władz wzbudzały wyjazdy wiernych do Sandomierza z okazji święceń kapłańskich. Kierownik RdSW w Sandomierzu zawiadamiał WdSW w Kielcach, że do stolicy diecezji 17 czerwca 1956 r. przybyła z Radomia wycieczka ok. 60 dzieci wraz z księdzem, który oprowadzał je po sandomierskich kościołach. Tego samego dnia do Sandomierza przyjechała wycieczka ok. 50 dzieci z Cerekwi, którym towarzyszyły trzy siostry zakonne¹⁴³. Wyjazd na święcenia kapłańskie zorganizował ks. Tadeusz Jędra z parafii Glinice w Radomiu. Wzięło w niej udział ok. 80 osób, w tym 30-osobowa grupa młodzieży. Na zorganizowanie tego wyjazdu ks. Jędra nie miał zezwolenia. Również bez zezwolenia ks. Bajgrowicz z parafii Młodzianów zorganizował 18 czerwca pielgrzymkę do Częstochowy, w której wzięło udział ok. 100 kobiet oraz 35 dzieci z przedszkola „Caritas”. Duchowny zdecydował się na zorganizowanie wyjazdu, chociaż jego podanie o zezwolenie zostało rozpatrzone odmownie¹⁴⁴. Nie wiadomo jednak, czy duchowni za zorganizowanie wyjazdu ponieśli jakieś konsekwencje.

Największą uwagę władz państwowych przyciągały pielgrzymki do Częstochowy, gdyż ogólnopolskie uroczystości na Jasnej Górze ukazywały wielką religijność Polaków i siłę Kościoła. Władze powiatu radomskiego godziły się na pielgrzymki do Częstochowy w tych dniach, kiedy spodziewano się niewielkiego nasilenia pielgrzymek z innych miejscowości. W Roku Jubileuszowym (1956) w sierpniu na Jasną Górę mogły się więc udać pielgrzymki z Przytyka, Wolanowa i ze Wsoli. Zgodę na 90-osobową pielgrzymkę do Częstochowy w dniach 11–13 września otrzymał proboszcz parafii Wsola. Kuria zachęcała, aby w uroczystościach w Częstochowie wzięło udział przynajmniej kilkanaście osób z każdej parafii. Szacowano, że w sierpniu na Jasną Górę z powiatu radomskiego udało się łącznie ok. 5 tys. wier-

¹⁴¹ APK, UWK, sygn. 5, k. 78.

¹⁴² APR, UWR, sygn. spis 6, poz. 27, b.p., Pismo kierownika RdSW w Radomiu do WdSW w Kielcach z dnia 24 IX 1955 r.

¹⁴³ APK, UWK, sygn. 5, k. 120.

¹⁴⁴ APK, UWK, sygn. 5, k. 122.

nych. Proboszczom parafii Jastrzębia oraz Lesiów nie udało się zorganizować pielgrzymek przewidzianych na 21–23 sierpnia, gdyż miały się one odbyć „w okresie największego nasilenia pielgrzymek w skali krajowej”¹⁴⁵.

W niektórych przypadkach trudno było księżom uzyskać zgodę nawet na pielgrzymki do sanktuariów lokalnych. Ks. Janowi Jarosińskiemu, proboszczowi parafii Kuczki, nie zezwolono na pielgrzymkę do Błotnicy 8 września 1956 r. W podaniu proboszcz uzasadniał, że w poprzednich latach takie pielgrzymki odbywały się „pieszo lub furmankami”. Władze nabrały pewnych podejrzeń, gdyż ks. Jarosiński wywodził się z Błotnicy, i postanowiły bliżej przyjrzeć się tej sprawie. Ustalono, że w przeszłości pielgrzymek z Kuczek do sanktuarium maryjnego w Błotnicy nie było. W związku z tym przeprowadzono z ks. Jarosińskim rozmowę, podczas której przedstawiono mu negatywne stanowisko Prezydium PRN¹⁴⁶.

W 1957 r. nastąpiło ożywienie ruchu pielgrzymkowego, co wiązało się z przemianami politycznymi¹⁴⁷. W czasie Wielkiej Nowenny władze kościelne starały się zaangażować w ruch pielgrzymkowy różne grupy zawodowe, w tym również prawników. Pierwsza pielgrzymka jurystów na Jasną Górę odbyła się 3 listopada 1957 r. Zgromadziła ona rzeszę 4 tys. prawników z całej Polski, uroczystościom zaś przewodniczył kard. Wyszyński¹⁴⁸. Z Radomia i okolic na pielgrzymkę udało się 105 osób, w tym 15 sędziów oraz 49 adwokatów. Główna grupa pielgrzymów w liczbie 54 osób udała się do Częstochowy autokarem, reszta pielgrzymowała pociągiem. Przed wyjazdem w kaplicy przy ulicy Kelles-Krauza dla pielgrzymów odprawiono nabożeństwo. Wygłoszony został również referat zatytułowany: *Jadę... stęskniony za prawdą...*¹⁴⁹ Ze względu na to, że na uczestników pielgrzymki spadły represje administracyjne, pielgrzymek prawników na Jasną Górę w kolejnych latach zaniechano¹⁵⁰.

Do Częstochowy organizowano także pielgrzymki pielęgniarek. Diecezjalnym organizatorem takiej pielgrzymki w 1958 r. był ks. Wojciech Staromłyński z Radomia. Dwudziestego kwietnia 390 pielęgniarek z Radomia, Ostrowca Świętokrzyskiego, Sandomierza, Kozienic, Opoczna, Solca i Bliżyna udało się na Jasną Górę. Pielgrzymka ta nie miała zezwolenia władz państwowych, dlatego zdecydowano o pociągnięciu ks. Staromłyńskiego do odpowiedzialności karnej. Wymierzono mu

¹⁴⁵ APR, UWR, sygn. spis 6, poz. 27, b.p., Pismo kierownika RdSW w Radomiu do WdSW w Kielcach z dnia 30 XII 1956 r.

¹⁴⁶ APR, UWR, sygn. spis 6, poz. 27, b.p., Pismo kierownika RdSW w Radomiu do WdSW w Kielcach z dnia 30 XII 1956 r.

¹⁴⁷ A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce w latach 1945–1970*, Kraków 1995, s. 52.

¹⁴⁸ J. Żaryn, *Ruch pielgrzymkowy na Jasną Górę 1956–1978*, w: *Częstochowa – dzieje miasta i klasztoru jasnogórskiego*, t. 4, *Dzieje miasta i klasztoru po 1945 roku*, red. K. Kersten, Częstochowa 2007, s. 287.

¹⁴⁹ ADS, KDwS, sygn. L-45, b.p., Pismo ks. Józefa Giżyckiego do bp. Lorka z dnia 4 XI 1957 r.

¹⁵⁰ J. Żaryn, *Ruch pielgrzymkowy na Jasną Górę...*, art. cyt., s. 287.

grzywnę w wysokości 2250 zł¹⁵¹. Ciekawe jest to, że grzywnę wymierzono na podstawie informacji zawartych w „Kronice Diecezji Sandomierskiej”, w której pojawiło się nazwisko ks. Staromłyńskiego jako organizatora wyjazdu¹⁵².

Na początku lat 60. XX w. Wydział Administracyjny KC PZPR uważnie śledził rozwój ruchu pielgrzymkowego. Opracowano specjalne wytyczne w celu wyeliminowania pielgrzymek. Nacisk władz centralnych spowodował, że władze lokalne bardzo poważnie potraktowały tę sprawę. W III kwartale 1960 r. KP PZPR w Radomiu nakazał Wydziałowi Spraw Wewnętrznych Prezydium PRN, aby wydawanie zezwoleń na pielgrzymki ograniczyć do minimum. Ponadto odbyły się narady z kierownikami zakładów pracy, natomiast zawiadowcom stacji kolejowych zakazano sprzedaży ulgowych biletów zbiorowych do Częstochowy. Z kolei Komenda Powiatowa MO opracowała plan kontroli pojazdów mechanicznych na trasach wiodących do Częstochowy. Kontrola ta miała się skupić na przestrzeganiu przepisów drogowych oraz stanie technicznym pojazdów, przy czym miała objąć nawet rowerzystów. Gospodarstwa PGR oraz spółdzielnie zobowiązano do nieudostępniania koni i pojazdów¹⁵³.

Sposobem na nierozdrażnianie władz państwowych były organizowanie pielgrzymek „niezorganizowanych”. Ludność do miejsca pielgrzymowania udawała się indywidualnie. W taki sposób 14 sierpnia 1960 r. do Częstochowy udało się ok. 100 wiernych ze Skaryszewa¹⁵⁴. Oficjalnie indywidualną pielgrzymkę do Częstochowy na święto Matki Boskiej Zielnej (15 sierpnia) zorganizował proboszcz parafii św. Józefa w Radomiu, ks. Konstanty Kobielus. Trzynastego sierpnia ok. 30 pątników indywidualnie udało się pociągiem do miejsca przeznaczenia. Celem uniknięcia konfliktu z władzami ks. Kobielus do Częstochowy nie pielgrzymował wraz z wiernymi, lecz pojechał osobno motocyklem. O przebiegu pielgrzymki informował władze państwowe wysłany na nią informator „Zenek”¹⁵⁵.

Uzyskanie zgody na organizację pielgrzymki było niezwykle trudne, dlatego księża niejednokrotnie podejmowali ryzyko organizowania pielgrzymek nielegalnych. Ks. Edward Warchoł, wikariusz parafii Jedlińsk, 29 września 1960 r. bez zezwolenia władz państwowych zorganizował pielgrzymkę do sanktuarium w Studziannie (pow. Opoczno). W związku z powyższym bezpieczeństwa sporządziła wniosek do Kolegium Karno-Administracyjnego o jego ukaranie¹⁵⁶. Duchowny musiał zapłacić grzywnę w wysokości 1500 zł¹⁵⁷.

¹⁵¹ APR, UWR, sygn. spis 13, poz. 291, k. 62.

¹⁵² ADS, KDwS, sygn. O-488, b.p., Kwestionariusz sytuacji Kościoła w dekanacie radomskim miejskim w latach 1945–1964.

¹⁵³ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości...*, t. 2, dz. cyt., s. 83–84.

¹⁵⁴ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości...*, t. 2, dz. cyt., s. 83.

¹⁵⁵ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 014/713, k. 231.

¹⁵⁶ APR, UWR, sygn. spis 6, poz. 27, b.p., Sprawozdanie kwartalne z sytuacji wyznaniowej kleru na terenie powiatu radomskiego za IV kwartał 1960 r.

¹⁵⁷ APR, UWR, sygn. spis 6, poz. 27, b.p., Sprawozdanie kwartalne o sytuacji wyznaniowej na terenie powiatu radomskiego za I kwartał 1961 r.; ADS, KDwS, sygn. O-488, b.p., Kwestionariusz sytuacji Kościoła w parafii Jedlińsk.

Nie zawsze jednak władze sprzeciwiały się organizowaniu pielgrzymek. Pozwolenia wydawano przede wszystkim wówczas, gdy odległość z miejsca wyjazdu do miejsca kultu była niewielka, pielgrzymka zaś miała charakter tradycyjny. Corocznie wierni z Jedlińska i Wsoli udawali się na odpust do sanktuarium w Błotnicy. Prawdopodobnie sytuacja ta stanowiła argument przy ubieganiu się proboszczów obydwu parafii o zezwolenie na pielgrzymkę w 1961 r. W rezultacie 22 maja do Błotnicy udało się ok. 100 osób z Jedlińska oraz ok. 60 ze Wsoli¹⁵⁸. Kary nie uniknął jednak wikariusz parafii Kowala, ks. Jan Glibkowski. W 1962 r. wymierzono mu grzywnę w wysokości 1 tys. zł za zorganizowanie pielgrzymki do Kalwarii Zebrzydowskiej¹⁵⁹. Przypadek ten świadczy o tym, że nie udzielano zezwoleń na pielgrzymki do miejscowości odległych. Księża zatem nadal stosowali taktykę organizowania pielgrzymek rzekomo indywidualnych. Młodzież z całej Polski miała przybyć na Jasną Górę 25–26 sierpnia 1962 r. W niedzielę poprzedzającą pielgrzymkę radomscy księża zachęcali do liczego w niej udziału. Nie zorganizowali wyjazdów zbiorowych, informując wiernych o trudnościach w uzyskaniu stosownych zezwoleń. Niektórzy księża podawali godziny odjazdu pociągów do Częstochowy¹⁶⁰.

Na początku maja 1962 r. do władz dotarła informacja, że ks. Józef Wójcik ze Wsoli chce zorganizować wycieczkę dla członków Ludowych Zespołów Sportowych (LZS). Członkowie LZS mieli odwiedzić m.in. Częstochowę i Kalwarię, toteż władze uznały wyjazd za nielegalną pielgrzymkę. O planach ks. Wójcika poinformowano KP PZPR, bezpieka zaś podjęła działania w celu niedopuszczenia do wypożyczenia przez duchownego autokaru¹⁶¹. Wycieczkę planowano na 13 maja, jednak pomimo wcześniejszego uzyskania zgody MPK w Radomiu na wypożyczenie autobusu nie doszła ona do skutku na skutek interwencji władz. W związku z tym, że ks. Wójcik był wiceprzewodniczącym LZS we Wsoli, oficjalnie wystąpił w imieniu związku do Technikum Mechanizacji Rolnictwa w Radomiu o wypożyczenie samochodu. Prośba duchownego została rozpatrzona pozytywnie i wycieczka wyruszyła ze Wsoli 19 maja. Władze państwowe uznały, że jest to w rzeczywistości pielgrzymka, o czym miał świadczyć jej skład (10 chłopców, 6 mężczyzn i 21 kobiet w starszym wieku). Skierowano więc wniosek do Kolegium Orzekającego Prezydium PRN o ukaranie duchownego¹⁶². Dziewiątego lipca Kolegium orzekło na niekorzyść ks. Wójcika grzywnę w wysokości 4 tys. zł, obciążyło go również kosztami postępowania w wysokości 50 zł¹⁶³.

¹⁵⁸ APR, UWR, sygn. spis 6, poz. 27, b.p., Sprawozdanie kwartalne o sytuacji wyznaniowej na terenie powiatu radomskiego za II kwartał 1961 r.

¹⁵⁹ ADS, KDwS, sygn. O-488, b.p., Kwestionariusz sytuacji Kościoła w dekanacie radomskim podmiejskim w latach 1945–1964.

¹⁶⁰ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/703, k. 35.

¹⁶¹ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/703, k. 70.

¹⁶² AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/703, k. 72.

¹⁶³ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/703, k. 114.

Władze państwowe bardzo szczegółowo analizowały przebieg pielgrzymek oraz liczbę ich uczestników. Z posiadanych przez bezpiekę informacji wynikało, że na rekolekcje organizowane w Częstochowie dla mężczyzn i młodzieży męskiej w dniach 26–28 sierpnia 1966 r. z Radomia i powiatu radomskiego miało wyjechać 75 mężczyzn oraz 27 chłopców. Władze poinformowane były także i o tym, do Częstochowy zaś wysłano nawet listę pielgrzymów zawierającą 15 nazwisk¹⁶⁴. Bezpieka sporządziła listę numerów rejestracyjnych samochodów, które przyjechały w tych dniach na Jasną Górę. Siedem z nich należało do mieszkańców Radomia, dwa zaś do mieszkańców Przytyka¹⁶⁵.

Pod koniec lat 60. XX w. zrodziła się idea ogólnodiecezjalnej pielgrzymki służby liturgicznej na Święty Krzyż. Pierwsza taka impreza odbyła się 27 czerwca 1967 r. i zainicjowała dalsze coroczne pielgrzymki do świętokrzyskiego sanktuarium¹⁶⁶. Była ona impulsem do rozwoju pielgrzymkowego ruchu młodzieżowego w latach 70. Powstał pomysł, aby w 1974 r. odbyły się pielgrzymki młodzieży szkolnej i pozaszkolnej do sześciu sanktuariów diecezjalnych. Młodzież parafii położonych w obydwu dekanatach radomskich, jedlińskim i przytyckim, wzięła udział w pielgrzymce do Błotnicy 5 maja, z parafii Słupica w Wysokim Kole 12 maja, natomiast z Mniszka i Wolanowa w Studziannie – 11 sierpnia. W kolejnych latach coroczne pielgrzymki młodzieży do sanktuariów stały się praktyką powszechną. Nie wiadomo jednak, jaki był stosunek władz do tych pielgrzymek. Na pewne ograniczenia może wskazywać fakt, że w następnych latach frekwencja młodzieży była prawie o połowę niższa¹⁶⁷.

W latach 60. XX w. radomianie wzięli udział w Warszawskiej Pielgrzymce Pieszej do Częstochowy. W latach 1962–1972 wędrowali bez pozwolenia władz państwowych, dołączając do głównej pielgrzymki w Studziannie. Od 1968 r. przewodziła jej Wanda Ryszewska, a w 1974 zaangażował się w nią jezuita Józef Rembelski¹⁶⁸. Pielgrzymka ta również wzbudzała zainteresowanie władz. W 1974 r. zauważono, że żaden z księży z Radomia i powiatu radomskiego „nie agitował do uczestnictwa” i „nie informował [...] o tej pielgrzymce podczas głoszonych kazań”. Z informacji uzyskanych przez władze wynikało, że z Radomia zamierza się na nią udać ok. 30 osób, które miały dołączyć do pielgrzymki głównej. Były to te same osoby, które brały udział w poprzednich pielgrzymkach, przede wszystkim kobiety w starszym wieku. SB sporządziło dokładną ich listę. Według posiadanych informacji władze powiatowe były przekonane, że nikt z księży ani tajnych współpracowników w pielgrzymce tej nie będzie uczestniczył¹⁶⁹. Informacje władz co do pielgrzymów okazały się błęd-

¹⁶⁴ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 014/53, t. 3, k. 120.

¹⁶⁵ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 014/53, t. 3, k. 124.

¹⁶⁶ W. Wilk, *Początki Ruchu Światło-Życie w diecezji sandomierskiej*, Sandomierz 2001, s. 162.

¹⁶⁷ W. Wilk, *Początki Ruchu Światło-Życie...*, dz. cyt., s. 170–175.

¹⁶⁸ L. Gralak, *Pielgrzymki piesze przechodzące przez teren województwa radomskiego w latach 1976–1988 (historia, statystyka, trasy)*, „Studia Sandomierskie” 21 (2014), nr 1, s. 133.

¹⁶⁹ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 014/1222, k. 38–39.

ne. Nie wzięły w niej udziału osoby starsze, lecz radomska młodzież w liczbie ok. 20 osób, studenci różnych uczelni na stałe mieszkający w Radomiu¹⁷⁰. Po pielgrzymce w mieszkaniu studentki Marii Rejczak w Radomiu odbyło się 19 sierpnia spotkanie pielgrzymów (15 osób), w którym uczestniczył również ks. Henryk Krzosek, duszpasterz akademicki, posługujący w parafii św. Jana. Spotkanie to zostało „zabezpieczone operacyjnie” przez SB (prawdopodobnie przez tajnego współpracownika). Głównym przedmiotem dyskusji było omówienie przebiegu pielgrzymki. Ks. Krzosek wobec organizowania pielgrzymek zajął stanowisko negatywne. Stwierdził bowiem, że „pielgrzymka jako uroczystość kościelna straciła swój sens i znaczenie, gdyż większość uczestników traktuje ją jako wycieczkę turystyczną i w związku z tym jest on przeciwnikiem organizowania tego rodzaju imprez”. Natomiast gospodyni spotkania była zdania, że „imprezy kościelne typu pielgrzymek mają znaczenie propagandowe, bez względu jak traktują je uczestnicy i powinny być organizowane, by ukazywać siłę Kościoła”. Uczestnicy spotkania przekonywali ks. Krzosa, aby w przyszłym roku wziął z nimi udział w pielgrzymce¹⁷¹.

Pomimo usilnych starań władz państwowych nie udało się im całkowicie wyeliminować ruchu pielgrzymkowego w powiecie radomskim i mieście Radomiu. Lokalni duszpasterze, omijając przepisy prawa, organizowali pielgrzymki nie mające charakteru zbiorowego, nakłaniając wiernych do udawania się w miejsca kultu w sposób niezorganizowany. Na uwagę zasługuje też fakt, że w latach 60. i 70. XX w. nastąpiło ożywienie ruchu pielgrzymkowego młodzieży, czemu nie przeszkodziło działanie władz państwowych.

Podsumowanie

Niniejszy artykuł ma na celu ukazanie działań, jakie władze komunistyczne podejmowały w celu ograniczenia działalności duszpasterskiej prowadzonej przez duchownych na terenie miasta Radomia i powiatu radomskiego. Rządzący dążyli w ten sposób do zmniejszenia wpływów Kościoła katolickiego na społeczeństwo tego terenu.

Rządzący bacznie obserwowali przede wszystkim posługę kaznodziejską kapłanów. Księża bowiem nie tylko głosili podczas kazań prawdy religijne, lecz komentowali również i oceniali bieżącą sytuację polityczną, a zwłaszcza represyjne działania komunistów wymierzone w osoby wierzące. Tego typu wypowiedzi traktowano jako wrogie wobec ówczesnego ustroju. Za taką działalność duchowni poddawani byli różnego rodzaju sankcjom, m.in. karom więzienia. Z tego tytułu pozbawiono wolności ks. Pawła Kosmałę z Radomia. Pracownicy bezpieki zaczęli odnotowywać nasilenie kazań o charakterze antykomunistycznym od maja 1949 r. Pod koniec okresu stalinowskiego kapłani krytykowali usuwanie katechetów ze szkół publicznych. Natomiast w 1958 r. zauważono, że księża stawali w obronie symbolu krzyża,

¹⁷⁰ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 014/1222, k. 160.

¹⁷¹ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 014/1222, k. 161.

który usiłowano wyrugować z przestrzeni publicznej. W latach 60. XX w. do kontrowersyjnych tematów należała np. kwestia uniemożliwienia papieżowi przyjazdu do Polski. Dekadę później pracownicy SB skupili uwagę na osobie ks. Romana Kotlarza z Pelagowa. Jego aktywna działalność duszpasterska i społeczna, jak również krytyka rządzących doprowadziła ostatecznie do męczeńskiej śmierci kapłana.

Oprócz inwigilacji działalności kaznodziejskiej kapłanów, która stawała się pretekstem do wielu represji, władze komunistyczne starały się ograniczać duszpasterstwo Kościoła katolickiego na drodze administracyjnej. W tym celu wykorzystywano ustawę o zgromadzeniach z 1949 r. Najwięcej uwagi poświęcano tradycyjnej procesji z okazji uroczystości Bożego Ciała. Rządzący nie mogli jej całkowicie zakazać, lecz starali się, aby nie przechodziła głównymi ulicami miasta Radomia ani innych miejscowości powiatu radomskiego. Organizowano też kontrimpresy, które miały odciągnąć wiernych, zwłaszcza młodzież, od udziału w uroczystej procesji. Jednocześnie bezpieka uważnie obserwowała przebieg procesji, zwracając uwagę m.in. na niesione flagi oraz dekoracje domów. Pilnie obserwowano uczestników uroczystości kościelnej, np. członków straży pożarnej.

Władze komunistyczne starały się również likwidować wszelkie formy duszpasterstwa prowadzone poza obrębem świątyni, m.in. procesje na cmentarz oraz do przydrożnych figur w tzw. dni krzyżowe. Jednocześnie rządzący utrudniali wiernym uczestnictwo w nabożeństwach kościelnych w dni robocze (m.in. Wniebowstąpienie Pańskie, Ofiarowanie Pańskie, drugi dzień Zielonych Świąt i inne). Ważną formą duszpasterską były pielgrzymki do miejsc kultu (np. Częstochowa, Kalwaria Zebrzydowska, Piekary Śląskie). Również taką działalność komuniści starali się ograniczać, m.in. poprzez blokowanie dostępności środków komunikacji samochodowej. Sporo uwagi bezpieka poświęciła inwigilacji pieszych pielgrzymek, które przechodziły przez teren województwa radomskiego.

Pomimo tak wielu działań zmierzających do ograniczania posługi duszpasterskiej kapłanów na omawianym terenie władzom komunistycznym nie udało się jej w pełni opanować. W wielu przypadkach inicjatywy rządzących ograniczyły się jedynie do obserwacji poczynąń duchownych, wobec których stosowano później różnego rodzaju szykany. Nie zniechęciło to jednak kapłanów do wiernego głoszenia prawd wiary oraz apelowania o wolność religijną w Polsce.

Bibliografia

Źródła archiwalne:

Archiwum Diecezji Sandomierskiej, Kuria Diecezjalna w Sandomierzu

Akta dotyczące relacji państwo – Kościół (1959–1969), sygn. O-209.

Akta procesji (1930–1979), sygn. L-45.

Akta ogólne I Peregrynacji Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w Diecezji Sandomierskiej, sygn. L-198.

Akta rozporządzeń diecezjalnych (1948–1952), sygn. O-162.

Sytuacja Kościoła katolickiego w Polsce – kwestionariusz, sygn. O-488.

Archiwum Państwowe w Kielcach

Urząd Wojewódzki w Kielcach

Diecezja sandomierska 1949–1960, sygn. 5.

Nadzór nad Kościołem rzymsko-katolickim. Korespondencja ogólna (1954–1956), sygn. 1043.

Nadzór nad Kościołem rzymsko-katolickim. Korespondencja ogólna (1955), sygn. 1045.

Komitet Wojewódzki PZPR w Kielcach

Sprawy kleru (1970–1975, 1982), sygn. 3459.

Wydział Administracyjny 1951, sygn. 3340.

Archiwum Państwowe w Radomiu

Urząd Wojewódzki w Radomiu

Akta personalne ks. Wojciecha Staromłyńskiego, sygn. spis 13, poz. 291.

Sprawy wyznaniowe pow. Radom (1950–1963), sygn. spis 6, poz. 27.

Sprawy wyznaniowe pow. Radom (1963–1974), sygn. spis 6, poz. 28.

Sprawy wyznaniowe pow. Radom (1962–1969), sygn. spis 6, poz. 29.

Sprawy wyznaniowe pow. Radom (1963–1975), sygn. spis 6, poz. 30.

Sprawy wyznaniowe pow. Radom (1973–1975), sygn. spis 6, poz. 32.

Stowarzyszenie Księży Pallotynów w Radomiu (1956–1974), sygn. spis 17, poz. 241, t. 1.

Biuro Udostępniania i Archiwizacji Dokumentów Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie

Ministerstwo Spraw Wewnętrznych, sygn. IPN BU 01283/663.

Sprawozdania Kielce 1955–1958, sygn. IPN BU 0648/4/1.

Sprawozdania Kielce 1962–1966, sygn. IPN BU 01283/956.

Sprawozdania z pracy operacyjnej Departamentu IV w Kielcach w latach 1962–1966, sygn. IPN BU 0648/6.

Wielka Nowenna. Uroczystości milenijne 17–18.09.66 r. Siedlce, Radom, Święty Krzyż 1–2. 10.66 r., sygn. IPN BU 01283/426.

Zbiórki uliczne 1963–1974, sygn. 15857/631.

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej Oddział w Kielcach

Materiały operacyjne dot. uroczystości kościelnych organizowanych w dniu 15 sierpnia w latach 1950-1951 oraz w 1953 r. na terenie woj. kieleckiego, sygn. IPN Ki 015/45.

Materiały operacyjne dot. działalności kleru rzymskokatolickiego w poszczególnych powiatach woj. kieleckiego (1948-1955), sygn. IPN Ki 015/932, t. 1, cz. 4.

Materiały operacyjne dot. działalności kleru rzymskokatolickiego w poszczególnych powiatach woj. kieleckiego (1948-1955), sygn. IPN Ki 015/932, t. 2, cz. 2.

Materiały operacyjne dot. działalności kleru rzymskokatolickiego w poszczególnych powiatach woj. kieleckiego (1948-1955), sygn. IPN Ki 015/932, t. 2, cz. 4.

Materiały operacyjne dot. obchodów uroczystości milenijnych w 1966 r. na terenie woj. kieleckiego, sygn. IPN Ki 014/1049.

Materiały dot. operacyjnego zabezpieczenia parafii i spraw prowadzonych na aktywność katolicki w poszczególnych powiatach woj. kieleckiego w latach 1957-1962, sygn. IPN Ki 015/720, t. 1.

Pielgrzymki do Częstochowy w dniach 13-15 VIII 60 r. oraz w terminach późniejszych do 8 IX 60 r. i od 13 VIII 1962 r. do 8 IX 1962 r., sygn. IPN Ki 014/713.

Materiały dotyczące 258 warszawskiej pieszej pielgrzymki do Częstochowy, sygn. AIPN Ki 014/1222.

Sprawa obiektowa dot. działalności aktywności katolickiej na terenie woj. kieleckiego (1965-1966), sygn. AIPN Ki 014/53, t. 3.

Sprawa obiektowa kryptonim „Pilica” dot. operacyjnego zabezpieczenia uroczystości peregrynacji obrazu Matki Bożej na terenie diecezji sandomierskiej w okresie od 18.06.1972 do 10.06.1973 r., sygn. AIPN Ki 014/1174, t. 1.

Teczka zagadnieniowa kleru za rok 1958, sygn. 015/675, t. 1.

Teczka zagadnieniowa kleru za rok 1962 i 1963, sygn. 015/703.

Źródła drukowane:

Dekret z dnia 18 sierpnia 1949 r. o zmianie niektórych przepisów o zgromadzeniach, Dz. U. nr 49, poz. 369.

Opracowania:

Bączkiewicz F., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 2, wyd. 3, Opole 1958.

Dominiczak H., *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem katolickim 1944-1990. W świetle dokumentów MSW*, Warszawa 2000.

Dudek A., *Państwo i Kościół w Polsce w latach 1945-1970*, Kraków 1995.

- Fedorowski K., *Inwigilacja aktywności duszpasterskiej księży przez Powiatowy Urząd Bezpieczeństwa Publicznego w Sandomierzu w latach 1944–1956*, „Studia Sandomierskie” 19 (2012), nr 2, s. 6–84.
- Gralak L., *Pielgrzymki piesze przechodzące przez teren województwa radomskiego w latach 1976–1988 (historia, statystyka, trasy)*, „Studia Sandomierskie” 21 (2014), nr 1, s. 127–167.
- Gryz R., *Państwo a Kościół w Polsce 1945–1956 na przykładzie województwa kieleckiego*, Kraków 1999.
- Kowalik S., *Ksiądz Roman Kotlarz – zapomniana ofiara bezpieczeństwa*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej” (2011), nr 4, s. 90–96.
- Kowalik S., Kutkowski A., *Śmierć nieosądzona. Sprawa księdza Romana Kotlarza*, Lublin–Warszawa 2020.
- Main I., *Trudne świętowanie. Konflikty wokół obchodów świąt państwowych i kościelnych w Lublinie (1944–1989)*, Warszawa 2004.
- Mardyla P., *Duszpasterstwo w czasach stalinowskich. Władze komunistyczne wobec działalności duszpasterskiej Kościoła rzymskokatolickiego w archidiecezji krakowskiej w latach 1945–1956*, Kraków 2009.
- Myszor J., *Pielgrzymkowy PRL*, w: *Przez Morze Czerwone. Kościół w Polsce pod rządami komunistów*, cz. 3, *Pielgrzymkowy PRL*, s. 2 (dodatek IPN do „Gościa Niedzielnego” z 13 VII 2008 r.).
- Myszor J., Mirek A., *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL. Suplement*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2008, t. 41, z. 1, s. 137–176.
- Piątkowski S., *Radom. Historia miasta*, Radom 2005.
- Stanaszek B., *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości politycznej w latach 1945–1967*, t. 1, *Problematyka personalno-organizacyjna*, Sandomierz 2006.
- Stanaszek B., *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości politycznej w latach 1945–1967*, t. 2, *Duszpasterstwo i laicyzacja życia społecznego*, Sandomierz 2006.
- Stanaszek B., *Polityka władz państwowych wobec obchodów świąt kościelnych w diecezji sandomierskiej w czasach stalinowskich*, „Studia Sandomierskie” 11 (2004), z. 2, s. 57–79.
- J. Stefaniak, *Postawy duchowieństwa w pow. sandomierskim w ocenie władz państwowych w latach apogeum stalinizmu (1948–1956)*, „Zeszyty Sandomierskie” 7 (2000), nr 12, s. 25–30.
- Wąsowicz J., *Ruch pielgrzymkowy z pilskich parafii do sanktuarium Matki Bożej Bolesnej w Skrzatuszu w 80. latach XX w.*, „Rocznik Skrzatuski” 2 (2014), s. 53–64.
- Wilk W., *Początki Ruchu Światło-Życie w diecezji sandomierskiej*, Sandomierz 2001.

Żaryn J., *Ruch pielgrzymkowy na Jasną Górę 1956–1978*, w: *Częstochowa – dzieje miasta i klasztoru jasnogórskiego*, t. 4, *Dzieje miasta i klasztoru po 1945 roku*, red. K. Kersten, Częstochowa 2007, s. 275–318.

Próby ograniczania działalności duszpasterskiej prowadzonej przez duchowieństwo katolickie miasta Radomia i powiatu radomskiego w latach 1945–1975

Abstrakt

Artykuł ukazuje działania władz komunistycznych, których celem było ograniczenie działalności duchownych katolickich w Radomiu i na terenie powiatu radomskiego w latach 1945–1975. Tematyka ta została przedstawiona na podstawie kwerendy przeprowadzonej przez autora w Archiwum Państwowym w Kielcach i Radomiu, Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Kielcach i Warszawie oraz w Archiwum Diecezji Sandomierskiej. W artykule omówiono następujące zagadnienia szczegółowe: inwigilacja działalności kaznodziejskiej kapłanów, uniemożliwianie przeprowadzenia procesji religijnych poza obrębem kościelnym, próby pozbawienia uroczystego charakteru procesji w uroczystość Bożego Ciała, utrudnianie wiernym uczestnictwa w nabożeństwach w tzw. święta zniesione oraz ograniczanie ruchu pielgrzymkowego. Mimo tak licznych działań wymierzonych we wspomniane formy duszpasterskie rządzącym nie udało się w pełni ograniczyć kontaktu wiernych z duszpasterzami, co zostało wyraźnie wykazane w niniejszym artykule.

Słowa kluczowe: Radom, powiat radomski, diecezja sandomierska, działalność duszpasterska, komuniści

Attempts to Limit Pastoral Activity Carried out by the Catholic Clergy of the City of Radom and the Radom District from 1945–1975

Abstract

This article presents the actions of the communist authorities aimed at limiting the activities of the Catholic clergy in Radom and the Radom district from 1945–1975. The research for this article was conducted by the author in the State Archives in Kielce and Radom, the Archives of the Institute of National Remembrance in Kielce and Warsaw and the Archives of the Sandomierz Diocese. The article discusses the following specific issues: surveillance of the preaching activities of priests, preventing religious processions outside the church grounds, attempts to deprive the procession on the feast of Corpus Christ of its solemn character, making it difficult for the faithful to attend services on so-called abol-

ished holidays and restricting pilgrimages. Despite so many actions aimed at the above-mentioned pastoral forms, the government did not manage to completely limit the contact of the faithful with pastors, which has been clearly demonstrated in this article.

Keywords: Radom, Radom district, Sandomierz diocese, pastoral activity, communists

KS. LEON SIWECKI

Università Cattolica di Lublino Giovanni Paolo II

 <https://orcid.org/0000-0003-1489-0457>

ni36@wp.pl

Studia Sandomierskie

31 (2024)

Cristologia pneumatologica nel pensiero di Marcello Bordoni

La pneumatologia è un campo della teologia cattolica che è stato a lungo dal punto di vista sia tematico che sistematico. La nostra tradizione teologica occidentale era gravemente carente sotto questo aspetto e solo in epoca recente sono stati fatti tentativi di elaborare in modo organico temi di riflessione pneumatologica¹. Inoltre, la nostra epoca non conosce soltanto un'abbondanza di cristologie e pneumatologie. Si osserva una riflessione cristologica sempre più approfondita riguardo all'azione dello Spirito Santo nel mistero di Gesù Cristo. Negli ultimi decenni, si avverte la necessità di elaborare una "Cristologia dello Spirito".

Secondo Marcello Bordoni², il rapporto tra cristologia e pneumatologia ha assunto un'importanza sempre maggiore nel nostro tempo, non solo per le ragioni intrinseche che, a partire dalla teologia biblica e delle fonti patristiche, definiscono Gesù come l'Unto per eccellenza dello Spirito Santo, ma anche per le ragioni estrinseche legate alla situazione spirituale odierna dell'umanità che aprono alla riflessione cristologica nuovi orizzonti d'integrazione³. Il richiamo all'importanza della

¹ Oltre alle voci dei dizionari, che contengono indicazioni bibliografiche, ci si può a riferire a questi studi: AA.VV., *Lo Spirito e la chiesa*, Roma 1970; H. Berkhof, *Lo Spirito Santo e la chiesa. La dottrina dello Spirito Santo*, Milano 1971; R. Lavatori, *Lo Spirito santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, Bologna 1987; R. Moretti, *Lo Spirito santo e la chiesa nell'insegnamento del Vaticano II*, Roma 1981; B. Moriconi, *Lo Spirito e le chiese*, Roma 1983.

² Marcello Bordoni è nato a Roma nel 1930, è morto nel 2013. È stato ordinato sacerdote nel 1954. Nel 1959 ha conseguito il dottorato in teologia, presso la Pontificia Università Lateranense di Roma. Dopo un'esperienza pastorale, come parroco, è diventato docente ordinario di cristologia nella stessa università.

³ Occorre notare qui che il rapporto reciproco tra Gesù Cristo e lo Spirito Santo è uno dei temi principali che ricorre con particolare insistenza nelle idee dei teologi cattolici, per esempio: Yves Congar (*La Parole et le Souffle*, Paris 1984), Karl Rahner (*Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg – Basel – Wien 1976),

prospettiva pneumatologica della cristologia viene anche sollecitato oggi sia dal versante del dialogo con le confessioni cristiane, sia da quello del dialogo interreligioso. Se in un recente passato, la cristologia ha dovuto affrontare il confronto con l'atesimo e la secolarizzazione come principali sfide per la fede cristiana, oggi la provocazione principale proviene, paradossalmente, proprio da quella nuova condizione spirituale dell'uomo che viene definita come situazione pneumatologica, caratterizzata da un atteggiamento di sete e di esperienza del divino. La questione cristologica potrebbe, quindi, essere definita come "questione pneumatologica"⁴.

Nella sua attività di teologo sistematico, Marcello Bordini ha privilegiato la cristologia, anche se ha manifestato interesse per altri ambiti della teologia dogmatica, quali l'antropologia, l'escatologia e la pneumatologia, senza trascurare di considerare la loro connessione con la cristologia. Frutto del suo impegno di studio, oltre a diversi libri e a numerosi articoli, è la monumentale opera di cristologia in tre volumi intitolata: *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*. I. *Introduzione alla cristologia*; II. *Gesù al fondamento della cristologia*; III. *Il Cristo annunciato dalla Chiesa* (Roma 1982–1986). Bordini ha inoltre pubblicato una sintesi di questo lavoro intitolata: *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa* (Brescia 1988).

Il nostro tema Bordini ci offre soprattutto nel suo libro *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, un'opera che risponde chiaramente alla nostra ricerca sullo *status quaestionis* e alle prospettive della cristologia pneumatologica⁵.

Hans Urs von Balthasar (*Spiritus Creator*, Brescia 1972), Heribert Mühlen (*Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen. Ein Person in vielen Personen*, Paderborn 1964), Walter Kasper (*Jesus der Christus*, Mainz 1974), Piet Schoonenberg (*Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Regensburg 1992), Francesco Lambiasi (*Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1987), Christian Duquoc (*Christologie. Essai dogmatique*: I. *L'homme Jésus*, II. *Le Messie*, Paris 1968–1972); Romano Penna (*Lo Spirito di Cristo. Cristologia e pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina*, Milano 1975). Per quanto riguarda dei teologi ortodossi, possiamo indicare: V. Lossky, S. Bulgakov, J. Zizioulas, N. Nissiotis. Nel campo di teologia protestante possiamo vedere: J. Moltmann, W. Pannenberg, M. Welker, G. Lampe.

⁴ M. Bordini, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, "Rassegna di Teologia" 37 (1996), p. 11.

⁵ Brescia 1995. Si tratta dell'ultimo libro di Bordini, nel quale egli mostra come la pneumatologia e la cristologia si completino a vicenda. Si tratta di un'opera consigliata per il suo valido contributo al campo della cristologia pneumatologica. La presentazione di Marcello Bordini è più elaborata dal punto di vista sistematico, e rispetto alla cristologia la dimensione pneumatologica occupa senza dubbio il ruolo centrale. Bordini appare più completo e sistematico nella sua presentazione dell'evento di Gesù Cristo come evento intrinsecamente pneumatologico nella sua stessa struttura costitutiva e nella sua funzione normativa salvifica. L'articolo attinge anche ad altre pubblicazioni dell'autore sul tema in questione: *Orientamenti metodologici dell'attuale Cristologia dogmatica*, Roma 1975; *Cristologia e pneumatologia. L'evento pasquale come atto del Cristo e Spirito*, "Lateranum" 47 (1981),

La dimensione pneumatologica dell'evento cristologico converge in tre prospettive fondamentali: quella dell'incarnazione, in cui, per opera dello Spirito, il Verbo diviene carne; quella dell'incarnazione e dell'unzione, per cui, sempre per opera dello Spirito, Gesù diviene Cristo; e quella dell'evento pasquale, in cui si raccoglie la cristologia dello Spirito, per cui Gesù di Nazaret, vivificato dallo Spirito, diviene donatore dello Spirito Santo.

La cristologia chiama in causa la pneumatologia

Secondo Bordonì, se nel nuovo contesto la questione chiama in causa la pneumatologia, ciò dipende anzitutto dal fatto che il rapporto con lo Spirito tocca qui il suo punto focale, ovvero la presenza rivelata di Dio in Gesù Cristo. Per il nostro Autore, però, "il richiamo allo Spirito tocca, prima che la questione dell'oggetto, quella dell'orizzonte o della «forma» del pensiero cristologico".⁶

L'esperienza di Cristo nello Spirito Santo, secondo la tradizione post-biblica, è per Bordonì un'esperienza di fede che si trova nella contemporanea riflessione teologica. Il rinnovato interesse per gli aspetti cristologico-pneumatologici della fede e della teologia per Marcello Bordonì implica, oltre alla rivisitazione della cristologia nell'orizzonte dello Spirito, anche quella dei suoi stessi contenuti oggettivi che si imperiano singolarmente nei poli dell'incarnazione, dell'unzione dello Spirito e della croce-esaltazione pasquale.⁷

La riflessione cristologica richiede un duplice compito. Il primo è quello di recuperare le componenti essenziali pneumatologiche che da sempre la definiscono, proprio come cristologia, cioè come discorso su Gesù come Cristo, ovvero come "unto dello Spirito Santo". Questo compito ripropone il problema dell'unità tra il Gesù terreno e il Cristo della fede, tra il Gesù-uomo e la sua identità di Figlio di Dio, mostrando che senza la sua dimensione pneumatologica, la cristologia si ridurrebbe a una mera

p. 432–492; *Cristologia, Gesù Cristo, Incarnazione*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Cinisello Balsamo 1998, p. 222–262, p. 532–575, p. 621–643; *Istanze pneumatologiche di una cristologia in prospettiva universale*, in *Parola e Spirito*, Fs. S. Cipriani, ed. C.C. Marcheselli, Brescia 1982, p. 1017–1041; *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, Bologna 1988; *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, Brescia 1988; *Problemi ed orientamenti dell'attuale cristologia sistematica*, "Filosofia e Teologia" 3 (1989), p. 3–22; *Cristologia e antropologia*, Roma 1994; *Singularità ed universalità di Gesù Cristo nella riflessione cristologica contemporanea*, in *L'unico e molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, ed. P. Coda, Roma 1997, p. 67–108; *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, "Rassegna di Teologia" 37 (1996), p. 5–27.

⁶ M. Bordonì, *La Cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, art. cit., p. 12. Per sviluppare la riflessione teologica sui punti nodali di una cristologia dello Spirito, Bordonì rimanda all'intreccio che emerge nel Nuovo Testamento tra la prospettiva sinottica che insiste sulla presenza dello Spirito di Gesù e la prospettiva paolina e giovannea che evidenzia la donazione dello Spirito da parte di Gesù. Cf. M. Bordonì, *La cristologia...*, op. cit., p. 201ss.

⁷ M. Bordonì, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, art. cit., p. 12.

gesuologia, restando chiusa e definita entro i limiti di una singolarità storica di natura positivista e piuttosto relativista.

Bordoni sottolinea che lo studio della componente pneumatica del mistero di Cristo risponde anche a un secondo compito: mostrare che lo Spirito eterno di Dio, che si rivela trinitariamente nell'evento dell'incarnazione della Parola eterna di Dio, non è uno Spirito generico, impersonale, una sola forza divina incontrollabile, indeterminata, operante in maniera autonoma, per garantire la trascendenza ineffabile di Dio rispetto alle sue imperfette e parziali espressioni mediatrici di rivelazione storica. Esso è lo Spirito di Dio che, nell'incarnazione, unzione e evento pasquale, si è congiunto in modo inseparabile alla realtà della carne assunta e trasformata di Cristo. È evidente, quindi, che la rivelazione adeguata dello Spirito Santo non si riduce alla relazione con Cristo, ma richiede anche un necessario contesto trinitario. Solo nel contesto diadico tra Padre e Figlio, infatti, si manifesta al credente la conoscenza dello Spirito Santo come Persona che procede dal Padre e dal Figlio. Il rapporto reciproco tra "cristologia" e "pneumatologia" potrebbe essere riassunto come un rapporto trinitario.

Il teologo italiano sottolinea che lo Spirito Santo si è umanato in Gesù, al punto da meritarsi la qualifica genitoriale di "Spirito di Cristo". Gesù non possiede lo Spirito in prestito, ma lo possiede in proprio, ed è per questo che le sue parole sono "spirito e vita" (Gv 6, 63). È per questo Spirito che è sul Cristo, in Cristo e mandato da Cristo, l'evento cristiano supera le strettoie del tempo fenomenico ed apre l'accadimento storico singolare della vita di Gesù, della sua croce e risurrezione, alle dimensioni universali della sua presenza e della sua azione salvifica personale di Risorto. Per questo Spirito ogni manifestazione pneumatica della storia religiosa dell'umanità deve essere vista nel quadro dell'unico piano divino redentivo, come momento che annuncia un avvento più profondo dell'insuperabile rivelazione del mistero trinitario di Dio in Gesù Cristo.

Lo Spirito Santo è Colui, nel quale, il Figlio Incarnato, aprendosi alla comunicazione d'amore interpersonale con il Padre, si apre anche alla comunicazione d'amore personale con gli uomini. Il Figlio ci trasmette la rivelazione sotto forma di Verbo, ma è lo Spirito Santo che ci rende capaci di comprenderla. Diamo la parola a Bordoni stesso: "L'amore divino come autocomunicazione interpersonale del Padre e del Figlio, è talmente profondo, nella sua comunione, da superare la stessa reciprocità di soggetti diversi nell'unità di uno stesso atto d'amore che costituisce, personalmente, quell'al di là del loro amore reciproco che è l'unità dello stesso Spirito"⁸.

L'evento dell'incarnazione

Secondo Bordoni, per scorgere un ruolo personale proprio allo Spirito Santo nell'evento dell'incarnazione, occorre considerare quest'evento, insieme trinitario e storico, che si adempie nel tempo per la missione sia del Verbo che dello Spirito, a par-

⁸ M. Bordoni, *La Cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, art. cit., p. 278.

tire dal sovrano–eterno disegno del Padre. Proprio, l’incarnazione, nella sua visione integrale, emergente nel Nuovo Testamento, è un evento insieme “trinitario” e “storico”. È un “evento trinitario” perché non si riduce solo all’atto ipostatico del Verbo assumente, ma implica anche l’azione del Padre inviando il Figlio e l’azione dello Spirito Santo che accompagna la venuta del Figlio. È un “evento storico” perché oltre al suo compiersi nell’istante invisibile e iniziale dell’assunzione ipostatica, implica, per il realismo dell’umanità storica assunta, una durata temporale che abbraccia tutto l’arco dell’esistenza di Gesù Cristo.

Le ricerche cristologiche di Marcello Bordini, nel solco della Tradizione ecclesiale, si sviluppano intorno alla centralità della storia di Gesù di Nazaret: nella relazione unica tra l’uomo Gesù e il Padre, quale esperienza nello Spirito d’Amore, si scorge la sua identità di Figlio di Dio incarnato. Attraverso questa interpretazione relazionale–trinitaria dell’unione ipostatica e una corretta lettura della metafisica tommasiana, Bordini offre importanti prospettive alla cristologia sistematica odierna. Come nella persona del Verbo incarnato è possibile rifondare metafisicamente il rapporto tra essere e amore, così il Verbo incarnato, nella sua identità di persona filiale, rivela all’uomo la sua vocazione di persona⁹.

Il primo rapporto tra il Cristo e lo Spirito si coglie nell’evento dell’incarnazione, in cui la concezione di Gesù si realizza sotto l’azione dello Spirito divino. Bordini osserva che il mistero dell’incarnazione nel Nuovo Testamento non è considerato solo come un istante cronologico, ma abbraccia la totalità dell’evento cristologico, che, dal principio alla fine, è tutto evento nella carne della Parola di Dio. Esso parte dalla sua preesistenza eterna, passa attraverso la sua opera nella prima creazione, sviluppa poi la sua storia nella rivelazione all’uomo attraverso la parola profetica, culminante nella testimonianza di Giovanni Battista, e giunge a quel farsi carne che abbraccia tutta la storia di Gesù fino alla sua esaltazione sulla croce e alla sua risurrezione¹⁰.

⁹ Bordini sta esaminando le prospettive contemporanee sulla portata pneumatologica dell’incarnazione, con un focus particolare sulla posizione di H. Mühlen e W. Kasper. Questi apporti sia critici che indicativi di nuove prospettive, in particolare dal punto di vista ecumenico, da parte di Kasper, sono decisivi per fare passi avanti nel tema del rapporto tra cristologia e pneumatologia (*La cristologia...*, op. cit., p. 219–223). Cf. H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach dem Heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Incarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir*, Münster 1963; W. Kasper, *Christologie und Anthropologie*, “Theologische Quartalschrift” 162 (1982), p. 202–221.

¹⁰ Bordini afferma che in particolare nella teologia scolastica moderna–contemporanea, l’idea troppo restrittiva del punto di vista del Nuovo Testamento riguardo all’incarnazione ha finito per identificare l’evento in questione con il solo atto dell’unione ipostatica riservato personalmente al Verbo, ignorandone ogni altro aspetto. In questo modo, il ruolo del Padre e quello dello Spirito sono stati visti come uno scenario di fondo e relegati all’ambito dell’appropriazione riservato a queste divine Persone. Di conseguenza, la “cristologia del Logos” è divenuta dominante, mentre l’importanza che il tema dell’unione

Possiamo distinguere due aspetti strutturali del “movimento dell’incarnazione”: uno di venuta dal Padre nel mondo e l’altro di ritorno al Padre del mondo. Queste due dimensioni devono essere considerate come movimenti simultanei che compongono la struttura del tempo dell’incarnazione e costituiscono la proprietà originale di questa storia nella quale si riflette e rivela pienamente il movimento vitale dell’essere personale trinitario del Verbo stesso. Bordoni, sulla base dei dati evangelici, mette in evidenza che tutto il movimento della vita terrena di Gesù Cristo, intesa come vita per il Padre o verso il Padre, appare condotto sotto il segno dello Spirito Santo¹¹.

Secondo Bordoni, non si può ignorare il “nuovo e straordinario intervento creativo” che avviene nell’incarnazione. Esso rivela ed esprime il segreto divino originario che lo guida fin dall’inizio. Questa “nuova creazione” deve la sua “novità” all’autocomunicazione all’uomo della vita divina trinitaria all’uomo, nella Persona del Figlio, per cui l’intervento divino creativo, comune alle divine Persone, si compie in uno con l’assunzione propria del Verbo, ovvero con quel suo “atto ipostatico”, per cui egli “realmente e personalmente” costituisce una vera unità con l’umanità creata in Lui assunta. In Gesù Cristo si trova il punto di partenza della nuova creazione e nell’intervento della “nuova creazione” giunge a termine non solo l’opera creativa che fonda l’identità dell’uomo come immagine nella sua somiglianza al Verbo, ma anche una “rivelazione nuova” dello Spirito Santo.

Secondo Marcello Bordoni, il “divenire carne” della Parola eterna di Dio, si compie sotto il segno dell’uscire dal Padre e del venire nel mondo. Questo processo di discesa, proprio come “uscita”, rivela sul piano economico, come missione, anzitutto la processione eterna che sta alla sua origine: l’essere del Figlio, per generazione dal Padre, che comporta una distinzione interpersonale da Lui. Dall’altro lato, questa uscita e venuta è dominata dalla kenosi, legge che domina tutto il processo di rivelazione storica di Dio all’uomo e che, nel compimento raggiunge risonanze abissali di profondità nell’abbandono che culmina nella croce. In questo abisso, si rende presente l’amore trinitario del Padre per il Figlio, che risolve il dramma dell’infedeltà dell’uomo in salvezza¹².

ad opera dello Spirito (“cristologia dello Spirito”) ha sempre avuto nella tradizione è stata sottovalutata, in quanto, per sottintese preoccupazioni di adozionismo, è stata considerata come un “atto secondo”, rispetto a quello del Verbo assumente, e quindi come un qualcosa di accidentale o ornamentale. Secondo Bordoni, anche nelle recenti elaborazioni del suo tempo, in particolare in quella di Mühlen, ma anche nella visione di Kasper, si nota ancora la tendenza a considerare la prima maniera troppo estrinseca e autonoma rispetto alla seconda, quando si affronta il tema dell’incarnazione e dell’unzione. Cf. M. Bordoni, *La cristologia...*, op. cit., p. 224s.

¹¹ Questo è vero non solo a partire dalla concezione stessa, ma in particolare nell’unzione battesimale, nel passaggio della tentazione nel deserto, nella sua vita di preghiera, nel momento supremo della sua oblazione al Padre, fino alla consegna di sé stesso nello Spirito Santo al Padre sulla croce. Cf. M. Bordoni, *La cristologia...*, op. cit., p. 229; Bordoni M., *Cristologia, Gesù Cristo, Incarnazione*, art. cit., p. 621–643.

¹² M. Bordoni, *La cristologia...*, op. cit., p. 227. In seguito, Bordoni sottolinea che il processo di discesa “non riguarda solo il momento puntuale dell’unione personale (ipostatica)

Il nostro teologo italiano sottolinea che la vicinanza con Dio non implica soggezione, ma promozione dell'uomo alla sua forma di umanizzazione più alta. In questo modo, lo sviluppo della riflessione teologica sull'evento dell'incarnazione, considerato nel contesto globale del dinamismo della sua esistenza terrena, ci porta a rilevare l'intrinseca presenza operante dello Spirito per cui l'umanità, nell'assunzione ipostatica dell'incarnazione, raggiunge il massimo della sua aspirazione alla personalizzazione.

La santità perfetta dell'umanità assunta, nella sua disposizione passiva e attiva, in unità personale con il Verbo assumente e in relazione filiale interpersonale con il Padre, appare dunque come una "realtà pneumatologica" che costituisce una legge strutturale dell'incarnazione e il prototipo concreto della santità umana nel disegno divino. Con Bordonì possiamo affermare che in Gesù Cristo, con la personale presenza del Verbo divino, si rende presente il Padre nell'unità dello Spirito Santo. In Lui si realizza la più reale e definitiva presenza di Dio nella storia. Gesù Cristo non è "un" rivelatore di Dio tra i tanti, perché "è" la stessa "rivelazione di Dio"¹³.

Marcello Bordonì sottolinea che è lo Spirito Santo a plasmare e rendere docile l'umanità, rendendola perfettamente capace di accogliere l'assunzione ipostatica del Verbo Divino. Inoltre, questa perfetta docilità dell'umanità di Gesù ad accogliere l'essere stesso personale della Parola eterna di Dio, già opera dello Spirito, "assume anche un valore attivo in quanto umanamente si appropria di questo suo essere donatogli ipostaticamente dal Verbo. Lo Spirito presiede, allora, nella sua opera consacratoria, in modo particolare, anche questo aspetto dell'essere umano del Salvatore, per il quale l'umanità assunta vive attivamente, nella sua appropriazione dell'essere filiale, il movimento stesso dell'essere eterno del Figlio. È così che, nell'incarnazione, non ha luogo alcuna perdita umana di libertà; al contrario, l'uomo raggiunge la sua massima attività libera, nella piena realizzazione della sua identità di 'Uomo-Figlio'"¹⁴.

Bordonì fa notare anche che lo Spirito Santo appare come il "luogo personale" in cui il Cristo vive la sua vita umana in perfetta comunione interpersonale con il Padre, in quella "pro-esistenza" che culmina nell'oblazione suprema della croce da Lui compiuta nello Spirito Santo. Si può anche sostenere che l'umanità assunta partecipa attivamente, nella sua vita umana, all'amore del Verbo per il Padre, nello stesso atto ipostatico d'amore dello Spirito Santo.

con una natura umana individua realizzato nell'istante invisibile della sua concezione, ma anche il processo del divenire storico della sua esistenza umana, in cui Egli passa, realmente, attraverso i molteplici e diversi stadi di sviluppo dell'umanità (Lk 2,40) a partire dalla nascita, fino alla sua morte. In questo processo temporale dell'incarnazione sotto il segno della discesa del Verbo, lo Spirito stesso si mostra operante" (M. Bordonì, *La cristologia...*, op. cit., p. 227).

¹³ M. Bordonì, *La cristologia...*, op. cit., p. 229.

¹⁴ M. Bordonì, *La cristologia...*, op. cit., p. 228.

L'unzione battesimale

Dobbiamo sottolineare che, secondo il nostro Autore, il ruolo dello Spirito Santo nell'evento dell'incarnazione non è compiuto senza la prospettiva dell'unzione la quale attualizza e concretizza, nella dimensione dell'esistenza storica, l'opera che lo Spirito assolve in correlazione all'agire del Verbo nella sua assunzione personale dell'umanità in Gesù. La singolare manifestazione dello Spirito Santo, come sua opera di unzione, si compie nell'evento del battesimo di Gesù Cristo.

Bordoni osserva che restringere il concetto dell'incarnazione alla sola concezione dell'unione ipostatica del Verbo divino è stata una delle difficoltà che nel corso della tradizione teologica hanno inciso sulla determinazione dei rapporti tra incarnazione e unzione, sotto la pressione delle preoccupazioni antieretiche dei Padri della Chiesa contro l'adozionismo e lo gnosticismo. Perciò, è necessaria l'importanza di due riflessioni sull'unzione dello Spirito Santo: come un evento accaduto in Gesù Cristo e come un evento accaduto in Lui in funzione della Chiesa. Bordoni sottolinea che “alla teologia odierna, si impone, perciò, di far luce sul realismo dell'unzione battesimale di Gesù, sia come ‘evento dello Spirito accaduto in Lui’ (aspetto cristologico–pneumatologico), sia come evento significante la potenza dello Spirito operante in lui in relazione alla Chiesa per la salvezza universale nel mondo (aspetto pneumatologico–ecclesiologico)”¹⁵.

Il nostro Autore mette in rilievo che l'incarnazione non è compiuta senza la prospettiva dell'unzione, la quale attualizza e concretizza sul piano dell'esistenza terrena di Gesù Cristo, l'opera che lo Spirito Santo assolve in correlazione all'agire del Verbo divino nel mistero della sua stessa assunzione personale dell'umanità di Gesù. Dal punto di vista dinamico, l'unzione dello Spirito costituisce una stretta unità con l'incarnazione stessa. L'unzione può essere considerata come la manifestazione della presenza dello Spirito operante in tutta la vita umana di Gesù. Dunque, l'unzione dello Spirito, che si rende già operante all'inizio del'compirsi dell'incarnazione, si sviluppa storicamente durante tutto il tempo del ministero terreno di Gesù Cristo. Il ruolo dello Spirito si compie nell'evento della Pasqua, per poi espandersi nell'universalità della storia, a partire dalla discesa dello Spirito Santo in una continua Pentecoste verso tutti i popoli della terra.

Secondo Bordoni, mettere in risalto la prospettiva della sola rivelazione di ciò che Gesù era al momento del battesimo sembra dovuto alla difficoltà di pensare che il Verbo incarnato possa raggiungere nel battesimo qualcosa che non era già stato dato al momento dell'incarnazione. Si potrebbe infatti attribuire alla storia di Gesù e ai fatti concreti della sua vita un tale peso singolare senza compromettere il suo “essere uomo perfetto” e salvatore fin dall'inizio. Ma proprio per la dimensione pneumatica dell'incarnazione non ci si può fermare alla sola essenzialità dell'evento tutto compiuto fin dal primo momento della storia terrena dell'Incarnato. Lo Spirito Santo che ha un compito imprescindibile nella qualifica dell'Incarnazione come “evento”

¹⁵ M. Bordoni, *La cristologia...*, op. cit., p. 238.

è proprio il principio teologico che suscita nella sua vita umana quella tensione verso la piena attualizzazione che porta a compimento il progetto originario del Padre¹⁶.

Gesù possiede la pienezza della perfezione di questa grazia, che può essere partecipata da ogni singolo uomo, restando Lui sempre la fonte permanente di tale donazione. Ogni grazia concessa all'umanità non potrà che essere una partecipazione alla grazia di Cristo. Nell'ambito della grazia di Cristo si realizza ciò che è impossibile realizzare sul piano puramente umano della natura. Il dono della grazia è connesso alla missione invisibile dello Spirito Santo. Per l'unzione di Gesù come Cristo, l'evento stesso dell'unzione nello Spirito di tutta l'umanità in vista della salvezza universale si compie in forma di "primizia". L'azione dello Spirito accompagna questa azione di Gesù che fonda la Chiesa¹⁷. Bordini osserva che, sebbene Agostino abbia dato particolare rilievo a questa esegesi, essa non è estranea ad altri Padri della Chiesa (come Ireneo, Atanasio), i quali vedono la discesa dello Spirito Santo nel battesimo di Gesù piuttosto come una discesa-consacrazione del suo corpo, la Chiesa.

Durante la missione terrestre del Cristo, la pienezza dello Spirito Santo in Lui restava avvolta nell'ombra, a motivo della sua condizione di Figlio di Dio secondo la carne. Durante la missione terrena di Cristo, la relazione degli uomini con lo Spirito Santo avveniva solo "in" e "per" Cristo. Dopo la Pentecoste, invece, è la relazione con Cristo che non si instaura più "in" e "per" lo Spirito Santo, ma "per" e "nello" Spirito Santo. Bordini sottolinea che lo Spirito Santo non era stato ancora dato personalmente alla Chiesa, che esisteva già nella sua anticipazione nell'unzione pneumatologica di Cristo e nella convocazione storica dei discepoli intorno a Lui. Non aveva ancora iniziato il suo cammino come "persona distinta" da quella di Gesù, seppur sempre unita a Lui.

Seguendo il pensiero di Bordini, si può affermare che anche la Chiesa viveva in modo chenetico sotto la protezione della persona del Salvatore, in attesa di quella sua unzione personale che si sarebbe verificata con la Pentecoste. Questo evento avrebbe segnato il passaggio a una nuova economia salvifica: dal tempo della visibilità storica di Gesù, del suo essere davanti ai discepoli, concluso definitivamente con l'ascensione, si sarebbe passati, nell'avvento personale dello Spirito, al tempo della sua nuova presenza e del suo rapporto con la Chiesa, quello della sua presenza interiorizzata, per cui Gesù Cristo, nello Spirito Santo, si sarebbe ormai rivelato non davanti ai discepoli, ma nella loro interiorità¹⁸. L'apertura a tutti di questa comunità, che ha la sua radice nell'illimitatezza dell'amore del Padre, manifestandosi in quello del Figlio e nella forza dello Spirito, è uno dei tratti distintivi di quest'opera profetica, convocatrice di Gesù. Lo stesso Bordini scrive: "L'azione dello Spirito accompagna questa azione di Gesù, che fonda la chiesa come 'comunità di fede'"¹⁹.

¹⁶ M. Bordini, *La cristologia...*, op. cit., p. 239.

¹⁷ Cf. M. Bordini, *La cristologia...*, op. cit., p. 241, 243.

¹⁸ M. Bordini, *La cristologia...*, op. cit., p. 244.

¹⁹ M. Bordini, *La cristologia...*, op. cit., p. 241.

L'evento pasquale

Marcello Bordoni osserva che nella croce – il momento culminante dell'amore di Gesù ispirato dallo Spirito Santo – si costituisce una profonda e unica comunione con la stessa spirazione d'amore che è lo Spirito Santo, associato a esso in una unità teandrica. L'unzione battesimale di Gesù come Cristo, se da un lato rimanda all'evento dell'incarnazione di cui è parte integrante, dall'altro, dal punto di vista prolettico, rimanda all'evento pasquale, nel quale l'opera dello Spirito realizza il compimento della soteriologia cristiana. Bordoni afferma che la morte di Gesù, associata alla spirazione dello Spirito Santo, non è solo il momento di oblazione totale di amore del Figlio che nella morte affida il suo spirito nelle mani del Padre, ma anche il momento in cui Figlio consegna lo Spirito Santo, lo stesso amore in cui il Padre e il Figlio incarnato comunicano reciprocamente.

Sottolineando il pensiero del nostro teologo italiano, è opportuno mettere in rilievo l'importanza della presenza dello Spirito nell'evento pasquale, tanto che si può affermare che è soprattutto nella Pasqua che l'evento cristologico si manifesta come evento pneumatologico. In definitiva, l'orizzonte pneumatologico della cristologia consente di cogliere il valore universale del mistero pasquale sotto il profilo soteriologico²⁰. La tesi centrale dell'opera di Bordoni parla dello Spirito come "l'estasi della comunione interpersonale tra il Padre e il Figlio, che è anche il luogo della comunione interpersonale tra il Risorto e i credenti"²¹.

Se nella croce l'azione dello Spirito Santo si rivela trinitariamente come il principio di unità dell'amore reciproco del Padre e del Figlio, nella risurrezione, lo Spirito si rivela come potenza della nuova creazione, che insieme al Padre, costituisce il principio di trasformazione dell'esistenza stessa del Redentore, nel passaggio dalla condizione di Figlio di Dio "secondo la carne" (Rm 1,3-4) a quella di Figlio di Dio in potenza "secondo lo Spirito di santificazione" (Rm 8,11).

Lo Spirito Santo promuove e apre le vie del cuore dell'umanità verso una sete di redenzione che si può ravvisare come aspirazione a una pienezza di vita che, nel presente ordine creativo, può già essere considerata come espressione di una sua risposta al segreto appello divino della grazia verso il mistero di santificazione in Cristo. Inoltre, lo Spirito presiede a quel processo universale di salvezza che consiste

²⁰ Bordoni mette in risalto la lettera agli Ebrei, che occupa un posto singolare nell'insieme della teologia del Nuovo Testamento. Inoltre, egli osserva che un accento significativo del rapporto dello Spirito Santo con la morte di Gesù si ritrova nella narrazione del Vangelo secondo Giovanni. Cf. M. Bordoni, *La cristologia...*, op. cit., p. 245-258. Si vedano anche i dati patristici: M. Bordoni, *La cristologia...*, op. cit., p. 259-266; M. Bordoni, *Cristologia e pneumatologia. L'evento pasquale come atto del Cristo e Spirito*, "Lateranum" 47 (1981), p. 432-492.

²¹ M. Bordoni, *La cristologia...*, op. cit., p. 298. Altrove, Bordoni afferma che "Questo Spirito, che costituisce, nell'intimo della vita divina, personalmente, l'unità del Padre e del Figlio, e che è insieme 'estasi' e 'comunicazione', fonda anche la libera possibilità comunicativa al di fuori dell'Amore divino trinitario" (p. 279).

proprio nell'incontro personale di ogni uomo con Cristo, attraverso la fede. Si tratta di un modo più universale in cui il Cristo risorto è presente nella storia dell'umanità. Gesù Cristo, "per lo Spirito" e "nello Spirito", sollecita il cuore di ogni uomo a credere. Per mezzo dello Spirito Santo, donato dal Padre, Cristo rende gli uomini capaci e disponibili a realizzare l'incontro interpersonale con l'offerta del suo amore per il Padre e per Lui, in un medesimo Amore: lo Spirito Santo²².

Secondo Bordoni, l'orizzonte parusiaco è determinante per tutta la cristologia del Nuovo Testamento. Egli scrive: "L'universalità dell'evento cristologico appare come una realtà essenzialmente dinamica che risponde sia all'attuazione della divina parola di promessa, sia agli interrogativi umani sul senso del futuro dell'uomo, al quale rivela la patria della sua identità (*homo absconditus*) ed il senso sociale della sua storia"²³. L'eschaton del tempo è Cristo. In realtà è nello Spirito che viene portata a compimento l'unità dell'evento cristologico. Se nel suo aspetto ontologico di unità personale è fondato sull'unione ipostatica, nella sua dimensione storica, che va dalla concezione di Gesù alla sua vita terrena compiuta nell'unzione dello Spirito, alla sua oblazione della croce e alla trasfigurazione della risurrezione è come intessuta dall'opera dell'unico Spirito che viene donato a Pentecoste, proprio come Spirito di Cristo, connotato quindi cristologicamente, e che garantisce la presenza del Risorto nella storia²⁴. Bordoni constata che Cristo non se n'è mai andato. La risurrezione non ha lasciato un vuoto cristologico nella storia. Sarebbe opportuno parlare di "due momenti distinti" di un unico evento globale che si snoda, per mezzo dello Spirito, dall'incarnazione alla croce-risurrezione e si conclude nella parusia finale.

Conclusioni

Senza ridurre l'economia della salvezza alla sola economia del Figlio o a quella dello Spirito, bisogna aprirle entrambe all'economia finale e monarchica del Padre e della Trinità del Regno. Cristo e lo Spirito, sono le "due mani" del Padre, due mani non separate ma unite, non confuse ma distinte. Come non si può separare l'economia di Cristo da quella dello Spirito, così si dovrà evitare quindi ogni separazione tra cristologia e pneumatologia. Bisogna comunque guardarsi da ogni confusione, perché in fondo il Figlio e lo Spirito non si identificano, ma restano persone distinte. Ne consegue che né la cristologia può essere ridotta a funzione della pneumatologia, né la pneumatologia può essere ridotta a funzione della cristologia.

La cristologia e la pneumatologia si integrano a vicenda. È sbagliato porre la questione della priorità dell'una sull'altra. Siamo in realtà di fronte a una reciproca implicazione talmente rilevante da rendere necessario superare ogni scissione e riduzione dell'una dall'altra. Possiamo constatare che solo dopo un'approfondita pneumatologia potrà essere ulteriormente sviluppato il rapporto tra Gesù e lo Spirito

²² M. Bordoni, *La cristologia...*, op. cit., p. 269–280.

²³ M. Bordoni, *La cristologia...*, op. cit., p. 281.

²⁴ M. Bordoni, *La cristologia...*, op. cit., p. 282.

Santo. Nella cristologia pneumatologica, questo rapporto rivela il mistero trinitario. Il ruolo dello Spirito è quello di far sì che il Verbo, l'eterno Figlio del Padre, "diventati" Figlio di Dio nella vita umana di Gesù Cristo in modo nuovo.

Occorre sottolineare chiaramente che solo una prospettiva cristologica fondata trinitariamente sulla Persona divina del Cristo, quale "Figlio" generato eternamente "dal Padre" e trinitariamente partecipe della stessa spirazione dello Spirito, è in grado di fondare l'affermazione di fede neotestamentaria per cui Gesù considera lo Spirito del Padre come "suo dono". Il rapporto tra Gesù e lo Spirito è talmente profondo da trovare la sua motivazione decisiva solo nell'intima vita trinitaria di Dio, in cui lo Spirito del Padre è anche Spirito del Figlio e procede "mediante Lui" e "da Lui" insieme al Padre. In questo duplice rapporto si definisce la originalità della Persona dello Spirito Santo.

Per Gesù, tutta la vita è un camminare verso il Padre. Nella sua esistenza storica, Gesù è proiettato verso l'ora in cui dovrà "passare da questo mondo al Padre" (Gv 13,1). Perciò, per lui anche la morte costituisce un ri-nascere al Padre e la morte porta a pienezza la sua donazione al Padre. Nella potenza dello Spirito, Gesù diventa, attraverso la sua libertà dell'uomo, ciò che egli è nello Spirito Santo fin dall'inizio della sua esistenza storica: il Figlio di Dio nel mondo.

L'idea di Bordonì ci mostra chiaramente che la pienezza di senso di Cristo si comprende solo alla luce dello Spirito Santo. Nella risurrezione l'elevazione messianica di Gesù Cristo nello Spirito Santo raggiunge il suo culmine poiché in essa si rivela Gesù anche come Figlio di Dio "pieno di potenza". Nella Pasqua lo Spirito continua la sua opera di precursore del Cristo. Egli è il maestro interiore, la memoria vivente, il testimone di fede. La testimonianza che era stata resa a Cristo da Giovanni Battista e dalle sue opere divine, è ora resa da Dio in persona attraverso lo Spirito Santo. Questo era lo scopo della missione di Cristo: la venuta dello Spirito Santo affinché in Cristo ricevessimo lo Spirito Santo. Per diffondere la salvezza fino agli estremi del mondo e fino alla fine dei secoli, Gesù Cristo inviò da parte del Padre lo Spirito Santo. Tra Gesù Cristo e lo Spirito Santo non ci sono due economie di salvezza ma un'unica economia "Cristo-pneumatica". Le funzioni sono distinte ma, piuttosto che essere separate o semplicemente parallele, sono interdipendenti e complementari.

Inoltre, se Cristo ci rivela che lo Spirito è il "suo" dono e che proviene "dal Padre", principio originario della sua donazione, vuol dire che questo Spirito Santo non può identificarsi semplicemente con l'immagine del modo in cui Dio opera nella storia, ma esprime un volto che ha una propria originalità in Dio stesso, in cui, sempre attraverso la missione del Figlio, si rivelano già le Persone del Padre e del Figlio. Se da un lato la pneumatologia, intesa come rivelazione della potenza di Dio Spirito, apre la via all'evento cristologico, dall'altro la cristologia diviene la chiave della pneumatologia, in quanto Gesù Cristo ci introduce alla conoscenza nuova dello Spirito come Persona distinta dal Padre e dal Figlio stesso.

L'importanza del rapporto tra incarnazione ed unzione si definisce anche in relazione al sorgere della comunità messianica di salvezza. Si tratta della Chiesa. Se

nell'incarnazione, per opera dello Spirito Santo, si compie in Gesù Cristo un evento che abbraccia la totalità dell'umano, nell'unzione, sempre per opera dello Spirito Santo, si fonda l'aspetto più propriamente ecclesiologico di tale evento. Attraverso la predicazione di Gesù, lo Spirito Santo realizza l'opera prolettica: la convocazione della nuova comunità escatologica messianica, nell'era della grazia. È così che il ministero profetico di Gesù, il cui annuncio è il Regno, coincide con la prima edificazione della comunità del Regno, già nell'era prepasquale.

I tre aspetti fondamentali dell'evento di Gesù Cristo nella cristologia di Bordini, analizzati sopra, devono essere considerati non solo come eventi separati o puramente cronologicamente successivi (aspetto narrativo), ma anche come dimensioni strutturali (aspetto dottrinale) dell'unico evento cristologico che è sempre, insieme, l'evento della venuta-discesa del Verbo tra di noi (incarnazione), compiuta in un continuo passaggio verso il Padre (Pasqua), attraverso la forza dello Spirito Santo (unzione). Questa triplice unità strutturale ci consente di definire meglio sia il significato cristologico dell'incarnazione, che ha una portata più ampia rispetto al solo dato sinottico della concezione di Gesù, sia il significato dell'unzione inseparabile dall'incarnazione, e l'evento pasquale, incomprensibile nella sua portata trinitaria senza l'incarnazione, ma senza il quale l'incarnazione sarebbe priva del suo proprio realismo dinamico di "discesa dal Padre" ed "ascesa-ritorno" verso di Lui.

Letteratura

Studi

AA.VV., *Lo Spirito e la chiesa*, Roma 1970.

Balthasar H.U., *Spiritus Creator*, Brescia 1982.

Berkhof H., *Lo Spirito Santo e la chiesa. La dottrina dello Spirito Santo*, Milano 1971.

Bordini M., *La Cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995.

Bordini M., *Cristologia, Gesù Cristo, Incarnazione*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Cinisello Balsamo 1998, p. 222-262, 532-575, 621-643.

Bordini M., *Cristologia e antropologia*, Roma 1994.

Bordini M., *Cristologia e pneumatologia. L'evento pasquale come atto del Cristo e Spirito*, "Lateranum" 47 (1981), p. 432-492.

Bordini M., *Istanze pneumatologiche di una cristologia in prospettiva universale*, in *Parola e Spirito*, Fs. S. Cipriani, ed. C.C. Marcheselli, Brescia 1982, p. 1017-1041.

Bordini M., *Orientamenti metodologici dell'attuale Cristologia dogmatica*, Roma 1975.

Bordini M., *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, Bologna 1988.

- Bordoni M., *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, Brescia 1988.
- Bordoni M., *Problemi ed orientamenti dell'attuale cristologia sistematica*, "Filosofia e Teologia" 3 (1989), p. 3–22.
- Bordoni M., *Singularità ed universalità di Gesù Cristo nella riflessione cristologica contemporanea*, in *L'unico e molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, ed. P. Coda, Roma 1997, p. 67–108.
- Bordoni M., *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, "Rassegna di Teologia" 37 (1996), p. 5–27.
- Congar Y., *La Parole et le Souffle*, Paris 1984.
- Duquoc Ch., *Christologie. Essai dogmatique: I. L'homme Jésus, II. Le Messie*, Paris 1968–1972.
- Lavatori R., *Lo Spirito santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, Bologna 1987.
- Mühlen H., *Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach der dem Heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Incarnation und im Gnadebund: Ich-Du-Wir*, Münster 1963.
- Mühlen H., *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen. Ein Person in vielen Personen*, Paderborn 1964.
- Moretti R., *Lo Spirito santo e la chiesa nell'insegnamento del Vaticano II*, Roma 1981.
- Moriconi B., *Lo Spirito e le chiese*, Roma 1983.
- Kasper W., *Christologie und Anthropologie*, "Theologische Quartalschrift" 162 (1982), p. 202–221.
- Kasper W., *Jesus der Christus*, Mainz 1974.
- Lambiasi F., *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1987.
- Penna R., *Lo Spirito di Cristo. Cristologia e pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina*, Milano 1975.
- Rahner K., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg–Basel–Wien 1976.
- Schoonenberg P., *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Regensburg 1992.

Cristologia pneumatologica nel pensiero di Marcello Bordoni

Astratto

La presentazione di Marcello Bordoni è più elaborata dal punto di vista sistematico, e rispetto alla cristologia la dimensione pneumatica occupa senza dubbio il ruolo centrale. Bordoni appare più completo e sistematico nella sua presentazione dell'evento di Gesù Cristo come evento intrinsecamente pneumatico nella sua stessa struttura costitutiva e nella sua funzione normativa salvifica. La dimensione pneumatica dell'evento cristologico converge in tre fondamentali prospettive: quella dell'incarnazione, in cui, nello Spirito, il Verbo diviene carne; quella dell'rapporto tra incarnazione ed unzione, per cui, nello Spirito, Gesù diviene Cristo; e quella dell'evento pasquale, in cui converge la cristologia dello Spirito, per cui Gesù di Nazaret, vivificato dallo Spirito, diviene donatore dello Spirito Santo. Tre approcci fondamentali dell'evento di Gesù Cristo nella cristologia di Bordoni vanno considerati non solo come avvenimenti cronologici separati o puramente successivi (aspetto narrativo), ma anche come dimensioni strutturali (aspetto dottrinale) dell'unico evento cristologico che è sempre, insieme, evento della venuta-discesa del Verbo tra di noi (incarnazione), compiuta in un continuo passaggio verso il Padre (Pasqua), attraverso la forza dello Spirito Santo (unzione).

Parole chiavi: Gesù Cristo, Spirito Santo, cristologia, pneumatologia, Marcello Bordoni

Pneumatological Christology in the thought of Marcello Bordoni

Abstract

Bordoni's presentation is more elaborate from a systematic point of view, and with respect to Christology, the pneumatic dimension undoubtedly occupies the central role. Bordoni appears more complete and systematic in his presentation of the event of Jesus Christ as an intrinsically pneumatic event in its very constitutive structure and in its salvific normative function. The pneumatic dimension of the Christological event converges in three fundamental perspectives: that of the incarnation, whereby, in the Spirit, the Word becomes flesh; that of the relationship between incarnation and anointing, whereby, in the Spirit, Jesus becomes Christ; and that of the paschal event, whereby the Christology of the Spirit converges, whereby Jesus of Nazareth, vivified by the Spirit, becomes the giver of the Holy Spirit. Three fundamental aspects of the event of Jesus Christ in Bordoni's Christology are to be considered not only as separate or purely successive chronological events (narrative aspect), but also as structural dimensions (doctrinal aspect) of the one Christological event, which is always, at the same time, the event of the coming-descent of the Word among us (incarnation), accomplished in a continu-

ous passage towards the Father (Passover), through the power of the Holy Spirit (anointing).

Keywords: Jesus Christ, Holy Spirit, Christology, pneumatology, Marcello Bordon

KS. PIOTR PUDŁO

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

 <https://orcid.org/0009-0004-7847-6647>

piotrek.pudlo@interia.pl

Studia Sandomierskie

31 (2024)

Chrystocentryzm kapłaństwa w nauczaniu papieża Benedykta XVI

Papież Benedykt XVI w swoim nauczaniu często porusza temat kapłaństwa. Szczególną okazją ku temu był m.in. Rok Kapłański, który trwał od 19 czerwca 2009 do 11 czerwca 2010 r. Ojciec Święty, podkreślając wartość tego sakramentu, zwraca uwagę na osobistą relację kapłana z Chrystusem. To właśnie w niej papież upatruje istotę kapłańskiej posługi. Tylko w odniesieniu do Chrystusa kapłan może sprawować swoje zadania, gdyż jego kapłaństwo ma swoje źródło w osobie Syna Bożego¹. Benedykt XVI akcentuje zależność kapłana od Chrystusa i wskazuje, że ksiądz sprawujący swoje zadania działa *in persona Christi*, czyli w osobie Chrystusa. Spełniając swój urząd, kapłan staje się niejako drugim Chrystusem². I właśnie to zagadnienie podejmowane przez Benedykta XVI, nazwane tu *chrystocentryzmem kapłaństwa*, jest przedmiotem niniejszego artykułu.

Artykuł bazuje w głównej mierze na nauczaniu Benedykta XVI (adhortacja apostolska *Verbum Domini*, orędzia, homilie oraz przemówienia podczas spotkań oficjalnych), jednak znajdują się w nim również odwołania do Soboru Watykańskiego II oraz do pism Jana Pawła II. Materiał źródłowy stanowią również wcześnie dzieła Josepha Ratzingera, które napisał jeszcze jako kardynał i prefekt Kongregacji Nauki Wiary.

Pierwszą część poświęcono biblijnej analizie kapłaństwa, uwzględniając przede wszystkim kapłaństwo Nowego Testamentu i ukazując, że kapłaństwo to ma swoje źródło w Chrystusie. Następnie przedstawiono wspólnotę apostołów oraz ich następców jako kontynuatorów kapłaństwa Jezusa Chrystusa. W ostatniej części ukazano także prezbiterów jako uczestników kapłaństwa Chrystusa.

¹ Benedykt XVI, „*Pan uobecnia swoje działanie poprzez posługę kapłana*”. *Audienca generalna* (14 IV 2010), „L'Osservatore Romano” [dalej: OR] (2010), nr 6 (323), s. 42.

² Benedykt XVI, „*Jakże niesamowitą rzeczą jest być księdzem*”. *Audienca generalna* (24 VI 2009), OR (2009), nr 9 (316), s. 49.

Biblijne podstawy kapłaństwa

Odpowiednie odczytanie Starego i Nowego Testamentu oraz prawidłowa ich interpretacja ma prowadzić do właściwego rozumienia jedności Starego i Nowego Przymierza, które opisują jedność działania Boga, gdyż „słowem Bożym, poświadczonym i natchnionym przez Boga, są święte Pisma, Stary i Nowy Testament”³. Centrum Nowego Testamentu stanowi boska osoba Jezusa Chrystusa. A zatem pytania o naturę kapłaństwa nowotestamentowego powinny przyjąć za punkt wyjścia chrystologię⁴. Konieczne jest jednak dostrzeżenie ciągłości w Biblii, która wyraża się m.in. w procesie kształtowania się kapłaństwa.

W Starym Przymierzu Bóg wybrał sobie lud święty, spośród którego jedno z pokoleń, pokolenie Lewiego, zostało przeznaczone do posługi liturgicznej. Towarzyszył temu specjalny obrzęd (Wj 29,1–30; Kpł 8), który zapoczątkował kapłaństwo Starego Przymierza⁵, rozumiane jako składanie ofiar świątynnych przez kapłana, celebrowanie wspólnoty przymierza z Jahwe przez dziękczynienie, prośby, gładzenie grzechów czy ekspiację⁶. Kapłaństwo, które przynosi Nowy Testament, stanowi przedłużenie kapłaństwa starotestamentowego. „Liturgia Kościoła widzi [...] w kapłaństwie Aarona i posłudze lewitów, a także w ustanowieniu siedemdziesięciu «Starszych» zapowiedzi posługi święceń Nowego Przymierza. W obrządku łacińskim Kościół modli się w prefacji konsekracyjnej święceń biskupich, [...] podczas święceń prezbiterów, [...] w modlitwie konsekracyjnej podczas święceń diakonów” (KKK 1541–1543), wspominając wydarzenia starotestamentowe oraz przywołując osoby i funkcje spełniane w przybytku Starego Prawa.

W dalszej prezentacji istoty kapłaństwa *Katechizm Kościoła katolickiego* stwierdza: „Wszystkie zapowiedzi kapłaństwa w Starym Przymierzu znajdują swoje wypełnienie w Chrystusie Jezusie, «jedynym Pośredniku między Bogiem a ludźmi» (1 Tm 2,5). Melchizedek, «kapłan Boga Najwyższego» (Rdz 14,18), jest uważany przez Tradycję chrześcijańską za zapowiedź kapłaństwa Chrystusa, jedynego «arcykapłana na wzór Melchizedeka» (Hbr 5,10; 6,20), «świętego, niewinnego i nieskalanego» (Hbr 7,26), który «jedną [...] ofiarą udoskonił na wieki tych, którzy są uświęceni» (Hbr 10,14), to znaczy jedyną ofiarą swego Krzyża” (KKK 1544). Powyższa analiza często odwołuje się do Listu do Hebrajczyków, który „ukazuje przechodzące przez Stare Przymierze dzieje zbawienia oraz uczy, że nakazany przez Boga kult Starego Przymierza osiągnął teraz w Jezusie Chrystusie pełnię swej realizacji, czyli wypełnienie”⁷.

³ Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini” Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów i duchowieństwa, do osób konsekrowanych i wiernych świeckich o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, Kraków 2010, nr 7.

⁴ J. Ratzinger, *O istocie kapłaństwa*, Kraków 2005, s. 11.

⁵ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002 [dalej: KKK], nr 1539.

⁶ G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015, s. 754.

⁷ J.J. Kobyłka, H.H. Langkammer, M. Mikołajczak, *Komentarz teologiczno-pastoralny do Biblii Tysiąclecia*, t. 4, Poznań 2015, s. 195–196.

List do Hebrajczyków praktycznie w całości zajmuje się tematem kapłaństwa Jezusa oraz kapłaństwa w Jego Kościele. Sam Jezus nie przypisuje sobie tytułu kapłana, przede wszystkim ze względu na to, że mogłoby to sugerować Jego ewentualną łączność z pokoleniem Lewiego, co dawałoby niepełny i słaby obraz mesjański, lecz jednocześnie Jezus odnosi do siebie wszystkie funkcje kapłana. Pełny zaś obraz Jezusa kreśli autor Listu do Hebrajczyków głównie za pomocą pojęć i terminów starotestamentowych. Ukazuje Jezusa jako „kapłana” (por. np. Hbr 5,6.10; 7,3.23–24), który jest boski i ludzki, jedyny i wieczny, żyje zawsze i wstawia się za ludźmi (Hbr 7,25). Jezus Kapłan ofiaruje samego siebie (Hbr 7,27; 9,26–28), stając się ofiarą przebłagalną i zbawczą (Hbr 9,1nn)⁸. Centrum tego listu, podobnie jak i całego Nowego Testamentu, stanowi osoba Jezusa Chrystusa. W pozostałych księgach nowotestamentowych, gdy mowa jest o arcykapłanach bądź kapłanach, zawsze chodzi o kapłaństwo starotestamentowe lub w ogóle o chrześcijan, nigdy zaś o samego Jezusa czy kapłanów Nowego Przymierza. List ten nakreśla także kontrast między Chrystusem a kapłanami Starego Testamentu, którzy nie spełnili swojego zadania pośredniczenia między Bogiem a człowiekiem⁹.

Trzeba także stwierdzić, że List do Hebrajczyków zajmuje pozycję odrębną wśród pism Nowego Testamentu tak ze względu na swoją myśl przewodnią, jak i na sposób jej przepowiadania. W tym i tylko w tym piśmie Chrystus jest wyraźnie nazwany kapłanem lub arcykapłanem. Wszystko, co sam Jezus powiedział o sobie w Ewangeliach, jak również to, co zostało zawarte w formie aluzji odnośnie do kapłaństwa Jezusa w listach apostołów, dopiero w tym piśmie przybiera kształt doktryny o kapłaństwie. Chrystologia tego listu opiera się na kapłaństwie Jezusa, różnym od kapłaństwa Aarona. Właśnie to nowe kapłaństwo decyduje o doskonałości Nowego Przymierza. Wszystko zatem, co w Starym Przymierzu było niedoskonałym typem, w osobie Jezusa Chrystusa Arcykapłana uzyskuje sens ostateczny. Mimo że ofiara Jezusa dokonała się tylko raz, jej skutki trwają na wieki¹⁰.

Omawiając naturę kapłaństwa podczas swoich rozmyślań *lectio divina* dla kapłanów diecezji rzymskiej, Benedykt XVI odnosi się właśnie do Listu do Hebrajczyków. Papież stwierdza, że autor listu otwiera nową drogę do zrozumienia Starego Testamentu jako księgi mówiącej o kapłaństwie Chrystusa. Wcześniejsza bowiem tradycja postrzegała Chrystusa, Boga-człowieka, w perspektywie obietnicy Dawidowej jako prawdziwego króla Izraela, co w szczególnej formie obwieszczono w napisie na krzyżu: „Jezus Nazarejczyk, Król żydowski” (J 19,19). Było to spełnienie nadziei wszystkich ludzi oczekujących prawdziwego króla, który wprowadzi sprawiedliwość, miłość i braterstwo¹¹. Benedykt XVI stwierdza, że List do Hebrajczyków

⁸ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2012, s. 761.

⁹ J. Szłaga, *List do Hebrajczyków*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, s. 399.

¹⁰ K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, Poznań–Kraków 1999, s. 424.

¹¹ J. Warzeszak, *Teologia kapłaństwa w przemówieniach Benedykta XVI w Roku Kapłańskim*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 23 (2010), s. 160.

nie tylko traktuje Stary Testament jako podstawę do zrozumienia Nowego, lecz odczytuje także owe Pisma i rozumie je w innym niż dotychczas świetle, wskazującym na kapłaństwo Jezusa Chrystusa. Jak zauważa papież, w Starym Testamencie występują dwa różne oczekiwania: na króla i na kapłana. Autor Listu do Hebrajczyków odkrywa werset z Psalmu 110,4: „Tyś Kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka”. W rozumieniu autora z wiersza tego wynika, że Jezus jest prawdziwym kapłanem oczekiwanym przez Stary Testament. Jednocześnie dostrzega spełnienie się w Chrystusie zapowiedzi przyjscia prawdziwego Króla, Syna Bożego, i na potwierdzenie przytacza słowa Psalmu 2,7: „Tyś Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem”. Spełnienie tych dwóch obietnic Benedykt XVI potwierdza już na samym początku swoich rozważań, konstatując również, że kluczem do odczytania Starego Testamentu jest Jezus Chrystus. W nim bowiem wszystko znajduje swój sens, także kapłaństwo, które ukazuje się wówczas w pełnej czystości i głębokiej prawdzie. W Chrystusie wszystko się ześrodkowuje, oczyszcza i osiąga swoją prawdziwą istotę¹².

W swojej katechezie o Liście do Hebrajczyków Benedykt XVI porusza kwestię człowieczeństwa kapłana. Kapłan to pośrednik między człowiekiem a Bogiem, lecz aby rzeczywiście być owym pośrednikiem, musi przede wszystkim być człowiekiem. Papież odwołuje się do dwóch fragmentów Listu do Hebrajczyków na temat człowieczeństwa kapłana. Pierwszy to Hbr 5,2, gdzie mówi się o ludzkim współczuciu, natomiast drugi, Hbr 5,7.10, wskazuje na zanoszone przez Chrystusa prośby¹³. Fragment Hbr 5,2: „Może on współczuć z tymi, którzy nie wiedzą i błądzą, ponieważ sam podlega słabości”, ujawnia jedną z cech człowieczeństwa: współczucie. Chrystus może współczuć na zasadzie solidarności natury, gdyż sam nigdy nie popełnił grzechu¹⁴. Użyty tu grecki termin *metriopathein* oznacza takie usposobienie arcykapłana, gdy świadomy własnej słabości odnosi się on do grzesznika łagodnie, jednocześnie wstawiając się za nim u Boga czy w ogóle robiąc wszystko, aby grzesznikowi temu przyjść z pomocą¹⁵. Według Listu do Hebrajczyków zasadniczym elementem bycia człowiekiem jest współczucie okazywane innym, bycie wraz z nimi. Na pewno człowieczeństwa nie konstituje grzech, który nigdy nie wyraża solidarności, lecz egoizm. Prawdziwe człowieczeństwo ukazuje Jezus Chrystus, który uczestniczy w cierpieniach ludzi. Jego serce zawsze trwało przy Bogu. Kapłani nie powinni tworzyć sobie jakiegoś wygodnego świata, lecz będąc zanurzeni w mękę i potrzeby współczesności, powinni prowadzić ludzi do Boga¹⁶. Hbr 5,2

¹² Benedykt XVI, „*Uczmy się przeżywać z Chrystusem cierpienia życia duszpasterskiego*”. „*Lectio divina*” dla duchowieństwa diecezji rzymskiej (18 II 2010), OR (2010), nr 5 (322), s. 25.

¹³ Benedykt XVI, „*Uczmy się przeżywać*”..., art. cyt., s. 25–26.

¹⁴ K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny*..., t. 2, dz. cyt., s. 440.

¹⁵ J.J. Kobyłka, H.H. Langkammer, M. Mikołajczak, *Komentarz teologiczno-pastoralny*..., t. 4, dz. cyt., s. 229.

¹⁶ Benedykt XVI, „*Uczmy się przeżywać*”..., art. cyt., s. 25.

wskazuje zatem na istotną cechę kapłaństwa, czyli bycie wraz z ludźmi, przeżywanie wraz z nimi ich problemów i trudności.

Mówiąc o kapłaństwie, autor listu ukazuje Jezusa jako kapłana wiernego i miłosiernego. Wierność jest cechą, która pozwala się oprzeć na kapłanie pośredniku i w zupełności na nim polegać¹⁷. Z kolei miłosierdzie jest jedną z najważniejszych cech tożsamości kapłańskiej Jezusa¹⁸. Benedykt XVI odczytuje z tego fragmentu istotny element posługi kapłana: pasterzowanie wśród słabości i grzechów wiernych.

Drugim fragmentem, do którego odnosi się papież, jest Hbr 5,7–10: Z głośnym wołaniem i płaczem za dni ciała swego zanosił On gorące prośby i błagania do Tego, który mógł Go wybawić od śmierci, i został wysłuchany dzięki [swej] uległości; [...] nazwany przez Boga arcykapłanem na wzór Melchizedeka. Benedykt XVI wskazuje na kilka istotnych elementów w powyższym fragmencie. Po pierwsze, zatrzymuje się na czasowniku *proserō* (*prosenenkas* – «zanosił»), który należy do dziedziny kultu i wyraża akt ofiarowania darów ludzkich Bogu, składania ofiary. Poprzez swoje cierpienie oraz mękę Jezus składa ofiarę, pełni funkcję kapłana. Przez składanie ofiar Jezus staje się pośrednikiem, czyli kapłanem¹⁹. Bezpośrednią przyczyną tej godności jest ofiara, która wyraża się przede wszystkim w Jego modlitwach w obliczu pokusy²⁰. Kolejnym ważnym słowem jest greckie wyrażenie *teleiōtheis* – «wszystko wykonał» (w. 9). Termin ten w Pięcioksięgu występuje tylko w znaczeniu „wyświęcić na kapłana”²¹. To odkrycie „mówi nam, że męka była dla Jezusa jakby konsekracją kapłańską. On nie był kapłanem według Prawa, lecz stał się nim swoją egzystencją, przez Paschę męki, śmierci i zmartwychwstania: ofiarował samego siebie w duchu zadośćuczynienia, a Ojciec, wywyższając Go ponad wszelkie stworzenie, ustanowił Go Pośrednikiem zbawienia wszystkich”²². Odnosząc to słowo do kapłanów, którzy uczestniczą w kapłaństwie Chrystusa, Benedykt XVI po raz kolejny dostrzega, że kapłaństwo urzeczywistnia się w życiu duszpasterskim, które przynosi wiele cierpienia i smutków, ale również radości. Przez to wszystko kapłani stają się coraz ściślej zjednoczeni z Chrystusem²³.

Kolejnym kluczowym terminem, który przytacza papież, jest grecki rzeczownik *hypakoē* – «posłuszeństwo». Zastanawiając się nad nim, Benedykt XVI dochodzi do wniosku, że jest to pojęcie bardzo niepopularne, które często ludzie próbują zastąpić

¹⁷ T. Jelonek, *Biblijna teologia kapłaństwa*, Kraków 2006, s. 172.

¹⁸ A. Malina, *Dwa wymiary kapłaństwa Chrystusa według Listu do Hebrajczyków*, w: *Od Melchizedeka do Jezusa – Arcykapłana*, red. D. Dziadosz, Lublin 2010, s. 218.

¹⁹ Benedykt XVI, „*Uczmy się przeżywać*”..., art. cyt., s. 26.

²⁰ H. Langkammer, *Biblia o kapłaństwie i kapłanach*, Tarnów 2009, s. 84–85.

²¹ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011, s. 178.

²² Benedykt XVI, „*Adorujemy Eucharystię, bo w niej jest obecne prawdziwe Ciało Jezusa*”. *Homilia podczas Mszy Świętej w uroczystość Bożego Ciała* (3 VI 2010), OR (2010), nr 8–9 (325), s. 30.

²³ Benedykt XVI, „*Uczmy się przeżywać*”..., art. cyt., s. 26.

słowem „wolność”. Powołując się na św. Maksyma Wyznawcę i jego komentarz do dramatu Getsemani, papież dochodzi do wniosku, że słowa te nie są sprzeczne, co więcej, wolność podporządkowana posłuszeństwu Bogu pozwala odnaleźć prawdziwą tożsamość ludzką²⁴. Tekst Hbr 5,7–10 „mówi, że posłuszeństwo Jezusa, radykalne «tak», które powiedział Ojcu po ciężkiej walce na Górze Oliwnej, niejako «konsekwentnie Go na kapłana», że przez to właśnie, przez dar z siebie samego, przez wyniesienie człowieczeństwa przed Boga stał się prawdziwie kapłanem «według porządku Melchizedeka»”²⁵. Ukazuje się tu zatem wielkie znaczenie posłuszeństwa, które spowodowało „konsekrację Jezusa na kapłana”. W tym fragmencie papież po raz kolejny odczytuje zadania dla kapłanów, którzy poprzez działalność duszpasterską, modlitwę, pokorę, przykład życia mają za zadanie prowadzić wiernych do komunii z Bogiem, która polega na podporządkowaniu własnej woli woli Boga, a zatem komunია z Bogiem polega na posłuszeństwie²⁶.

W dalszej lekturze Listu do Hebrajczyków padają słowa, że Jezus został wysłuchany. Podczas homilii w uroczystości Bożego Ciała Benedykt XVI pyta o to, w jakim sensie został wysłuchany, i odpowiada: „w takim, że Bóg Ojciec wyzwolił Go ze śmierci i wskrzesił. Został wysłuchany właśnie dzięki temu, że całkowicie zdał się na wolę Ojca: Boży zamysł miłości mógł się wypełnić w sposób doskonały w Jezusie, który będąc posłuszny aż do końca, do śmierci krzyżowej, stał się «sprawcą zbawienia» dla wszystkich, którzy są Mu posłuszni. Stał się zatem najwyższym Kapłanem, bo sam wziął na siebie cały grzech świata jako «Baranek Boży». To Ojciec obdarza Go tym kapłaństwem, właśnie w chwili, kiedy Jezus «przechodzi» przez swoją śmierć i zmartwychwstanie. Nie jest to kapłaństwo według przepisów Prawa Mojżeszowego (por. Kpł 8–9), ale «według porządku Melchizedeka», zgodnie z porządkiem prorockim, uzależnione jedynie od Jego szczególnej relacji z Bogiem”²⁷.

Papież, rozważając dalej ten fragment listu, wyjaśnia, co to znaczy, że Jezus został wysłuchany, mimo że poniósł śmierć. Benedykt XVI przywołuje w tym miejscu postać teologa liberalnego Adolfa von Harnacka, który twierdzi, że brakuje tu słowa „nie”, gdyż Jezus umarł na krzyżu, i to w sposób okrutny. Za taką interpretacją opowiada się także Rudolf Bultmann. Papież orzeka jednak, że taka egzegeza nie jest poprawna, co więcej, zniekształca tekst, gdyż w żadnym z rękopisów nie występuje partykuła „nie”. A więc zadaniem wierzących, zwłaszcza kapłanów, jest zrozumienie tego fragmentu²⁸. Egzegeci katoliccy opowiadają się za interpretacją Benedykta XVI i twierdzą, że modlitwa Jezusa została wysłuchana, gdyż Jezus istotnie chciał spełnić wolę Ojca, która wymagała konieczności przyjęcia cierpienia przez Jego Syna. Cierpienie to miało na celu przemianę, podobnie jak w hymnie o kenozie (por. Flp 2,6–11) posłuszeństwo doprowadziło Jezusa do uwielbienia i ukazania Go

²⁴ Benedykt XVI, „*Uczmy się przeżywać*”..., art. cyt., s. 26.

²⁵ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, t. 2, dz. cyt., s. 178.

²⁶ Benedykt XVI, „*Uczmy się przeżywać*”..., art. cyt., s. 27.

²⁷ Benedykt XVI, „*Adorujemy Eucharystię*”..., art. cyt., s. 30.

²⁸ Benedykt XVI, „*Uczmy się przeżywać*”..., art. cyt., s. 27.

jako Zbawiciela i arcykapłana²⁹. Trzeba wyraźnie stwierdzić, że Chrystus został wysłuchany przez Ojca, chociaż jednocześnie nie został wybawiony od śmierci. Można wysnuć wniosek, że wysłuchanie polegało na uwolnieniu Go od lęku. Istotne jest jednak świadectwo Jezusa, jakie zostawia On ludziom. Nawet dla tych, którzy przyjmują, że Ojciec nie spełnił Jego prośby, łatwiejsza staje się sytuacja, gdy ich osobiste prośby i błagania nie zostaną wysłuchane, skoro również ich arcykapłan został doświadczony w podobny sposób. Znaczenie wyrażenia „został wysłuchany” trzeba rozważać w szerszej perspektywie. Jezus rzeczywiście został wysłuchany poprzez wskreszenie Go przez Ojca po męce i śmierci³⁰.

Męka, śmierć oraz zmartwychwstanie stanowią istotny element kapłaństwa Chrystusa. Wybawienie od śmierci dzięki zmartwychwstaniu powoduje, że Jezus stał się kapłanem swego ludu³¹. Toteż wśród egzegetów katolickich panuje przekonanie, że modlitwa Jezusa została wysłuchana, a samo wysłuchanie nie polegało na całkowitym wybawieniu od cierpienia na krzyżu. Jezus zanosił do Ojca dwie prośby: pierwsza była warunkowa i dotyczyła wybawienia od kielicha męki, druga natomiast dotyczyła wypełnienia woli Ojca i została wysłuchana³². Wyrażenie „został wysłuchany” nasuwa wiele interpretacji. Benedykt XVI dostrzega trzy poziomy jego rozumienia. Pierwszy to uwolnienie od lęku i trwogi. Nawiązuje to do Ewangelii według św. Łukasza, gdzie napisano, że „anioł pokrzepiał Jezusa” (por. Łk 22,43). Drugim poziomem jest uwolnienie Jezusa od śmierci raz na zawsze poprzez zmartwychwstanie. Trzeci poziom stanowi uwolnienie całej ludzkości właśnie w zmartwychwstaniu, które uzdrowia z cierpień i z tajemnicy śmierci³³. Posłuszeństwo woli Ojca, wysłuchanie modlitwy oraz zmartwychwstanie doprowadziło Jezusa do Jego godności arcykapłańskiej, gdyż właśnie przez to, że dzięki niemu ludzkość została wybawiona od śmierci, Jezus w stopniu doskonałym stał się pośrednikiem zbawienia, czyli okazał swoją godność arcykapłańską³⁴. Tym, co leży u podstaw „wiecznego” kapłaństwa Chrystusowego, jest wydarzenie zmartwychwstania³⁵. W tych wydarzeniach można się dopatrzeć wielkiej skuteczności kapłańskiego pośrednictwa Jezusa³⁶.

²⁹ E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 431.

³⁰ *List do Hebrajczyków. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, tłum., wstęp i kom. A. Paciorek, Lublin 1998, s. 60–61.

³¹ *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. K. Bardski i in., Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2001, s. 1473.

³² K. Romaniuk, A. Jankowski, *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, Kraków 2010, s. 80.

³³ Benedykt XVI, „*Uczmy się przeżywać*”..., art. cyt., s. 27–28.

³⁴ J.J. Kobyłka, H.H. Langkammer, M. Mikołajczak, *Komentarz teologiczno-pastoralny*..., t. 4, dz. cyt., s. 229.

³⁵ C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. wyd. pol. K. Bardski, W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2000, s. 514.

³⁶ K. Romaniuk, A. Jankowski, *Kapłaństwo w Piśmie Świętym*..., dz. cyt., s. 80.

W swojej katechezie papież wspomina również, że śmierć Jezusa staje się miejscem, w którym człowiek dostępuje zbawienia. Zwraca także uwagę na ogromne znaczenie Eucharystii, w której wciąż na nowo otwiera się niebo. Służenie ludziom w Eucharystii – stwierdza Benedykt XVI – jest głębią tajemnicy kapłańskiej³⁷. A zatem daje się tu zauważyć silny akcent położony na znaczenie posługi kapłana przez sprawowanie Eucharystii. Czerpie ona bowiem swoje zadanie z ofiary Jezusa Chrystusa dokonanej na krzyżu dzięki Jego bezwzględnemu posłuszeństwu, które doprowadziło do wypełnienia się woli Boga Ojca.

W dalszym ciągu katechezy o Liście do Hebrajczyków papież zastanawia się nad naturą kapłaństwa Chrystusa, jako że „według tradycji żydowskiej Jezus nie był kapłanem. Jego rodzina nie należała do rodu kapłańskiego. Nie należała do pokolenia Aarona, ale do pokolenia Judy, a zatem – z punktu widzenia prawa – droga kapłaństwa była przed Nim zamknięta. Osoba i działalność Jezusa z Nazaretu nie wpisują się w dzieje starożytnych kapłanów, lecz raczej proroków. [...] Również Jego śmierć, którą my, chrześcijanie, słusznie nazywamy «ofiara», nie miała nic wspólnego z dawnymi ofiarami, a wręcz była ich przeciwieństwem: było to wykonanie wyroku śmierci przez ukrzyżowanie, najbardziej hańbiące, które dokonało się poza murami Jerozolimy”³⁸. W tym miejscu pojawia się postać Melchizedeka, którą autor Listu do Hebrajczyków dostrzega w Psalmie 110. Kapłaństwo Chrystusa cechują wyjątkowe przymioty, podobnie jak wyjątkowe było kapłaństwo Melchizedeka³⁹. Biblijna wzmianka o Melchizedeku (por. Rdz 14,18–20), nie mówi o nim zbyt wiele. Nie przedstawia jego genealogii, co dla hermeneutyki judaistycznej może oznaczać, że jest on kapłanem, którego kapłaństwo trwa wiecznie. Tym bardziej na wieki żyje Chrystus, a zatem stwierdzenie „na wzór Melchizedeka” nasuwa myśl, że ten starotestamentowy bohater jest typem Chrystusa, a jego kapłaństwo jest typem kapłaństwa Chrystusa⁴⁰. Przede wszystkim chodzi tu o wieczne trwanie: jak Melchizedek nie ma początku ani końca, tak samo Chrystus.

Z lektury Księgi Rodzaju wiadomo, że Melchizedek otrzymał dziesięcinę od Abrahama. Była to część łupu, jaki Abraham zdobył podczas walk. W Izraelu dziesięcinę składano kapłanom, co było wyrazem ich wyższości nad ludem. W tym przypadku patriarcha składa dziesięcinę Melchizedekowi. Oznacza to, że był on kimś postawionym wyżej niż Abraham, a jednocześnie powyżej całego rodu kapłańskiego, gdyż kapłani nie byli jeszcze ustanowieni, lecz znajdowali się niejako w lędźwiach swojego praojca i za jego pośrednictwem oni także niejako złożyli dziesięcinę⁴¹. Werset Ps 110,4 przytoczony w Liście do Hebrajczyków głosi również, że zapowiadany kapłan nie należy do porządku Aarona, lecz do porządku Melchizedeka. Kapłaństwo Jezusa nie należy do porządku Aarona, ale przypomina wzór Melchi-

³⁷ Benedykt XVI, „*Uczmy się przeżywać*”..., art. cyt., s. 28.

³⁸ Benedykt XVI, „*Adorujemy Eucharystię*”..., art. cyt., s. 29.

³⁹ E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego*..., dz. cyt., s. 432.

⁴⁰ *List do Hebrajczyków*..., dz. cyt., s. 74–75.

⁴¹ C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy*..., dz. cyt., s. 1478.

zedeka⁴². Wskazuje zatem bardzo wyraźnie na Jezusa, o którego kapłaństwie decyduje niezniszczalne życie (por. Hbr 7,16), które posiada dzięki swojemu synostwu Bożemu. Psalm 110 służy zatem autorowi do utożsamienia kapłaństwa Melchizedeka z kapłaństwem Chrystusa⁴³.

Benedykt XVI przyznaje, że historia Melchizedeka jest w Biblii nie do końca zrozumiała, gdyż jego postać pojawia się tylko w Księdze Rodzaju, a następnie dopiero w Psalmie 110. Spowodowało to, że wokół tej postaci pojawiły się liczne refleksje i interpretacje⁴⁴. W istocie tym, co łączy Melchizedeka i Chrystusa, jest ofiara, jaką złożyli. „Możemy znów za punkt wyjścia wziąć proste słowa, opisujące Melchizedeka: «wyniósł chleb i wino» (Rdz 14,18). To samo uczynił Jezus w czasie Ostatniej Wieczerzy – ofiarował chleb i wino, i w tym goście zawarł całego siebie i całą swoją misję”⁴⁵. Po raz kolejny powraca temat ofiary Jezusa Chrystusa. Ofiara ta, dokonana na krzyżu, przyniosła skutki dla wszystkich, a nie jak w wypadku Aarona – tylko dla Żydów⁴⁶. „Wysłuchanie Jezusa dotyczy całej ludzkości: Jego posłuszeństwo staje się życiem dla wszystkich”⁴⁷.

Ofiarę Jezusa, którą złożył za każdego człowieka, Benedykt XVI odnosi do Eucharystii, podczas której zbierane są modlitwy wszystkich ludzi, ich pragnienia i pobożność oraz poszukiwanie Boga zaspokojone w Chrystusie. Poprzez Eucharystię człowiek dostępuje zjednoczenia z Bogiem, gdyż „nasz arcykapłan zasiada po prawicy tronu, świątyni, prawdziwego przybytku, zbudowanego przez samego Pana (por. Hbr 8,1–2)”⁴⁸. Papież zachęca kapłanów, aby starali się coraz bardziej wnikać w tę tajemnicę, lepiej ją pojąć i jej służyć⁴⁹.

W spełnieniu się ofiary Chrystusa Benedykt XVI dostrzega wielką rolę Ducha Świętego. „W czasie Ostatniej Wieczerzy działa On pod natchnieniem owego «wiecznego Ducha», z jakim później ofiaruje się na krzyżu (por. Hbr 9,14). Jezus, czyniąc dziękczynienie i błogosławiąc, przemienia chleb i wino. To Boża miłość przemienia – miłość, z jaką Jezus godzi się z góry oddać całego siebie. Ta miłość to nic innego jak Duch Święty, Duch Ojca i Syna, który konsekruje chleb i wino i przemienia ich substancję w Ciało i Krew Pana, sprawiając, że w sakramencie jest obecna ta sama Ofiara, która później zostaje złożona w sposób krwawy na krzyżu. Możemy zatem stwierdzić, że Chrystus jest kapłanem prawdziwym i skutecznym, ponieważ był pełen mocy Ducha Świętego, była w Nim pełnia miłości Bożej, i to właśnie w «noc, w którą został zdradzony», właśnie w «godzinie

⁴² Z. Kiernikowski, *Kapłaństwo powszechne a kapłaństwo ministerialne*, w: *Sztuka bycia księdzem*, red. J. Augustyn, Kraków 2011, s. 33.

⁴³ H. Langkammer, *Biblia o kapłaństwie i kapłanach*, dz. cyt., s. 86.

⁴⁴ Benedykt XVI, „*Uczmy się przeżywać*”..., art. cyt., s. 28.

⁴⁵ Benedykt XVI, „*Adorujemy Eucharystię*”..., art. cyt., s. 29–30.

⁴⁶ K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny*..., t. 2, dz. cyt., s. 441.

⁴⁷ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 180.

⁴⁸ Benedykt XVI, „*Uczmy się przeżywać*”..., art. cyt., s. 28.

⁴⁹ Benedykt XVI, „*Uczmy się przeżywać*”..., art. cyt., s. 28.

mroków» (por. Łk 22,53). Ta moc Boża, ta sama, która urzeczywistniła wcielenie Słowa, przemienia skrajną przemoc i skrajną niesprawiedliwość w najwyższy akt miłości i sprawiedliwości⁵⁰.

Kończąc swoje rozmyślanie na temat natury kapłaństwa, papież mówi o tym, że kapłaństwo Chrystusa zostało odziedziczone w dwojaki sposób: jako kapłaństwo powszechne na podstawie chrztu oraz kapłaństwo służebne. Wszyscy, zarówno kapłani, jak i wierni świeccy, karmią się Eucharystią, w której jest obecny Jezus Chrystus – kapłan i ofiara⁵¹.

Podsumowując, rozważania Benedykta XVI na temat kapłaństwa Nowego Testamentu podczas różnych wystąpień sprowadzają się do analizy kapłaństwa Jezusa Chrystusa, gdyż to właśnie Jego osoba stanowi o nowości kapłaństwa. Papież opiera się przede wszystkim na Liście do Hebrajczyków, w którym mówi się o kapłaństwie na „wzór Melchizedeka”. To odwołanie do postaci starotestamentowej pozwala na stwierdzenie, że kapłaństwo Jezusa przewyższa kapłaństwo Aarona. Nie oznacza to, że kapłaństwo Starego Przymierza zostało zniesione, lecz dopełnione i udoskonalone w kapłaństwie Chrystusa⁵². Biblijne nauczanie o kapłaństwie nowotestamentowym ogłoszone przez Benedykta XVI pozwala wyciągnąć wniosek, że to osoba Jezusa Chrystusa stanowi o kapłaństwie Nowego Przymierza. To On jest kapłanem i ofiarą. Od Niego bierze początek kapłaństwo powszechne i służebne. Jezus Chrystus jest kapłanem najwyższym i wiecznym⁵³.

Wspólnota apostołów oraz ich następcy

Mówiąc o kształtowaniu się kapłaństwa w tradycji Kościoła, trzeba na nie patrzeć przede wszystkim w kontekście kapłaństwa Jezusa Chrystusa. Jego kapłaństwo ukazane w Liście do Hebrajczyków jest jedyne i nieprzemijające. Takie postawienie problemu daje podstawę do twierdzenia, że nie jest potrzebne jakiekolwiek inne kapłaństwo ustanowione przez Prawo w rozumieniu Starego Testamentu. Pismo Święte podaje wiele argumentów za tym, że kapłaństwo, które ukształtowało się na przestrzeni wieków, bierze swój początek z kapłaństwa Chrystusa. Jest to zarówno kapłaństwo powszechne, jak i ministerialne. Zasadniczo należy stwierdzić, że przez chrzest wszyscy wierni mają udział w kapłaństwie Chrystusa. Podstawę do takiej interpretacji daje Pierwszy List św. Piotra: „wy również, niby żywe kamienie, jesteście budowani jako duchowa świątynia, by stanowić święte kapłaństwo, dla składania duchowych ofiar, miłych Bogu przez Jezusa Chrystusa” (1 P 2,5)⁵⁴.

⁵⁰ Benedykt XVI, „*Adorujemy Eucharystię*” ..., art. cyt., s. 30.

⁵¹ Benedykt XVI, „*Adorujemy Eucharystię*” ..., art. cyt., s. 30.

⁵² *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 368.

⁵³ Benedykt XVI, „*Adorujemy Eucharystię*” ..., art. cyt., s. 30.

⁵⁴ H. Pietras, *Tożsamość kapłańska*..., art. cyt., s. 59.

Na proces kształtowania się kapłaństwa poprzez wieki trzeba patrzeć, opierając się na chrystologii. Już w działalności Jezusa należy doszukiwać się momentów, w których niejako tworzy „figurę Dwunastu”, z których w późniejszym czasie wykształci się kapłaństwo urzędowe. Jezus w swojej działalności kształtuje swój obraz jako posłannika od Ojca (por. Mt 7,29; J 7,16). Ową figurę posłannika Chrystus przenosi także na apostołów⁵⁵. Ciągłość misji Jezusa i apostołów uwydatniają wszystkie cztery Ewangelie (por. Mt 9,8; Mk 6,7; Łk 9,1; J 20,21). Uczniowie zatem, a zwłaszcza apostołowie, przekazują ciągłość misji Chrystusa⁵⁶. Jak zaznacza kard. Raymond Leo Burke, apostołowie zostali wyświęceni na kapłanów przez samego Chrystusa w trakcie ostatniej wieczerzy, co wskazuje na to, że ich posługa bierze swój początek w Chrystusie⁵⁷. Już pierwsze uzupełnienie grona Dwunastu charakteryzuje się tym, że warunkiem dołączenia do tej wspólnoty był pewien staż przy boku Jezusa⁵⁸. Uzupełnienie to było pierwszą decyzją personalną w rodzącej się wspólnocie Kościoła⁵⁹.

Również *Katechizm Kościoła katolickiego* potwierdza, że Jezus, wybierając apostołów, kontynuuje w nich posłanie, które otrzymał od Ojca (por. J 20,21) (KKK 858). Jak zaznaczają komentatorzy, w pierwszych wiekach chrześcijanie na określenie biskupa oraz prezbitera stosowali grecki termin *hiereus*, który przede wszystkim należy odnosić do Jezusa Chrystusa, który jest określany właśnie tym terminem w Liście do Hebrajczyków⁶⁰. Można zatem dostrzec pierwotną świadomość pochodzenia urzędu kapłańskiego od Chrystusa.

Kard. Joseph Ratzinger naucza, że centrum urzędu kapłańskiego stanowi Jezus Chrystus, i stwierdza: „Po tym krótkim spojrzeniu na chrystologiczny punkt wyjścia i chrystologiczne centrum nowego urzędu, który Jezus stworzył mocą swej misji, musimy sobie postawić pytanie: [...] w jaki sposób dokonało się przejście od czasów apostoelskich do okresu poapostolskiego, jak w świetle Nowego Testamentu jawi się sukcesja apostoelska, która obok fundamentu chrystologicznego stanowi drugi filar katolickiej doktryny o kapłaństwie nowotestamentowym”⁶¹.

Wypowiedź J. Ratzingera wskazuje zatem na łączność między osobą Jezusa Chrystusa, Jego działalnością i misją, jaką spełniał, a urzędem apostoelskim, który bierze swój początek od Niego, a następnie jest przekazywany poprzez sukcesję apostoelską. Sobór Watykański II odwołuje się do tej prawdy, omawiając zadania biskupów w Kościele: „Stan zaś biskupi, który jest następcą Kolegium Apostoelskiego

⁵⁵ Benedykt XVI, *„Powołanie w służbie Kościoła...”, art. cyt., s. 6–7.*

⁵⁶ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 12–13.

⁵⁷ R.L. Burke, *Kapłan według Serca Jezusowego*, Sandomierz 2018, s. 26–27.

⁵⁸ S. Sokołowski, *Rys historyczno-prawny sakramentu święceń. Przekazywanie sukcesji apostoelskiej*, „Cultura Christiana” 1 (2012), s. 184.

⁵⁹ M. Sierkowski, *Od Apostołów do biskupów – trzy drogi*, „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyn, Łomża” 29 (2011), s. 33.

⁶⁰ H. Pietras, *Od prezbiteratu do kapłaństwa – ewolucja pojęć i urzędu*, „Studia Bobolanum” 3 (2002), s. 8.

⁶¹ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 15.

w nauczycielstwie i w rządzeniu pasterskim, co więcej, w którym trwa nieprzerwanie ciało apostołskie, stanowi również razem z głową swoją, Biskupem Rzymskim, [...], jako zaś zgromadzone pod jedną Głową wyraża jedność trzody Chrystusowej”⁶².

W refleksji na temat apostołatu oraz sukcesji apostołskiej należy zauważyć, że w Nowym Testamencie są one ukazane jako wynik szczególnego wybrania i powołania przez Chrystusa (por. Mk 3,13–19)⁶³. Rozważając temat kapłaństwa, Benedykt XVI opiera się na relacji, jaka łączyła Jezusa Chrystusa – Mistrza, z Jego uczniami – apostołami. Wymowna w tym względzie jest modlitwa arcykapłańska Jezusa zawarta w Ewangelii według św. Jana, a zwłaszcza słowa „Uświęć ich w prawdzie. Słowo Twoje jest prawdą. [...] A za nich Ja poświęcam w ofierze samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie” (por. J 17,17.19). Przywołując powyższą perykopę, papież rozmyśla nad istotą poświęcenia Chrystusa. Jest On kapłanem posłanym przez Ojca, ale jednocześnie ofiarą, która uobecnia się w Eucharystii. Kapłańska misja Chrystusa polega na spełnieniu woli Ojca i złożeniu ofiary z życia za zbawienie świata. Uczniowie zaś mają udział w tej misji, gdyż zostali uświęceni w prawdzie, zanurzeni w nią. Ową prawdą, przez którą uczniowie dostępują uświęcenia, jest sam Jezus Chrystus. Uświęcenie prowadzi do uczestnictwa w kapłańskiej misji Chrystusa. Dlatego też w słowach przytoczonych z Ewangelii według św. Jana można się dopatrywać ustanowienia kapłaństwa Nowego Testamentu, które w swojej istocie jest służeniem prawdzie⁶⁴.

Wynika z tego, że Jezus swe posłannictwo i władzę realizuje także poprzez ludzi, których wybrał i powołał, aby Go reprezentowali tam, gdzie sam nie może dotrzeć. Przede wszystkim wspólnota Dwunastu, którą Jezus ustanawia, jest grupą zorganizowaną i zjednoczoną z Nim samym. Daje im również władzę, aby mogli działać w Jego imieniu (por. Mk 3,13–15)⁶⁵. Tym, co cechowało wspólnotę apostołów, była również stała obecność przy swoim Mistrzu⁶⁶. Dzięki temu Jezus mógł ich formować i przygotować do realizacji postawionych przed nimi zadań.

W jednej z wypowiedzi na temat kapłaństwa kard. Ratzinger zauważa, że „według Ewangelii Jezus sam przekazuje apostołom zasadniczą strukturę swej misji, udziela im swej mocy i włącza ich w swoją moc. To zjednoczenie z Panem [...] nazywane jest sakramentem. [...] Widać, że chodzi tu o całkiem nowy typ urzędu, [...] z mocy Jezusa Chrystusa”⁶⁷. Zaznaczona tu jest po raz kolejny centralna rola Jezusa Chrystusa, który nie tylko powołuje Dwunastu, ale również daje im swoją moc.

⁶² Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* [dalej: KK], w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2008, nr 22.

⁶³ J. Ratzinger, *Kapłan jako pośrednik i sługa Jezusa w świetle nowotestamentalnej Nowiny*, w: *Głosiciele słowa i służcy waszej radości. Opera omnia*, t. 12, Lublin 2012, s. 108.

⁶⁴ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 98–103.

⁶⁵ G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 755–756.

⁶⁶ S. Haręzga, *Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji w Ewangelii według św. Marka*, Lublin 2007, s. 391.

⁶⁷ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 15.

Ratzinger formułuje prawdę o nowości kapłaństwa apostołów. Zestawia tę nowość z nowością Jezusa Chrystusa, która wyrażała się poprzez Jego działanie. Kapłaństwo apostołów ma prowadzić poprzez łączność z boskim Mistrzem ku pewnej nowości, która paradoksalnie była proroczo zawarta już w Starym Testamencie⁶⁸.

Może się rodzić pytanie o to, jak przyjmowano apostołat w czasach bezpośrednio po działalności Jezusa Chrystusa. W dalszym rozważaniu kard. Ratzinger porusza to zagadnienie. Kardynał podejmuje refleksję na bazie niektórych fragmentów Nowego Testamentu, które określają linię interpretacji misji Dwunastu. Jest ona nie tylko świadectwem historii początków chrześcijaństwa, ale przede wszystkim wykładnią urzędu apostołskiego pierwotnego Kościoła. Jedność bowiem Kościoła, jego *communio*, od samego początku realizowała się dzięki trwaniu w nauce apostołów⁶⁹.

Ratzinger powołuje się w głównej mierze na pisma św. Pawła Apostoła, za fragment charakterystyczny i wymowny w tym względzie uznając Drugi List do Koryntian: „Tak więc w imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego, który przez nas udziela napomnień. W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem!” (2 Kor 5,20). Ukazane tu zostało posłannictwo, które nie pochodzi z własnego wyboru, lecz stanowi misję od Boga. Co więcej, nie jest to działanie swoją własną mocą, lecz także mocą Bożą. Jak zauważa Ratzinger, wyraźnie wskazuje się tu na sakramentalność misji kapłańskiej, która polega na działaniu w imieniu Boga. W nauczaniu św. Pawła uwidacznia się rozumienie wymiaru sakramentalnego jako czegoś wyjątkowego, niedostępnego dla wszystkich, lecz tylko dla wybranych⁷⁰.

Głównym źródłem nauczania Benedykta XVI jest analiza i interpretacja tekstu biblijnego. W swoich kolejnych rozważaniach o wspólnotcie uczniów papież odwołuje się do fragmentu z Ewangelii według św. Marka (por. Mk 3,13–19). Za charakterystyczny uznaje werset 14, który głosi: „I ustanowił Dwunastu, aby Mu towarzyszyli, by mógł wysyłać ich na głoszenie nauki”. Kluczowe jest tutaj słowo *epoiēsen* – «ustanowił». W Starym Testamencie stosowane było ono na określenie mianowania kogoś kapłanem (por. 1 Krl 12,31; 13,33 LXX). Ewangelista za pomocą tego terminu określa funkcję apostoła jako posługę kapłańską⁷¹. Papież po raz kolejny przytacza fragment, który mówi o powołaniu apostołów przez Jezusa, zaznaczając równocześnie, że to od Jezusa pochodzi ich misja. W tym fragmencie nie bez znaczenia pozostaje czasownik „ustanowił”, który tym bardziej podkreśla kapłański charakter posłannictwa apostołów.

Aby lepiej zrozumieć urząd kościelny, który otrzymali apostołowie, a który jest kontynuowany w Kościele przez hierarchię, trzeba zauważyć, że krąg Dwunastu powstał z inicjatywy Jezusa. Przynależność do niego nie wynikała z własnych chęci,

⁶⁸ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 23–24.

⁶⁹ A. Proniewski, *Kapłan – świadkiem komunii z Bogiem*, „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyn, Łomża” 29 (2011), s. 84.

⁷⁰ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 16–17.

⁷¹ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007, s. 148.

lecz z wybrania, z powołania przez Jezusa. Włączenie i powołanie poszczególnych uczniów wskazuje na wielką odpowiedzialność, która na nich spoczywa, odnoszącą się do mającego nadejść królestwa⁷².

Kolejne perykopy biblijne, na których opiera się Ratzinger w rozważaniu na temat relacji Jezusa Chrystusa i apostołów, pochodzą z Ewangelii według św. Łukasza i według św. Jana: „Kto was słucha, Mnie słucha, a kto wami gardzi, Mną gardzi; lecz kto Mną gardzi, gardzi Tym, który Mnie posłał” (por. Łk 10,16); oraz: „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (por. J 20,21). Oba fragmenty wskazują, że powołanie apostołów przez Jezusa jest niejako przedłużeniem posłania, jakie Chrystus otrzymał od Ojca. Ratzinger konkluduje: „W obydwu przypadkach Chrystus jest interpretowany jako Apostoł Ojca, a tym samym ci, których Jezus posyła jako apostołów, uosabiają to, czym jest On sam”⁷³.

Kard. Ludwig Gerhard Müller we wprowadzeniu do jednego z wydań pism Benedykta XVI o kapłaństwie zauważa, że momentem wyjątkowym w działalności apostołów był czas popaschalny, gdy wszyscy byli zgromadzeni w Wieczerniku i otrzymali Ducha Świętego. Przed tym wydarzeniem przeciwnicy Jezusa mogli mówić o Jego porażce, natomiast po nich uczniowie otrzymują nowe siły, aby wyjść i głosić to, do czego zostali powołani. Właśnie po tych wydarzeniach nastąpiło ostateczne ukonstytuowanie się grona apostołów. Od tej chwili mogli się stać przekazicielami objawienia oraz władzy i misji otrzymanej od Jezusa⁷⁴.

Przytoczona powyżej wypowiedź kard. Müllera zawiera także odwołanie do Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, a zwłaszcza do jej punktu 10, w którym ukazano różnicę między kapłaństwem hierarchicznym, którego ustanowienie Müller upatruje w wydarzeniach Wieczernika, a wspólnym kapłaństwem wszystkich wierzących (KK 10).

Może się teraz rodzić naturalne pytanie o relacje między kapłaństwem hierarchicznym a kapłaństwem wszystkich wierzących. W analizie tych relacji należy się skupić na genezie kapłaństwa apostołów, które – jak już wyżej wspomniano – pochodzi z wybraństwa Chrystusa. Na jego mocy apostołowie dopiero konstytuują nowy lud Boży, są trwałym fundamentem Kościoła⁷⁵.

Także Sobór Watykański II w dekreście *O pasterskich zadaniach biskupów w Kościele* już na samym początku zaznacza, że Jezus, posyłając swoich apostołów i przekazując im Ducha Świętego, ustanowił ich, aby pomagali ludziom i budowali „Ciało Chrystusowe” (Ef 4,12), czyli Kościół⁷⁶.

⁷² P.J. Cordes, *Dlaczego kapłan? Poszukiwanie odpowiedzi z Benedyktem XVI*, Kielce 2009, s. 34.

⁷³ J. Ratzinger, *Kapłan jako pośrednik...*, dz. cyt., s. 108–109.

⁷⁴ J. Ratzinger, *Nauczać i zgłębiać Bożą miłość*, Lublin 2016, s. 12–13.

⁷⁵ G. Greshake, *Być kapłanem dzisiaj*, Poznań 2010, s. 101.

⁷⁶ Sobór Watykański II, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele* „*Christus Dominus*”, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, dz. cyt., nr 1.

Wagi nabiera także określenie zadań, jakie apostołowie mają spełniać. Benedykt XVI precyzuje na podstawie fragmentu Ewangelii według św. Marka, że główną ich misją jest głoszenie Ewangelii. Jednak papież skupia się nie tyle na fizycznym i zewnętrznym wymiarze tego zadania, ile raczej na sferze wewnętrznej, duchowej. Stwierdza: „Apostołowie muszą się nauczyć takiego z Nim przebywania, żeby pozostali z Nim razem także wtedy, gdy pójdą na krańce ziemi. Bycie z Nim z samej swej natury zawiera dynamizm posłannictwa, ponieważ cały byt Jezusa jest Jego misją⁷⁷. Wskazana jest zatem potrzeba wewnętrznej przynależności do Jezusa, bliskiej z Nim relacji, co powinno charakteryzować uczniów Mistrza z Nazaretu, apostołów i kapłanów, gdyż oni jako społeczność zgromadzona przez Niego powodują, że Kościół będzie trwał przez kolejne wieki⁷⁸.

W jednym ze swoich rozważań na temat kapłaństwa, a konkretnie apostołatu, Joseph Ratzinger podkreśla to, o czym była mowa powyżej, a mianowicie porusza kwestię zadania apostołów, którym jest przede wszystkim głoszenie Ewangelii i sprawowanie kultu. Papież określa apostoła jako liturga Ewangelii. Wskazuje równocześnie na pewne rozdarcie, jakie rozdzieliło posługę kapłana, która w pierwotnej formie, nawet w Starym Testamencie, polegała na głoszeniu słowa oraz sprawowaniu kultu. Papież zauważa, że zadaniem apostoła jest dbanie o pierwotną jedność owych dwóch wymiarów posługi kapłańskiej. Dbanie o tę jedność ma się dokonywać przede wszystkim dzięki Jezusowi Chrystusowi, który jest jednocześnie Słowem i ofiarą. Zadanie to jest tym bardziej znaczące i wymagające, że to Jezus Chrystus czyni apostoła kapłanem⁷⁹. Dlatego też od Niego należy się uczyć spełniania swoich zadań⁸⁰.

Rozróżnienie w posłudze kapłańskiej na przepowiadanie słowa i sprawowanie kultu zostało także poruszone na Soborze Watykańskim II. W jednym z komentarzy do soborowego Dekretu o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* kard. Joseph Ratzinger, uwzględniając różne akcenty wśród rozmaitych odłamów chrześcijaństwa, łączy te dwa wymiary posługi kapłańskiej. Stawia pytanie, które ma za zadanie określić, na ile te dwa aspekty się uzupełniają, a niekoniecznie wykluczają⁸¹. Apostołowie, a przez nich ich następcy są powołani i ustanowieni, aby byli odpowiedzialni za wspólnotę Kościoła, spełniając obowiązki wynikające z przyjętych święceń, a więc realizując wyżej wymienione rodzaje posługi⁸².

⁷⁷ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, dz. cyt., s. 149–150.

⁷⁸ Benedykt XVI, „*Dar komunii*”. *Audienca generalna* (29 III 2006), OR (2006), nr 8 (285), s. 36.

⁷⁹ J. Ratzinger, *Kapłan na przełomie czasów*, w: *Głosiciele słowa...*, t. 12, dz. cyt., s. 373.

⁸⁰ M. Ozorowski, *Tożsamość i posługa biskupa w nauczaniu bł. Jana Pawła II*, „*Studia Teologiczne*”. Białystok, Drohiczyń, *Łomża*” 29 (2011), s. 58.

⁸¹ J. Ratzinger, *Kościół – pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005, s. 141.

⁸² Benedykt XVI, „*Posługa komunii*”. *Audienca generalna* (5 IV 2006), OR (2006), nr 8 (285), s. 37.

Po rozważaniach na temat zadań, jakie otrzymali apostołowie, a także o istocie ich służby, kluczowe wydaje się przejście z Kościoła apostołowskiego do czasów poapostołskich. Teologia katolicka widzi ciągłość misji i władzy apostołowskiej przekazaną ich następcom – biskupom. Prawdę tę zaznaczono w Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele, w którym ojcowie soborowi stwierdzają: „Biskupi zaś, ustanowieni również przez Ducha Świętego, zajmują miejsce Apostołów jako pasterze dusz”⁸³.

Tę samą myśl zawiera również *Katechizm Kościoła katolickiego*, w którym można przeczytać: „biskupi z ustanowienia Bożego stali się następcami Apostołów jako pasterze Kościoła; kto więc ich słucha, słucha Chrystusa, a kto nimi gardzi, gardzi Chrystusem i Tym, który posłał Chrystusa” (KKK 862).

Do tej prawdy odwołuje się także kard. Müller, wypowiadając się na temat teologii kapłaństwa, która wykształciła się przez wieki, a która uznaje biskupów za następców apostołów, natomiast prezbiterów i diakonów za ich pomocników⁸⁴. Mówi o tym Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*: „Wszyscy kapłani, zarówno diecezjalni, jak i zakonni, uczestniczą wraz z biskupem w jednym kapłaństwie Chrystusa i pełnią je, dlatego stanowią grono skrzętnych współpracowników biskupiego stanu”⁸⁵. Ową ciągłość akcentuje także Benedykt XVI, który podczas jednej z audiencji naucza, że źródło kapłaństwa znajduje się w osobie Jezusa, następnie zostało przekazane apostołom, przez nich zaś kolejnym ich następcom, nazywanym od drugiego pokolenia po Chrystusie biskupami (*episkopoi*)⁸⁶.

W jednej z homilii podczas święceń prezbiteratu Benedykt XVI, komentując przywoływane już wyżej słowa z Ewangelii według św. Jana: „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20,21), zwraca się do kandydatów do święceń, zapowiadając, że zostaną włączeni w dzieło misji apostołów. Papież potwierdza więc ową ciągłość, która zapoczątkowana w Bogu Ojcu przez Syna, Jezusa Chrystusa, następnie apostołów, ich następców, czyli biskupów, oraz ich pomocników, czyli prezbiterów i diakonów, wyraża się poprzez spełnianie funkcji kapłańskich. Dalej papież zapowiada, że z tej ciągłości, ze zjednoczenia z Jezusem Chrystusem, ma wynikać dynamizm życia kapłana, którego głównym zadaniem jest niesienie radości Chrystusa tym, którzy jej potrzebują⁸⁷.

W tym samym rozważaniu Benedykt XVI zaznacza, zwracając się do kandydatów do prezbiteratu, że przez sakrament święceń kapłani otrzymują misję, która jest przedłużeniem misji, jaką otrzymali apostołowie. Papież zauważa także, że ma tu

⁸³ Sobór Watykański II, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów...*, dz. cyt., nr 2.

⁸⁴ J. Ratzinger, *Nauczać i zgłębiać Bożą miłość*, dz. cyt., s. 12–13.

⁸⁵ Sobór Watykański II, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów...*, dz. cyt., nr 28.

⁸⁶ Benedykt XVI, „*Sukcesja apostołowa*”. *Audiencja generalna (10 V 2006)*, OR (2006), nr 9–10 (286), s. 43.

⁸⁷ Benedykt XVI, „*Przebaczenie przemienia świat i buduje pokój*”. *Homilia podczas obrzędu święceń*, Watykan (15 V 2005), OR (2005), nr 7–8 (275), s. 23.

na myśli nie tylko ciągłość misji, ale także pewną bytową łączność z zastępem tych wszystkich, którzy tę misję otrzymali, począwszy od dnia Pięćdziesiątnicy⁸⁸.

Doniosłość misji powierzonej kapłanom docenia zwłaszcza *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*. W dokumencie tym Kongregacja ds. Duchowieństwa wyraża następującą prawdę: „Kapłaństwo urzędowe czyni więc dotykającym działanie samego Chrystusa Głowy i świadczy, że Chrystus nie oddalił się od swego Kościoła, ale nieustannie ożywia go swoim wiecznym kapłaństwem. Z tego powodu Kościół uważa kapłaństwo urzędowe za dar Chrystusa udzielany mu w posłudze niektórych swoich wiernych. Taki dar, ustanowiony przez Chrystusa w celu kontynuowania Jego własnego posłania zbawienia, początkowo został udzielony Apostołom i jest kontynuowany w Kościele za pośrednictwem Biskupów, ich następców”⁸⁹. Apostołowie zatem łączą posługę kapłańską z Chrystusem⁹⁰.

Powyższe rozważania mogą wzbudzić pewną niejasność co do relacji apostołatu i prezbiteratu. Joseph Ratzinger, wyjaśniając tę zależność, przytacza fragment z Pierwszego Listu św. Piotra Apostoła: „Starszych więc, którzy są wśród was, proszę, ja również starszy, a przy tym świadek Chrystusowych cierpień oraz uczestnik tej chwały, która ma się objawić: paście stado Boże, które jest przy was, strzegąc go nie pod przymusem, ale z własnej woli, po Bożemu; nie ze względu na brudny zysk, ale z oddaniem; i nie jak ci, którzy ciemieją wspólnoty, ale jako żywe przykłady dla stada. Kiedy zaś objawi się Najwyższy Pasterz, otrzymacie niewiedzący wieniec chwały” (1 P 5,1–4). W tym cytacie oba urzędy, apostołat i prezbiterat, są ze sobą zestawione na równi. Ratzinger uważa ten fragment Pisma Świętego za najbardziej charakterystyczny i pomocny w wyjaśnieniu powiązań apostołatu z prezbiteratem. Tekst ten jest jednocześnie odpowiedzią dla osób, które podważają kapłaństwo Kościoła i uważają, jakoby kapłaństwo to nie było kontynuacją nowotestamentowego. Całe rozważanie kardynał kończy stwierdzeniem, że fragment ten dotyczy kapłaństwa obecnego w Kościele, a które to kapłaństwo kontynuuje posłannictwo samego Jezusa Chrystusa⁹¹.

Podsumowując, Benedykt XVI swoje rozważania na temat kapłaństwa opiera przede wszystkim na bogactwie Pisma Świętego i tam szuka odpowiedzi na pojawiające się niejasności. Interpretacja tekstów biblijnych pozwoliła najpierw teologowi kard. Ratzingerowi, później zaś papieżowi na przedstawienie teologii prezbiteratu, który bierze swój początek w kapłaństwie Jezusa Chrystusa, następnie jest przez Niego przekazany apostołom oraz ich następcom, którymi są biskupi, a także ich pomocnikom: prezbiterom i diakonom. Dzięki apostołom istnieje zarówno historyczny, jak i duchowy związek wspólnoty Kościoła z Chrystusem Zmartwych-

⁸⁸ Benedykt XVI, „Przebaczenie przemienia świat”..., art. cyt., s. 23.

⁸⁹ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Kraków 2013, nr 1.

⁹⁰ Benedykt XVI, „Sukcesja apostolska”..., art. cyt., s. 43.

⁹¹ J. Ratzinger, *Urząd kapłański*, w: *Głosiciele słowa...*, t. 12, dz. cyt., s. 381–382.

wstałym⁹². Kard. Ratzinger podjął się także analizy relacji apostołat – prezbiterat, która znalazła także swoje odniesienie w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Ratzinger wyjaśnia powyższe zagadnienia w duchu ostatniego soboru, opierając się przede wszystkim na tekstach Biblii i ich interpretacji.

Kapłaństwo służebne uczestnictwem w kapłaństwie Chrystusa

Rozważania na temat kapłaństwa silnie rozwinęły się zwłaszcza w XX w. Do czasu Soboru Watykańskiego II liczni teologowie wypowiadali się na ten temat, jednak nie zawsze zgodnie z linią wypracowaną przez sobór. Ukazywano osobę kapłana jako drugiego Chrystusa – *alter Christus*. Koncentrowano się przede wszystkim na podkreśleniu wielkiej godności kapłana, który posłudze powinien podporządkować całość swojej egzystencji. Wśród teologów promujących tę koncepcję znalazł się m.in. Réginald Garrigou-Lagrange oraz papieże XX w. od Piusa X do Piusa XII. Powyższe podejście rozpatrywano także na soborze, jednak ostatecznie ojcowie soborowi opowiedzieli się za ideą, która ukazuje kapłana jako działającego w osobie Chrystusa – *in persona Christi*. Powodem takiego wyboru były nieścisłości w poprzedniej koncepcji, które dotyczyły chociażby tego, że wszyscy ochrzczeni stają się na wzór Chrystusa, a nie dopiero wyświęcony kapłan⁹³.

W Konstytucji dogmatycznej o Kościele ojcowie soborowi stwierdzają, że kapłani swoją misję, działając w osobie Chrystusa (*in persona Christi*), spełniają przede wszystkim w kulcie eucharystycznym (KK 28). Według teologii scholastycznej istota posługi kapłana jest ściśle związana z Eucharystią⁹⁴. Chociaż prezbiterzy nie posiadają pełni kapłaństwa, którą przypisuje się biskupom, sprawują Eucharystię jako kapłani Nowego Testamentu na podobieństwo Chrystusa (KK 28).

Jak zaznacza sobór, kapłani stają się w sposób szczególny uczestnikami kapłaństwa Chrystusowego. Wyrażenie to świadczy o doniosłości godności kapłańskiej, która wyraża się w sprawowaniu świętych czynności⁹⁵. Kapłani są wezwani do ciągłego doskonalenia duchowego, ponieważ są ontologicznie upodobnieni do Chrystusa⁹⁶.

Również *Katechizm Kościoła katolickiego* stosuje ten właśnie termin na ukazanie wyjątkowej relacji łączącej osobę kapłana z Chrystusem: „Nikt nie może sam sobie udzielić łaski, ale musi być ona dana i ofiarowana. Zakłada to szafarzy (*ministri*) łaski, upoważnionych i uzdolnionych przez Chrystusa. Od Niego otrzymują oni «świętą władzę» działania *in persona Christi Capitis*. Władzę, dzięki której po-

⁹² Benedykt XVI, „*Sukcesja apostolska*”..., art. cyt., s. 43–44.

⁹³ J. Warzeszak, *Teologia kapłaństwa w przemówieniach*..., art. cyt., s. 166.

⁹⁴ P. Kiejkowski, *Sakrament kapłaństwa i problem sakramentalności święceń kapłańskich w pismach św. biskupa Józefa Sebastiana Pelczara*, „*Studia Bydgoskie*” 3 (2009), s. 262–263.

⁹⁵ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze*..., dz. cyt., nr 5.

⁹⁶ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze*..., dz. cyt., nr 12.

słani przez Chrystusa czynią i dają na mocy daru Bożego to, czego nie mogą czynić i dawać sami z siebie, tradycja Kościoła nazywa «sakramentem». Ta władza jest przekazywana w Kościele za pośrednictwem osobnego sakramentu» (KKK 875). Sakrament święceń należy uznać za wydarzenie fundamentalne, gdyż to właśnie ono daje kapłańską tożsamość⁹⁷. „Posługa kapłańska zgodnie ze swą naturą może być wypełniona tylko wtedy, gdy prezbiter jest zjednoczony z Chrystusem poprzez sakramentalne włączenie do stanu kapłańskiego”⁹⁸.

Sakrament święceń udzielany jest ochrzczonym, którzy odąd działają w imieniu Chrystusa (*in persona Christi*), przede wszystkim podczas uczty eucharystycznej⁹⁹. Termin *in persona Christi*, który wyklarował się podczas Soboru Watykańskiego II, oznacza, że to sam Chrystus działa przez kapłana. To działanie jest zawsze obiektywne i skuteczne, czyli nie zależy od uzdolnień i świętości moralnej kapłana¹⁰⁰. „Prezbiter [...], kiedy sprawuje Eucharystię, jest niewątpliwie znakiem i narzędziem Chrystusa Pośrednika, który ofiaruje siebie Ojcu i jednoczy wiernych w ofierze. Konsekracja chleba i wina jako akt pośrednictwa nie jest prywatnym aktem kapłana, nie zależy od jego zasług i nastawień”¹⁰¹. Święcenia kapłańskie dokonują bowiem w prezbiterze niejako przebóstwienia, w wyniku którego może stać się narzędziem Chrystusa¹⁰² i zmienia się także jego tożsamość.

Istotę relacji, jaka łączy kapłana z Chrystusem, wyjaśniały wyżej wspomniane koncepcje. Benedykt XVI w swoich rozważaniach stosuje oba te terminy. Mówi o kapłanie jako tym, który jest drugim Chrystusem, oraz jako działającym w osobie Chrystusa. Zasadnicze, jak się wydaje, jest rozróżnienie poszczególnych koncepcji w celu lepszego zrozumienia myśli Benedykta XVI.

Papież podejmuje się tego w swojej homilii podczas Mszy Świętej Krzyżma 5 kwietnia 2007 r. Rozważając fragment Listu św. Pawła do Galatów oraz Listu do Efezjan, przedstawia teologię chrztu, który polega na „przyobleczeniu się w Chrystusa” (Ga 3,27). Poprzez chrzest wierni wchodzą w komunie egzystencjalną z Chrystusem. W dalszej refleksji papież przedstawia teologię święceń, która polega na jeszcze głębszym zjednoczeniu z Chrystusem. W sprawowaniu świętych czynności oraz w głoszeniu Ewangelii kapłan nie wyraża sam siebie, lecz wyraża „Kogoś innego”, wyraża Chrystusa¹⁰³. Widoczne jest zatem rozróżnienie, jednak

⁹⁷ P.J. Cordes, *Dlaczego kapłan?* ..., dz. cyt., s. 44.

⁹⁸ Jan Paweł II, *Adhortacja „Pastores dabo vobis”*, w: Jan Paweł II. *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 2, *Adhortacje*, Kraków 2006, nr 17.

⁹⁹ Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996, s. 73–74.

¹⁰⁰ R.E. Rogowski, *Eucharystia w życiu kapłana*, w: *Sztuka bycia księdzem*, dz. cyt., s. 76–77.

¹⁰¹ A. Suski, *Kapłaństwo powszechne i urzędowe według Nowego Testamentu*, w: *Kapłan pośród ludu kapłańskiego*, red. W. Słomka, J. Misiurek, Lublin 1993, s. 21.

¹⁰² W. Świerżawski, *Wtajemniczenie w misterium kapłaństwa*, Zawichost–Sandomierz 2016, s. 353.

¹⁰³ Benedykt XVI, „*Prośmy Boga, aby przyoblekł nas w szatę miłości*”. *Homilia podczas Mszy św. Krzyżma w Wielki Czwartek (5 IV 2007)*, OR (2007), nr 5 (293), s. 21.

trzeba zaznaczyć, że papież posługuje się oboma określeniami w odniesieniu do kapłana. Trzeba zatem wnikliwie analizować poszczególne wypowiedzi, aby dobrze rozumieć jego myśl¹⁰⁴.

Działanie kapłana *in persona Christi* papież opisuje w jednej z katechez. Według Benedykta takie sformułowanie zakłada, że kapłan jest osobą, która reprezentuje Chrystusa. Jednakże reprezentowanie tego nie można rozumieć w potocznym znaczeniu, w którym występowanie w imieniu jakiejś osoby oznacza jej nieobecność w danej chwili. W przypadku Chrystusa kapłan Go reprezentuje, ale to Chrystus działa przez kapłana. Sytuacja nieobecności Chrystusa w Kościele jest niemożliwa. Działanie kapłana jest działaniem Chrystusa. To Chrystus konsekruje chleb i wino, odpuszcza grzechy. Sam kapłan nie mógłby tego dokonać. Chrystus uobecnia swoje działanie w kapłanie, który dokonuje danych aktów¹⁰⁵.

Istotne dla zrozumienia powyższego rozważania jest pojęcia reprezentowania, które ma za zadanie ukazać szczególną bliskość Chrystusa w osobie kapłana. Niekoniecznie miałyby to być obecność ciągła, ale przede wszystkim obecność w słowach i czynnościach związanych z kultem. Początkowo termin ten wprowadzili ojcowie Kościoła i pisarze wczesnochrześcijańscy, aby wyjaśnić, w jaki sposób Bóg przemawiał przez różne osoby, które spisały Pismo Święte¹⁰⁶. Terminu „reprezentowanie” nie należy jednocześnie utożsamiać z dzisiejszym znaczeniem tego słowa, które ma znaczenie zastępstwa jednej osoby przez drugą. Trzeba je wziąć w znaczeniu symboliczno-sakramentalnym, czyli jako „uobecnianie” czy też skuteczne pojawienie się¹⁰⁷. „Umiejscowienie teologii prezbiteratu w tym kontekście cechuje się wyraźną dominacją tematyki chrystologicznej. Posługę reprezentacji spełnia przede wszystkim Kościół jako całość, jednak sakrament święceń odgrywa w tym układzie szczególną rolę. Reprezentowanie Chrystusa wyraża w bardzo konkretny sposób formę relacji pasterza ze wspólnotą. Przyjmuje także wyrazistą historyczną formę realizacji autorytetu i komunikacji z Bogiem ze strony wspólnoty”¹⁰⁸. Ratzinger stwierdza też, że kapłan jako chrześcijański głosiciel jest głosem Chrystusa i jednocześnie będąc we wspólnocie z człowiekiem Jezusem, wchodzi do wspólnoty z żywym Bogiem¹⁰⁹.

Sobór Watykański II naucza w jednej z konstytucji, że Chrystus jest obecny w swoim Kościele zwłaszcza w czynnościach liturgicznych, jest bowiem obecny w osobie kapłana, który te czynności wykonuje. Sobór wymienia tu dwa sakramenty: Eucharystię i chrzest. Sam Chrystus jest obecny w Eucharystii zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi. Natomiast co do chrztu sobór naucza, że Chrystus

¹⁰⁴ J. Warzeszak, *Teologia kapłaństwa w przemówieniach...*, art. cyt., s. 167.

¹⁰⁵ Benedykt XVI, „*Pan uobecnia*”..., art. cyt., s. 42.

¹⁰⁶ P.J. Cordes, *Dlaczego kapłan?*..., dz. cyt., s. 167–170.

¹⁰⁷ G. Greshake, *Być kapłanem dzisiaj*, dz. cyt., s. 133.

¹⁰⁸ A. Dańczak, *Zasada reprezentacji zawarta w formule „in persona Christi agere”*, „*Studia Gdańskie*” 26 (2010), s. 29.

¹⁰⁹ J. Ratzinger, *Kościół – pielgrzymująca wspólnota wiary*, dz. cyt., s. 145.

jest obecny swoją mocą w sakramentach Kościoła. Gdy ktoś udziela chrztu, to tak naprawdę sam Chrystus chrzci. Dalej ojcowie soborowi stwierdzają obecność Jezusa w przepowiadaniu, gdyż jest On obecny w swoim słowie¹¹⁰.

Powyższą prawdę Benedykt XVI przywołuje ponownie podczas spotkania z kapłanami 10 czerwca 2010 r. Wyjaśniając znaczenie określenia *in persona Christi*, papież stwierdza: „Chrystus pozwala nam posługiwać się swoim «Ja», mówimy w «Ja» Chrystusa, Chrystus «włącza» nas w siebie i pozwala nam się zjednoczyć, jednoczy nas ze swoim «Ja». I w ten sposób, poprzez to działanie, ten fakt, że nas «włącza» w siebie, tak że nasze «ja» zostaje złączone z Jego «Ja», urzeczywistnia On swoje nieustanne, jedyne kapłaństwo; tak więc On jest rzeczywiście zawsze jedynym Kapłanem, a jednak bardzo obecnym w świecie, ponieważ «przyciąga» nas do siebie i tym samym uobecnia swoją misję kapłańską»¹¹¹. Papież nawiązuje w tej wypowiedzi do słów konsekracji, w których wyraża się owa szczególna relacja kapłana i Chrystusa.

Zwracając się do polskich kapłanów, Benedykt XVI wskazuje na ważność momentu święceń, podczas których Chrystus bierze kapłana w swoją szczególną opiekę. W momencie święceń dokonuje się takie zjednoczenie kapłana z Chrystusem, że od tej pory słowa kapłana człowieka, nie są już tylko jego słowami, lecz są słowami Chrystusa, który pragnie posłużyć się człowiekiem, jego ustami, talentami i zdolnościami. Czyny kapłana nie są jego własnymi czynami, ale czynami Chrystusa. Kapłan działa *in persona Christi*¹¹².

O uobecnianiu czynów Chrystusa przez kapłana wypowiada się także papież Jan Paweł II. Odwołując się do Eucharystii, stwierdza: „Eucharystyczny czyn sprawowany przez kapłanów będzie uobecniał w każdym pokoleniu chrześcijan, w każdym zakątku ziemi dzieło dokonane przez Chrystusa. Gdziekolwiek sprawowana będzie Eucharystia, tam w sposób bezkrwawy uobecni się krwawa ofiara Kalwarii, tam obecny będzie sam Chrystus, Odkupiciel świata»¹¹³.

W nauczaniu obu papieży o kapłaństwie szczególne miejsce zajmuje nauczanie na temat Eucharystii. Benedykt XVI, mówiąc, że kapłan działa *in persona Christi*, wskazuje, że to działanie dokonuje się w siedmiu sakramentach, jednak w sposób wyjątkowy i szczególny w Eucharystii. Nikt nie może wypowiadać słów: „To jest Ciało moje, oraz „To jest Krew moja”, tylko kapłan, który otrzymał upoważnienie

¹¹⁰ Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, dz. cyt., nr 7.

¹¹¹ Benedykt XVI, „Podstawowym priorytetem kapłana jest codzienna modlitwa i więź z Chrystusem”. *Wieczorne czuwanie w wigilię zakończenia Roku Kapłańskiego (10 VI 2010)*, OR (2010), nr 8–9 (325), s. 33.

¹¹² Benedykt XVI, „Wiercie w moc waszego kapłaństwa”. *Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem w archikatedrze św. Jana. Warszawa (25 V 2006)*, OR (2006), nr 6–7 (284), s. 16.

¹¹³ Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 2000*, w: *Sztuka bycia księdzem*, dz. cyt., s. 25.

i posłannictwo od samego Chrystusa. Jednak jak zauważa papież Benedykt, godność kapłańskiej posługi nie ogranicza się do zewnętrznych słów i gestów. Tylko wewnętrzne zjednoczenie z Chrystusem może przynieść owoce posługi wykonywanej przez kapłana. Kapłan ma za zadanie reprezentować Chrystusa nie tylko zewnętrznie przez gesty i słowa, ale również i przede wszystkim w wewnętrznym zjednoczeniu z Nim¹¹⁴.

Nawiązując do Eucharystii, z której kapłan ma czerpać swoją bliskość z Chrystusem, papież naucza: „Utożsamiajmy się ze słowami, z gestami, z tym wydarzeniem, które w niej staje się rzeczywistością! Jeśli odprawiamy Mszę, modląc się, jeśli wypowiadane przez nas słowa: «To jest Ciało moje», wynikają naprawdę z komunii z Jezusem Chrystusem, który nałożył na nas ręce i upoważnił nas, abyśmy przemawiali w Jego imieniu, posługując się Jego «Ja», jeśli sprawujemy Eucharystię głęboko w niej uczestnicząc, z wiarą i w modlitwie, wówczas nie jest ona dla nas tylko zewnętrznym obowiązkiem, wówczas *ars celebrandi* rodzi się naturalnie, ponieważ jest celebracją, której ośrodkiem jest Pan i komunie z Nim, co odpowiada także potrzebom ludzi. Wówczas my sami otrzymujemy w niej wciąż na nowo wielkie bogactwo, a zarazem przekazujemy ludziom więcej niż tylko to, co pochodzi od nas, a mianowicie obecność Chrystusa”¹¹⁵.

Benedykt XVI stosuje oba wspomniane określenia: *alter Christus* i działanie kapłana *in persona Christi*. Na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego papież zwraca się do księży i swoim wystąpieniu wyjaśnia, co oznacza, że kapłan jest „drugim Chrystusem”. „Kapłan jest sługą Chrystusa w tym sensie, że jego życie, ontologicznie upodobnione do Chrystusa, przyjmuje charakter zasadniczo relacyjny: on jest w Chrystusie, przez Chrystusa i z Chrystusem w służbie ludzi”¹¹⁶. Papież wskazuje tu na ontologiczne, bytowe zjednoczenie prezbitera z Synem Bożym. Benedykt XVI wzywa kapłanów, aby na wzór św. Jana Marii Vianneya utożsamiali się z Chrystusem, który został ukrzyżowany, ale i jest zmartwychwstały¹¹⁷.

W innym swoim wystąpieniu do kapłanów Benedykt XVI zauważa, że kapłan jako *alter Christus* powinien wyrażać tę prawdę w swoim działaniu duszpasterskim. Za wzór takiej postawy po raz kolejny ukazuje św. Jana Marię Vianneya. Postawa tego świętego kapłana uczy, że zjednoczenie z Chrystusem dokonuje się poprzez wierne wykonywanie czynności kapłańskich, szczególnie zaś poprzez sprawowanie Mszy Świętej oraz posługę w sakramencie pokuty¹¹⁸. Nawiązując do sakramentu pokuty, papież dodaje, że właśnie przez ten sakrament urzeczywistnia się działanie kapłana w osobie Jezusa Chrystusa (*in persona Christi*). Odpuszczanie grzechów nie jest czynnością człowieka, lecz należy do Boga, jest

¹¹⁴ J. Ratzinger, *Nauczać i zgłębiać Bożą miłość*, dz. cyt., s. 56–57.

¹¹⁵ Benedykt XVI, „*Bądźcie ludźmi modlitwy i apostołami Jezusa Chrystusa*”. *Spotkanie z kapłanami i diakonami stałymi*, Fryzyna (14 IX 2006), OR (2006), nr 11 (287), s. 34.

¹¹⁶ Benedykt XVI, „*Jakże niesamowitą rzeczą jest być księdzem*”, art. cyt., s. 49.

¹¹⁷ Benedykt XVI, „*Jakże niesamowitą rzeczą jest być księdzem*”, art. cyt., s. 49.

¹¹⁸ J. Warzeszak, *Teologia kapłaństwa w przemówieniach...*, art. cyt., s. 169.

gestem Jego miłości do człowieka. Przez posługę kapłana sam Bóg udziela ludziom posługi miłości¹¹⁹.

Sakrament pokuty, a przede wszystkim Eucharystia stanowią centrum kapłańskiej posługi. „Prezbiterzy są w Kościele i dla Kościoła sakramentalnym uobecnieniem Jezusa Chrystusa, Głowy i Pasterza, głoszą autorytatywnie Jego słowo, powtarzają Jego znaki przebaczenia i daru zbawienia, zwłaszcza w sakramencie chrztu, pokuty oraz w Eucharystii, dzielą Jego pełną miłości troskę aż do całkowitego złożenia daru z siebie za owczarnię, którą gromadzą w jedno i prowadzą do Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym. Jednym słowem, celem życia i działania kapłanów jest głoszenie Ewangelii światu i budowanie Kościoła w imieniu i w zastępstwie Chrystusa (*in persona Christi*), Głowy i Pasterza”¹²⁰.

Myśli o kapłaństwie i wynikającym z niego ścisłym zjednoczeniu osoby kapłana z Chrystusem Benedykt XVI przekazuje zwłaszcza podczas homilii przy udzielaniu święceń, zarówno diakonatu, jak i prezbiteratu. W jednej z takich homilii papież po raz kolejny mówi o zjednoczeniu kapłana z Chrystusem. Wyraża prawdę, że kapłan w swoim działaniu musi rozpoczynać zawsze od Chrystusa. To od Niego bierze początek wszelka posługa kapłańska, w Jego obecności się dokonuje i do Niego zmierza. Najważniejsze w życiu kapłańskim jest to, aby zawsze działać w jedności z Jezusem Pasterzem¹²¹. Papież przypomina także nauczanie Soboru Watykańskiego II, że to Chrystus ma być zasadą i źródłem jedności kapłańskiego życia¹²².

Zwracając się innym razem do przyjmujących święcenia, papież wspomina o zbieżności kapłańskiej posługi z działalnością Chrystusa. Stwierdza, że kapłanowi uczniowi przypada taki sam los co Mistrzowi Jezusowi. Podkreśla też znaczenie modlitwy kapłańskiej, bez której nie jest możliwe zjednoczenie z Chrystusem. Poprzez to zjednoczenie kapłan ma za zadanie dawać Jezusa Chrystusa, który jest Barankiem i Pasterzem, wszystkim wiernym tworzącym wspólnotę Kościoła¹²³.

W przemówieniu do księży papież docenia doniosłość powołania kapłańskiego, które uznaje za wyjątkowe. Jednocześnie przyznaje, że zawsze pozostanie ono tajemnicą. Zadaniem kapłana jest natomiast strzeżenie tego daru otrzymanego od

¹¹⁹ Benedykt XVI, „*Kapłan jest narzędziem miłosiernej miłości Boga*”. Przemówienie do uczestników kursu dla spowiedników zorganizowanego przez Penitencjarię Apostolską (16 III 2007), OR (2007), nr 6 (294), s. 29–30.

¹²⁰ Jan Paweł II, *Adhortacja „Pastores dabo vobis”*, art. cyt., nr 15.

¹²¹ Benedykt XVI, „*Zbliżajcie ludzi do Serca Dobrego Pasterza*”. Homilia podczas Mszy św. i święceń kapłańskich w Światowy Dzień Modlitw o Powołania (7 V 2006), OR (2006), nr 8 (285), s. 31.

¹²² Benedykt XVI, „*Racją posługi kapłańskiej jest miłość do Jezusa*”. Modlitwa z kapłanami, seminarzystami i osobami konsekrowanymi (2 VI 2012), OR (2012), nr 7–8 (345), s. 14.

¹²³ Benedykt XVI, „*Kościół potrzebuje każdego z was i bardzo na was liczy!*” Homilia podczas święceń kapłańskich w Bazylice Watykańskiej (20 VI 2010), OR (2010), nr 8–9 (325), s. 41.

Boga. Ludzkie słabości i grzechy, których kapłan nie jest pozbawiony, powinny powodować jeszcze większą troskę o własne powołanie. Najistotniejszym elementem tego daru jest z kolei fakt, że w ten sposób Chrystus upodabnia kapłana do siebie i czyni go uczestnikiem swojej misji¹²⁴. Słowa te papież wypowiada do duchownych podczas sympozjum, którego tematem była ciągła potrzeba formacji kapłańskiej.

Benedykt XVI w swoich wystąpieniach, zwłaszcza podczas Roku Kapłańskiego, zwraca szczególną uwagę na chrystocentryzm posługi kapłańskiej. Istota kapłańskiej posługi wyraża się wtedy, gdy jej centrum stanowi osoba Jezusa z Nazaretu. „Właśnie to jest prawdziwym centrum promieniowania misji – Jezus Chrystus. Postawienie w centrum Chrystusa pociąga za sobą właściwe dowartościowanie kapłaństwa urzędowego, bez którego nie byłoby ani Eucharystii, ani – tym bardziej – misji i samego Kościoła”¹²⁵.

Zwracając się do seminarzystów, Benedykt XVI akcentuje chrystocentryczny wymiar posługi kapłańskiej. Zachęca alumnów do tego, aby troszczyli się o utożsamienie siebie z Chrystusem, zjednoczenie swojego życia z Jego życiem. Odwołując się do słów z Trzeciej modlitwy eucharystycznej: „abyśmy [...] stali się jednym ciałem i jedną duszą w Chrystusie”, papież zaznacza, że zjednoczenie to dokonuje się najpełniej w Eucharystii. Utożsamienie własnego życia z życiem Jezusa prowadzi do osiągnięcia pełnej wolności¹²⁶.

Udzielając święceń prezbyteratu jeszcze jako kardynał, Joseph Ratzinger w homilii poświęconej zadaniom kapłanów zauważa, że pierwszorzędnym zadaniem każdego kapłana jest dawanie ludziom Chrystusa. Kilkakrotnie w trakcie tej homilii przywołuje słowa z Księgi Jeremiasza: „Oto kładę moje słowa w twoje usta” (Jr 1,9), wskazując przez to, że od momentu święceń słowa wypowiedane przez prezbitera nie są tylko jego własnymi słowami, ale słowami Boga. Po raz kolejny nakreśla obraz kapłana w bliskiej relacji z Chrystusem. Poprzez święcenia kapłańskie osoba kapłana staje się wyjątkowym narzędziem w ręku Boga, gdyż wchodzi z Nim w relację ontologiczną. W dalszym rozważaniu Ratzinger porusza temat posługi kapłańskiej, w której szczególną uwagę poświęca sakramentowi Eucharystii oraz spowiedzi świętej. Uznaje je za szczególnie przejaw relacji między kapłanem i Chrystusem¹²⁷.

¹²⁴ Benedykt XVI, *„Kapłaństwo wymaga radykalnej ciągłości między formacją seminaryjną a formacją stałą”*. Przemówienie do uczestników sympozjum teologicznego zorganizowanego przez Kongregację ds. Duchowieństwa (12 III 2010), OR (2010), nr 5 (322), s. 35–36.

¹²⁵ Benedykt XVI, *„Rok Kapłański będzie czasem pogłębienia misyjnego wymiaru kapłaństwa”*. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Kongregacji ds. Duchowieństwa (16 III 2009), OR (2009), nr 5 (313), s. 52.

¹²⁶ Benedykt XVI, *„Z radością spotykam się z przyszłymi kapłanami mojej diecezji”*. Przemówienie do alumnów Rzymskiego Wyższego Seminarium Duchownego (20 II 2010), OR (2009), nr 4 (312), s. 29–30.

¹²⁷ J. Ratzinger, *Piotr – prawzór kapłańskiego posłannictwa*, w: *Głosiciele słowa...*, t. 12, dz. cyt., s. 553–555.

Benedykt XVI nawiązuje do znaczenia kapłaństwa również podczas rozważania Psalmu 127. Powołując się na komentarz św. Augustyna oraz na własną interpretację, stwierdza, że kapłani są powołani do tego, aby głosić i budować królestwo Boże. Księża są odpowiedzialni za głoszenie ludziom słowa, które sam Bóg wkłada w ich usta. Za pomocą ludzi – kapłanów – Bóg przekazuje swoje słowo dla świata. Aby dobrze tę misję wykonać, potrzeba również zaangażowania ze strony samego prezbitera, które ma się wyrażać przede wszystkim w osobistej więzi ze słowem. Aby dobrze przekazać słowo Boga, musi on sam być w nie zasłuchany¹²⁸. Papież zatem podkreśla w tym miejscu znaczenie osobistego spotkania prezbitera z Bogiem, jego życia wewnętrznego i duchowego, z którego ma wypływać owocność jego posługi kapłańskiej.

Podsumowując, Benedykt XVI w swoich rozważaniach podkreśla wielką godności, jaką widzi w kapłańskiej posłudze, a która wynika ze szczególnej relacji z Jezusem Chrystusem. Papież posługuje się przy tym formułą: kapłan – *alter Christus*, mówi także o działaniu kapłana w osobie Chrystusa – *in persona Christi*. Oba tych formuł papież używa zamiennie. Dopiero bliższa analiza poszczególnych wypowiedzi pozwala na odpowiednie zrozumienie kontekstu, w których występują. Jednakże we wszystkich przeanalizowanych wypowiedziach, zwłaszcza przywołanych powyżej, Benedykt XVI uwypukla chrystocentryczny wymiar posługi kapłańskiej, która zakłada bliskie, ontologiczne relacje z Synem Bożym. Papież kładzie nacisk na wielkie znaczenie życia duchowego w posłudze kapłańskiej.

Podsumowanie

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie kwestii chrystocentryzmu kapłaństwa w nauczaniu Benedykta XVI. W swoich wystąpieniach papież kieruje uwagę kapłanów na osobę Jezusa Chrystusa, gdyż to właśnie On jest źródłem kapłaństwa. Chrystus jest także Tym, którego kapłani mają ukazywać światu. Ludzie świeccy wręcz wymagają od księdza, aby ukazywał im Chrystusa. Benedykt XVI w swoim nauczaniu podkreśla, że ludzie nie chcą mieć w kapłanie człowieka, który zna się na sprawach ekonomicznych, politycznych czy jeszcze innych, bardziej przyziemnych. Ludzie oczekują od kapłana, aby był osobą, która pokaże im Chrystusa, który poprowadzi ich na spotkanie ze Zbawicielem.

Jednym z określeń stosowanych w odniesieniu do kapłanów jest nazywanie ich uczniami Jezusa Chrystusa. Zobowiązuje to kapłana do prowadzenia życia na wzór swojego Mistrza, ponieważ wszelkie jego działania winny wypływać z głębokiej więzi z Nim.

Istotną kwestią jest również trwałość władzy kapłańskiej, którą prezbyterzy otrzymują w momencie święceń. Powoduje to, że działanie kapłana jest zawsze

¹²⁸ Benedykt XVI, „Słowo Boże duszą apostołatu i życia kapłańskiego”. *Homilia podczas nieszpórów w katedrze Notre-Dame – podróż do Francji z okazji 150. rocznicy objawień w Lourdes 12–15.09.2008*, OR (2008), nr 10–11 (307), s. 19.

skuteczne, sprawowane czynności są wykonywane ważnie nawet wtedy, gdy on sam jest w stanie moralnego zła, czyli popełnił grzech ciężki. Stan duchowy kapłana nie ma wpływu na ważność wykonywanych przez niego czynności, jednakże wpływa bardzo negatywnie na niego samego. W ten bowiem sposób nie tylko zaciąga on odpowiedzialność za niegodziwe sprawowanie sakramentów, ale zaprzecza jednocześnie swojej wewnętrznej tożsamości, która polega na bliskiej relacji z Jezusem Chrystusem.

Owa szczególna relacja znajduje swoje najpełniejsze zjednoczenie w sprawowaniu sakramentów świętych. Jest to zjednoczenie ontologiczne, gdyż kapłan działa w osobie Chrystusa (*in persona Christi*), jego działania są działaniami samego Chrystusa. Uwidacznia się to w sakramencie Eucharystii, kiedy to kapłan podczas konsekracji świętych postaci wypowiada słowa w pierwszej osobie, czyli w osobie Chrystusa, jak również w sakramencie pokuty i pojednania, kiedy również słowa rozgrzeszenia wypowiada w pierwszej osobie. Gdy więc kapłan spełnia swoje zadania w stanie grzechu, czyli braku łaski uświęcającej, działa nadal w imieniu Chrystusa, jednak staje się w takim przypadku niegodnym narzędziem do sprawowania świętych tajemnic, co jest jednocześnie zaprzeczeniem jego kapłańskiej tożsamości.

Bibliografia

Źródła drukowane:

- Benedykt XVI, „*Adorujemy Eucharystię, bo w niej jest obecne prawdziwe Ciało Jezusa*”. *Homilia podczas Mszy Świętej w uroczystość Bożego Ciała* (3 VI 2010), „L'Osservatore Romano” (2010), nr 8–9 (325), s. 29–30.
- Benedykt XVI, „*Bądźcie ludźmi modlitwy i apostołami Jezusa Chrystusa*”. *Spotkanie z kapłanami i diakonami stałymi, Fryzyna* (14 IX 2006), „L'Osservatore Romano” (2006), nr 11 (287), s. 32–34.
- Benedykt XVI, „*Dar komunii*”. *Audienca generalna* (29 III 2006), „L'Osservatore Romano” (2006), nr 8 (285), s. 35–36.
- Benedykt XVI, „*Jakże niesamowitą rzeczą jest być księdzem*”. *Audienca generalna* (24 VI 2009), „L'Osservatore Romano” (2009), nr 9 (316), s. 49.
- Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. 1, Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007.
- Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. 2, Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011.
- Benedykt XVI, „*Kapłan jest narzędziem miłosiernej miłości Boga*”. *Przemówienie do uczestników kursu dla spowiedników zorganizowanego przez Penitencjarię Apostolską* (16 III 2007), „L'Osservatore Romano” (2007), nr 6 (294), s. 29–30.
- Benedykt XVI, „*Kapłaństwo wymaga radykalnej ciągłości między formacją seminaryjną a formacją stałą*”. *Przemówienie do uczestników sympozjum teologicz-*

- nego zorganizowanego przez Kongregację ds. Duchowieństwa (12 III 2010), „L'Osservatore Romano” (2010), nr 5 (322), s. 35–36.
- Benedykt XVI, „*Kościół potrzebuje każdego z was i bardzo na was liczy!*” Homilia podczas święceń kapłańskich w Bazylice Watykańskiej (20 VI 2010), „L'Osservatore Romano” (2010), nr 8–9 (325), s. 40–41.
- Benedykt XVI, „*Pan uobecnia swoje działanie poprzez posługę kapłana*”. Audienca generalna (14 IV 2010), „L'Osservatore Romano” (2010), nr 6 (323), s. 42–44.
- Benedykt XVI, „*Podstawowym priorytetem kapłana jest codzienna modlitwa i więź z Chrystusem*”. Wieczorne czuwanie w wigilię zakończenia Roku Kapłańskiego (10 VI 2010), „L'Osservatore Romano” (2010), nr 8–9 (325), s. 31–35.
- Benedykt XVI, „*Posługa komunii*”. Audienca generalna (5 IV 2006), „L'Osservatore Romano” (2006), nr 8 (285), s. 37–38.
- Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini” Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów i duchowieństwa, do osób konsekrowanych i wiernych świeckich o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, Kraków 2010.
- Benedykt XVI, „*Powołanie w służbie Kościoła misyjnego*”. Orędzie na XLV Dzień Modlitw o Powołania, „L'Osservatore Romano” (2008), nr 3 (301), s. 6–8.
- Benedykt XVI, „*Prośmy Boga, aby przyoblekł nas w szatę miłości*”. Homilia podczas Mszy św. Krzyżma w Wielki Czwartek (5 IV 2007), „L'Osservatore Romano” (2007), nr 5 (293), s. 21–22.
- Benedykt XVI, „*Przebaczenie przemienia świat i buduje pokój*”. Homilia podczas obrzędu święceń, Watykan (15 V 2005), „L'Osservatore Romano” (2005), nr 7–8 (275), s. 23.
- Benedykt XVI, „*Racją posługi kapłańskiej jest miłość do Jezusa*”. Modlitwa z kapłanami, seminarzystami i osobami konsekrowanymi (2 VI 2012), „L'Osservatore Romano” (2012), nr 7–8 (345), s. 13–14.
- Benedykt XVI, „*Rok Kapłański będzie czasem pogłębienia misyjnego wymiaru kapłaństwa*”. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Kongregacji ds. Duchowieństwa (16 III 2009), „L'Osservatore Romano” (2009), nr 5 (313), s. 51–52.
- Benedykt XVI, „*Słowo Boże duszą apostołatu i życia kapłańskiego*”. Homilia podczas nieszpórów w katedrze Notre-Dame – podróż do Francji z okazji 15. rocznicy objawień w Lourdes 12–15.09.2008, „L'Osservatore Romano” (2008), nr 10–11 (307), s. 19.
- Benedykt XVI, „*Sukcesja apostolska*”. Audienca generalna (10 V 2006), „L'Osservatore Romano” (2006), nr 9–10 (286), s. 43–44.
- Benedykt XVI, „*Uczmy się przeżywać z Chrystusem cierpienia życia duszpasterskiego*”. „*Lectio divina*” dla duchowieństwa diecezji rzymskiej (18 II 2010), „L'Osservatore Romano” (2010), nr 5 (322), s. 24–28.
- Benedykt XVI, „*Wierście w moc waszego kapłaństwa*”. Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem w archikatedrze św. Jana. Warszawa (25 V 2006), „L'Osservatore Romano” (2006), nr 6–7 (284), s. 15–17.

- Benedykt XVI, „Z radością spotykam się z przyszłymi kapłanami mojej diecezji”. *Przemówienie do alumnów Rzymskiego Wyższego Seminarium Duchownego (20 II 2010)*, „L'Osservatore Romano” (2009), nr 4 (312), s. 28–30.
- Benedykt XVI, „Zbliżajcie ludzi do Serca Dobrego Pasterza”. *Homilia podczas Mszy św. i święceń kapłańskich w Światowy Dzień Modlitw o Powołania (7 V 2006)*, „L'Osservatore Romano” (2006), nr 8 (285), s. 30–32.
- Jan Paweł II, *Adhortacja „Pastores dabo vobis”*, w: Jan Paweł II. *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 2, *Adhortacje*, Kraków 2006, s. 327–415.
- Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 2000*, w: *Sztuka bycia księdzem*, red. J. Augustyn, Kraków 2011, s. 19–27.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Kraków 2013.
- Ratzinger J., *Kapłan jako pośrednik i sługa Jezusa w świetle nowotestamentalnej Nowiny*, w: *Głosiciele słowa i służą waszej radości. Opera omnia*, t. 12, Lublin 2012, s. 101–120.
- Ratzinger J., *Kapłan na przełomie czasów*, w: *Głosiciele słowa i służą waszej radości. Opera omnia*, t. 12, Lublin 2012, s. 364–377.
- Ratzinger J., *Kościół – pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Nauczać i zgłębiać Bożą miłość*, Lublin 2016.
- Ratzinger J., *O istocie kapłaństwa*, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Piotr – prawzór kapłańskiego posłannictwa*, w: *Głosiciele słowa i służą waszej radości. Opera omnia*, t. 12, Lublin 2012, s. 552–556.
- Ratzinger J., *Urząd kapłański*, w: *Głosiciele słowa i służą waszej radości. Opera omnia*, t. 12, Lublin 2012, s. 373–383.
- Sobór Watykański II, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele „Christus Dominus”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2008, s. 362–407.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2008, s. 144–255.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2008, s. 48–107.

Opracowania:

- Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2012.
- Burke R.L., *Kapłan według Serca Jezusowego*, Sandomierz 2018.
- Cordes P.J., *Dlaczego kapłan? Poszukiwanie odpowiedzi z Benedyktem XVI*, Kielce 2009.

- Dańczak A., *Zasada reprezentacji zawarta w formule „in persona Christi agere”*, „Studia Gdańskie” 26 (2010), s. 27–42.
- Greshake G., *Być kapłanem dzisiaj*, Poznań 2010.
- Harężga S., *Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji w Ewangelii według św. Marka*, Lublin 2007.
- Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996.
- Jelonek T., *Biblijna teologia kapłaństwa*, Kraków 2006.
- Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. K. Bardski i in., Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2001.
- Keener C.S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. wyd. pol. K. Bardski, W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2000.
- Kiejkowski P., *Sakrament kapłaństwa i problem sakramentalności święceń kapłańskich w pismach św. biskupa Józefa Sebastiana Pelczara*, „Studia Bydgoskie” 3 (2009), s. 249–270.
- Kiernikowski Z., *Kapłaństwo powszechne a kapłaństwo ministerialne*, w: *Sztuka bycia księdzem*, red. J. Augustyn, Kraków 2011, s. 29–41.
- Kobyłka J.J., Langkammer H.H., Mikołajczak M., *Komentarz teologiczno-pastoralny do Biblii Tysiąclecia*, t. 4, Poznań 2015.
- Langkammer H., *Biblia o kapłaństwie i kapłanach*, Tarnów 2009.
- List do Hebrajczyków. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, tłum., wstęp i kom. A. Paciorek, Lublin 1998.
- Malina A., *Dwa wymiary kapłaństwa Chrystusa według Listu do Hebrajczyków*, w: *Od Melchizedeka do Jezusa – Arcykapłana*, red. D. Dziadosz, Lublin 2010, s. 209–223.
- Müller G.L., *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015.
- Ozorowski M., *Tożsamość i posługa biskupa w nauczaniu bł. Jana Pawła II*, „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyn, Łomża” 29 (2011), s. 57–69.
- Pietras H., *Od prezbiteratu do kapłaństwa – ewolucja pojęć i urzędu*, „Studia Bobolanum” 3 (2002), s. 5–17.
- Pietras H., *Tożsamość kapłańska w Kościele starożytnym*, w: *Sztuka bycia księdzem*, red. J. Augustyn, Kraków 2011, s. 59–66.
- Proniewski A., *Kapłan – świadkiem komunii z Bogiem*, „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyn, Łomża” 29 (2011), s. 83–92.
- Rogowski R.E., *Eucharystia w życiu kapłana*, w: *Sztuka bycia księdzem*, red. J. Augustyn, Kraków 2011, s. 76–77.
- Romaniuk K., Jankowski A., *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, Kraków 2010.

- Romaniuk K., Jankowski A., Stachowiak L., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, Poznań–Kraków 1999.
- Sierkowski M., *Od Apostołów do biskupów – trzy drogi*, „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyn, Łomża” 29 (2011), s. 29–55.
- Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994.
- Sokołowski S., *Rys historyczno-prawny sakramentu święceń. Przekazywanie sukcesji apostoelskiej*, „Cultura Christiana” 1 (2012), s. 181–195.
- Suski A., *Kapłaństwo powszechne i urzędowe według Nowego Testamentu*, w: *Kapłan pośród ludu kapłańskiego*, red. W. Słomka, J. Misiurek, Lublin 1993, s. 11–22.
- Szłaga J., *List do Hebrajczyków*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, s. 388–404.
- Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990.
- Świerżawski W., *Wtajemniczenie w misterium kapłaństwa*, Zawichost–Sandomierz 2016.
- Warzeszak J., *Teologia kapłaństwa w przemówieniach Benedykta XVI w Roku Kapłańskim*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 23 (2010), s. 157–182.

Chrystocentryzm kapłaństwa w nauczaniu papieża Benedykta XVI

Abstrakt

Niniejszy artykuł porusza kwestie chrystocentryzmu kapłaństwa w nauczaniu papieża Benedykta XVI. Ojciec święty podkreśla wielką godność posługi kapłańskiej, która wynika ze szczególnej relacji z Jezusem Chrystusem. Wypowiedzi te odnaleźć można w wydanych dokumentach kościelnych (m.in. adhortacja apostoelska *Verbum Domini*), ale również w jego orędziach, homiliach, czy też innych przemówieniach podczas oficjalnych spotkań. W artykule wykorzystano również wcześniejsze nauczanie Josepha Ratzingera, które głosił jako kardynał i prefekt Kongregacji Nauki Wiary. Zagadnienie chrystocentryzmu kapłaństwa Benedykta XVI przedstawiono w trzech częściach. Najpierw ukazano biblijne podstawy tegoż sakramentu. Następnie skoncentrowano się na kontynuatorach kapłaństwa Jezusa Chrystusa, poczynając od grona apostoelskiego. Na koniec przybliżono kwestię osobistej relacji prezbiterów do Chrystusa.

Słowa kluczowe: Chrystocentryzm kapłaństwa, Benedykt XVI, Joseph Ratzinger, teologia dogmatyczna, sakramentologia

The Christocentrism of the Priesthood in the Teaching of Pope Benedict XVI

Abstract

This article addresses the Christocentrism of the priesthood in the teaching of Pope Benedict XVI. The Holy Father emphasizes the great dignity of the priestly ministry, which stems from a special relationship with Jesus Christ. These statements can be found in published Church documents (including the apostolic exhortation *Verbum Domini*), but also in his messages, homilies, and other speeches during official meetings. The article also draws on earlier teachings of Joseph Ratzinger, which he held as Cardinal and Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith. The issue of the Christocentrism of Benedict XVI's priesthood is presented in three parts. First, the biblical foundations of this sacrament are presented. Then a focus on the successors of the priesthood of Jesus Christ, beginning with the apostolic community. Finally, the issue of the personal relationship of priests to Christ is discussed.

Keywords: Christocentric priesthood, Benedict XVI, Joseph Ratzinger, dogmatic theology, sacramentology

Staroegipski „monoteizm” jako antycypacja chrześcijaństwa

Chryścianizacja starożytnego Egiptu – mimo napotykaných, pewnych trudności – miała charakter niemal błyskawiczny. Pod koniec IV w. po Chr. chrześcijanie mogli stanowić nawet 70–90 proc. populacji zamieszkującej terytorium tego państwa¹. Tymczasem ekskluzywizm kultury staroegipskiej, którym szczycili się jej przedstawiciele, pozornie powinien ten proces hamować, ograniczać czy nawet uniemożliwić w długim odstępie czasu. Sprzeczny z owymi przewidywaniami stan rzeczy sprzyja konstruowaniu pewnych paradygmatów z pogranicza religioznawstwa, teologii, historiozofii czy historiologii. Myśl intelektualna, a co za tym idzie – religijna, podlegała w starożytnym Egipcie pewnym historycznym przeobrażeniom, także pod wpływem ludności napływającej tam z innych regionów kulturowych. Czymś dla niej charakterystycznym było swoiste balansowanie na granicy politeizmu i monoteizmu. Dało to asumpt niektórym badaczom do wnioskowania, jakoby religia staroegipska stanowiła prototyp religii monoteistycznych, których inicjatorzy się z nią zetknęli: judaizmu (mozaizmu), a następnie chrześcijaństwa. Analogicznie bowiem jak chrześcijaństwo wyewoluowało z judaizmu, zachowując wiele jego elementów, przede wszystkim zaś ideę przymierza Boga z ludźmi², tak też wpierw judaizm, formując swoją doktrynę, mógł czerpać garściami, pośrednio lub bezpośrednio, z dawnych wierzeń egipskich. A zatem religia staroegipska mogła stanowić antycypację rozwoju jednej i drugiej religii monoteistycznej, przesadzając o dominacji chrześcijaństwa nad Nilem w epoce późnego antyku.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie zbieżności religii staroegipskiej i chrześcijaństwa, które przyspieszyły zapewne proces chryścianizacyjny. Przedsta-

¹ D. Frankfurter, *Onomastic Statistics and the Christianization of Egypt: A Response to Depauw and Clarysse*, „*Vigiliae Christianae*” 68 (2014), iss. 3, s. 287.

² Zob. W. Herberg, *Judaism and Christianity: Their Unity and Difference. The Double Covenant in the Divine Economy of Salvation*, „*Journal of Bible and Religion*” 21 (1953), no. 2, s. 67–78.

wiono bliżej kwestię swoiście pojmowanego „monoteizmu” w staroegipskich wierzeniach, który mógł symplifikować późniejszą adaptację dogmatu o jednym Bogu w trzech Osobach. Zasygnalizowano także inne religijne determinanty postępów chrystianizacji w tym regionie, w odniesieniu także do konotacji teologicznych i filozoficznych, wraz z ich transformacją dokonującą się pod wpływem uwarunkowań historyczno-kulturowych oraz przemian geopolitycznych.

Zawarty w tytule rzeczownik „antycypacja” nie jest równoznaczny ze stwierdzeniem, że „monoteizm” egipski stanowił preludium do ukształtowania się religii chrześcijańskiej. Obydwa nurty religijne rozwijały się niezależnie od siebie, choć zachodzące między nimi paralele mogły mieć podłoże związane z ewolucją religii egipskiej, wywierającej wpływ na mentalność, naukę i światopogląd ludów ościennych, a także oddziaływać w jakimś stopniu na rozwój doktryny najpierw jahwistycznej, potem zaś chrześcijańskiej. Jakkolwiek kolejno judaizm (mozaizm), chrześcijaństwo oraz islam uznaje się za pierwsze religie monoteistyczne, to swoistych antycypacji jedynobóstwa można się doszukać także w staroegipskich wierzeniach, z którymi po wielokroć mieli styczność Żydzi, wyznający – po ostatecznym odrzuceniu politeistycznych naleciałości – własną religię monoteistyczną, na gruncie której, zgodnie z teologią objawienia, ukształtowała się wiara w Chrystusa. Objawienie Boga w Chrystusie ma w chrześcijaństwie charakter ściśle teologalny, w odróżnieniu od innych religii i wierzeń, które choć mogą być owocem ludzkiej mądrości i zawierać odniesienia do Absolutu, są raczej, zgodnie z katolicką doktryną, przejawem poszukiwania prawdy, nie stanowiąc jej depozytu³. Jednakże historia zbawienia pozostawała ściśle skorelowana z historią świecką, a zachodzące w przeszłości religijne oddziaływania torowały drogę do ostatecznego przyjęcia prawdy objawionej.

Między politeizmem a monoteizmem

Symptomatyczny jest fakt, że chrześcijaństwo w kraju nad Nilem w pierwszej kolejności dotarło do Aleksandrii, która stanowiła *de facto* odrębny byt polityczny. Owo miasto było silnym ośrodkiem życia intelektualnego, który promieniował na cały Egipt, jak również na inne regiony poddane procesom hellenizacji, później zaś romanizacji. Sławą cieszyły się tamtejsze szkoły: filozoficzna – istniejąca od czasów greckich, oraz egzegetyczna – funkcjonująca w I–V w., której wybitnymi przedstawicielami byli: Klemens, Orygenes, Dionizy Wielki i Dydim Ślepy⁴. Helleńska szkoła aleksandryjska uczyła zarówno humanistyki, jak i matematyki, a jej założenie zbiegło się z pierwszymi rzymskimi atakami na chrześcijan⁵. W Aleksandrii dochodziło do styku myśli Zachodu i Wschodu, przy

³ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus” o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Watykan 2000, nr 7.

⁴ T. Pikus, *Z Egiptu wezwalem Syna mego. Studium religioznawcze*, Warszawa 2008, s. 38.

⁵ D.J. Chitty, *A pustynia stała się miastem... Wprowadzenie do dziejów monastycyzmu w Egipcie i Palestynie pod panowaniem chrześcijańskim*, Kraków 2008, s. 35.

dużym udziale filozofii greckiej. Egipcjanie, Grecy i Żydzi prezentowali tam efekty swojej pracy intelektualnej na podobnych warunkach, co przyczyniło się do wypracowania oryginalnego systemu teologicznego, w którym można dostrzec zarówno wpływy staroegipskie, jak i hellenistyczne czy judaistyczne⁶.

W tym kontekście nie dziwi fakt, że choć Aleksandria była greckim miastem-państwem, jej mieszkańcy nigdy nie wyznawali religii czysto helleńskiej, lecz kultury greckie i egipskie nakładały się na siebie, utożsamiano też ze sobą konkretne bóstwa. Podobna koincydencja nie występowała jednak w przypadku Żydów, opornych na przyjęcie religii pogańskiej, przy czym ich wierzeń nie przyjmowała także ludność helleńska ani rdzennie egipska⁷. Duża kolonia Żydów zamieszkiwała dzielnicę we wschodniej części miasta i zdaniem Andrzeja Niwińskiego tam właśnie chrześcijaństwo rozwinęło się pierwotnie – w środowisku żydowskim⁸. Religie monoteistyczne, takie jak judaizm (mozaizm) czy chrześcijaństwo, opierały się zatem tendencjom synkretycznym, typowym dla religii czasów antycznych. Religia żydowska nie była jednak na tyle silna, by doprowadzić do procesu powszechnej konwersji wyznaniowej: „Chociaż religia rdzennie egipska [...] bez większego oporu ustąpiła swe miejsce chrześcijaństwu, to religia zhellenizowana i w swym zewnętrznym wyglądzie, i w swym duchu przez Eumolpidę Tymoteusza⁹, religia jego Izydy i jego Serapisa stała się najżywotniejszą ze wszystkich religii świata antycznego i mogła być zniszczona tylko najbrutalniejszą siłą”¹⁰. W sukurs przychodziła tutaj szkoła katechetyczna w Aleksandrii, jedna z najświetniejszych w czasach antyku¹¹. Jej rolę w tworzeniu i utrwalaniu doktryny chrześcijańskiej doceniali nawet pierwsi ojcowie soborowi. Biskupi na I Soborze w Nicei (325 r.), odnosząc się do herezji Melecjusza negującej odwieczne istnienie Chrystusa, w liście do chrześcijan z Egiptu zauważali, że „łaska Boża Egipt uczyniła wolnym od tej błędnej i bluźnierczej doktryny”¹².

To właśnie tamtejsze środowisko teologiczne wywarło zasadniczy wpływ na rozwinięcie i ostateczne uściślenie dogmatu o jednym Bogu w Trzech Osobach. Znamienne jest to, że został on sprecyzowany właśnie w miejscu, w którym dochodziło do ścierania się poglądów monoteistycznych i politeistycznych, a które wcześniej, na bazie wierzeń staroegipskich, cechowało się swoistą interferencją monoteizmu i politeizmu. Aby w pełni zrozumieć proces szybkiej adaptacji religii chrześcijań-

⁶ A.H. Sayce, *The Religions of Ancient Egypt and Babylonia: The Gifford Lectures on the Ancient Egyptian and Babylonian Conception of the Divine Delivered in Aberdeen*, Edinburgh 1903, s. 211.

⁷ P.D. Scott-Moncrieff, *Paganism and Christianity in Egypt*, Cambridge 1913, s. 16–17.

⁸ A. Niwiński, *Bóstwa, kultury i rytuały starożytnego Egiptu*, Warszawa 1993, s. 48.

⁹ Chodzi tutaj zapewne o Tymoteusza z Eleusis, pochodzącego z kapłańskiego rodu Eumolpidów, który wprowadził misteria eleuzyńskie ku czci Demeter.

¹⁰ T. Zieliński, *Chrześcijaństwo antyczne*, Toruń 2010, s. 56.

¹¹ T. Zieliński, *Chrześcijaństwo antyczne*, dz. cyt., s. 56.

¹² *Sobór Nicejski I (325). List synodu w Nicei do Egipcjan*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 1, Kraków 2001, s. 49.

skiej w Egipcie, należy dokonać analizy specyfiki wyznawanych tam kultów, bez której nie można odczytać w pełni triumfu chrześcijaństwa „ex post”. Wspomniany sukces misji chrystianizacyjnej miałby prawdopodobnie mniejsze szanse powodzenia, gdyby nie charakter wcześniejszych wierzeń z ich monoteistycznymi inklinacjami oraz „analogiami” między jedną religią a drugą.

Przed odniesieniem się do pewnych cech wspólnych religii staroegipskiej i chrześcijaństwa warto jednak zwrócić uwagę na swoiste paralele między religią staroegipską i wiarą starożytnych Izraelitów – jako jedynym monoteistycznym systemem wierzeń przed nastaniem ery chrześcijaństwa. Siegfried Morenz posługuje się znanym religioznawcom i historykom Bliskiego Wschodu terminem „ludzie Księgi” na oznaczenie tych ludów, które posiadają świętą Księgę, pisemną formę objawienia, będącą podstawą wiary oraz osobistych lub publicznych praktyk religijnych. Literatura religijna w Egipcie nie miała jednak charakteru Pisma Świętego tak jak Biblia w chrześcijaństwie¹³. Była to raczej „religia kultowa”, a nie „religia Księgi”. W tego typu religii pisma religijne, jak egipska Księga Umarłych, istniały dla samych siebie, a nie jak w przypadku chrześcijaństwa – do ujęcia wszystkiego, co pochodzi z ust Boga¹⁴. Czynności sakralne miały za zadanie spowodować obecność bóstwa lub oddanie mu czci, słowa zaś same w sobie odgrywały w nich rolę tylko pomocniczą¹⁵.

Egipska tzw. literatura nauk¹⁶, która została spisana, nie oznaczała zmierzania religii egipskiej w kierunku „religii ksiąg”. Przekazuje ona ludzkie doświadczenia, a nie słowo Boże. Nawet staroegipskie hymny religijne miały za zadanie rozpowszechniać wieści wśród społeczności wyznającej ten sam kult, nie były to jednak „słowa bóstwa”, lecz „słowa o bóstwie”. Teksty rytualne, związane zwłaszcza z pochówkiem zmarłych, trzymano w tajemnicy. Miało to swoje znaczenie sakralne, co jeszcze bardziej przekonuje o kultowym charakterze religii egipskiej, wykształconej w procesie historycznym, a nie wskutek określonego bodźca natury transcendentalnej, imperatywu w postaci objawienia. Typowe dla tej religii było natomiast ukazywanie się bóstw, czyli tzw. teofanie¹⁷. Nawet jeśli w pewnych sta-

¹³ S. Morenz, *Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie*, Warszawa 1972, s. 21, 23.

¹⁴ S. Morenz, *Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie*, dz. cyt., s. 25.

¹⁵ S. Morenz, *Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie*, dz. cyt., s. 21. Charakter i przeznaczenie Księgi Umarłych po dziś dzień budzi wśród badaczy kontrowersje. Podczas gdy jedni uznają ją za swoisty paszport dający umarłemu wstęp do krainy umarłych, inni wiążą ją jedynie z rytuałami pogrzebowymi. Sami Egipcjanie nazywali kompozycję tych tekstów „Księgą wychodzenia za dnia”, co wskazuje na to, że zaklęcia w niej zawarte miały umożliwić wyjście z grobowca na światło dzienne. Księga Umarłych zawiera więc bezpośrednie zwroty do bóstwa, a nie przekaz bóstwa do człowieka. Zob. M. Barwik, *Księga wychodzenia za dnia. Tajemnice egipskiej Księgi Umarłych*, Warszawa 2009, s. 26–27.

¹⁶ Tzw. literatura mądrościowa, księgi mądrościowe.

¹⁷ S. Morenz, *Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie*, Warszawa 1972, s. 26–27, 29.

roegipskich tekstach spirytualnych, również tych o najstarszej metryce, można się doszukać elementów „objawienia”¹⁸, pisma tego typu nie odgrywają tak konstytutywnej roli, jaką pełnią księgi w religiach objawionych – judaizmie, chrześcijaństwie czy w islamie”. Pewnych zbieżności można się natomiast doszukać w komentowaniu tekstów sakralnych. Fragmenty komentatorskie w staroegipskich pismach dotyczących kultu semantycznie dotyczą sensu „widocznego” i „ukrytego”, gdzie znaczenie doczesne może odbiegać od znaczenia boskiego¹⁹. Chrześcijańska egzegeza biblijna ma bardzo zbliżone zadanie, wszak „treści biblijne wielokrotnie należy rozumieć przenośnie, co wynika z samej istoty Pisma Świętego jako tekstu natchnionego przez Boga”²⁰, a „nawet Jezus Chrystus, mówiąc o słowie Bożym, posługuje się metaforą”²¹.

Pierre Montet zaznacza, że Izraelici, uciekając przed naporem asyryjskim lub babilońskim, osiedlali się w miastach Deltę Wschodniej, w On, w Memfis i w Górnym Egipcie²². Mojżesz, jako (zgodnie ze starotestamentowym przekazem²³) wychowanek egipskiej księżniczki, mógł znać i rozpowszechniać sentencje wyniesione z Egiptu. Wedle biblijnych pouczeń bezbożność staje się przyczyną klęsk i głodu – analogiczne przeświadczenie występowało w Egipcie²⁴. Istnieją także ewidentne paralele między tekstami mądrościami Egipcjan i Żydów. Tłumacze Mądrości Amenemope wskazują na podobieństwa maksym egipskich i zawartych w Księdze Przysłów do tego stopnia, że czasem ma się wrażenie, że tekst biblijny to nic innego jak tłumaczenie egipskiego²⁵.

Tradycja historyczna związana z przekazem o wygnaniu Hebrajczyków z ziemi egipskiej, wraz z pojawiającą się w niej centralną pozycją postaci Mojżesza, utrwalała się nie tylko w pamięci zbiorowej Izraelitów, co może wskazywać na jej pochodzenie z autentycznych, choć z historycznego punktu widzenia niejasnych wydarzeń. Diodor Sycylijski w księdze XL *Biblioteki*, opierając się (jak sam przyznawał) na zaginionej obecnie *Historii Egiptu* autorstwa Hekatajosa z Abdery (ok. 300 r. p.n.e.), zawarł najstarszy grecki przekaz dotyczący dziejów Izraelitów.

¹⁸ To kwestia interpretacji, a zdania badaczy są rozbieżne. Zob. np. J. Popielska-Grzybowska, „Teksty piramid” – najstarsza „księga” Egipcjan wykuta w kamieniu, Warszawa 2020, s. 97–130.

¹⁹ J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa 2008, s. 190.

²⁰ K. Lewicka, „Droga” jako przykład biblijnych wyrazów-kluczy, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Linguistica” 43 (2005), s. 47.

²¹ D. Ledwoń, *Chleb i woda jako metafory słowa Bożego w czterech Ewangeliach*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 70 (2017), nr 2, s. 109.

²² P. Montet, *Egipt i Biblia*, Warszawa 1968, s. 97.

²³ Wzmianki na temat egipskiego wykształcenia Mojżesza można znaleźć także w Nowym Testamencie: „Mojżesza wprowadzono w całą mądrość egipską, i potężny był w słowie i czynie” (Dz 7,22).

²⁴ P. Montet, *Egipt i Biblia*, dz. cyt., s. 80–82.

²⁵ P. Montet, *Egipt i Biblia*, dz. cyt., s. 84–85.

Winą za pojawienie się zarazy, która spadła na mieszkańców kraju nad Nilem, obarczono lud obcego pochodzenia, za sprawą którego „część bogów ojczystych” poszła w zapomnienie, za co spotkała go kara. Z tego powodu wygnano ludność grecką i żydowską. Izraelici założyli kolonię na terenie późniejszej Judei, której przywódcą był Mojżesz. Podobny motyw choroby jako przyczyny wygnania Hebrajczyków z Egiptu pojawia się u innych greckich i rzymskich historyków i autorów, jak Maneton, Chajremon, Gramatyk Apion, Hekatajos, Lysimach, Pompejusz Trogus czy Tacyt²⁶.

Izraelici wzbudzali wśród Egipcjan niechęć, gdyż składali w ofierze zwierzęta będące przedmiotem kultu w religii wyznawanej nad Nilem. Rzymski historyk Tacyt w swoich *Dziejach* wspomina, że składają oni ofiarę z barana i byka, by wyrazić pogardę do kultów Hammona i Apisa²⁷. Dwa wieki przed naszą erą dokonano przekładu Biblii na grekę, zwanego Septuagintą. Na jaw wyszły wówczas antyegipskie poglądy Mojżesza, co wzbudziło jeszcze większą niechęć ze strony Egipcjan w stosunku do Izraelitów²⁸. Owe animozje na tle religijnym przeniosły się potem na wyznawców Chrystusa. Po upadku powstania Bar Kochby w roku 135 cesarz Hadrian wygnał Żydów, którzy pojawili się w różnych obszarach cesarstwa i poczęli toczyć ostre spory z chrześcijanami na temat natury Boga w kontekście prozelityzmu ukierunkowanego na pogan, wówczas często otwartych na koncepcję Boga Jedyne²⁹. Osią tych sporów była jednak już wówczas postać Chrystusa, nie zaś Mojżesza, choć sam Chrystus, zwracając się do Żydów na kartach Ewangelii, stwierdza: „Waszym oskarżycielem jest Mojżesz, w którym wy pokładacie nadzieję” (J 5,45). Nowy Testament nie przekreśla zatem znaczenia teologii Mojżeszowej, zgodnie z przyjętą w „najbardziejziej żydowskiej z Ewangelii” koncepcją nie tyle zniesienia, co odnowienia Starego Przymierza (zob. Mt 5,17–20; 13,52). Czym jednak jest przesłanie mojszeszowe i w jakim stopniu wywodzi się ono bezpośrednio od samego Mojżesza, podlegając stopniowemu rozwojowi w tradycji?

Powszechny pogląd o tym, że Mojżesz jest autorem Pięcioksięgu, utrzymywał się do końca XVI w. Jednakże już w czasach starożytnych wskazywano na pojawiające się w tekście powtórzenia i sprzeczności oraz fakty, których Mojżesz nie mógł znać, gdyż dotyczyły epok późniejszych³⁰. Sama zresztą postać Mojżesza oraz patriarchów to z pewnością pole badawcze, w którym historiografia, czy raczej historyzm wchodzi w kolizję z faktografią opartą na źródłach, lub też innymi słowy: jego wadę w kryteriach naukowości stanowi brak źródeł. Zdaniem niemieckiego

²⁶ Zob. K. Stebnicka, Żydzi – choroby i zarazy. Antyżydowski stereotyp antycznych autorów, „Przegląd Historyczny” 112 (2021), z. 4, s. 798–802.

²⁷ Tacyt, *Dzieje*, ks. V, w: Tacyt, *Dzieła*, tłum. S. Hammer, Warszawa 1957, s. 18.

²⁸ E. Morin, Świat nowożytny a kwestia żydowska, Warszawa 2010, s. 18.

²⁹ B.J. Huculak, *Początek i zarys dogmatu o Trójcy*, „Roczniki Teologiczne” 63 (2016), z. 2, s. 192.

³⁰ M. Karczewski, *Wspomnienia Mojżesza. Początki naukowej debaty nad konstrukcją literacką Pięcioksięgu (XVII–XVIII wiek)*, w: *Laicyzacja i sekularyzacja społeczeństwa nowożytnego (XVI–XVIII w.)*, red. J. Wiśniewski, Olsztyn 2008, s. 194.

egiptologa Jana Assmanna historyczność Mojżesza rozmywa się przy założeniu, że historia *exodusu* stanowi wytwór z VII i VI w. p.n.e., zbudowany na starych, wywodzących się od Hyksosów tradycjach ich pobytu w Egipcie i wygnania oraz egipskiej okupacji Kanaanu i związanym z nią oporem Hebrajczyków³¹. Według Waldemara Chrostowskiego w ostatnich dekadach XX w. mnożą się głosy podające w wątpliwość historyczność patriarchów i w coraz większym stopniu przybierają one na sile. Jego zdaniem to, czy są oni postaciami historycznymi, zależy od wyboru punktu odniesienia: Biblii czy też źródeł archeologicznych. Jak dotąd badania naukowe nie dostarczyły dowodów na istnienie patriarchów³². Podobnie w przypadku Mojżesza dociekliwi skazani są jedynie na opisy biblijne i nie ma innej możliwości, by zweryfikować opowieści na jego temat. Jak zaznacza Roman Krawczyk, nie ma też jednak powodów, by je odrzucić³³. Akademicy badający Biblię, stosując metodę historyczną, rozpowszechniają nagminnie tezy typu „Abraham nie istniał”, „Mojżesz nie istniał”, „Ewangelie są tworem wspólnoty”, które Cezary Korzec nazywa sensacyjnie fragmentarycznymi i nierzetelnymi, dopatrując się w nich przejawu „sekularyzacji wewnętrznej”. Niepewność historyczna opisów biblijnych styka się bowiem z nieuchwytnością Boga i Jego słowa, które jest zrodzone z wiary i zarazem rodzi wiarę³⁴. Biblijny Mojżesz jest wytworem bardziej teologii aniżeli historii, można więc mówić o jego biografii duchowej, religijnej, nie zaś historycznej³⁵. Uwagę badaczy przykuwa natomiast egipskie imię Mojżesza³⁶. Jego etymologia jest bez wątpienia egipska, a oznacza ono tyle, co „zrodzony z”. Kontekst teoforyczny został jednak przez Hebrajczyków odrzucony. Mało tego, tekst hebrajski nie jest tego świadomy i przedstawia ludową etymologię tego imienia, która w istocie odnosi się do słowa „wyciągający”, nie zaś „wyciągnięty”. Hebrajski przekaz jest zatem niejednoznaczny i zdaniem Assmanna „przysłania on ukrytą prawdę”³⁷.

System religijny Mojżesza, ukierunkowany na jednego Boga – jak przyznaje Antonio Fanuli – mógł zacząć się krystalizować bezpośrednio po ucieczce z Egiptu: „Właśnie w tych latach, spędzonych w ziemi Madian, kształtuje się duchowość największego wodza Izraela. Pustynia i stepy są miejscami wielkiego milczenia. Mojżesz ma tu czas na rozważanie. Idąc za stadem, w bezgranicznej i czystej przestrzeni,

³¹ J. Assmann, *Od Achenatona do Mojżesza. Starożytny Egipt a przemiany religijne*, tłum. F. Taterka, Warszawa 2021, s. 129.

³² W. Chrostowski, *Patriarchowie Izraela – postacie historyczne, legendarne czy eponimy?*, „Collectanea Theologica” 88 (2018), nr 4, s. 7, 31.

³³ R. Krawczyk, *Mojżesz w historii zbawienia*, „Studia Elbląskie” 15 (2014), s. 111.

³⁴ C. Korzec, *Kościół w doświadczeniu wewnętrznej sekularyzacji. Przypadek: Pismo Święte*, w: *Nadzieje i zagrożenia sekularyzacji*, red. C. Korzec, R. Misiak, Szczecin 2010, s. 49–51.

³⁵ R. Krawczyk, *Mojżesz w historii zbawienia*, art. cyt., s. 110.

³⁶ J. Lemański, *Mojżesz, jakiego nie znamy? Kilka uwag na temat poszukiwań historycznego Mojżesza*, „Studia Paradyskie” 32 (2022), s. 94.

³⁷ J. Assmann, *Od Achenatona do Mojżesza...*, dz. cyt., s. 123.

odczuwa obecność JHWH. To obecność, która ogarnia go zewsząd”³⁸. Fanuli dodaje przy tym: „Co jednak znaczy, że «Bóg jest»? Semantyczne znaczenie słowa «być» nie jest takie samo w kulturze hebrajskiej i naszej. Dla nas *być* jest równoznaczne z *istnieć*, niezależnie od tego, jak i odkąd. [...] Wobec wahań i zastrzeżeń Mojżesza, który nie czuje się zdolnym do spełnienia takiego zadania, Bóg odpowiada: *Ja będę z tobą*. [...] JHWH, który określa samego siebie jako «Tego, który jest», precyzuje następnie znaczenie swego «bycia» jako dynamiczną obecność przy boku Mojżesza. JHWH jest więc Bogiem z Mojżeszem w tym celu, aby wyzwolić Izrael”³⁹.

Pojawia się tutaj jeden z najistotniejszych kontrapunktów, jeśli chodzi o wzajemne przenikanie się religii staroegipskiej i chrześcijaństwa: „Celem, dla którego zmierzała religia egipska w swym historycznym rozwoju, było bezpośrednie zbliżenie Boga do poszczególnej jednostki”⁴⁰. W chrześcijaństwie Bóg zbliża się do człowieka tak mocno, jak tylko jest to możliwe: stając się nim. Jest to kolejny teologiczny asumpt do łatwiejszej adaptacji chrześcijaństwa przez religijnych Egipcjan, osadzony na podwalinach nie do zaakceptowania dla religii takich jak judaizm czy islam. W religii staroegipskiej bóstwo egzystowało w rzeczywistości namacalnej, na ziemi (faraon – syn boga), przenikało też całą sferę ziemską i życie w jej obrębie.

Spory o to, czy Egipcjanie na samym początku rozwoju swej cywilizacji mogli wyznawać czysty monoteizm, toczyły się już w XIX w.⁴¹ Tego typu koncepcje wysuwali także dziewiętnastowieczni badacze polscy, np. Wiktor Dłużniewski. Według niego kapłani egipscy rozwijali monoteizm, natomiast rozliczne bóstwa stworzono dla prostego ludu, który nie był w stanie pojąć jego zasad. Podobne założenia w późniejszym czasie stały się anachroniczne, choć sporadycznie powracają po dzień dzisiejszy. Wynikają one po części z teologicznego założenia, że człowiek początkowo czcił jednego Boga, dochodząc stopniowo do politeizmu⁴². W egipski politeizm wkomponowano jednak niemal od samego początku „monoteizm kosmogoniczny”.

³⁸ A. Fanuli, *Duchowość Starego Testamentu – tradycje historyczne*, w: A. Fanuli i in., *Duchowość Starego Testamentu*, tłum. M. Pierzchała, Historia Duchowości 1, Kraków 2002, s. 53. Tetragram JHWH w tekstach egipskich występuje jako toponim. Zob. M. Görg, *Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels. Dokumente — Materialien — Notizen*, Wiesbaden 1989.

³⁹ A. Fanuli, *Duchowość Starego Testamentu...*, art. cyt., s. 58.

⁴⁰ S. Morenz, *Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie*, dz. cyt., s. 111. Zob. także J. Assmann, *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart–Berlin–Köln 1991; K. Koch, *Geschichte der ägyptischen Religion von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis*, Stuttgart–Berlin–Köln 1993. Zdaniem Anny Świderkówny starożytni Grecy właśnie pod wpływem egipskich kapłanów-uczonych przyjęli mityczną ideę o „uczłowieczeniu” bogów i o tym, że byli oni kiedyś ludźmi. Zob. A. Świderkówna, *Bogowie zeszli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa 2008, s. 104.

⁴¹ E. Hornung, *Jeden czy wielu? Koncepcja Boga w starożytnym Egipcie*, Warszawa 1991, s. 17.

⁴² H. Kaczmarek, *Polskie badania nad starożytnym Egiptem do końca XIX wieku*, Szczecin 2016, s. 195–196. Zob. także K. Koch, *Das Wesen altägyptischer Religion im Spiegel ägyptologischer Forschung*, Hamburg 1989.

Zgodnie z jego koncepcją, wszystko co istnieje, łącznie z bogami, czerpie swoje źródło z boga-słońca jako jedynego bytu niestworzonego. Świat widzialny jest zarazem stworzeniem oraz emanacją boga. Ta monoteistyczna perspektywa intensyfikuje się w okresie Nowego Państwa, gdy w pokoleniach poprzedzających Achenatona pojawiają się hymny na cześć jednego boga-słońca, któremu towarzyszą jednak inni bogowie. Achenatonowi nie byli oni już jednak potrzebni, aby wyjaśniać rzeczywistość zasadzającą się na bogu-słońcu, który swym ruchem kreuje czas. Jego reforma religijna stanowiła jedynie radykalizację tendencji coraz jaskrawiej zauważanych w czasach XVIII dynastii⁴³.

Wspomniany faraon Amenhotep IV – Echnaton (Achenaton, dosł. „Aton jest użyteczny”⁴⁴), scentralizował życie sakralne wokół jednego bóstwa solarne – Atona. Reifikacja bóstwa w Egipcie była czymś dobrze znanym chrześcijańskim pisarzom okresu starożytności. Tertulian w swoim dziele *Do pogan powstałym* ok. 197 r. zwracał uwagę, że dla większości Egipcjan bogowie to „elementy świata”, takie jak słońce, księżyc, niebo i ziemia. Dla większości Egipcjan to bogowie⁴⁵. Bóg Achenatona zostaje pozbawiony wszelkich cech antropomorficznych, których jedyną manifestacją są promienie zakończone dłońmi. Samo bóstwo jest przedstawiane jako dysk czy kula słoneczna, jest tylko słońcem, a religia „rewolucji amarneńskiej”⁴⁶ jest bardziej kosmologią niż teologią: heliomorfizm zajął w niej miejsce antropomorfizmu. Dla Achenatona rzeczywistość wyłania się ze światła i czasu wytwarzanego przez słońce, pozostali zaś bogowie są zbyteczną fikcją, których kultu należy zaprzestać⁴⁷.

Wzmiankowany wyżej antropomorfizm bóstwa, choć przejawia się w chrześcijaństwie *ad extra*, nie utożsamia samej cielesności z boskością. Wedle doktryny chrześcijańskiej, emanacją bóstwa w Chrystusie-człowieku nie jest także Jego ciało. Zgodnie z nauczaniem Soboru Efeskiego (431 r.) bóstwo Chrystusa nie zamieniło się w ciało, „lecz zamieszkało tak, jak dusza człowieka mieszka w jego własnym ciele”⁴⁸. Jeszcze bardziej rygorystyczny pod tym względem był i jest ju-

⁴³ J. Assmann, *Od Achenatona do Mojżesza...*, dz. cyt., s. 131. Zob. też G. Manfred, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments*, Bd. 3, *Ägyptische Religion: Wurzeln – Wege – Wirkungen*, Stuttgart 2007.

⁴⁴ Znaczenie imienia za: E. Hornung, *Jeden czy wielu...*, dz. cyt., s. 223. Badacze jednak rozmaicie interpretują imię tego faraona. Opracowania obcojęzyczne podają czasem takie określenia, jak „użyteczny dla Atona”, „Aton służy”, natomiast Thomas Schneider tłumaczy je jako „promień/emanacja Atona”. Zob. T. Schneider, *Leksykon faraonów*, tłum. R. Darda, E. Jeleń, Z. Pisz, Warszawa–Kraków 2001, s. 69.

⁴⁵ Tertulian, *Obrona chrześcijan*, w: *Tertulian*, oprac. i wybór W. Turek, Kraków 1999, s. 99.

⁴⁶ Określenie reform religijnych Echnatona, od nazwy stanowiska archeologicznego – Tell el-Amarna.

⁴⁷ J. Assmann, *Od Achenatona do Mojżesza...*, dz. cyt., s. 111.

⁴⁸ *Sobór efeski (431). Trzeci list Cyryla do Nestoriusza*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, dz. cyt., s. 137.

daizm, kontestujący możliwość uchwycenia Boga w obrazie i zakazujący sporządzania Jego wizerunków. Starożytny teolog żydowski, Filon z Aleksandrii pisał, że podobieństwo człowieka do Boga nie przejawia się w kształtach ciała, które nie jest podobne do postaci Stwórcy. Podobieństwo to dotyczy jedynie ludzkiego umysłu, który jest „bogiem dla ciała” i nośnikiem boskiego obrazu w człowieku, pełniąc w nim tę samą funkcję, jaką w świecie spełnia Bóg⁴⁹. Heliocentryzm i deifikacja tarczy słonecznej wydaje się pod tym względem bardziej powiązana z późniejszymi kultami solarnymi w obszarze basenu Morza Śródziemnego, także w okresie późnej starożytności, takimi jak „Sol Invictus”. Kult słońca był typowy dla starożytnych religii bliskowschodnich, ale nigdy dla religii monoteistycznych: judaizmu i chrześcijaństwa, co może stanowić argument podważający postrzeganie reformy amarneńskiej jako prototypowej prefiguracji tychże religii. Elementy boskości słońca mogą ewentualnie wskazywać jedynie na potęgą Boga – stwórcy porządku świata. Filon Aleksandryjski słońce nazywał „wielkim władcą dnia” i przytaczał jako dowód na to, że liczba siedem posiada swoją „boską godność”. Równonoc jesienna wypada bowiem w znaku Wagi, przypadając na siódmy miesiąc w kalendarzu żydowskim, gdy obchodzi się największe święta i dojrzewają wszystkie owoce ziemi⁵⁰.

Stanowiska uczonych dotyczące postaci Echnatona i charakteru zainicjowanych przezeń przeobrażeń religijno-kultowych bywają skrajnie spolaryzowane: jedni widzą w nim wybitnego reformatora religijnego, podczas gdy przez innych jest postrzegany jako ekscentryczny materialista. Podobnie skrajne opinie co do jego osoby pojawiały się już niedługo po śmierci wspomnianego władcy kraju nad Nilem. Znamienne, że Amenhotep IV jako jedyny spośród faraonów owiany był w późniejszych czasach w Egipcie złą sławą, nazywano go nawet „Wielkim Zbrodniarzem”⁵¹.

Nie brakuje jednak opinii, które tezę o monoteizmie Amenhotepa IV przyjmują z pełnym przekonaniem. Dla przykładu, Wiesław Bator stwierdza: „Na czas pobytu żydów w Czarnym Kraju przypadła skrajnie monoteistyczna herezja króla Echnatona (1370–1352 p.n.e.), co mogło mieć wpływ na kształtowanie się monoteizmu hebrajskiego”⁵². Odnosząc się do tych słów, należy zaznaczyć, że po pierwsze, reforma religijna Echnatona nie miała charakteru „skrajnie monoteistycznego”, a w najlepszym przypadku, jeśli chodzi o inklinacje monoteistyczne, była prawdopodobnie bardziej zintensyfikowaną emanacją pojawiających się od dawna tendencji henoteistycznych⁵³; ponadto amarneński kult Atona należy postrzegać przez pryzmat specyfiki religii egipskiej, wyrażającej się już wtedy po-

⁴⁹ Filon Aleksandryjski, *O stworzeniu świata*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, tłum., wstęp i komentarz L. Joachimowicz, Warszawa 1986, s. 51.

⁵⁰ Filon Aleksandryjski, *O stworzeniu świata*, art. cyt., s. 65.

⁵¹ J.M. Plumley, *Religia starożytnego Egiptu*, w: *Cywilizacje starożytne*, red. A. Cotterell, Łódź 1990, s. 74.

⁵² W. Bator, *Myśl starożytnego Egiptu*, Kraków 1993, s. 159.

⁵³ C. Aldred, *Akhenaten, King of Egypt*, New York 1988, s. 243.

przez deifikację faraona, stąd mógł on stanowić przejaw tendencji zmierzających do ubóstwienia samego Echnatona lub jego ojca, Amenhotepa III⁵⁴. Po drugie, żydowski monoteizm począł się kształtować na długo przed pobytom Hebrajczyków w Egipcie, przejawiając się już w wypaczonej formie religii z obszaru Kanaanu, a także Mezopotamii⁵⁵. Dość wspomnieć, że najwyższe bóstwo kanaańskiego miasta Ugarit – El, jest znanym ze Starego Testamentu określeniem Boga, a w prawie wszystkich językach semickich jest ono równoznaczne z rzeczownikiem „bóg”, co wskazuje na prądką metrykę kultu tegoż bóstwa na terenach Syrii i Palestyny⁵⁶. Witold Tyloch zaznacza, że w mitologii ugaryckiej bóg El występuje jako „władca i król” pozostałych bogów, którzy są jego poddanymi⁵⁷. Teologiczno-religioznawczy kontekst tego stanu rzeczy może przywołać na myśl perykopę z Księgi Wyjścia, gdzie Jahwe kieruje do Mojżesza słowa: „odbędę sąd nad wszystkimi bogami Egiptu” (Wj 12,12). Ewolucja judaistycznego jedynobóstwa przechodziła podobne historyczne przeobrażenia jak ewolucja religii staroegipskiej. Trudno jednoznacznie wykluczyć to, czy monolatria z okresu patriarchów wykluczała istnienie innych bóstw, przyjmowała ona bowiem formę przypominającą odniesienia henoteistyczne. Absolutny monoteizm żydowski rodził się definitywnie prawdopodobnie dopiero w czasie niewoli babilońskiej⁵⁸.

Tymczasem komentatorzy epoki amarneńskiej, także profesjonaliści, często za pewnik przyjmują koncepcję, że Amenhotep IV był twórcą religii monoteistycznej, która stanowiła „prefigurację objawienia Mojżesza”⁵⁹. Assmann zaznacza jednak, że zasadniczy trzon religii amarneńskiej stanowi kosmologia słońca, które podtrzymuje wszystko, co żyje. W religii Mojżesza czynnikiem zasadniczym jest idea przymierza między Bogiem a Izraelem, zawartego po *exodusie*, wzorowana na asyryjskich traktatach z wasalami. Dlatego też, jak stwierdza Assmann: „Odrzucenie innych bogów jest jedynym wspólnym elementem obu monoteizmów, Achenatona i Mojżesza. We wszystkich pozostałych aspektach dzieli je wszechświat”⁶⁰. W religii mojżeszowej jest mnóstwo rytuałów, czego nie ma u Echnatona. Uderzająca jest nieobecność etyki w religii faraona, podczas gdy Mojżesz kładzie na nią duży nacisk. Bóg Mojżesza

⁵⁴ J.K. Hoffmeier, *Akhenaten and the Origins of Monotheism*, Oxford 2015, s. 90. Szerzej na temat ubóstwienia faraona jako władcy i personifikacji Horusa: zob. R. Gundlach, *Der Pharao und sein Staat. Die Grundlegung der ägyptischen Königsideologie im 3. und 4. Jahrtausend*, Darmstadt 1998.

⁵⁵ Zob. M.S. Smith, *The Origin of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford 2001, s. 54–66. Zob. także W. Tyloch, *Dzieje ksiąg Starego Testamentu. Szkice z krytyki biblijnej*, Warszawa 1994.

⁵⁶ W. Tyloch, *Odkrycia w Ugarit a Stary Testament*, Warszawa 1980, s. 78–79.

⁵⁷ W. Tyloch, *Odkrycia w Ugarit a Stary Testament*, dz. cyt., s. 78.

⁵⁸ L. Stachowiak, *Starotestamentalna koncepcja Boga*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19 (1972), z. 1, s. 62–63.

⁵⁹ Ch. Jacq, *Echnaton i Nefertiti*, Warszawa 2007, s. 100.

⁶⁰ J. Assmann, *Od Achenatona do Mojżesza...*, dz. cyt., s. 132.

to wyzwoliciel z niewoli, czynnik sprawczy historii, podczas gdy Bóg Achenatona jest tylko słońcem⁶¹.

Nie oznacza to jednak, że cywilizacja staroegipska nie mogły wywrzeć bezpośredniego wpływu na religię żydowską, także na zasadnicze kwestie rytualno-kultowe, czerpiące swe źródło z Księgi Kapłańskiej, wedle tradycji spisanej przez samego Mojżesza. Jak wzmiankuje polski historyk Feliks Koneczny, w Biblii pojawiają się liczne wzmianki o czci bogów egipskich, i to od Jozuego aż po Ezechiela. Urządzenie społeczne i kult religijny Izraelitów także czerpał garściami z religijno-cywilizacyjnego dorobku starożytnego Egiptu. Nawet Arka Przymierza w swym wyglądzie opisanym w Biblii podobna była do skrzyń (*naos*), w których przenoszono egipskie bóstwa, także sposób jej noszenia opisany w Prawie Mojżeszowym jest zbliżony do tego, jak uwidacznia się to na staroegipskich malowidłach. Podobieństwa występują również w budowie świątyni jerozolimskiej, wyglądzie stroju kapłańskiego czy przepisach dla kapłanów, takich jak golenie się oraz powstrzymywanie od konsumpcji wina. Ponadto podobne są obrzędy religijne w postaci ofiary kadzidła, ofiary gołębi; z Egiptu przejęto także prawo agrarne, według którego ziemia nie stanowi własności prywatnej. Pejsy również mają swój rodowód nad Nilem, gdyż nosili je egipscy kapłani i osoby urodzone w domu królewskim. Tymczasem Żydzi – pogardzani przez Egipcjan prości pasterze bydła – poprzez swój wygląd przypisywali sobie miano „ludu kapłańskiego”, czy też „ludu świętego”. Zdaniem Konecznego mógł to być wystarczający powód do ich wypędzenia z Egiptu⁶².

Sigmund Freud, twórca psychoanalizy, w ostatnim dziele swojego życia pt. *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna* przyznawał wprost, że Mojżesz był Egipcjaninem, wywodzącym się prawdopodobnie z wysokiego rodu, którego Żydzi, na bazie stworzonej przez siebie legendy, uczynili przedstawicielem swej narodowości, wielki mąż narodu nie mógł być bowiem obcokrajowcem. Nadał on też Izraelitom wyznawaną przez siebie religię, a była nią ta stworzona przez Echnatona⁶³. Mojżesz przywódczą rolę w narodzie żydowskim mógł przyjąć dlatego, że pełnił funkcję wysokiego urzędnika egipskiego. Mógł też być kapłanem, dzięki czemu łatwo przyjął rolę założyciela nowej religii. W tym sensie niejako kontynuowałby swoją dotychczasową profesję, tyle że na rzecz narodu żydowskiego. W Egipcie bez trudu mógł przyjąć jedną i drugą funkcję (przywódczą i kapłańską), jako że był księciem pochodzącym z królewskiego domu. Józef Flawiusz w swoim dziele *Dawne dzieje Izraela* przedstawił Mojżesza jako egipskiego wodza prowadzącego zwycięską kampanię w Etiopii⁶⁴. Z opisu biblijnego wynika jednak, że Mojżesz czuł się outsiderem zarówno w Egipcie, jak i wśród Izraelitów (mimo wszystko uznających go za Egipcjanina – być może skutek obecnego już wówczas, a usankcjonowane-

⁶¹ J. Assmann, *Od Achenatona do Mojżesza...*, dz. cyt., s. 125.

⁶² F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, Komorów 1997, s. 22–23.

⁶³ S. Freud, *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, tłum. A. Ochocki, J. Prokopiuk, wstęp A. Ochocki, red. R. Reszke, Warszawa 1994, s. 23–24, 36.

⁶⁴ S. Freud, *Człowiek imieniem Mojżesz...*, dz. cyt., s. 40–41, przyp. 24.

go później w Talmudzie przeświadczenia, że żydowskość dziedziczy się po matce), a nawet – już po wygnaniu z Egiptu, mimo pozornej integracji, włącznie z założeniem rodziny – w kraju Madian. Jego pozycja na dworze królewskim także musiała być niepewna, skoro został skazany na śmierć i zmuszony udać się na wygnanie⁶⁵. Skąpe, biblijne wzmianki dotyczące jego ojca wraz z założeniem, że opisana w Księdze Wyjścia historia jego hebrajskiego pochodzenia to legenda, może natomiast prowadzić do przypuszczenia, że nie był on Egipcjaninem – niezależnie od tego, czy Mojżesz był rodzonym, czy też przybranym synem córki faraona, bądź też innej kobiety wysoko postawionej w państwie. Wówczas też da się wytłumaczyć zachwianie pozycji na królewskim dworze oraz słabość w relacjach z Egipcjanami. Z niepewności tejże pozycji zdawali sobie sprawę Izraelici, skłonni denuncjować jego występki, co otwarcie mu oświadczyli. Mojżesz, żyjący w poczuciu osamotnienia i alienacji, poszukiwał swej tożsamości nie tylko narodowościowej, ale też religijnej⁶⁶ i choć Biblia o tym milczy, element wiary mógł być jednym z czynników prowadzących do jego wyemancypowania i w ostateczności – wypędzenia z Egiptu. Awersja Egipcjan do monoteizmu przejawiała się także w stosunku do reformy amarneńskiej przeprowadzonej przez Amenhotepa IV. Po jego śmierci niszczone świątynie Atona oraz wizerunki faraona – reformatora religijnego, nastąpił też powrót do dawnych wierzeń. Czy jednak religia stworzona przez Echnatona była *stricte* monoteistyczna?

Jak zauważa Bator, myśl o świecie jako organizmie kierowanym przez jednego tylko ducha, opiekuna i żywiciela wszystkich stworzeń, była znana Egipcjanom na długo przed rządami Amenhotepa IV, gdyż już w okresie Starego Państwa⁶⁷. Pierwszym egiptologiem, który Echnatona określił mianem monoteisty, był Amerykanin James Henry Breasted. Dziś wielu badaczy powiela jego pogląd, choć niektórzy koncepcyjnie zbliżają się do tezy, że religia Amenhotepa IV była w istocie formą monolatrii lub henoteizmu⁶⁸. Do tej drugiej koncepcji przychyła się francuski egiptolog Christian Jacq, który podkreśla, że kult Atona za rządów wspomnianego faraona miał raczej charakter henoteistyczny⁶⁹. Aby zrozumieć ów stan rzeczy, należy się odnieść do samej specyfiki wierzeń staroegipskich, których nie można postrzegać przez pryzmat odniesień religijnych wyniesionych z tradycji judeochrześcijańskiej.

⁶⁵ Zob. B. Adamczewski, „Kim ja jestem?” (Wj 3,11) – Mojżesza droga do patriotyzmu, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 4 (2004–2008), s. 19–36.

⁶⁶ Religia, kultura i narodowość to w czasach antycznych pojęcia tożsame.

⁶⁷ W. Bator, *Nie stworzony, wszechzawierający, wszechwiedzący i wszechwładny Absolut w tekstach starożytnych Egipcjan*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religioznika” (2000), z. 33, s. 52. Szerzej na temat reformy amarneńskiej: zob. E. Hornung, *Akhenaten and the Religion of Light*, Ithaca–London 1999; N. Reeves, *Akhenaten: Egypt's False Prophet*, London 2001.

⁶⁸ J.J. Waszkowiak, *Analogie i korelacje między religią Echnatona a jahwizmem*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 15 (2022), nr 3, s. 29–30.

⁶⁹ Henoteizm to odmiana religii politeistycznej, w której uznaje się nadrzędne miejsce jednego bóstwa.

Egipcjanie bowiem – jak zaznacza francuski uczony – nie tyle wierzyli w Boga czy w bogów, co raczej „poznawali” i „wiedzieli”. To wiedza, a nie wiara miała ich prowadzić do nieśmiertelności. Dlatego jedynym możliwym wprowadzeniem w wymiar boskości były dla nich teksty i rytuały, z których można wysnuć wniosek, że w religii starożytnych Egipcjan „każde bóstwo jest wyrazem Jednego, ale ten Jeden wcale nie eliminuje tej wielości. Bóg monoteistyczny, pozbawiony towarzystwa innych bogów, nie jest dla Egipcjanina w żadnym razie wyrazem postępu, lecz tylko formą okaleczoną, niezdolną wyrazić pełni sacrum. W każdej egipskiej świątyni można było znaleźć i tego Jednego, i jego rozmaite przejawy. [...] Echnaton zatem nigdy nie zamierzał ani stwarzać monoteizmu, ani walczyć z politeizmem! Taki sposób ujęcia problemu jest całkowicie obcy mentalności Egipcjan”⁷⁰. Wspomniane wyżej „poznawanie” i „widzenie” kłóci się pozornie z chrześcijańską koncepcją wiary, która zgodnie nauczaniem Pawła Apostoła kontestuje możliwość „widzenia” jako pełnego poznania (2 Kor 5,7), choć podnosi jego częściową skuteczność (1 Kor 13,12). Jednak wiara apostołów opierała się na widzeniu czegoś, czemu sami początkowo nie dawali wiary; wiara ta ma zatem charakter wtórny wobec naocznych działań. Trzeba jednak nadmienić, że były to działania nadprzyrodzone, czyli coś, na czym – wyłączając elementy okultystyczno-magiczne – egipska religia nie opierała swoich założeń.

Sławomir Jędraszek również skłania się ku tezie o henoteizmie Amenhotepa IV, a sam atonizm (kult Atona w czasie jego rządów) jego zdaniem trudno obecnie zakwalifikować jako monoteizm, premonoteizm czy monoteizm solarny, choćby ze względu na to, że religia staroegipska nie była ujęta w formy dogmatyczne. Jest też trudny do zdefiniowania w obliczu różnorodności danych i źródeł archeologicznych⁷¹. Jednak dogmatyzm nie musi stanowić warunku *sine qua non* unormowania jakiegokolwiek formy teizmu, w tym monoteizmu. Definiowalność, zwłaszcza w wymiarze absolutnym, jest w tym przypadku o tyle nieosiągalna, że sama w sobie stoi w opozycji wobec elementów synkretycznego sceptycyzmu, typowych dla wierzeń z czasów antycznych, nie tylko tych ukształtowanych nad Nilem. Charakter religii Echnatona w jakimś stopniu najprawdopodobniej pozostanie na zawsze naznaczony znamieniem interpretacyjności, subiektywnej transformacji z punktu odniesienia do punktu widzenia, a zatem właściwym bardziej dla historiografii aniżeli teologii czy religioznawstwa, mimo konieczności przenikania się wszystkich tych dziedzin wobec podjęcia karkołomnych prób dostatecznej wykładni reformy amarneńskiej.

Henoteizm Echnatona miał prawdopodobnie charakter progresywny, radykalizujący, by w końcu przejść w czysty monoteizm. Powszechnie bowiem wiadomo, że z czasem wyrugował on z sakralnej ikonografii obecność innych bóstw obok Atona. Oprócz likwidacji ich imion i wizerunków faraon nakazał również usuwać z in-

⁷⁰ Ch. Jacq, *Echnaton i Nefertiti*, dz. cyt., s. 107.

⁷¹ S. Jędraszek, *Ekskluzywizm w religii Achenatona?*, „Przegląd Religioznawczy” 4 (278) (2020), s. 24.

skrypcji swoje wcześniejsze imię Amenhotep⁷². Proces ten był widoczny zwłaszcza w inskrypcjach odnoszących się do Atona, gdzie określenie „Żaden inny taki jak on” z czasem przeszło w formułę: „Nikt inny tylko on”⁷³. Judaistyczny (mozaistyczny) monoteizm miałby więc charakter wtórny w stosunku do atonizmu. Niektórzy badacze skłonni są nawet utożsamiać Atona z Mojżeszem. Wskazują oni, że starotestamentowe określenie Jahwe – „Adonai”, może się wywodzić z egipskiego „Aton” – i w ten sposób Aton stał się Adonem⁷⁴. Argumenty na temat oddziaływania amarnęskiego monoteizmu na religię Żydów przytacza Jacek Waszkowiak, wskazując, że w Bóg Jahwe jest stwórcą i opiekunem świata, podobnie jak Aton – bóstwo uniwersalne, które ukształtowało, a następnie otoczyło swą troską rzeczywistość. Jednakże sam zaznacza, że mimo obszernej już literatury zdania na temat domniemanego monoteizmu Echnatona są wciąż podzielone, a niektórzy badacze stoją wręcz na stanowisku, że wspomniany spór jest w istocie nie do rozstrzygnięcia⁷⁵. Żyjąca na przełomie XIX i XX w. brytyjska egiptolog i archeolog, Margaret Alice Murray, stwierdziła wręcz, że „o okresie Tell el-Amarna napisano więcej bezsensów aniżeli o jakimkolwiek innym wycinku dziejów Egiptu [...]. W przypadku Echnatona fakty nie są w stanie udźwignąć ciężaru konstrukcji, którą na nich wzniesiono”⁷⁶.

Inklinacje monoteistyczne nie były jednak bynajmniej tutaj żadnym „novum”. Koncepcje kapłanów egipskich sprowadzały się w pewnym stopniu – o czym mowa niżej – do monoteizmu, co wynikało m.in. z praktyki nadawania niektórym bóstwom charakteru kosmicznego. Multiplikacja i jednoczesna koincydencja, spoistość wielobóstwa w starożytnym Egipcie jest czymś trudnym do zrozumienia z perspektywy współczesnego człowieka, kłopotliwa jest także możliwość zrozumienia w pełni jej charakteru.

Centralizacja a multiplikacja obiektu kultu

Od początku XV w. p.n.e. najważniejsze grupy egipskich kapłanów rozwinęły dyskurs teologiczny w formie pisemnej, który zaczął się toczyć wokół takich problemów, jak kwestia pogodzenia istnienia cierpienia i zniszczenia na świecie z życiowością bóstwa bądź sprawa relacji pomiędzy jednym a wieloma bóstwami lub między Bogiem a światem⁷⁷. Już „heliopolitańska dziewiątka”⁷⁸ była przez egip-

⁷² S. Wade, *Atenism and Pharaoh Akhenaten's Attempt to Deify Himself*, „Armstrong Undergraduate Journal of History” 11 (2021), iss. 2, s. 2–3.

⁷³ E. Sobat, *The Pharaoh's Sun-Disc: The Religious Reforms of Akhenaten and the Cult of the Aten*, „Hirundo: McGill Journal of Classical Studies” 12 (2014), s. 73.

⁷⁴ J. Bocian, *Apostata, heretyk, prorok czy mędrzec?*, „Nurt SVD” 53 (2019), z. 1, s. 229.

⁷⁵ J.J. Waszkowiak, *Analogie i korelacje...*, art. cyt.

⁷⁶ Za: J. Bocian, *Apostata, heretyk, prorok czy mędrzec?*, art. cyt., s. 221.

⁷⁷ J. Assmann, *Od Achenatona do Mojżesza...*, dz. cyt., s. 115.

⁷⁸ Tzw. Eneada – pojawiający się w kultach staroegipskich naczelny panteon dziewięciu bóstw. W środowisku Heliopolis odnosiła się do Atuma, Seta, Ozyrysa, Izidy, Neftydy,

skich kapłanów uważana za jednego boga w dziewięciu osobach. Odsłona tego typu boskiej triady (Amon – Re – Ptah) zrodziła się, gdy z przyczyn politycznych pierwsze miejsce w panteonie zajął Amon. Doszło wówczas do zjednoczenia trzech wielkich ośrodków egipskiego kultu: Heliopolis, Memfis i Teb⁷⁹. W mitologii memfickiej prabogiem i stwórcą był Ptah, który wykreował świat i bogów mocą swojego słowa, a zatem teogonia i kosmogonia czerpią tutaj swoje źródło z mocy stwórczej jednego boga⁸⁰. Bóg-słońce Re nie został stworzony, lecz zaczął istnieć własną mocą, stworzył sam siebie, wyłaniając się z chaosu zwanego Nunu, który także był bóstwem⁸¹. W przedziwny zatem sposób zwielokrotnienie boskości współgra tutaj z jej jednością: „Uzyskując istnienie, Boskość traci absolutną i wyłączną cechę jedności początków. Jednakże wszędzie tam, gdzie człowiek zwraca się ku Niej z czcią, gdzie ją wzywa i roztacza nad nią kultową opiekę, owa Boskość występuje jako *jedna* ściśle określona postać, która może w danej chwili łączyć w sobie *wszystko*, co boskie i czego nie dzieli z żadnym innym bóstwem. [...] A jednak ta boska, jak i ludzka jedność pozostaje wartością względną, nie wyklucza bowiem ona owej zasadniczej wielości, która dopuszcza wszelkie inne sposoby podejścia do istoty Boga”⁸².

Brytyjski filolog klasyczny Terrot R. Glover uważa, że gdy Biblia definitywnie się ukształtowała, tj. ok. II w. n.e., trójca trzech popularnych dotychczas egipskich kultów, tj. Ozyrysa, Izdy i Horusa, została przekonwertowana przez chrześcijaństwo w Trójcę Świętą w takiej wersji, jaka jest znana od czasów wczesnego chrześcijaństwa. Ku takiemu pogładowi skłaniał się nawet znany ówczesny pisarz chrześcijański Tertulian⁸³. Starożytni teologowie z Memfis, Heliopolis i Teb swoim głównym bóstwom (jakimi byli Amon, Re i Ptah) nadawali cechy Absolutu. Możliwe nawet, że uważali wszystkie trzy za jedną i tę samą istotę, na co wskazywałby tekst pochodzący z Papirusu lejdejskiego nr 300: „Trzech jest wszystkich bogów: Amon, Re i Ptah. Nie mają równych sobie! Amon – to jego imię, bo jest on ukryty, on jest Re ze względu na swoją twarz, a ciało jego to Ptah [...]. Oto jeden jedyny Amon złączony w Trójcę z Re i Ptahem”⁸⁴. Zdaniem Batora powyższy tekst słusznie nasuwa skojarzenia z późniejszą koncepcją Trójcy Świętej⁸⁵. Jest to idea ukształtowana wyłącznie w ramach rozwoju doktryny chrześcijańskiej, choć nie-

Szu, Tefnut, Geba i Nut. Potrojona trójka miała symboliczne znaczenie w magii numerologicznej.

⁷⁹ T. Pikus, *Z Egiptu wezwalem...*, dz. cyt., s. 67.

⁸⁰ T. Pikus, *Z Egiptu wezwalem...*, dz. cyt., s. 68.

⁸¹ T. Andrzejewski, *Dusze boga Re. Wśród egipskich świętych ksiąg*, Warszawa 1967, s. 15.

⁸² E. Hornung, *Jeden czy wielu...*, dz. cyt., s. 221.

⁸³ T.R. Glover, *The Conflict of Religion in the Early Roman Empire*, New York 1975, s. 23.

⁸⁴ W. Bator, *Nie stworzony, wszechzawierający, wszechwiedzący...*, art. cyt., s. 47.

⁸⁵ W. Bator, *Nie stworzony, wszechzawierający, wszechwiedzący...*, art. cyt., s. 47. Zob. także M. Görg, *Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten*, Düsseldorf 1992.

koniecznie bez wpływów czynników zewnętrznych. Karl-Heinz Ohlig, niemiecki religioznawca i historyk, określił dogmat trynitarny mianem „greckiej komplikacji żydowskiego monoteizmu”⁸⁶.

Początkowe spory trynitarne w łonie chrześcijaństwa, jeszcze przed II soborem powszechnym, koncentrowały się na zawiłościach związanych z relacjami zachodzącymi pomiędzy Ojcem i Synem. Nauka o Duchu Świętym nie została sprecyzowana aż do soboru konstantynopolitańskiego w 381 r., a jej intelektualnym protoplastą był Orygenes. Przyjęta wówczas nauka dogmatyczna zadała kłam koncepcjom sekt chrześcijańskich, takich jak typowy dla arian subordynacjonizm, wedle którego Trójca Święta ma strukturę hierarchiczną⁸⁷. Pogląd – któremu hołdował m.in. Orygenes, według którego Chrystus jako Syn jest drugim Bogiem (*deuteros Theos*) – wywarł wielki wpływ na późniejszą teologię grecką, choć co ciekawe, stawilo mu opór środowisko egipskie i cypryjskie⁸⁸. Dogmat o Trójcy Świętej, oficjalnie przyjęty przez Kościół w epoce późnego antyku, w samym Egipcie zapewne natrafiał na podatny grunt mimo setek lat wpływów hellenistycznych, modyfikujących dawne wierzenia i sprawowanie kultu, które nie były w stanie wyprzeć tradycyjnego, henoteistycznego kultu Amona czy Ptaha. Żadna inna religia, nawet spośród czczących bóstwo nadrzędne, nie przyjmowała koincydencji triady najważniejszych bóstw, składających się na swoiście rozumiany, jeden Absolut kierujący światem. Choć na pozór wydaje się to absurdalne, to religia staroegipska, także w okresie hellenistycznym (ptolemejskim), zdaje się być bliższa idei Trójcy Świętej, aniżeli monoteistyczna religia Żydów, a w każdym razie można założyć, że była ona o wiele bardziej podatna na przyjęcie trynitarnej koncepcji Boga. W tym kontekście nie dziwi fakt, że poganie, wyznawcy politeizmu, łatwiej przyjmowali (możliwe, że początkowo w wypaczonej, nie do końca dla nich zrozumiałej formie) wierzenia w jednego Boga, ale w trynitarnej postaci, aniżeli monoteistyczni Żydzi, których Pismo, a zwłaszcza księgi prorockie (uznawane, rzecz jasna, także przez chrześcijan) pełne były sankcji karnych za oddawanie czci jakimkolwiek innym bogom poza Bogiem Jedynym.

W religii staroegipskiej i chrześcijańskiej w pewnym stopniu zbieżne są także takie idee, jak dychotomia ducha i ciała oraz wiara w odnowienie ziemskiego ciała w zaświatach, które ma być „uwielbioną” formą ciała ziemskiego, natomiast chrześcijańscy teologowie w opisie doktryny Trójcy Świętej mają stosować terminy spotykane już w inskrypcjach i papirusach staroegipskich. Jednakże za słabością tych opinii może przemawiać fakt, że podobny podział bóstw na pierwotne triady

⁸⁶ Zob. K. Ohlig, *Ein Gott in drei Personen. Die griechische Komplizierung des jüdischen Monotheismus*, w: *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, Hrsg. R. Laufen, Paderborn 1997.

⁸⁷ S. Kalinkowski, *Pneumatologia Orygeneses*, „Collectanea Theologica” 53 (1983), nr 1, s. 43–44.

⁸⁸ B.J. Huculak, *Początek i zarys dogmatu o Trójcy*, art. cyt., s. 193, przyp. 20.

występuje także np. w mitologii babilońskiej⁸⁹, choć w przeciwieństwie do wierzeń staroegipskich trudno przypisać im rangę jednego Absolutu.

Pewne analogie między religią egipską a późniejszym chrześcijaństwem pojawiają się nie tylko w odniesieniu do inklinacji monoteistycznych. Egipski tekst o stworzeniu świata wedle koncepcji heliopolitańskiej można odczytać na Papiirusie Bremmera-Rhinda z 312 lub 311 r. p.n.e. W jednym z jego fragmentów zamieszczono następujący opis: „Jam jest ten, który stał się jako bóg Chepre. Stałem się i stało się to, co się stało. Wszystko, co się stało – stało się po tym, gdy ja się stałem, i to, co się stało w wielkiej ilości, wyszło z ust moich. Nie stało się jeszcze niebo, nie stał się jeszcze świat, nie została stworzona ziemia ani węże w tym miejscu. Powołałem je do istnienia z Nunu, z niebytu”⁹⁰. Tadeusz Andrzejewski, za którym przytoczono te słowa, odniósł się do nich następująco: „Powstrzymując się od wszelkich komentarzy, nie sposób jednak nie zwrócić uwagi na zbieżności koncepcji memfickiej, w której rola główna w akcie stworzenia przypada sercu i językowi, z chrześcijańską koncepcją Logosu w Ewangelii św. Jana w pierwszym wersecie pierwszego rozdziału”⁹¹. Zdaniem Niwińskiego wynika to stąd, że koncepcja *logosu* – terminu, który w języku greckim oznacza zarówno słowo, jak i rozum – pojawiająca się w staroegipskich tekstach religijnych już w III tysiącleciu p.n.e., stała się myślą przewodnią Plotyna ok. 2300 lat później, z kolei filozofia neoplatońska, czerpiąca z myśli Wschodu, wywierała wielki wpływ na wczesnochrześcijańskich myślicieli⁹². Znalazło to wyraz m.in. w teologii św. Klemensa Aleksandryjskiego, dla którego Słowo, będące zarówno Bogiem, jak i człowiekiem, ukazało się ludziom jako przyczyna wszystkich dóbr, a pouczając ich, jak mają żyć, przenosi ich do życia wiecznego⁹³. Transcendentność Słowa nie odnosi się jednak do życia w czasie przyszłym, lecz działa już teraz, w królestwie Bożym, które panuje wśród ludzi w czasie teraźniejszym (Łk 17,21). Taka perspektywa koresponduje poniekąd ze staroegipskim rozumieniem czasu, który nie był postrzegany w sposób linearny⁹⁴, a także ze znaczeniem *maat* dla starożytnych Egipcjan, czyli porządku i ładu panującego na świecie, również w sferze etyki. Dlatego w kontekście czasowym Assmann odnosi się do *maat*, pisząc o „genealogii religii” i „genealogii moralności”, gdzie aksjologia

⁸⁹ A.H. Sayce, *The Religions of Ancient Egypt and Babylonia...*, dz. cyt., s. 212.

⁹⁰ T. Andrzejewski, *Dusze boga Re...*, dz. cyt., s. 16.

⁹¹ T. Andrzejewski, *Dusze boga Re...*, dz. cyt., s. 18.

⁹² A. Niwiński, *Mity i symbole starożytnego Egiptu*, Warszawa 1992, s. 64. Szerzej na temat wpływu mitów egipskich na biblijny opis stworzenia świata: zob. W. Boochs, *Ägypten und die Bibel*, Langwaden 1999.

⁹³ Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, w: *Apologie*, tłum. M. Szarmach, A. Świderkówna, J. Sołowianiuk, wstęp i oprac. M. Szarmach, J. Sołowianiuk, red. E. Stanuła, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* 44, Warszawa 1988, s. 121.

⁹⁴ P. Johnson, *Cywilizacja starożytnego Egiptu*, Warszawa 1997, s. 200.

tego, co miało wartość w przeszłości, interferuje z tym, co ma ją w teraźniejszości i będzie mieć w przyszłości⁹⁵.

Andrzejewski wskazuje także na analogię *Dziesięciorga przykazań* do spowiedzi w rozdziale 125 Księgi Umarłych, do innych zaś porównań czy hipotez prowadzi podobieństwo Przypowieści Salomona z naukami Amen-em-Opeta; Księga Kaznodziei Salomona miała być z kolei kalką z *Pieśni harfiarza*. Andrzejewski przytacza również inne analogie, jak np. zachodzące między egipską ideą synkretyzmu a chrześcijańskim dogmatem o Trójcy Świętej, jak też między występującym w chrześcijaństwie straceniem potępionego do piekła w wyniku zerwania więzi z Bogiem i egipską śmiercią w zaświatach wskutek zerwania kontaktu z kapłanami. Mało tego, jego zdaniem do magii egipskiej poczęły przenikać także elementy chrześcijańskie: imiona Chrystusa i świętych pojawiają się w jej różnych zaklęciach⁹⁶. Teksty magicznych zaklęć znajdujących na papirusach świadczą o tym, że w regionach wiejskich pogańska obrzędowość mieszała się z nauką chrześcijańską. Chrześcijańską wiarę, nawet dotyczącą celebracji Mszy Świętej, świadomie łączono też ze staroegipskimi rytuałami, by ułatwić pozyskanie wiernych wyznających dotąd inną religię⁹⁷. Imię Jezusa – co z dzisiejszego punktu widzenia wydaje się wręcz kuriozalne – przyzywano również w popularnej w czasach antycznych magii miłosnej⁹⁸.

Wizerunek Chrystusa jako postaci pozornie posługującej się magią – co było też przedmiotem krytyki Syna Bożego ze strony adwersarzy – rysuje się także na kartach Ewangelii (zob. Mk 7,33; J 9,6)⁹⁹. Co ciekawe, wielowiekowa tradycja judaizmu rabinicznego, wyłożona chociażby w oszczerczym dla chrześcijan dziele pt. *Toledot Jeszu*, zarzucała Chrystusowi, że w trakcie swego pobytu w Egipcie (Mt 2,13–21) poznał zasady magii, które stosował po powrocie do ojczyzny¹⁰⁰. Andrzej Wypustek nie wiedzieć czemu wyraża zdziwienie, że wiarę w magię wykazywali pierwsi chrześcijanie, w tym Apostoł Paweł¹⁰¹. Ówczesna mentalność i przekonania w o wiele większym stopniu dopuszczały istnienie tego typu zjawisk jako czegoś oczywistego niż współcześnie, gdy temat magii oficjalnie poruszany jest w *Katechizmie Kościoła katolickiego* i częstokroć w wypowiedziach księży egzorcyistów.

⁹⁵ Zob. J. Assmann, *Maat. Sprawiedliwość i nieśmiertelność w starożytnym Egipcie*, tłum. i red. A. Niwiński, Warszawa 2019, s. 283–298.

⁹⁶ T. Andrzejewski, *Dusze boga Re...*, dz. cyt., s. 199–200.

⁹⁷ A. Niwiński, *Bóstwa, kultury i rytuały starożytnego Egiptu*, dz. cyt., s. 52.

⁹⁸ Zob. A. Krzemińska, *Miłość w starożytnym Egipcie*, Warszawa 2004, s. 184. Szerzej na temat magii egipskiej: zob. L. Kákossy, *Zauberei im Alten Ägypten*, Leipzig 1989.

⁹⁹ Szerzej na temat wizerunku Chrystusa „magika”: zob. M. Smith, *Jesus the Magician*, San Francisco 1981.

¹⁰⁰ J. Iluk, „Toledot Jeszu” – przekaz talmudyczny o Jezusie i chrześcijanach w żydowskiej recepcji, „Estetyka i Krytyka” (2012), nr 3 (27), s. 184.

¹⁰¹ A. Wypustek, *Magia antyczna*, Wrocław 2001, s. 360.

Hans-Peter Hasenfratz zauważa, że w czasach antycznych religia miała na ogół bliski związek z magią i czarami, toteż nie dziwi fakt, że młode wspólnoty chrześcijańskie (*ekklesiai*) przejmowały ze swojego pogańskiego otoczenia elementy magii i czarów oraz je rozwinęły, posługując się znanym w basenie Morza Śródziemnego językiem czarów – *koine*¹⁰². Ewentualny wpływ religii egipskiej na chrześcijańską rodzi wiele pytań, na które nie da się udzielić jednoznacznych odpowiedzi. Zdaniem Andrzejewskiego najbardziej zasadnicze spośród nich brzmi: Czy było to coś w rodzaju konwergencji, czy też bezpośredniego wpływu?¹⁰³

Wspomniane wyżej pytanie wciąż pozostaje otwarte. Wobec niemożności definitywnego rozstrzygnięcia tego problemu dostrzegalne paralele łączące jedną i drugą religię są nie do zakwestionowania, co mogło się przekładać także na treść Biblii. Dla przykładu, to sam faraon Echnaton jest prawdopodobnie autorem *Hymnu do Atona* (*Hymnu do Słońca*), który prezentuje się czasem jako prototyp biblijnego Psalmu 104¹⁰⁴. Można jednak w tym miejscu wysnuć pewną konkluzję z pogranicza religioznawstwa i religiologii: wspomniane paralele mogły być formalnie przypadkowe, a pytanie o szeroko pojętą oryginalność danej religii, także objawionej, z teologicznego punktu widzenia schodzi na dalszy plan w odniesieniu do jej prawdziwości, która to w tym przypadku ma zasadnicze znaczenie. Pytanie o oryginalność danej religii dla samej wiary zostaje zdeprecjonowane w wyniku przyjęcia, że jest ona prawdziwa. Elementy odpowiednio pojmowanego „synkretyzmu” w ewolucji religii, historii i ekonomii zbawienia pojawiają się nawet w Kerygmacie i Objawieniu Chrystusa, którego On sam nie precyzował jako *novum*, ale „wypełnienie” dotychczasowego Prawa¹⁰⁵. Prawda Objawiona nie stanowi zjawiska, które pojawiło się w sposób absolutnie raptowny, ale została osadzona na wyrosłym w toku historii zbawienia, odpowiednim gruncie, który sam w sobie posiadał pewne naleciałości, czerpiące swoją źródła z innych wierzeń.

Pytania o przypadkowość mogą zresztą dotyczyć innych elementów, leżących mniej lub bardziej pozornie na styku religii staroegipskiej i chrześcijańskiej. Pochodzące z okresu reformy amarneńskiej wizerunki rodziny faraona na tle tarczy słonecznej Atona, ujmuje niespotykane dotąd intymne scenerie – co niektórzy badacze interpretują jako jawną sakralizację rodziny królewskiej¹⁰⁶ – mogą przywołać na myśl chrześcijańskie wizerunki Świętej Rodziny, wraz z aureolą widniejącą nad głową każdej z postaci. Podobnie wspomniane już ikonograficzne ujęcia Bogurodzicy z Dzieciątkiem niektórzy uczeni wiążą z poprzedzającym je kultem Izdy w kra-

¹⁰² H.P. Hasenfratz, *Religie świata starożytnego a chrześcijaństwo. Ludzie, moce, bogowie w Cesarstwie Rzymskim*, Kraków 2006, s. 101.

¹⁰³ T. Andrzejewski, *Dusze boga Re...*, dz. cyt., s. 201.

¹⁰⁴ Zob. np. J. Day, *Psalm 104 and Akhenaten's Hymn to the Sun*, w: *Jewish and Christian Approaches to the Psalms: Conflict and Convergence*, ed. S. Gillingham, Oxford 2013, s. 211–224.

¹⁰⁵ Zob. Mt 5,17–18.

¹⁰⁶ S. Jędraszek, *Ekskluzywizm w religii Achenatona?*, art. cyt., s. 18.

jach śródziemnomorskich, w których motyw ten również był obecny. W obliczu takich enuncjacji tradycja judeochrześcijańska staje się conceptualnie pojęciem-wytrychem, w którym mozaizm czy jahwizm zostaje w pewnym sensie zdeprecjonowany przez domniemane wpływy kultów staroegipskich, co na płaszczyźnie *stricte* dogmatycznej odegra swoją rolę w kategoriach geograficznych: wszak Egipt i jego środowisko teologiczne będzie stanowić źródło formowania wczesnochrześcijańskiej teologii trynitarniej, o czym wspomniano już wyżej.

Romano Guardini uważa, że jedność i wielość w świecie stworzonym przenikają się tak bardzo, że ani jedna, ani druga nie może być czysta, absolutna. Z kolei Czesław Bartnik odnosi to do koncepcji Boga w chrześcijańskim objawieniu, zgodnie z którą jedność bytu jest skorelowana z jego wielością, troistością Osób Boskich¹⁰⁷. Wedle chrześcijańskiej doktryny paradoksalnie jedność czy jedyność Boga osiąga swoją pełnię w Trójcy. Św. Hipolit pisze, że tylko wierząc w Ojca, Syna i Ducha Świętego, można pojąć jednego Boga: Żydzi Go wielbili, ale Mu nie dziękowali, dlatego nie poznali Syna; uczniowie zaparli się Syna, ponieważ poznali Go, co prawda, ale nie w Duchu Świętym¹⁰⁸. Osoby Trójcy Świętej niejako uzupełniają się zatem swoimi funkcjami, z tym że nie ze względu na siebie, lecz ze względu na człowieka i możliwości jego poznania. Św. Atanazy Wielki idzie jeszcze dalej, stwierdzając, że Trójca jest niepodzielna i jednolita w swej świętości, wieczności i niezmiennej naturze, a ten, kto rozdziela Osoby Boskie, „jest bezbożny, a nawet gorszy od niewierzącego”¹⁰⁹. Funkcje, jakie pełnią osoby Trójcy Świętej, wraz z ich antropocentrycznym ukierunkowaniem, nie wynikają z natury trzech osobnych bóstw i nie kontestują ich jednej natury. Chrześcijaństwo nie uznaje żadnego praboga ani też boga stwórcy wszystkich bóstw, lecz osoby Trójcy pochodzą od siebie, istniejąc od zawsze, i żadna z nich nie jest stworzeniem. Nie istnieje także żadna praprzyczyna bóstwa w postaci chaosu znanego z mitologii greckiej, a będącego odpowiednikiem egipskiego praoceanu Nun, z którego miał się wyłonić porządek i bóstwa osobowe. Bóstwo osobowe istnieje od zawsze, stąd odwieczna obecność inklinacji personalistycznych w doktrynie chrześcijańskiej, w mitologii egipskiej zaś – reifikacji o charakterze sakralnym.

Tertulian w traktacie *Preskrypcja przeciw heretykom* stwierdza dosadnie, że zgodnie z prawdą chrześcijańską „Bóg, jeśli nie jest jeden, nie istnieje”¹¹⁰. Dwie najwyższe wielkości nie mogą jego zdaniem istnieć, ponieważ w tym się przejawia najwyższa wielkość, że nie ma równej sobie, musi zatem być właściwością tego Jedyne. Czym innym jednak jest dla niego Bóg, a czym innym „rzeczy boskie” –

¹⁰⁷ C.S. Bartnik, *Partykularyzm i uniwersalizm chrześcijaństwa*, „Roczniki Teologiczne” 48 (2001), z. 2, s. 90.

¹⁰⁸ Hipolit, *Przeciw Noetosowi*, w: *Trójca Święta*, tłum. S. Kalinkowski, wstęp i oprac. H. Pietras, Źródła Myśli Teologicznej 4, Kraków 1997, s. 98.

¹⁰⁹ Św. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, tłum. i przypisami opatrzył S. Kalinowski, wstęp H. Pietras, Źródła Myśli Teologicznej 2, Kraków 1996, s. 103.

¹¹⁰ Tertulian, *Doktryna chrześcijan*, w: *Tertulian*, dz. cyt., s. 168.

jako że do Boga nie można niczego przyrównać, tak jak do „rzeczy boskich” można przyrównać „rzeczy ludzkie”¹¹¹. Na tych stwierdzeniach opiera się jedna z zasadniczych różnic między staropogańskim politeizmem a chrześcijańskim monoteizmem. Starożytni bogowie są często zantagonizowani względem siebie, rywalizują, spiskują i walczą między sobą. Bóg chrześcijan ma jedną naturę, odnosi się to zaś do całej Trójcy: trzy Osoby Boskie mają bowiem nie tyle trzy takie same natury, ile jedną naturę, dlatego nie można ich przeciwstawiać ani nawet porównywać ze sobą. Heno-teistyczne prefiguracje tego dogmatu można dostrzec w „rewolucji amarneńskiej”, jednak bóstwo Atona w jakimś stopniu jest deprecjonowane przez obecność innych bóstw, które są porównywane zarówno ze sobą, jak i z Atonem.

Choć „rewolucja amarneńska” była jedynie krótkim epizodem w historii Egiptu, skoro po śmierci króla przywrócono stare kultury, a ślady nowej wymazano, to jednak ewolucja tej idei nie uległa wygaszeniu, lecz wciąż postępowała. Kapłani z Teb rozwinięli po jego śmierci koncepcję *ba*, niematerialnej siły życiowej, ożywiającej ciało i oddzielającej się od niego po śmierci. Poczęła się przez to tworzyć idea, wedle której Bóg jest nie tylko stwórcą świata istniejącym przed nim, ale też transcendentną siłą przenikającą go od wewnątrz¹¹². Echnaton miał rzekomo zyskać naśladowców, reformatorów i prekursorów religijnych w późniejszym czasie, gdy „kult Jednego” przekształcił się stopniowo w „kult Jedyne”¹¹³. Niemiecki egiptolog zamieszkały w Szwajcarii, Erik Hornung, uważa, że był to efekt odpowiedniej fazy w rozwoju ludzkiej świadomości, kiedy to poszukuje się Absolutu przy dwuwartościowej logice i odpowiedź na każde pytanie brzmi: „tak” lub „nie”. Stwierdza też, że jak świat wielu bogów przeminął i nikt nie będzie już składał ofiar Amonowi ani Zeusowi, tak równie dobrze może przeminąć „świat Jedyne”, a ludzkość ma szansę doświadczyć kolejnego objawienia, które będzie całkiem inne niż oba wyżej wspomniane¹¹³.

C.S. Lewis pisze, że monoteizm nie jest żadnym rywalem politeizmu, lecz raczej czymś w rodzaju jego dojrzałej formy. Tam gdzie politeizm licuje z siłą rozumowania połączoną z rodzącymi się spekulacjami, monoteizm pojawia się jako naturalna kolej rzeczy. Tę ewolucję dobrze odzwierciedla jego zdaniem rozwój religii hinduskiej, w której bóstwa, podobnie jak ludzie, okazują się tylko snem Jedyne, bogowie to jedynie emanacje pojedynczej siły¹¹⁴. Znaczenie monoteizmu dla rozwoju chrześcijaństwa podważa także francuski historyk Paul Veyne: „Nowa religia zatriumfowała dzięki tej właśnie miłości, dzięki sile oddziaływania swego Pana oraz dzięki wzniosłości swej koncepcji świata i człowieka, nie zaś, jak sądzę, w następstwie swego wątpliwego monoteizmu, będącego oczkiem w głowie teologów, którzy wypracowali go w mozole. Monoteizm jako taki nie ma w sobie nic szczególnie ekscytującego. To zresztą termin zwodniczy, obejmujący formy bardzo różne, i zbyt

¹¹¹ Tertulian, *Doktryna chrześcijan*, art. cyt., s. 169–170.

¹¹² J. Assmann, *Od Achenatona do Mojżesza...*, dz. cyt., s. 113.

¹¹³ E. Hornung, *Jeden czy wielu...*, dz. cyt., s. 223.

¹¹⁴ J. Assmann, *Od Achenatona do Mojżesza...*, dz. cyt., s. 113.

niejasny, żeby stać się jednym z kluczy do dziejów religii”¹¹⁵. Religioznawczy dyskurs odwołujący się do psychologii duchowości przesłania jednak teologiczne znaczenie objawienia i historii zbawienia. Niekoniecznie muszą one jednak kolidować z religioznawczą metodologią, w której pojawiają się porównawcze odniesienia bazujące na psychologii i antropologii kulturowej, stroniące zarazem od podejścia teologicznego¹¹⁶. Jak stwierdza Jan Grosfeld: „Przetrwanie monoteizmu Żydów przez tysiąclecia prześladowań, które miały ich ukarać bądź skłonić do odstępstwa od wiary, jest cudem pośród zalewu mentalności pogańskiej w świecie”¹¹⁷. Nie inaczej jest w przypadku chrześcijaństwa.

Soteriologia egipska i chrześcijańska

Analogie między religią chrześcijańską i staroegipską nie mogą również dezuwuować zachodzących między nimi, niekiedy zasadniczych różnic. Dla starożytnych Egipcjan wszystkie elementy rzeczywistości były równowartościowe: ciało fizyczne nie stanowiło dla nich więzienia duszy jako niezbędnego elementu ludzkiej osobowości¹¹⁸. Idąc tym tropem, nie dostrzegali także ścisłej dychotomii zachodzącej pomiędzy medycyną i religią. Zdrowie i choroba stanowiły dla nich wyraz relacji człowieka z otaczającym go wszechświatem, który obejmował nie tylko ludzi i zwierzęta, ale też bóstwa i całą sferę duchową. Między cielesnym i duchowym aspektem życia zachodziła ścisła współzależność¹¹⁹. Wedle staroegipskiej koncepcji osobowości człowiek jest uczestnikiem bytu dwojako: z jednej strony należy do poszczególnych jego sfer, z drugiej zaś jego funkcjonowanie odzwierciedla funkcjonowanie bytu. Stanowi zatem swoisty mikrokosmos, analogicznie do panteizmu świata, który go otacza¹²⁰. Dla Egipcjan między tym, co rzeczywiste, a tym, co ukryte, w zasadzie nie było różnicy. Śmierć jako taka dla nich nie istniała: zmarły przechodził jedynie do nowego życia w innym wymiarze na bazie stałego i naturalnego ciągu przemian, wiecznej metamorfozy¹²¹. Skoro dla Egipcjan bogowie byli doświadczanym przez człowieka elementem rzeczywistości, której trudno jednoznacznie przypisać charakter monoteistyczny lub politeistyczny, Hornung konkluduje: „Apologetyczna próba dostrzeżenia w egip-

¹¹⁵ P. Veyne, *Początki chrześcijańskiego świata (312–394)*, Warszawa 2009, s. 27.

¹¹⁶ Klasyczne opracowanie podejmujące wspomnianą tematykę z tej samej perspektywy: zob. G.J. Frazer, *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, tłum. H. Krzeczkowski, Kraków 2012.

¹¹⁷ J. Grosfeld, *Stosunek do Żydów i judaizmu jako warunek drogi jedności chrześcijan, w: O co chodzi w ekumenizmie? Czym jest dialog? Podstawowe idee Vaticanum II pół wieku później*, red. M. Kita, Kraków 2015, s. 144.

¹¹⁸ W. Bator, *Myśl starożytnego Egiptu*, dz. cyt., s. 166. Szerzej na ten temat: zob. J. Janák, *Staroegyptské náboženství. I, Bohové na zemi a v nebesích*, Praha 2009.

¹¹⁹ L.M. Zucconi, *Medicine and Religion in Ancient Egypt*, „Religion Compass” 1 (2007), no. 1, s. 27.

¹²⁰ W. Bator, *Myśl starożytnego Egiptu*, dz. cyt., s. 179.

¹²¹ Ch. Jacq, *Echnaton i Nefertiti*, dz. cyt., s. 103.

skiej koncepcji Boga wiary monoteistycznej omija tę rzeczywistość i wydaje się, że za pomocą zbyt wąsko pojętej alternatywy: monoteizm/politeizm w ogóle nie można jej ująć¹²². W konsekwencji pytanie „Jeden czy wielu?” mogłoby dobrze odzwierciedlać staroegipski sposób myślenia, i najpewniej musi mieć odpowiedź: Jeden i wielu¹²³.

Wiesław Bator, odnosząc się do współzależności między obydwoma religiami, zauważa w pierwszej kolejności występujący w nich odmienny stosunek stworzenia do stwórcy. W myśli chrześcijańskiej jest On bowiem Panem stworzenia, niezależnym od niego. W myśli egipskiej stworzenie stanowi z kolei integralną część stwórcy, a jego los jest powiązany z losami stworzenia. Grzesznik w wierze chrześcijańskiej nie może zaszkodzić Bogu, u Egipcjan zaś stanowi zagrożenie dla porządku świata (*maat*), szkodząc i samemu sobie, i całemu egzystencjalnemu bytowi. W rozpatrywanych systemach religijnych istnieje także inna koncepcja zmartwychwstania: dla chrześcijanina Chrystus to obietnica nowej, lepszej egzystencji, dla Egipcjanina Ozyrys to jedynie zapowiedź braku całkowitego unicestwienia człowieka, który już nigdy nie powróci do ziemskiego życia¹²⁴. Odmienny charakter ma również egipska eschatologia, spodziewająca się rozregulowania obecnej rzeczywistości i powrotu do chaosu. W egipskiej mitologii brakuje koncepcji grzechu pierwotnego, przewiduje ona także powtarzalność cyklu czasowego, innego niż chrześcijański bieg dziejów, który wydaje się zamknięty. Współczesna epoka faraonów była też zdaniem Egipcjan doskonalsza od czasów mitycznych¹²⁵, w odróżnieniu od futurystyczno-eschatologicznych wyobrażeń przyszłego raju, jaki ma nastać wedle chrześcijańskich wierzeń po paruzji, czyli ponownym przyjsciu Chrystusa na świat i Sądzie Ostatecznym. Jak zauważa Samuel Brandon, nigdy nie udało się dowieść powiązań między mitem o Ozyrysie (umarłym i powracającym do życia) a młodszym o ponad 3000 lat chrześcijańskim kontekstem zmartwychwstania Chrystusa. Jego zdaniem soteriologia staroegipska i chrześcijańska istotnie się różnią i są ukierunkowane na inne aspekty teologiczne¹²⁶.

Prefiguracje egipskiej soteriologii znajdują swoje odzwierciedlenie w ewolucji tamtejszej religii. Egipcjanie mieli świadomość tego, że historia o zmartwychwstaniu Ozyrysa jest mitem¹²⁷, i pierwotnie odnosili ją metaforycznie do wysychania zyciodajnego Nilu jesienną porą oraz jego powtórnych wylewów każdej wiosny.

¹²² E. Hornung, *Jeden czy wielu...*, dz. cyt., s. 220.

¹²³ E. Hornung, *Jeden czy wielu...*, dz. cyt., s. 220.

¹²⁴ Szerzej na ten temat: zob. M. Görg, *Ein Haus im Totenreich. Jenseitsvorstellungen in Israel und Ägypten*, Düsseldorf 1998.

¹²⁵ W. Bator, *Myśl starożytnego Egiptu*, dz. cyt., s. 334–336.

¹²⁶ S.G.F. Brandon, *Redemption in Ancient Egypt and Early Christianity*, w: *Types of Redemption. Contributions to the Theme of the Study-Conference Held at Jerusalem 14th to 19th July 1968*, eds. R.J. Werblowsky, C.J. Bleeker, Leiden 1970, s. 36–37.

¹²⁷ Szerzej na ten temat: zob. J.G. Griffiths, *The Origins of Osiris*, Münchner Ägyptologische Studien 9, Berlin 1966.

Na powstanie mitu ozyriańskiego wywarły wpływ kultury ludowe, miał on także znaczenie polityczno-propagandowe, legitymizując władzę faraona utożsamiającego się z Horusem, synem Ozyrysa, który pomścił ojca i przejął po nim tron w Egipcie¹²⁸. Zmartwychwstanie w mitologii egipskiej miało też inne znaczenie alegoryczne, gdzie zmarły wchodził w obecność boga-słońca, który nocą podróżował w podziemiach ze swoim boskim orszakiem. Podziemie symbolizowało śmierć, poranek zaś zmartwychwstanie bóstwa solarnego¹²⁹.

Idea odkupienia jest typowa nie tylko dla chrześcijaństwa i religii staroegipskiej, lecz cechowała również pewne helleńskie kultury misteryjne oraz niektóre nurty wczesnego judaizmu, a później także islamu. Zdaniem Assmanna to Egipt antyczny może stanowić pierwotne źródło tych idei. W mitologii egipskiej bogowie są jednak podatni na śmierć i przechodzą przez świat umarłych¹³⁰, co stoi w opozycji wobec chrześcijańskiej wizji dwóch natur (boskiej i ludzkiej) Chrystusa-człowieka, z których tylko jedna, niemająca charakteru pierwotnego, przyjmuje – co istotne, z woli samego Boga – możliwość śmierci.

Religioznawcze doszukiwanie się związków między soteriologią egipską i chrześcijańską może być o tyle pozbawione sensu, że pozornie nakładające się na siebie elementy jednej i drugiej religii mogą być – jak już wspomniano – czysto przypadkowe. Ponadto ewolucja i wykryształizowanie się doktryny chrześcijańskiej z wcześniejszych systemów wierzeń w teologii Kościoła można włączyć w zakres tzw. ekonomii (historii) zbawienia, skorelowanej z historią świecką, w której następuje stopniowe, także za pośrednictwem elementów wcześniejszych wierzeń, zbliżenie Boga do człowieka – podobnie jak aktualnie uzasadnia się zgodność teorii ewolucji z biblijnym opisem stworzenia człowieka¹³¹.

W samej doktrynie chrześcijańskiej o wyjątkowości chrześcijaństwa na tle innych religii przesądza osoba Jezusa Chrystusa wraz z Jego autoapologią¹³², choć istnieje niebezpieczeństwo, że nadmierny chrystocentryzm przerodzi się w chrysto-

¹²⁸ E.E. Okon, *Religion and Politics in Ancient Egypt*, „American Journal of Social and Management Sciences” 3 (2012), no. 3, s. 93–94.

¹²⁹ J. Assmann, *Death and Initiation in the Funerary Religion of Ancient Egypt*, w: *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, ed. W.K. Simpson, Yale Egyptological Studies 3, New Haven 1989, s. 154.

¹³⁰ J. Assmann, *Resurrection in Ancient Egypt*, w: *Resurrection: Theological and Scientific Assessments*, eds. T. Peters, R.J. Russell, M. Welker, Grand Rapids 2002, s. 124–135.

¹³¹ Zdania na ten temat w środowiskach katolickich po dziś dzień są podzielone. Choć często przytacza się postawę Jana Pawła II, który stwierdził, że między teorią darwinowską a biblijnym opisem stworzenia człowieka nie zachodzi sprzeczność, jeszcze w XIX w. istniała grupa katolickich duchownych i uczonych nastawionych przychylnie do ewolucjonizmu, co znajdowało wyraz m.in. na organizowanych wówczas katolickich kongresach naukowych. Zob. G. Minois, *Kościół i nauka. Dzieje pewnego nieporozumienia. Od Galileusza do Jana Pawła II*, Warszawa 1996, s. 211–213.

¹³² Zob. M. Rusecki, *Wyjątkowość chrześcijaństwa pośród religii świata*, „Studia Salvatoriana Polonica” 2 (2008), s. 134.

logię, teologia zaś, skupiając się na nim, odsunie Tróję Świętą na dalszy plan¹³³. Chrześcijaństwo, judaizm i islam to tzw. religie objawione, opierające się u swych źródeł na „rozpoznaniu i akceptacji historycznego objawienia się Boga”, podczas gdy to samo objawienie Absolutu w innych religiach realizowane jest w stworzeniu lub przez stworzenie, ponadto udział oraz intensywność objawienia w chrześcijaństwie i dwóch pozostałych wyżej wymienionych systemach religijnych są rozbieżne. Podobieństwa między religiami, sprowadzające się do idei objawienia, cudu, świata duchowego, życia wiecznego czy winy i zadośćuczynienia, wynikają z samej natury religii, egzaltującej siłą rzeczy bóstwo i jego nadprzyrodzony charakter¹³⁴. Ponadto w religiach tradycyjnych, takich jak staroegipska, bogowie nie stanowią przedmiotu wiary, ponieważ są niejako obiektami „widzenia”, czymś oczywistym. Nie istnieje tutaj żadne nieoczywiste, objawione znaczenie mogące się stać przedmiotem wiary. Chrześcijaństwo, jako religia objawiona, ukierunkowane jest na treści, na które nie ma naturalnych dowodów, tymczasem w języku egipskim w ogóle nie ma odpowiednika hebrajskiego terminu *'emunah* (wiera)¹³⁵.

Intelektualne przeobrażenia a religijne interferencje

Geograficzna izolacja Egipcjan¹³⁶ stanowiła jeden z powodów wyłonienia się poglądu, że ludźmi *par excellence* są tylko oni. Określali się słowem *remet*, którego nie używali na określenie żadnej innej nacji, co w późniejszym okresie rodziło także niebezpieczne nastroje szowinistyczne. Egipcjanie wierząc, że zajmują szczególne miejsce w świecie, domagali się dla siebie specjalnych przywilejów tak ze strony ludzi, jak i bogów¹³⁷. W czasach hellenistycznych mieli poczucie wyższości kulturowej nad innymi ludami, niekiedy nacechowane także akcentami antygreczności, uznawali supremację swojej kultury nad wszystkimi, którzy nie posługiwali się ich językiem¹³⁸. Grecy utrzymywali kontakty z Egiptem jeszcze w okresie mykeńskim, egipcjy kapłani inspirowali i nauczali wielu wybitnych i uczonych Greków, takich jak Herodot, Homer czy Pitagoras. Ten ostatni miał zaczerpnąć od egipskich kapłanów zwłaszcza wiedzę matematyczną. Dla Greków Egipt był krajem niezwykłym, godnym podziwu, z którego można czerpać wszelkie nauki i wiedzę, chociaż sami również uważali się za wyjątkowych, obce ludy uznając

¹³³ C.S. Bartnik, *Partykularyzm i uniwersalizm chrześcijaństwa*, art. cyt., s. 94.

¹³⁴ G. Dziewulski, *Objawienie jako kryterium określenia relacji chrześcijaństwa do religii*, „Łódzkie Studia Teologiczne” (2006), nr 15, s. 55–56.

¹³⁵ J. Assmann, *Maat. Sprawiedliwość i nieśmiertelność...*, dz. cyt., s. 25.

¹³⁶ W poszczególnych okresach separacja Egiptu mogła mieć różny stopień i zależała nie tylko od czynników geograficznych. Zdaniem Mirosława Barwika determinowany geopolitycznie stan izolacji tak jak za panowania XVII dynastii (walka z Hyksosami) wywierał istotny wpływ na całokształt cywilizacji egipskiej. Zob. M. Barwik, *Księga wychodzenia za dnia...*, dz. cyt., s. 32.

¹³⁷ J.M. Plumley, *Religia starożytnego Egiptu*, art. cyt., s. 62.

¹³⁸ D.J. Chitty, *A pustynia stała się miastem...*, dz. cyt., s. 25.

za barbarzyńców. Niewykluczone nawet, że samą ideę barbarzyństwa przejęli od Egipcjan¹³⁹. Grecy udawali się do świątyń w Memfis, Tebach, Heliopolis i Sais w celu pobierania nauki. Świątynia w Egipcie była bowiem nie tylko ośrodkiem religijnym, ale i naukowym. Egipscy kapłani prowadzili obserwacje astronomiczne, badania matematyczne, medyczne, byli dobrymi inżynierami nadzorującymi budowę kanałów odprowadzających wodę z Nilu w czasie wylewów oraz budowniczymi, im też zawdzięcza się wzniesienie świątyń¹⁴⁰. Stosunek Greków do Egipcjan uległ zmianie w okresie ptolemejskim. Egipcjan zaczęto traktować jako obywateli drugiej kategorii, nie przyznawano im wówczas nawet zgody na służbę w wojsku¹⁴¹, wyjątek zaś stanowiły tylko sytuacje wielkiego zagrożenia z zewnątrz. Choć Egipt w czasach Ptolemeusza stał się potęgą ekonomiczną i wielkim ośrodkiem handlowym, tylko Grecy i ich sprzymierzeńcy czerpali profity z zasobów gospodarczych kraju. Ostatnie 100 lat rządów Ptolemeusza to jednak okres całkowitego upadku¹⁴².

Nasilenie kontaktów grecko-egipskich nastąpiło w VII w. p.n.e. Grekom imponowały egipskie formy kultu i pobożność, zwłaszcza tajemniczość świątyń i egzotyka kultu zwierząt. Jakkolwiek daleko im było od wyśmiewania tamtejszej religii, w przyszłości stanie się to udziałem rzymskich intelektualistów¹⁴³. Egipska myśl filozoficzna i religijna przenikała do filozofii greckiej, poruszającej czasem także wątki religijne, w których można dostrzec pewne elementy typowe dla religii monoteistycznych, mogących czerpać swoje źródło z egipskiej myśli dotyczącej sfery *sacrum*. Platon w swojej twórczości intelektualnej, eksponującej pojęcie bytu doskonałego, który istnieje sam z siebie, nie ma przyczyny i stanowi podstawę rzeczywistości, miał wskazywać na Egipt i faraonów jako źródło inspiracji tej myśli¹⁴⁴. Platońskie postrzeganie czasu zdaje się korespondować z tradycją staroegipską, negującą jego linearny charakter i akcentującą znaczenie wszechogarniającego *maat*. Odnosił je do ingerencji siły wyższej, sprowadzonej pośrednio do jednego bóstwa jako twórcy czasu i rzeczywistości. Dla Platona takie pojęcia, jak byt, niebyt, czas

¹³⁹ Zob. K. Banek, *Starożytne kontakty grecko-egipskie. Historia pewnej fascynacji*, „Przegląd Religioznawczy” (2013), nr 1 (247), s. 13. Egipskie biblioteki przylegające do świątyń, zwane Domami Życia, można przyrównać do współczesnych uniwersytetów. Biblioteka aleksandryjska była niczym innym jak ich swoistą kontynuacją. Specjalizowały się one w określonych dziedzinach nauki, niektórzy zaś filozofowie greccy, tacy jak Pitagoras, to w nich właśnie zdobywali wiedzę. Zob. H. Kaczmarek, *Biblioteki w starożytnym Egipcie*, „Biblioteka” (2004), nr 8 (17), s. 19–20.

¹⁴⁰ H. Kaczmarek, *Biblioteki w starożytnym Egipcie*, art. cyt., s. 18–19.

¹⁴¹ O wojnach toczonych przez Ptolemeusza: zob. J.K. Winnicki, *Operacje wojskowe Ptolemeuszów w Syrii*, Warszawa 1989; F. Uebel, *Die Kleruchen Ägyptens unter den ersten sechs Ptolemäern*, Berlin 1968.

¹⁴² P. Johnson, *Cywilizacja starożytnego Egiptu*, dz. cyt., s. 215.

¹⁴³ A. Niwiński, *Bóstwa, kultu i rytuały starożytnego Egiptu*, dz. cyt., s. 24.

¹⁴⁴ W. Bator, *Nie stworzony, wszechzawierający, wszechwiedzący...*, art. cyt., s. 41.

przeszły, teraźniejszy i przyszły, nie były pojęciami ścisłymi. Czas powstał na wzór wieczności, by być do niej jak najbardziej podobnym, choć jego pierwowzór jest według niego wieczny¹⁴⁵. Platon nie miał jednak rozbudowanego poglądu co do natury Boga. Zdaniem Adama Drozdka mogło to wynikać z obawy przed zarzutami i związanym z nimi procesem o bezbożność, który nie był czymś błahym, zważywszy na los, jaki spotkał jego mistrza, Sokratesa. Platoński monoteizm był bowiem czymś nowym, godzącym w ateńskie tradycje religijne¹⁴⁶. Nie stanowił on jednak żadnego wyłomu w filozofii greckiej, często otwartej na nowinki o charakterze teistycznym. Tertulian zaznaczał, że wielu filozofów, jak Diogenes, Tales z Miletu czy Sokrates, powątpiewało w istnienie bóstw¹⁴⁷.

Helleńscy myśliciele nie pojmowali jednak jedynego Boga w takich kategoriach jak chrześcijaństwo. Działający w okresie międzywojnia arcybiskup ormiański Józef Teodorowicz doszedł do przekonania, że greccy filozofowie nie tyle wierzyli w jedynego Boga, ile się go domyślali. Ich teodycea pojmowała Absolut jako byt niejasny, zatarty i nieokreślony, który jest bardziej ideą niż rzeczywistością. Szkoły filozoficzne Platona i Arystotelesa nie podtrzymały po ich śmierci nauki o Bogu¹⁴⁸. Abp Teodorowicz dostrzegał, że sceptycyzm i dystans do ewentualnego istnienia bóstw zachowywali zarówno stoicy, jak i epikurejczycy. Spekulacji filozoficznych nie można jednak zestawiać ani tym bardziej stawiać na równi z wiarą: „Jakże więc słabą jest spekulacja filozoficzna, choćby najgłębsza i najwznioślejsza, wobec tej siły, jaką rozporządza akt wiary w Boga jedynego, stwórcy nieba i ziemi, który wiąże sumienia [...] i zniewala całą duszę do służby Bogu”¹⁴⁹. Chrześcijańska religia monoteistyczna ma zatem charakter wszechogarniający, przenikający całokształt życia człowieka, sięgając do jego najgłębszych elementów, takich jak moralność i sumienie. Czy byłaby zatem w stanie wywierać wpływ na grecką myśl religijną tak diametralnie odmienną w swej filozofii?

Wśród niektórych badaczy istnieje pogląd głoszący, że elementy zbieżności filozofii greckiej i chrześcijaństwa wynikają z zapożyczenia. Wspomniany Platon miałby zapożyczyć nauczanie o jedynym Bogu czy nieśmiertelnej duszy z pism Mojżesza i proroków. Pogląd taki aprobował Tacjan i Justyn, a także niektórzy późniejsi myśliciele chrześcijańscy¹⁵⁰. Nie rozstrzygając tego, co było w tym przypadku inspiracją dla klasycznej myśli greckiej, trzeba zaznaczyć pewną synergię tradycji judaistycznej i egipskiej z ich inklinacjami monoteistycznymi. Wpływy hellenistyczne dostrzegalne są także w rozwoju kultu chrystologicznego

¹⁴⁵ Platona *Timaios i Kritias*, tłum, wstęp, obj., il. W. Witwicki, Warszawa 1960, s. 48–49.

¹⁴⁶ A. Drozdek, *Bóg Platona*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 34 (1998), nr 2, s. 88.

¹⁴⁷ Tertulian, *Obrona chrześcijan*, art. cyt., s. 98.

¹⁴⁸ J. Teodorowicz, *Od Jahwy do Mesjasza*, Poznań 1936, s. 6–7.

¹⁴⁹ J. Teodorowicz, *Od Jahwy do Mesjasza*, dz. cyt., s. 7.

¹⁵⁰ J. Domański, *Patrystyczne postawy wobec dziedzictwa antycznego. Próba opisu i klasyfikacji*, w: *Człowiek – nauka – wiara. Materiały sympozjum dla uczczenia jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa*, red. J. Jadacki, K. Wójtowicz, Warszawa 1999, s. 117.

go, choć wielu taki pogląd kontestuje, wskazując w tym przypadku na wyłączne prototypy judaistyczne¹⁵¹.

W przeciwieństwie natomiast do epoki hellenistycznej, w okresie późnego antyku mieszkańcy obszaru śródziemnomorskiego większą wagę przywiązywali do religii i sfery *sacrum*. Politeizm wprawdzie funkcjonował nadal, lecz stawał się coraz to bardziej archaiczny: „w środowiskach pogańskich przetrwał dawny politeizm, choć właśnie za sprawą swej archaiczności jest on teraz bardzo chwiejny. Monoteizm zaś zdołał łatwo przystosować do współistnienia wielości kultów dzięki podwójnemu wysiłkowi interpretacji; stosuje się asymilację, utożsamienie przez odpowiedzialność, pod różnymi imionami istnieje wszędzie ten sam Bóg”¹⁵².

Zdaniem Colina Waltersa okres późnorzymski i bizantyński to swoista epoka przejściowa, „w której połączenie elementów nowych i tradycyjnych dało fascynującą mieszaninę”. Przez długi czas pogaństwo jeszcze się utrzymywało, choć już w stanie uwiadu. Formalnie kult pogańskich bogów funkcjonował aż do zamknięcia świątyni bogini Izydy na wyspie File w VI w. Hieroglify ryto jeszcze pod koniec IV w., pismo demotyczne stosowano zaś powszechnie aż do połowy V w. Pogaństwo jednak najdłużej funkcjonowało wśród nieegipskich grup ludności, co poświadczają źródła. W tym samym czasie, gdy Euzebiusz (ok. 264 – ok. 340 r. n.e.) określił Egipt mianem kraju chrześcijańskiego, w miejscowości Terenouthis, w zachodniej Deltcie, zmarłych grzebano wedle starodawnych rytuałów, z wrytymi na nagrobkach postaciami Anubisa i Horusa. Ostatni mistrzowie sztuki pogańskiej wykonujący rzeźby figuralne działali w Oksyrynchos i Ahnas w środkowym Egipcie. Funkcjonowali oni w atmosferze, w której wszechobecna była już chrześcijańska sztuka i architektura¹⁵³.

Anna Lebet-Minakowska podkreśla, że w epoce późnego antyku w Egipcie dochodziło do istotnej koincydencji myśli chrześcijańskiej z myślą staroegipską. Z Egiptu wywodził się inicjator i późniejszy obrońca dogmatu o Trójcy Świętej, św. Atanazy. Wedle wspomnianej uczzonej: „Koncepcja Atanazego jest syntezą myśli egipskiej i chrześcijańskiej. Zgodnie z wierzeniami egipskimi dla Boga nie ma nic niemożliwego, Bóg może być w jednej lub kilku osobach i w każdej z osób może być tak samo obecny. Stąd Syn może być współistotny Ojcu, a Ojciec tożsamy z Duchem. Myśl ta stoi w wyraźnej opozycji wobec sposobu myślenia greckiego, gdzie w patriarchalnym systemie rodzinnym ojciec zawsze musiał być ważniejszy”¹⁵⁴. Uznanie dogmatu o Maryi jako Matce Boga to jej zdaniem konsekwencja uchwalonego wcześniej dogmatu o Trójcy Świętej¹⁵⁵. Nawet i tutaj

¹⁵¹ Zob. W. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Philadelphia 1988, s. 3–7.

¹⁵² H.I. Marrou, *Zmierzch Rzymu czy późna starożytność? III–VI wiek*, Warszawa 1997, s. 39.

¹⁵³ C. Walters, *Egipt w okresie późnorzymskim i bizantyńskim*, w: *Cywilizacje starożytne*, dz. cyt., s. 58.

¹⁵⁴ A. Lebet-Minakowska, *Symbolika religijna starożytnego Egiptu na tkaninach koptyjskich*, „Nomos” (1999), nr 26/27, s. 100.

¹⁵⁵ A. Lebet-Minakowska, *Symbolika religijna starożytnego Egiptu...*, art. cyt., s. 100.

badacze doszukują się wpływów religii egipskiej: kult Izydy z Horusem miał być zapowiedzią kultu Matki Boskiej z Dzieciątkiem, której to ikonografia (a częściowo także podłoże teologii) zdaniem Toby'ego Wilkinsona „pozostała praktycznie identyczna”¹⁵⁶, stanowiąc podatny grunt dla rozwoju mariologii oraz kultu maryjnego. Matka Chrystusa, czczona od soboru w Efezie (431 r.) jako Theotokos (gr. Θεοτοκος) – „Ta, która porodziła Boga”, niektóre z cech w swoim kulcie zaadaptowała od matek bogów ze świata pogańskiego: Izydy i Kybele¹⁵⁷. Sam termin *Theotokos* miał prawdopodobnie pochodzenie przedchrześcijańskie i odnosił się wcześniej do Izydy, matki Horusa¹⁵⁸, przy czym zbieżność obu kultów wyrażała się zwłaszcza w ikonografii¹⁵⁹. Z kolei teologia (teogamia) egipskiej królowej Hatszepsut, jej mityczne obrzędy „być może stanowiły inspirację konstrukcji teologicznych opracowywanych na Wschodzie, a potem również na Zachodzie w początkach chrześcijaństwa”¹⁶⁰.

Modlitwy odmawiane przez Egipcjan w pierwszych wiekach chrześcijaństwa czasem traciły swój charakter i do złudzenia przypominały oracje kierowane onegdaj do Zeusa czy Serapisa, zmienił się tylko adresat, którym był Chrystus, Bóg Ojciec czy Duch Święty. Mimo obecności owych imion i cytatów chrześcijańskich w egipskich modłach wciąż obecna była magia i czary, w których partycypują stare bóstwa. Jak stwierdza Anna Świderkówna: „w tej mrocznej, niesamowitej atmosferze wszystko jest możliwe, nie zadziwiają nawet najbardziej nieoczekiwane skojarzenia”¹⁶¹. Egipska „wiedza tajemna” odwołująca się do sfery *sacrum* przetrwała wieki, służąc Grekom, Arabom, Żydom, a później alchemikom i czarownikom europejskim doby średniowiecza i renesansu, czasem odwołując się do niej także nawet współcześni spirytyści, astrologowie i wróżbici¹⁶².

¹⁵⁶ T. Wilkinson, *Powstanie i upadek starożytnego Egiptu. Dzieje cywilizacji od 3000 p.n.e. do czasów Kleopatry*, Poznań 2011, s. 559.

¹⁵⁷ D. Musiał, *Antyczne korzenie chrześcijaństwa*, Warszawa 2001, s. 9.

¹⁵⁸ J. Królikowski, *Ogłoszenie „Theotokos” na soborze efeskim*, „Vox Patrum” 30 (2010), nr 55, s. 388.

¹⁵⁹ S. Higgins, *Divine Mothers: The Influence of Isis on the Virgin Mary in Egyptian Lac-tans-Iconography*, „Journal of the Canadian Society for Coptic Studies” (2012), no. 3–4, s. 71–90.

¹⁶⁰ Ch. Desroches-Noblecourt, *Hatszepsut. Tajemnicza królowa Egiptu*, Warszawa 2007, s. 187.

¹⁶¹ A. Świderkówna, *Kiedy piaski egipskie przemówiły po grecku*, Warszawa 2009, s. 177–178.

¹⁶² T. Andrzejewski, *Dusze boga Re...*, dz. cyt., s. 10. Erik Hornung wspomina o wpływach wspomnianego ezoteryzmu na myśl dziewiętnastowiecznego wolnomularstwa, literatury romantycznej (twórczość J.W. Goethego), teozofię i antropozofię. Przykładem może być powstałe w 1875 r. w Nowym Jorku Towarzystwo Teozoficzne o inklinacjach spirytystycznych, które przyjęło za swoje godło i pieczęć symbole wywodzące się z mitologii staroegipskiej. Wewnątrz organizacji pojawiały się pomysły, by nadać mu nazwę Towarzystwa Egiptologicznego. Zob. E. Hornung, *Egipt ezoteryczny. Tajemna wiedza Egipcjan i jej wpływ na kulturę Zachodu*, tłum. i red. A. Niwiński, Warszawa 2023, s. 190–192.

Metamorfozy zachodzące w mentalności i koncepcjach intelektualnych przenosiły się na sytuację społeczno-religijną w Egipcie. Jak stwierdza Bator: „Upadek tradycyjnego sposobu myślenia oznaczał zniszczenie więzi etnicznej, zaś rozluźnienie tej więzi czyniło tradycyjny sposób myślenia zbędnym. W II i III wieku n.e. masy ludowe coraz żywiej garnęły się do nowej religii – chrześcijaństwa, w którym widziały wiele cech zbieżnych z ich własnym sposobem myślenia i własnymi wierzeniami”¹⁶³. Niemniej jednak kultura religijna Koptów zawiera w sobie z całą pewnością elementy zaczerpnięte z kultury staroegipskiej. Aż po dziś dzień uważają się oni za potomków starożytnych Egipcjan. Staroegipskie elementy zdaniem ks. Wincentego Myszora przetrwały jednak raczej w formie „wyobrażeń, mentalności, nastawienia do życia, w sferze religijnej na tyle, na ile pozwalało na to przyjęte chrześcijaństwo. Chrześcijanie Egiptu, zwłaszcza duchowieństwo i mnisi, byli nastawieni wrogo wobec pogaństwa, tak greckiego, jak i egipskiego pochodzenia”¹⁶⁴.

Trzeba też w tym miejscu zaznaczyć, że teistyczny intelektualizm chrześcijaństwa w okresie patrystycznym miał inny charakter niż nauka uczonych-kapłanów egipskich w dobie starożytnej. Ci ostatni rozwijali, co prawda, własną myśl religijną, jednak ośrodki teologiczne w Memfis, Heliopolis i Hermopolis były w istocie szkołami umysłowymi, które miały swoją metodologię tłumaczącą w sposób komplementarny prawa rządzące światem i własne drogi dochodzenia do nich. Ponadto, niezależnie od preferencji badawczych, powszechnie przyjmowały one pogląd o panteistycznym obrazie rzeczywistości, zgodnie z którym cały świat jest wielkim organizmem, kierowanym przez byt duchowy, niemożliwy do okiełznania przez możliwości poznawcze człowieka. Cechą charakterystyczną tego Absolutu jest jego ogarniająca wszystko wszechobecność: „Wszelkie indywidualne byty są tylko przejawami różnych aspektów jego umysłu i woli, a cała widzialna rzeczywistość jest jego ciałem wypełniającym zadania określone przez umysł”¹⁶⁵. Zachodziła tam zatem swoista zbieżność świata widzialnego, materialnego ze światem duchowym, inaczej pojmowanym niż chrześcijańska koncepcja synergii duszy i ciała. Dla Egipcjan bóstwo było w świecie, świat był jego emanacją i w pewnym sensie był on bogiem¹⁶⁶. Znajdowało to wyraz m.in. w zoolatrii bardzo eksponowanej w rytuałach sakralnych. Chrześcijańska transcendencja odseparowuje natomiast Absolut od świata zarówno w sensie dosłownym, jak i przenośnym, zatem życie chrześcijanina ma być obrazem jak gdyby „nie z tego świata”, a świat sam w sobie, skażony grzechem i wpływami

¹⁶³ W. Bator, *Myśl starożytnego Egiptu*, dz. cyt., s. 167.

¹⁶⁴ W. Myszor, *Chrześcijaństwo koptyjskie przed inwazją islamu*, w: *Kościół Wschodnie*, red. J. Drabina, Kraków 1999, s. 12.

¹⁶⁵ W. Bator, *Nie stworzony, wszechzawierający, wszechwiedzący...*, art. cyt., s. 42.

¹⁶⁶ Przejawiało się to m.in. w postrzeganiu całego świata jako istoty żyjącej, bez wyłączenia neutralności jakiegokolwiek jego części, w której koegzystują zwierzęta, ludzie i bogowie. Zob. J.M. Plumley, *Religia starożytnego Egiptu*, art. cyt., s. 63.

Złego, zwłaszcza w Ewangelii według św. Jana, utożsamiany jest z siłami stojącymi w opozycji do Boga, mimo że stworzył On świat i bezustannie działa w świecie, także pośrednio, poprzez misję Kościoła.

Podsumowanie

Czy można zatem uznać, że chrześcijaństwo jest religią, która stopniowo wniknęła w dawne wierzenia egipskie? Odpowiedź na to pytanie, przynajmniej w dużym stopniu, wydaje się negatywna. Dawne rytuały zanikały powoli, lecz sukcesywnie. Synkretyzm religijny (a raczej jego elementy) także zanikał z czasem, ściśle podporządkowując się chrześcijańskim dogmatom. Naleciałości dawnej religii i ich wprzęgnięcie w obecny kult było typowe nie tylko dla Egiptu czy też ogólnie czasów antycznych, lecz dla całej misji chrystianizacyjnej na przestrzeni dziejów. Były one obecne w chrześcijaństwie średniowiecznym, jako że misjonarze pozwalali czasem zachować elementy kultury ludowej odwołujące się do dotychczasowej religii, co miało ułatwiać proces konwersji religijnej, a niektóre elementy starych i nowych wierzeń, wraz z ich obrzędami i tradycjami, szczególnie dla misji chrześcijańskich nakładały się na siebie lub można je było łatwo zastąpić. Podobnie rzecz miała się w przypadku kultur prekolumbijskich, gdy misjonarze franciszkańscy starali się tłumaczyć pierwotnym ludom Ameryki zgodność chrześcijańskich dogmatów z elementami ich dotychczasowych wierzeń. Nie oznacza to jednak, że egipskie wpływy religijne nie sublimowały procesu chrystianizacyjnego. Przykładowo, nawet jeśli kult Izidy, najpierw w Egipcie, a potem w całym basenie Morza Śródziemnego, nie uitorował drogi rozwoju mariologii, to na pewno wpłynął modelująco na jego kształt, kładąc grunt pod dalszy rozwój, a przede wszystkim zwiększył szansę, a być może nawet umożliwił jego adaptację.

Adaptacja i transfiguracja wcześniej wyznawanej religii, jej częściowe przystosowanie do przyjętych nowych wierzeń, nakładanie się na siebie starych i nowych tradycji religijnych było czymś charakterystycznym nie tylko dla rozwoju chrześcijaństwa, a w przypadku samego procesu chrystianizacyjnego – nie tylko dla epoki starożytnej. Chrześcijańska teologia w swojej egzegezie ekonomii zbawienia jest zapewne w stanie zaadaptować możliwy wpływ staroegipskich wierzeń na rozwój dogmatów w religii Chrystusowej. To, czy rzeczywiście tak się działo, jest trudniejsze do ustalenia niż sam fakt, że specyficzne inklinacje monoteistyczne w egipskiej religii stanowiły podatny grunt dla rozwoju nowego wyznania, zwłaszcza pod kątem światopoglądowo-mentalnościowym, odgrywającym niekiedy kluczową rolę w misji chrystianizacyjnej.

Bibliografia

Źródła:

- Filon Aleksandryjski, *O stworzeniu świata*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, tłum., wstęp i komentarz L. Joachimowicz, Warszawa 1986, s. 31–82.
- Freud S., *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, tłum. A. Ochocki, J. Prokopiuk, wstęp A. Ochocki, red. R. Reszke, Warszawa 1994.
- Hipolit, *Przeciw Noetosowi*, w: *Trójca Święta*, tłum. S. Kalinkowski, wstęp i oprac. H. Pietras, Źródła Myśli Teologicznej 4, Kraków 1997, s. 87–101.
- Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, w: *Apologie*, tłum. M. Szarmach, A. Świderkówna, J. Sołowianiuk, wstęp i oprac. M. Szarmach, J. Sołowianiuk, red. E. Stanuła, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* 44, Warszawa 1988, s. 116–201.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus” o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Watykan 2000.
- Platona *Timaos i Kritias*, tłum, wstęp, obj., il. W. Witwicki, Warszawa 1960.
- Sobór efeski (431). Trzeci list Cyryla do Nestoriusza*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 1, Kraków 2001, s. 133–153.
- Sobór Nicejski I (325). List synodu w Nicei do Egipcjan*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 1, Kraków 2001, s. 47–54.
- Św. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, tłum. i przypisami opatrzył S. Kalinowski, wstęp H. Pietras, Źródła Myśli Teologicznej 2, Kraków 1996.
- Tacyt, *Dzieje*, ks. V, w: Tacyt, *Dzieła*, tłum. S. Hammer, Warszawa 1957.
- Teodorowicz J., *Od Jahwy do Mesjasza*, Poznań 1936.
- Tertulian, *Doktryna chrześcijan*, w: *Tertulian*, oprac. i wybór W. Turek, Kraków 1999.
- Tertulian, *Obrona chrześcijan*, w: *Tertulian*, oprac. i wybór W. Turek, Kraków 1999.

Opracowania:

- Adamczewski B., „Kim ja jestem?” (*Wj 3,11*) – Mojżesza droga do patriotyzmu, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 4 (2004–2008), s. 19–36.
- Aldred C., *Akhenaten, King of Egypt*, New York 1988.
- Andrzejewski T., *Dusze boga Re. Wśród egipskich świętych ksiąg*, Warszawa 1967.
- Assmann J., *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart–Berlin–Köln 1991.
- Assmann J., *Death and Initiation in the Funerary Religion of Ancient Egypt*, w: *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, ed. W.K. Simpson, Yale Egyptological Studies 3, New Haven 1989, s. 135–159.
- Assmann J., *Maat. Sprawiedliwość i nieśmiertelność w starożytnym Egipcie*, tłum. i red. A. Niwiński, Warszawa 2019.

- Assmann J., *Od Achenatona do Mojżesza. Starożytny Egipt a przemiany religijne*, Warszawa 2021.
- Assmann J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa 2008.
- Assmann J., *Resurrection in Ancient Egypt*, w: *Resurrection: Theological and Scientific Assessments*, eds. T. Peters, R.J. Russel, M. Welker, Grand Rapids 2002, s. 124–135.
- Banek K., *Starożytne kontakty grecko-egipskie. Historia pewnej fascynacji*, „Przegląd Religioznawczy” (2013), nr 1 (247), s. 3–19.
- Bartnik C.S., *Partykularyzm i uniwersalizm chrześcijaństwa*, „Roczniki Teologiczne” 48 (2001), z. 2, s. 89–98.
- Barwik M., *Księga wychodzenia za dnia. Tajemnice egipskiej Księgi Umarłych*, Warszawa 2009.
- Bator W., *Myśl starożytnego Egiptu*, Kraków 1993.
- Bator W., *Nie stworzony, wszechzawierający, wszechwiedzący i wszechwładny Absolut w tekstach starożytnych Egipcjan*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologica” (2000), z. 33, s. 41–55.
- Bocian J., *Apostata, heretyk, prorok czy mędrzec?*, „Nurt SVD” 53 (2019), z. 1, s. 221–235.
- Boochs W., *Ägypten und die Bibel*, Langwaden 1999.
- Brandon S.G.F., *Redemption in Ancient Egypt and Early Christianity*, w: *Types of Redemption. Contributions to the Theme of the Study-Conference Held at Jerusalem 14th to 19th July 1968*, eds. R.J. Werblowsky, C.J. Bleeker, Leiden 1970, s. 36–45.
- Chitty D.J., *A pustynia stała się miastem... Wprowadzenie do dziejów monastycyzmu w Egipcie i Palestynie pod panowaniem chrześcijańskim*, Kraków 2008.
- Chrostowski W., *Patriarchowie Izraela – postacie historyczne, legendarne czy eponimy?*, „Collectanea Theologica” 88 (2018), nr 4, s. 5–33.
- Day J., *Psalms 104 and Akhenaten's Hymn to the Sun*, w: *Jewish and Christian Approaches to the Psalms: Conflict and Convergence*, ed. S. Gillingham, Oxford 2013, s. 211–228.
- Desroches-Noblecourt Ch., *Hatszepsut. Tajemnicza królowa Egiptu*, Warszawa 2007.
- Domański J., *Patrystyczne postawy wobec dziedzictwa antycznego. Próba opisu i klasyfikacji*, w: *Człowiek – nauka – wiara. Materiały sympozjum dla uczczenia jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa*, red. J. Jadacki, K. Wójtowicz, Warszawa 1999, s. 117–130.
- Drozdek A., *Bóg Platona*, „Studia Philosophiae Christianae” 34 (1998), nr 2, s. 87–102.

- Dziewulski G., *Objawienie jako kryterium określenia relacji chrześcijaństwa do religii*, „Łódzkie Studia Teologiczne” (2006), nr 15, s. 41–57.
- Fanuli A., *Duchowość Starego Testamentu – tradycje historyczne*, w: A. Fanuli i in., *Duchowość Starego Testamentu*, tłum. M. Pierzchała, Historia Duchowości 1, Kraków 2002, s. 19–297.
- Frankfurter D., *Onomastic Statistics and the Christianization of Egypt: A Response to Depauw and Clarysse*, „Vigiliae Christianae” 68 (2014), iss. 3, s. 284–289.
- Frazer G.J., *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, tłum. H. Krzeczkowski, Kraków 2012.
- Glover T.R., *The Conflict of Religion in the Early Roman Empire*, New York 1975.
- Görg M., *Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels. Dokumente – Materialien – Notizen*, Wiesbaden 1989.
- Görg M., *Ein Haus im Totenreich. Jenseitsvorstellungen in Israel und Ägypten*, Düsseldorf 1998.
- Görg M., *Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten*, Düsseldorf 1992.
- Griffiths J.G., *The Origins of Osiris*, Münchner Ägyptologische Studien 9, Berlin 1966.
- Grosfeld J., *Stosunek do Żydów i judaizmu jako warunek drogi jedności chrześcijan*, w: *O co chodzi w ekumenizmie? Czym jest dialog? Podstawowe idee Vaticanum II pół wieku później*, red. M. Kita, Kraków 2015, s. 131–155.
- Gundlach R., *Der Pharao und sein Staat. Die Grundlegung der ägyptischen Königs-ideologie im 3. und 4. Jahrtausend*, Darmstadt 1998.
- Hasenfratz H.P., *Religie świata starożytnego a chrześcijaństwo. Ludzie, moce, bogowie w Cesarstwie Rzymskim*, Kraków 2006.
- Herberg W., *Judaism and Christianity: Their Unity and Difference. The Double Covenant in the Divine Economy of Salvation*, „Journal of Bible and Religion” 21 (1953), no. 2, s. 67–78.
- Higgins S., *Divine Mothers: The Influence of Isis on the Virgin Mary in Egyptian Lactans-Iconography*, „Journal of the Canadian Society for Coptic Studies” (2012), no. 3–4, s. 71–90.
- Hoffmeier J.K., *Akhenaten and the Origins of Monotheism*, Oxford 2015.
- Hornung E., *Akhenaten and the Religion of Light*, Ithaca–London 1999.
- Hornung E., *Egipt ezoteryczny. Tajemna wiedza Egipcjan i jej wpływ na kulturę Zachodu*, tłum. i red. A. Niwiński, Warszawa 2023.
- Hornung E., *Jeden czy wielu? Koncepcja Boga w starożytnym Egipcie*, Warszawa 1991.
- Huculak B.J., *Początek i zarys dogmatu o Trójcy*, „Roczniki Teologiczne” 63 (2016), z. 2, s. 187–216.

- Hurtado W., *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Philadelphia 1988.
- Iluk J., „Toledot Jeszu” – przekaz talmudyczny o Jezusie i chrześcijanach w żydowskiej recepcji, „Estetyka i Krytyka” (2012), nr 3 (27), s. 181–217.
- Jacq Ch., *Echnaton i Nefertiti*, Warszawa 2007.
- Janák J., *Staroegyptské náboženství. I, Bohové na zemi a v nebesích*, Praha 2009.
- Jędraszek S., *Ekskluzywizm w religii Achenatona?*, „Przegląd Religioznawczy” 4 (278) (2020), s. 14–28.
- Johnson P., *Cywilizacja starożytnego Egiptu*, Warszawa 1997.
- Kaczmarek H., *Biblioteki w starożytnym Egipcie*, „Biblioteka” (2004), nr 8 (17), s. 9–23.
- Kaczmarek H., *Polskie badania nad starożytnym Egiptem do końca XIX wieku*, Szczecin 2016.
- Kákosy L., *Zauberei im Alten Ägypten*, Leipzig 1989.
- Kalinkowski S., *Pneumatologia Orygeneses*, „Collectanea Theologica” 53 (1983), nr 1, s. 43–56.
- Karczewski M., *Wspomnienia Mojżesza. Początki naukowej debaty nad konstrukcją literacką Pięcioksięgu (XVII–XVIII wiek)*, w: *Laicyzacja i sekularyzacja społeczeństwa nowożytnego (XVI–XVIII w.)*, red. J. Wiśniewski, Olsztyn 2008, s. 193–207.
- Koch K., *Das Wesen altägyptischer Religion im Spiegel ägyptologischer Forschung*, Hamburg 1989.
- Koch K., *Geschichte der ägyptischen Religion von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis*, Stuttgart–Berlin–Köln 1993.
- Koneczny F., *Cywilizacja żydowska*, Komorów 1997.
- Korzec C., *Kościół w doświadczeniu wewnętrznej sekularyzacji. Przypadek: Pismo Święte*, w: *Nadzieje i zagrożenia sekularyzacji*, red. C. Korzec, R. Misiak, Szczecin 2010, s. 41–58.
- Krawczyk R., *Mojżesz w historii zbawienia*, „Studia Elbląskie” 15 (2014), s. 105–116.
- Królikowski J., *Ogłoszenie „Theotokos” na soborze efeskim*, „Vox Patrum” 30 (2010), nr 55, s. 385–393.
- Krzemińska A., *Miłość w starożytnym Egipcie*, Warszawa 2004.
- Lebet-Minakowska A., *Symbolika religijna starożytnego Egiptu na tkaninach koptyjskich*, „Nomos” (1999), nr 26/27, s. 99–113.
- Ledwoń D., *Chleb i woda jako metafory słowa Bożego w czterech Ewangeliach*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 70 (2017), nr 2, s. 109–135.
- Lemański J., *Mojżesz, jakiego nie znamy? Kilka uwag na temat poszukiwań historycznego Mojżesza*, „Studia Paradayskie” 32 (2022), s. 87–119.

- Lewicka K., „Droga” jako przykład biblijnych wyrazów-kluczy, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Linguistica” 43 (2005), s. 47–57.
- Manfred G., *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments*, Bd. 3, *Ägyptische Religion: Wurzeln – Wege – Wirkungen*, Stuttgart 2007.
- Marrou H.I., *Zmierzch Rzymu czy późna starożytność? III–VI wiek*, Warszawa 1997.
- Minois G., *Kościół i nauka. Dzieje pewnego nieporozumienia. Od Galileusza do Jana Pawła II*, Warszawa 1996.
- Montet P., *Egipt i Biblia*, Warszawa 1968.
- Morenz S., *Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie*, Warszawa 1972.
- Morin E., *Świat nowożytny a kwestia żydowska*, Warszawa 2010.
- Musiał D., *Antyczne korzenie chrześcijaństwa*, Warszawa 2001.
- Myszor W., *Chrześcijaństwo koptyjskie przed inwazją islamu*, w: *Kościół Wschodnie*, red. J. Drabina, Kraków 1999, s. 11–32.
- Niwiński A., *Bóstwa, kultury i rytuały starożytnego Egiptu*, Warszawa 1993.
- Niwiński A., *Mity i symbole starożytnego Egiptu*, Warszawa 1992.
- Ohlig K., *Ein Gott in drei Personen. Die griechische Komplizierung des jüdischen Monotheismus*, w: *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, Hrsg. R. Laufen, Paderborn 1997, s. 199–226.
- Okon E.E., *Religion and Politics in Ancient Egypt*, „American Journal of Social and Management Sciences” 3 (2012), no. 3, s. 93–98.
- Pikus T., *Z Egiptu wezwalem Syna mego. Studium religioznawcze*, Warszawa 2008.
- Plumley J.M., *Religia starożytnego Egiptu*, w: *Cywilizacje starożytne*, red. A. Cotterell, Łódź 1990.
- Popielska-Grzybowska J., „Teksty piramid” – najstarsza „księga” Egipcjan wykuta w kamieniu, Warszawa 2020.
- Reeves N., *Akhenaten: Egypt's False Prophet*, London 2001.
- Rusecki M., *Wyjątkowość chrześcijaństwa pośród religii świata*, „Studia Salvatoriana Polonica” 2 (2008), s. 133–142.
- Sayce A.H., *The Religions of Ancient Egypt and Babylonia: The Gifford Lectures on the Ancient Egyptian and Babylonian Conception of the Divine Delivered in Aberdeen*, Edinburgh 1903.
- Schneider T., *Leksykon faraonów*, tłum. R. Darda, E. Jeleń, Z. Pisz, Warszawa–Kraków 2001.
- Scott-Moncrieff P.D., *Paganism and Christianity in Egypt*, Cambridge 1913.
- Smith M., *Jesus the Magician*, San Francisco 1981.
- Smith M.S., *The Origin of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford 2001.

- Sobat E., *The Pharaoh's Sun-Disc: The Religious Reforms of Akhenaten and the Cult of the Aten*, „Hirundo: McGill Journal of Classical Studies” 12 (2013), s. 70–75.
- Stachowiak L., *Starotestamentalna koncepcja Boga*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19 (1972), z. 1, s. 63–72.
- Stebnicka K., Żydzi – choroby i zarazy. Antyżydowski stereotyp antycznych autorów, „Przegląd Historyczny” 112 (2021), z. 4, s. 797–811.
- Świderkówna A., *Bogowie zeszli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa 2008.
- Świderkówna A., *Kiedy piaski egipskie przemówiły po grecku*, Warszawa 2009.
- Tyloch W., *Dzieje ksiąg Starego Testamentu. Szkice z krytyki biblijnej*, Warszawa 1994.
- Tyloch W., *Odkrycia w Ugarit a Stary Testament*, Warszawa 1980.
- Uebel F., *Die Kleruchen Ägyptens unter den ersten sechs Ptolemäern*, Berlin 1968.
- Veyne P., *Początki chrześcijańskiego świata (312–394)*, Warszawa 2009.
- Wade S., *Atenism and Pharaoh Akhenaten's Attempt to Deify Himself*, „Armstrong Undergraduate Journal of History” 11 (2021), iss. 2, s. 1–15.
- Walters C., *Egipt w okresie późnorzymskim i bizantyńskim*, w: *Cywilizacje starożytne*, red. A. Cotterell, Łódź 1990, s. 55–60.
- Waszkowiak J.J., *Analogie i korelacje między religią Echnatona a jachwizmem*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 15 (2022), nr 3, s. 25–49.
- Wilkinson T., *Powstanie i upadek starożytnego Egiptu. Dzieje cywilizacji od 3000 p.n.e. do czasów Kleopatry*, Poznań 2011.
- Winnicki J.K., *Operacje wojskowe Ptolemeuszów w Syrii*, Warszawa 1989.
- Wypustek A., *Magia antyczna*, Wrocław 2001.
- Zieliński T., *Chrześcijaństwo antyczne*, Toruń 2010.
- Zucconi L.M., *Medicine and Religion in Ancient Egypt*, „Religion Compass” 1 (2007), no. 1, s. 26–37.

Staroegipski „monoteizm” jako antycypacja chrześcijaństwa

Abstrakt

W religioznawczym, historycznym i teologicznym dyskursie naukowym prezentuje się czasem charakterystyczne dla religii starożytnego Egiptu tendencje monoteistyczne. W artykule wyeksponowano te i inne elementy staroegipskich wierzeń, które mogły stanowić niejako antycypację i matrycę późniejszego rozwoju chrześcijaństwa w tym regionie. Miał on błyskawiczny przebieg, co zdaniem autora niniejszego artykułu w pewnym stopniu było następstwem specyfiki religii staroegipskiej, kształtującej na swój sposób mentalność i postrzeganie Absolutu jako jedynobóstwa.

Balansowanie na pograniczu monoteizmu i politeizmu oraz elementy zbieżne staroegipskiej i chrześcijańskiej soteriologii wraz z czynnikami zewnętrznymi stanowiły podatny – choć niekoniecznie w pełni uchwytne dla ówczesnych mieszkańców Egiptu – grunt dla rozwoju nowej religii, która była oparta na monoteistycznych, a zarazem trynitarnych dogmatach.

Słowa kluczowe: starożytny Egipt, religia, monoteizm, politeizm, chrześcijaństwo

Ancient Egyptian "Monotheism" as an Anticipation of Christianity

Abstract

In religious, historical and theological scientific discourse, monotheistic tendencies characteristic of ancient Egyptian religion are sometimes presented. This article exposes these and other elements of ancient Egyptian beliefs, which may have been, in a sense, an anticipation and matrix for the later development of Christianity in the region. It took place very quickly, which, according to the author of this article, was to some extent a consequence of the specific nature of ancient Egyptian religion, which shaped in its own way the mentality and perception of the Absolute as a monotheism. The balancing act between monotheism and polytheism, as well as the convergent elements of ancient Egyptian and Christian soteriology, together with external factors, provided fertile - although not necessarily fully perceptible to the inhabitants of Egypt at the time – ground for the development of a new religion, which was based on monotheistic and at the same time Trinitarian dogmas.

Keywords: Ancient Egypt, religion, monotheism, polytheism, Christianity

KS. DANIEL HINC CR
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
 <https://orcid.org/0009-0005-9686-3613>
hincdaniel@gmail.com

Studia Sandomierskie
31 (2024)

Aktualność charyzmatu Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa w dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi

Współczesny świat charakteryzuje się dynamicznymi przemianami społecznymi, kulturowymi i religijnymi, które stawiają przed Kościołem katolickim nowe wyzwania i możliwości. W kontekście tych przemian charyzmat zgromadzenia zmartwychwstańców, który koncentruje się na odnowie duchowej i jedności z Bogiem, okazuje się wyjątkowo aktualny. Jego istotą jest głębokie przeżywanie tajemnicy paschalnej oraz dążenie do przemiany duchowej i moralnej zarówno w życiu indywidualnym, jak i wspólnotowym. Charyzmat ten nabiera znaczenia w kontekście misyjnym, zwłaszcza w dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi o bogatym i złożonym dziedzictwie duchowym. Religie te, będąc integralną częścią życia społecznego i duchowego wielu afrykańskich wspólnot, cechują się głębokim zakorzenieniem w kulturze, rytuałach i wierzeniach przodków. Ich holistyczne podejście do rzeczywistości, brak wyraźnej granicy między sacrum a profanum oraz silne powiązanie z moralnością i normami społecznymi – wszystko to stwarza wyjątkowe wyzwania i możliwości dla dialogu międzyreligijnego.

Niniejszy artykuł ma na celu zbadanie i analizę, na czym polega aktualność i efektywność charyzmatu zmartwychwstańców w dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi. Na podstawie analizy teologicznych podstaw charyzmatu oraz jego praktycznych zastosowań w kontekście misyjnym podjęto próbę wykazania, w jaki sposób zmartwychwstańcy mogą się przyczynić do głębszego zrozumienia i wzajemnego szacunku między różnymi tradycjami duchowymi, wzbogacając zarówno afrykańskie wspólnoty, jak i własną misję ewangelizacyjną.

Charyzmat – pojęcie i podstawy biblijne oraz eklezjalne

„Charyzmat” jako termin stosowany w kontekście chrześcijaństwa odnosi się do szczególnych darów udzielanych przez Ducha Świętego w celu zbudowania wspólnoty Kościoła. Samo słowo „charyzmat” pochodzi od greckiego rzeczownika

charisma (χαρισμα – «dar») oraz *charis* (χαρις – «piękno», «łaska», «wdzięczność»). Istota charyzmatów (*charismata*) tkwi w ich funkcji wzmacniania, wyposażania i ożywiania wspólnoty wiernych w celu rozwoju duchowego oraz efektywnego działania Kościoła¹.

Charyzmaty są kluczowym elementem dynamiki religijnej oraz duchowej, ponieważ symbolizują bezpośrednią interwencję Bożą w życie społeczności wierzących. Ich manifestacja jest często postrzegana jako przejaw nadprzyrodzonej obecności Boga, wspierającej rozwój duchowy oraz wzmacniającej więzi międzyludzkie w obrębie wspólnoty chrześcijańskiej².

W kontekście teologicznym charyzmaty rozumie się często jako przejaw boskiej łaski, która jest udzielana w celu budowania i umacniania wspólnoty Kościoła. Ich obecność i skuteczność jest uznawana za kluczową dla rozwoju duchowego jednostek i całej społeczności wierzących, ponieważ umożliwia wykorzystanie indywidualnych talentów i zasobów dla dobra wspólnego³.

W Nowym Testamencie działanie charyzmatów jest ukazane w różnych kontekstach, odzwierciedlając bogactwo i różnorodność wpływu Ducha Świętego na życie wspólnoty chrześcijańskiej. W Ewangelii według św. Jana Jezus Chrystus zapowiada przyjście Ducha Świętego, który doprowadzi apostołów do całej prawdy (por. J 16,12–14). Dzieje Apostolskie opisują zstąpienie Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy, kiedy apostołowie zaczęli w różnych językach głosić wielkie dzieła Boga zgodnie z Pismem (por. Dz 2,4.8–11; 2,15–21). Potwierdzało to spełnienie obietnicy, że Chrystus otrzymał od Ojca Ducha Świętego i zesłał Go na wierzących (por. Dz 2,33).

W Nowym Testamencie termin *charisma* występuje w różnych formach 17 razy. Jest wspomniany 16 razy w listach św. Pawła Apostoła, który podkreśla charyzmatyczną strukturę Kościoła, oraz raz w Pierwszym Liście św. Piotra⁴. Św. Paweł wspomina o różnorodnych darach łaski, w tym o proroctwie (w Rz 12 i 1 Kor 12), co świadczy o różnorodności i jedności w Ciele Chrystusa. Apostoł Narodów podkreśla też znaczenie służby na rzecz życia i wzrostu wspólnoty wierzących. Św. Paweł stosuje cztery wyrażenia, aby wskazać dary ofiarowane przez Boga Kościołowi: dary Ducha, charyzmaty, posługi oraz działania, podkreślając ich wymiar trynitarny, przypisywany wolnej i miłującej łasce Ojca, Syna i Ducha Świętego. Wyróżnia przy tym różne typy charyzmatów, np. niekiedy odwołuje się do ich dość ogólnego znaczenia jako darmowych darów Bożych, innym razem wymienia dary bardziej szczegółowe, mające na celu ewangelizację, nauczanie, rządzenie,

¹ L. Stachowiak, *Charyzmat*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1985, k. 92–93; por. A. Romano, *Carisma*, w: *Dizionario teologico della vita consacrata*, a cura di T. Goffi, A. Palazzini, Milano 1994, s. 169.

² M. Tatar, *Rozeznawanie charyzmatów*, „Duchowość w Polsce” 16 (2014), s. 47–62.

³ A. Siemieniewski, *Ruchy charyzmatyczne w Kościele – „Pegaz” czy „koń trojański”?*, „Duchowość w Polsce” 16 (2014), s. 65.

⁴ T. Pikus, *Charyzmaty w Kościele*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 22 (2009), nr 2, s. 106.

prorokowanie, uzdrawianie, cuda i glosolalię. Wszystkie te dary są udzielane osobom indywidualnym, lecz ich celem jest dobro wspólnoty w mistycznym Ciele Chrystusa, jakim jest Kościół⁵.

Charyzmaty, czyli wyjątkowe dary Ducha Świętego udzielane członkom wspólnoty wierzących, stanowią również przedmiot zainteresowania chrześcijańskiej teologii. W przeciwieństwie do podstawowych łask, takich jak łaska uświęcająca oraz dar wiary, nadziei i miłości, charyzmaty nie są dane wszystkim. Stanowią wyjątkowe dary, które otrzymują ci, których Duch Święty wybiera. Teksty biblijne, jak List do Rzymian (Rz 12,4–8) i Pierwszy List do Koryntian (1 Kor 12,12–30), przyrównują różnorodne dary Ducha Świętego do różnych części ludzkiego ciała. Wskazują tym samym na konieczność różnorodności w Kościele, aby umożliwić pełnienie jego różnych funkcji życiowych. Analogia ta podkreśla, że różnice między członkami ciała nie są anomaliami, lecz koniecznością, która umożliwia harmonijne funkcjonowanie wspólnoty wierzących. Charyzmaty są uznawane za objawienie różnorodnej łaski Bożej i mają boskie pochodzenie. Istnieje różnorodność opinii co do źródła tych darów. Według niektórych pochodzą one od Chrystusa, a według innych od samego Ducha Świętego. Jednakże wszystkie te interpretacje są zgodne w tym, że dary Boże wiążą się z całą perspektywą trynitarną, jak od samego początku stwierdziła teologia zarówno wschodnia, jak i zachodnia⁶.

W historii chrześcijaństwa pojęcie charyzmatów ewoluowało, odzwierciedlając różnorodne interpretacje i doświadczenia duchowe w życiu Kościoła. Od wieków wczesnych aż po czasy średniowiecza charyzmaty były przedmiotem dyskusji teologicznych i powodem powstawania praktycznych prądów religijnych. Św. Bazyli Wielki podkreślał, że obdarowanie duchowe jest świadectwem działania Boga w człowieku. Podobnie jak promień światła oświecła ciało, sprawiając, że staje się ono jasne i lśniące, tak samo dusze niosące Ducha stają się duchowe i przekazują łaskę innym⁷. Ewolucja interpretacji charyzmatów w tradycji chrześcijańskiej ukazuje bogactwo doświadczeń duchowych i różnorodność teologicznych poglądów na ich rolę i znaczenie jako darów Ducha Świętego w życiu Kościoła. Charyzmatyczną ciągłość odzwierciedlają powstające zakony, stowarzyszenia, zrzeszenia, ruchy, a także wszelkiego rodzaju inicjatywy odnowy. Ożywienie w tym względzie nastąpiło przede wszystkim pod wpływem ruchów protestanckich. Warto jednak zauważyć również istotny wpływ papieża Leona XII, św. Jana XXIII czy też św. Jana Pawła II na rozwój refleksji nad charyzmatami i odnową duchową Kościoła, szczególnie w kontekście ich encyklik, takich jak *Dominum et Vivificantem* św. Jana Pawła II⁸.

Sobór Watykański II, kierując się zasadą powrotu do źródeł, dążył do inkorporacji charyzmatów w strukturę Kościoła, uwzględniając historyczny proces ich

⁵ A. Romano, *Carisma*, art. cyt., s. 170.

⁶ Kongregacja Nauki Wiary, *List „Juvenescit Ecclesia”*, Rzym 2016, nr 4.

⁷ A. Siemieniowski, *Dary duchowe w dawnych wiekach Kościoła. „Nie zaniedbuj w sobie charyzmatu” (1 Tm 4,14)*, cz. 3, siemieniowski.pl/?q=node/31 [dostęp: 13 V 2024 r.].

⁸ M. Tatar, *Rozeznawanie charyzmatów*, art. cyt., s. 50.

socjologicznej redukcji. Przyznając wszystkim członkom ludu Bożego prawo i obowiązek wykorzystania charyzmatów do budowania Kościoła, sobór wymienił różne charyzmaty związane z urzędem kościelnym, czyli apostołatem hierarchicznym (*Lumen gentium*, nr 7), takie jak apostołat hierarchiczny, charyzmat nieomyślności papieża, prawdy w nauczaniu biskupów, kaznodziejstwa prezbiterów oraz oficjalnego rozpoznawania innych charyzmatów. Wyróżnił również charyzmat małżeństwa chrześcijańskiego, dziewictwa i celibatu, różnorodność życia zakonnego i charyzmatów misyjnych. Sobór rozróżnił także charyzmaty nadzwyczajne, zwyczajne i znamienite, zaznaczając, że istnienie charyzmatów rozpoznaje się na podstawie ich owocowania w budowaniu Kościoła⁹.

Katechizm Kościoła katolickiego dzieli charyzmaty na nadzwyczajne, zwyczajne i proste, definiuje je zaś jako łaski Ducha Świętego, które służą Kościołowi zarówno bezpośrednio, jak i pośrednio. Są one udzielane nie tylko w celu budowania Kościoła, ale także dla dobra wiernych (KKK 799).

Charyzmaty w odniesieniu do wspólnot i ich założycieli

Pojęcie charyzmatów odnosi się również do różnych wspólnot oraz ich założycieli, takich jak zgromadzenia, zakony, instytuty świeckie czy ruchy kościelne. W tym kontekście charyzmat oznacza dar Ducha Świętego charakterystyczny dla danej osoby lub wspólnoty, wyróżniający ją spośród innych i wskazujący na jej specyficzną misję oraz główny kierunek działalności¹⁰.

Podczas Soboru Watykańskiego II uznano rady ewangeliczne i ich związek z życiem zakonnym za „dar Boży, który Kościół otrzymał od swego Pana”, dlatego też „bierze w opiekę i popiera odrębności charakteryzujące rozmaite instytuty zakonne” (*Lumen gentium*, nr 43 i 44). Odrębności te sobór nazywa „przedziwną różnorodnością” (*mirabilis varietas*), dzięki której „Kościół nie tylko jest przysposobiony do każdego dobrego czynu i gotowy do wykonania posługi dla budowania Ciała Chrystusowego, lecz także okazuje się przyozdobiony różnorodnymi darami swych dzieci, jak oblubienica zdobna w swe klejnoty dla swego męża” (*Perfectae caritatis*, nr 1).

Papież Paweł VI po raz pierwszy posłużył się terminem „charyzmat założycieli” w dokumencie *Evangelica testificatio* z 29 czerwca 1971 r., wyrażając życzenie, aby serca wiernych płonęły dla prawdy i miłości Bożej zgodnie z tym charyzmatem. „Charyzmat ten w rzeczywistości pochodzi nie z krwi, ani z żądz ciała, ani z postawy umysłu, kształtowanej na wzór tego świata, ale jest owocem Ducha Świętego, działającego zawsze w Kościele” (*Evangelica testificatio*, nr 11). W tym samym dokumencie jest mowa o „charyzmatach poszczególnych instytutów”. „Do-

⁹ T. Pikus, *Charyzmaty w Kościele*, art. cyt., s. 112.

¹⁰ K. Wójtowicz, *Pojęcie i rola charyzmatu w życiu konsekrowanym*, zyciezakonne.pl/dokumenty/referaty-konferencje-artykuly/teologia-zycia-konsekrowanego/wojtowicz-k-cr-pojecie-i-rola-charyzmatu-w-zyciu-konsekrowanym-30172 [dostęp: 13 V 2024 r.].

świadczenie to ukazuje ich różnorodność i proponuje nieustannie nowe możliwości ich rozwoju. I choć formy te różnią się między sobą, stanowią zawsze pomoc do kształtowania się człowieka wewnętrznego” (*Evangelica testificatio*, nr 32). Termin „charyzmat założyciela” odnosi się do daru Ducha Świętego, który został udzielony założycielowi danej wspólnoty lub zgromadzenia, kształtując jego osobę oraz inspirowując do stworzenia nowej specyficznej formy życia wspólnego z uwzględnieniem aktualnych potrzeb apostołatu. Natomiast „charyzmat wspólnoty” lub „instytutu” odnosi się do daru Ducha Świętego, który jest charakterystyczny dla całej wspólnoty, określając jej specyficzną tożsamość i misję. W kontekście założenia wspólnoty mówi się o „charyzmatach założenia”, które są szczególnymi łaskami udzielonymi założycielowi w celu rozpoczęcia i rozwijania nowej wspólnoty. Ponadto wyróżnia się także „charyzmaty założycielskie”, które są bardziej szczegółowymi aspektami daru Ducha Świętego, manifestującymi się w życiu i działalności założyciela¹¹.

Życie konsekrowane jest szczególną formą życia w Kościele, każdy zaś instytut zakonny ma swój specyficzny charyzmat i wpływa na sposób przeżywania eklezjalności. Jest ono integralną częścią życia Kościoła, odzwierciedlając jego tajemnicę, komunię i misję. „Wymiar charyzmatyczny różnych form życia konsekrowanego, chociaż będącego ciągle w rozwoju, który się nie kończy, przygotowuje w Kościele, we współdziałaniu z Parakletem, nowy Adwent Tego, który ma przyjść, Tego, który już jest przyszłością ludzkości w drodze”¹².

W tej formie powołania wyróżnia się trzy główne elementy: profesję rad ewangelicznych, całkowite oddanie się Bogu oraz trwałą formę życia potwierdzoną przez Kościół. Kongregacja ds. Zakonów i Instytutów Świeckich w swoim dokumencie *Essential Elements* nie tylko podkreśla te podstawowe aspekty, lecz dodaje też inne. Istotne dla życia zakonnego są także: powołanie i poświęcenie Bogu poprzez publiczne śluby, prowadzenie apostołatu zgodnie z charakterystycznym charyzmatem instytutu, osobista i wspólnotowa modlitwa, praktyka ascezy, publiczne świadectwo, specjalny związek z Kościołem, ciągła formacja oraz taka forma zarządzania, w której istnieje władza zakonna oparta na wierze¹³.

Reasumując, o charyzmatach w życiu konsekrowanym można stwierdzić:

- są darem służącym budowaniu Kościoła i dobru ludzi;
- umożliwiają osobom konsekrowanym życie w zgodzie z radami ewangelicznymi, jak ubóstwo, czystość i posłuszeństwo;
- odzwierciedlają wybrane aspekty tajemnicy Chrystusa i życia Kościoła, co prowadzi do różnorodności duchowości i praktykowania rad ewangelicznych;
- dzięki nim osoby konsekrowane stają się znakiem Ducha Świętego i znakiem nadziei w świecie, a także zyskują wymiar eschatologiczny;

¹¹ K. Wójtowicz, *Pojęcie i rola charyzmatu...*, art. cyt.

¹² Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Instrukcja „Rozpocząć na nowo od Chrystusa”*, nr 10.

¹³ *Rozpocząć na nowo od Chrystusa*, nr 10.

- charyzmat założycielski służy utrzymaniu wierności wobec natchnienia założycieli;
- charyzmaty osobiste uzdalniają osoby konsekrowane do wytrwania na drodze świętości, prowadząc ich do życia w postawie służby i wierności misji;
- charyzmat instytutu umacnia wierność i nadaje kierunek pracy apostołskiej, zwracając ją ku wspólnej misji oraz ukazując jej prawdziwe oblicze naznaczone duchowością komunii¹⁴.

Wszystkie te aspekty podkreślają istotną rolę charyzmatów w życiu konsekrowanym jako darów od Boga służących dobru Kościoła i ludzi oraz do budowania wspólnoty wiernych.

Specyfika charyzmatu Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa

Zgromadzenie Zmartwychwstania Pańskiego zobowiązuje się do życia według charakterystycznego charyzmatu, który uznaje za dar od Boga i dziedzictwo swoich fundatorów. Fundamentalną prawdą, która kształtuje życie zmartwychwstańców, jest niezasłużona i niezmienna miłość Boża. Uznają oni, że są grzesznikami, lecz otrzymują od Boga miłosierne wezwanie do nawrócenia i zmartwychwstania w Chrystusie. Oddając się całkowicie Bogu, rezygnują z egoizmu, samowoli i poświęcają się służbie dla Niego i dla innych ludzi¹⁵.

Doświadczenie miłości Boga

Konstytucje zmartwychwstańców podkreślają prawdę, że Bóg kocha każdego człowieka osobiście, i to miłością bezwarunkową. Jego zbawczy plan dla każdego został objawiony w pełni w tajemnicy paschalnej, poprzez cierpienie, śmierć, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie Jezusa oraz zesłanie Ducha Świętego¹⁶. Poprzez tę właśnie tajemnicę paschalną wszyscy mogą pojednać się z Ojcem, zjednoczyć się w jednym Ciele Chrystusa i napełnić życiem Ducha Świętego. Osobiste uczestnictwo w misterium paschalnym rozpoczyna się wraz z nawróceniem, czyli z przyjęciem Chrystusa Pana za Zbawiciela, i zjednoczeniem się z Nim poprzez chrzest, bierzmowanie i Eucharystię.

Historia zbawienia to nieustanne objawianie się Bożej miłości do człowieka. Od samego początku Bóg stworzył ludzi z miłości, pragnąc obdarować ich istnieniem oraz swoją bliskością. W odpowiedzi na upadek człowieka Bóg objawił swoją miłość przez dzieło odkupienia dokonane przez Jezusa Chrystusa. Akt ten nie tylko uwolnił ludzi od grzechu, ale uczynił ich również dziećmi Bożymi

¹⁴ K. Wójtowicz, *Pojęcie i rola charyzmatu...*, art. cyt.

¹⁵ Por. *Konstytucje Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa* [dalej: KZZ], s. 9.

¹⁶ Por. KZZ, s. 1.

zaproszonymi do pełnej komunii z Nim¹⁷. Boża miłość nie zakończyła się na wydarzeniach opisanych w Ewangelii. Bóg nadal objawia swoją miłość w osobie zmartwychwstałego Chrystusa, który pozostaje obecny pośród ludzi. Jego obecność jest szczególnie odczuwalna w Kościele, który uświęca wiernych przez sakramenty i liturgię. Zwłaszcza w chrzcie, w sakramencie pojednania i w Eucharystii można doświadczyć żywej obecności Chrystusa, który nieustannie uświęca i prowadzi swój lud¹⁸.

Miłość Boża objawiła się założycielowi Zgromadzenia Pana Naszego Jezusa Chrystusa, Bogdanowi Jańskiemu (1807–1840), oraz współzałożycielom: Piotrowi Semenence (1814–1886) oraz Hieronimowi Kajsiewiczowi (1812–1873). Zainspirowani łaską i powołaniem, które otrzymali, zdecydowali się oni odpowiedzieć na zaproszenie Chrystusa do opuszczenia wszystkiego i pójścia za Nim. Przechodząc przez radykalne poszukiwania i nawrócenie, założyciele zgromadzenia odnaleźli w tajemnicy paschalnej głębokie odzwierciedlenie swojej misji duchowej i apostołskiej. Takie uczestnictwo w tajemnicy paschalnej, przeżywane dynamicznie w codzienności, stało się podstawą wspólnoty zgromadzenia zmartwychwstańców¹⁹. Zgromadzenie, które powstało z ich inicjatywy, kultywuje ten charyzmat przez całkowite oddanie się Bogu i życie w duchu zmartwychwstania, naśladowania Jezusa w codzienności na drodze nieustannego nawracania się, rezygnacji z własnych pragnień i egoizmu, aby żyć w pełni dla Boga i Kościoła²⁰.

Wspólnota

Istotną prawdą, którą żyją zmartwychwstańcy, jest powołanie do życia we wspólnocie, opartej na wzajemnej pomocy, modlitwie i pracy na chwałę Bożą. Wierzą, że Bóg ich powołał, by byli żywym znakiem wartości ewangelicznych: sprawiedliwości, prawdy i miłości. Praktykując życie wspólnotowe i apostołaty zgromadzenia, dążą oni do przemiany społeczeństwa przez przekazywanie mu życia i miłości Chrystusowej. W praktyce charyzmat zgromadzenia realizuje się dzięki życiu wspólnotowemu, modlitwie i pracy apostołskiej. Wspólnota staje się miejscem wzajemnej pomocy, dzielenia się darami oraz wspólnego dążenia do świętości. Modlitwa, zarówno osobista, jak i wspólnotowa, stanowi fundament życia duchowego, umacniając relację z Bogiem i kształtując serca członków zgromadzenia²¹.

Życie charyzmatem zmartwychwstańców jest głęboko zakorzenione w miłości Bożej i powołaniu do służby dla Niego i dla innych. Wyzwaniem jest kontynuacja budowy wspólnoty opartej na wartościach ewangelicznych oraz przekazywanie życia i miłości Chrystusa we współczesnym świecie. Zgromadzenie

¹⁷ Por. KZZ, s. 2.

¹⁸ Por. KZZ, s. 2.

¹⁹ Por. KZZ, s. 1.

²⁰ Por. KZZ, s. 2.

²¹ Por. KZZ, s. 61.

Zmartwychwstania Pańskiego, wierne charyzmatowi w swoich działaniach, stara się być żywym znakiem Bożej miłości i zmartwychwstania, przynosząc nadzieję i odnowę duchową wszystkim, których spotyka na swojej drodze. To wezwanie do opuszczenia wszystkiego i pójścia za Chrystusem jest nieustannie aktualne, inspiruje więc nowe pokolenia członków zgromadzenia do oddania swojego życia Bogu i służbie innym.

Apostolat zmartwychwstańców

Praca apostołska jest istotnym aspektem realizacji charyzmatu. Członkowie zgromadzenia angażują się w różne formy posługi, niosąc przesłanie zmartwychwstania i miłości Bożej. Działalność duszpasterska obejmuje ewangelizację, katechizację oraz edukację, mając na celu przemianę społeczeństwa w duchu Ewangelii.

Apostolat zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego jest głęboko zakorzeniony w tajemnicy paschalnej Zbawiciela. Dążąc do tego, aby w każdej dziedzinie żyć nowym życiem i nadzieją wynikającą z tej tajemnicy zgromadzenie ma na celu nie tylko własne zmartwychwstanie zakonników, ale także zmartwychwstanie wszystkich innych osób. Działalność zgromadzenia zawsze uwzględnia potrzeby zmieniającego się świata, wymagania współczesnego Kościoła oraz potrzeby życia wspólnotowego²².

Zgromadzenie angażuje się w pracę misyjną zgodnie z oczekiwaniami Kościoła, odpowiadając na jego wezwanie do głoszenia Ewangelii i służby na rzecz ludzi. Ogólnym celem misyjnej pracy zgromadzenia jest troska o to, aby cały rodzaj ludzki tworzył jeden lud Boży – Kościół Chrystusowy. Jako czynny instytut zakonny zgromadzenie stawia sobie za cel realizację misji tam, gdzie potrzeby duchowe i materialne są największe, starając się nieść pomoc i wsparcie tam, gdzie jest ono najbardziej potrzebne²³. Koncentruje się na terenach, gdzie ludzie zmagają się z poważnymi brakami duchowymi i materialnymi. Misjonarze zgromadzenia pracują wśród społeczności, które wymagają ewangelizacji, katechizacji oraz wsparcia duchowego. Jednocześnie podejmują działania mające na celu poprawę warunków życia lokalnych mieszkańców, w tym opiekę zdrowotną, edukację oraz projekty rozwoju społeczno-ekonomicznego²⁴.

Jednym z kluczowych celów tego apostolatu jest rozwój i kształtowanie lokalnych wspólnot kościelnych. Zgromadzenie działa w taki sposób, aby Kościół lokalny stawał się wspólnotą wiary, nadziei i miłości, dostosowaną do specyfiki i kultury danego regionu. Misjonarze zgromadzenia starają się budować kościoły lokalne, które będą autentycznie włączać się w życie społeczności i promieniować wartościami Ewangelii²⁵. Poprzez ewangelizację, katechizację i działalność charytatywną

²² Por. KZZ, s. 191.

²³ Por. KZZ, s. 222.

²⁴ Por. KZZ, s. 222.

²⁵ Por. KZZ, s. 222.

zgromadzenie Zmartwychwstania Pańskiego stara się przyczyniać do budowania wspólnoty wierzących, która odzwierciedla jedność i miłość Boga²⁶.

Apostolat misyjny zgromadzenia zmartwychwstańców jest istotnym wyrazem jego charyzmatu i powołania. Przez zaangażowanie w działalność misyjną zgromadzenie nie tylko odpowiada na potrzeby duchowe i materialne ludzi, ale przyczynia się również do budowania jedności w Kościele i na świecie. Misjonarze zgromadzenia, działając w duchu miłości Chrystusa, starają się tworzyć wspólnoty, które będą żywym świadectwem wiary, nadziei i miłości, jednocześnie promując rozwój i integrację Kościoła lokalnego zgodnie z jego kulturą.

Tradycyjne religie afrykańskie

Tradycyjne religie afrykańskie stanowią złożone i różnorodne zjawisko, które od wieków było przedmiotem zainteresowania badaczy różnych dziedzin teologicznych i pozateologicznych.

Terminologia stosowana do opisu tradycyjnych religii afrykańskich jest często uproszczona i nie oddaje w pełni ich złożoności. W literaturze polskiej spotyka się najczęściej takie terminy, jak „animizm”, „kult przodków”, „politeizm”, „tote-mizm”, „poganizm” czy „fetyszyzm”. Są one pochodzenia zachodnioeuropejskiego i skupiają się na wybranych aspektach tych religii, stosując metodę *pars pro toto*, czyli „część za całość”. Takie podejście może prowadzić do uproszczeń i niezrozumienia, dlatego ważne jest, aby dialog międzyreligijny opierał się na głębokiej wiedzy i szacunku dla tradycji duchowych Afryki²⁷.

W XIX i XX w. zrodził się chaos terminologiczny, wynikający z różnorodności religii afrykańskich oraz niejednolitego podejścia badaczy do ich opisu. W literaturze naukowej i popularnej stosowano, często w sposób uproszczony i redukcyjny. Religie afrykańskie poznawano zwykle fragmentarycznie, a ich interpretacje zależały od dominujących w danym czasie koncepcji antropologicznych czy religioznawczych. Wiele terminów mających na celu uchwycenie istoty religii afrykańskich funkcjonuje do dzisiaj zarówno w literaturze popularnej, jak i naukowej²⁸.

Współczesne badania nad tradycyjnymi religiami afrykańskimi starają się unikać tego błędu. Naukowcy podkreślają znaczenie kontekstu kulturowego oraz wyjątkowych cech każdej religii. Tradycyjne religie afrykańskie są często postrzegane jako systemy całościowe, integrujące aspekty duchowe i społeczne. Elementy kulturowe i religijne, zwłaszcza o charakterze symbolicznym, mają sens tylko w kontekście całego systemu²⁹.

²⁶ Por. KZZ, s. 222.

²⁷ J. Różański, *Kościół katolicki w dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi*, Pelplin 2020, s. 63.

²⁸ J. Różański, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 64–65.

²⁹ E.E. Evans-Pritchard, *The Comparative Method in Social Anthropology*, London 1963, s. 20–24.

W miarę jak rosło zrozumienie różnorodności religii afrykańskich, badacze zaczęli poszukiwać adekwatnych terminów opisujących te systemy wierzeń. Pojęcia takie jak „religie plemienne” czy „etniczne” podkreślały ich pierwotność i lokalność, lecz nie oddawały w pełni ich złożoności i specyfiki. Termin „tradycyjne religie afrykańskie” wydaje się najbardziej odpowiedni, ponieważ łączy w sobie tak elementy etniczności, jak i uniwersalności³⁰.

Religie te są zjawiskiem złożonym i wieloaspektowym. Ewolucja podejścia do tych religii, od bałwochwalczych interpretacji do bardziej zniuansowanych analiz, odzwierciedla postępujące rozumienie i szacunek dla duchowego dziedzictwa Afryki. Współczesne badania podkreślają znaczenie kontekstu kulturowego i dialogu międzyreligijnego, co jest kluczowe dla głębszego zrozumienia i efektywnej współpracy w kontekście misji i budowania wspólnoty Kościoła³¹. Dla misjonarzy ze zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego rozumienie i szacunek dla tradycyjnych religii afrykańskich są kluczowe dla efektywnego dialogu i współpracy.

Afrykańskie kultury wyróżnia głęboka religijność, przy czym tradycyjne religie afrykańskie charakteryzują się dużą różnorodnością wynikającą z różnic etnicznych, kulturowych i językowych. Każda z tych religii wykazuje swoje cechy, które odzwierciedlają specyficzne warunki geograficzne i historyczne danej społeczności. Z drugiej strony istnieją pewne wspólne cechy łączące różne tradycyjne religie afrykańskie. Wśród nich można wymienić: antropocentryzm, harmonię świata i transcendencję, znaczenie rytuałów, symbolikę oraz brak sztywnych dogmatów. Wspólne idee religijne obejmują wiarę w siły nadprzyrodzone, przodków oraz duchy natury, które odgrywają ważną rolę w codziennym życiu społeczności³².

Jednym z najważniejszych aspektów tradycyjnych religii afrykańskich jest ich charakter antropocentryczny. Koncentrują się one na człowieku i jego relacjach z innymi ludźmi, przodkami, duchami i światem przyrody. Istnieje silne przekonanie o konieczności utrzymania harmonii między tymi elementami, co znajduje odzwierciedlenie w licznych rytuałach i obrzędach. Harmonia świata jest postrzegana jako równowaga, którą trzeba utrzymywać poprzez odpowiednie działania rytualne. Zaburzenia tej równowagi mogą prowadzić do chorób, nieszczęść czy klęsk żywiołowych, dlatego też społeczności afrykańskie przykładają dużą wagę do praktyk mających na celu jej przywrócenie³³.

Charakterystyczny jest antropocentryzm wspólnotowy, wyraźnie obecny w tradycyjnych religiach afrykańskich, które mają charakter korporacyjny. Nie wymagają one absolutnej jednomyslności ani nie są zbyt intelektualizowane czy przeideologizowane, jak niektóre formy chrześcijaństwa w zachodniej Europie. W tych religiach nie występuje na szeroką skalę asceza ani kontemplacja, a pobożność zawsze ma wymiar wspólnotowy, rytualny, ograniczony do więzów krwi. Nie mają

³⁰ J. Różański, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 73–75.

³¹ J. Różański, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 73, 86, 217–221, 222, 252, 279–284.

³² J. Różański, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 73–75.

³³ J. Różański, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 80–84.

charakteru misyjnego i nie są ukierunkowane na nawracanie, ponieważ zmiana religii byłaby równoznaczna ze zmianą przynależności plemiennej. Mimo pozornego etnocentryzmu afrykańskie wspólnoty religijne nie są radykalne, co potwierdza brak wojen religijnych między tradycyjnymi religiami na tym kontynencie³⁴.

Rytuały odgrywają kluczową rolę w tych religiach, pełniąc funkcję mediacyjną między światem ludzkim a nadprzyrodzonym. Są często złożone i symboliczne, angażując różnorodne elementy, np. taniec, muzykę, ofiary, a także specjalnie przygotowane przedmioty rytualne. Symbolika charakteryzująca owe rytuały jest bogata i głęboko zakorzeniona w lokalnych tradycjach i wierzeniach. Można wyróżnić trzy rodzaje rytuałów:

- rytuały przejścia, „które łączą się ze zmianą statusu i pozycji społecznej człowieka”³⁵;
- rytuały doroczne, które „związane są z trwaniem oraz cyklicznym odnawianiem się kosmosu i natury lub historycznymi wydarzeniami”³⁶;
- rytuały kryzysowe, które „mają charakter okazjonalny i praktykowane są w nieoczekiwanych sytuacjach kryzysowych”³⁷.

Symbole w tradycyjnych religiach afrykańskich mogą przyjmować różne formy: od masek i fetyszy po elementy naturalne, jak drzewa, kamienie czy woda. Każdy z tych symboli ma swoje specyficzne znaczenie i funkcję, często jest związany z określonymi duchami lub przodkami. Wyróżniającą cechą religii afrykańskich jest brak wyraźnej granicy między światem naturalnym a nadprzyrodzonym, widzialnym a niewidzialnym, doczesnym a wiecznym, materią a duchem oraz sferą profanum (świecką) a sacrum (religijną). Afrykanie postrzegają życie w sposób holistyczny, łącząc te różne aspekty w jedną całość³⁸.

Tradycyjne religie afrykańskie odgrywają istotną rolę w życiu duchowym i społecznym swoich wyznawców. Są one często związane z kultem przodków, wierzeniami w duchy natury oraz rytuałami przejścia, które odzwierciedlają głębokie więzi między światem duchowym a materialnym. Religie te kształtują moralność, normy społeczne oraz systemy wartości, mając wpływ na wszystkie aspekty życia społeczności³⁹.

Wśród wszystkich ludów afrykańskich istnieje skodyfikowany system przepisów, nakazów i zakazów, który reguluje życie jednostki i społeczności. Prawo

³⁴ J. Różański, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 81.

³⁵ H. Zimoń, *Dialog chrześcijaństwa z tradycyjnymi religiami afrykańskimi*, „Studia Nauk Teologicznych” 5 (2010), s. 260.

³⁶ H. Zimoń, *Dialog chrześcijaństwa...*, art. cyt., s. 260.

³⁷ H. Zimoń, *Dialog chrześcijaństwa...*, art. cyt., s. 261.

³⁸ G. Parrinder, *African Traditional Religion*, London 1968, s. 27; J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980, s. 16, 103; M. Buchowski, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993, s. 93, 95.

³⁹ J. Różański, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 70–72.; H. Zimoń, *Dialog chrześcijaństwa...*, art. cyt., s. 252–254.

zwyczajowe i normy moralne są usankcjonowane przez wierzenia religijne, choć nie wyłącznie. Katalog cnót oraz zakazów czy grzechów może się różnić między poszczególnymi ludami, niemniej zawsze istnieje. Brak wyraźnej granicy między wykroczeniem społecznym a religijnym sprawia, że istoty nadnaturalne są uważane za ostatecznych gwarantów porządku kosmicznego i społecznego oraz ładu moralnego⁴⁰.

Ludy afrykańskie odróżniają aspekt rytualny grzechu od jego aspektu moralnego. Rytualny grzech jest przekroczeniem określonych nakazów lub zakazów o charakterze kultowym i zwyczajowym, co wiąże się z nieczystością rytualną i tabu. Natomiast grzech w znaczeniu moralnym jest rozmyślnym wykroczeniem przeciwko porządkowi kosmicznemu oraz istotom nadnaturalnym, takim jak Istota Najwyższa, bóstwa, duchy, duchy przodków, oraz przeciwko jednostce i społeczności. Przekroczenia te są postrzegane jako zło moralne⁴¹.

Kolejną charakterystyczną cechą tradycyjnych religii afrykańskich jest brak sztywnych dogmatów. Religie te są dynamiczne i elastyczne, co pozwala im na adaptację do zmieniających się warunków społecznych i kulturowych. W odróżnieniu od wielu religii światowych nie istnieje w nich centralny autorytet ani kanon świętych pism, co sprawia, że praktyki religijne mogą się znacznie różnić nawet w obrębie jednej społeczności. Religia nie jest oddzielona od innych aspektów życia, ale jest z nimi ściśle zintegrowana. Wiele codziennych czynności, takich jak rolnictwo, myślistwo czy budowa domów, jest wykonywanych w kontekście religijnym, z towarzyszeniem odpowiednich rytuałów i modlitw⁴².

Przodkowie odgrywają kluczową rolę w tych religiach jako pośrednicy między światem żywych a światem duchów. Przodkowie symbolizują ciągłość struktury społecznej. Kult przodków jest powszechny i przejawia się w licznych rytuałach i ceremoniach. Przodkowie są uważani za strażników moralności i porządku społecznego, a ich błogosławieństwo jest niezbędne dla pomyślności i harmonii społeczności. Są też stróżami tradycji oraz spraw rodzinnych, gwarantami przepisów prawa i zwyczajów, a także respektowania i przestrzegania norm etycznych. Można stwierdzić, że kult przodków należy do sfery religijnej i ma ogromne znaczenie społeczne. Sakralizuje porządek społeczny, wspiera autorytet starszyny oraz gwarantuje respektowanie i przestrzeganie obowiązujących norm moralnych i przepisów prawa zwyczajowego. Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Africa* (nr 43), zaliczając kult przodków do wartości religii afrykańskiej, pyta, czy nie jest on jakimś przedsmakiem wiary w obcowanie świętych⁴³.

⁴⁰ J. Middleton, *Lugbara Religion. Ritual and Authority among an East African People*, 2nd ed., London 1964, s. 22.

⁴¹ H. Zimoń, *Dialog chrześcijaństwa...*, art. cyt., s. 257.

⁴² J. Różański, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 111–112.

⁴³ H. Zimoń, *Dialog chrześcijaństwa...*, art. cyt., s. 254.

Możliwości i drogi dialogu

Dialog między Kościołem katolickim a tradycyjnymi religiami afrykańskimi jest istotnym elementem współczesnej misji Kościoła i dialogu międzyreligijnego. Kościół katolicki w odpowiedzi na różnorodność duchową Afryki podjął liczne inicjatywy mające na celu zrozumienie i współpracę z wyznawcami tradycyjnych religii afrykańskich. Już w 1969 r. Sekretariat dla Niechrześcijan zalecił stosowanie terminu „tradycyjne religie afrykańskie” jako bardziej odpowiedniego i szanującego te duchowe praktyki. W dokumencie tym stwierdza: „W 1961 r., na zakończenie abidżańskiej konferencji na temat religii w informacjach poproszono o używanie raczej terminów «tradycyjne religie» lub «tradycyjne religie afrykańskie». Propozycje te wydają się rozsądne i sugerowalibyśmy, by spełniać to życzenie”⁴⁴.

Kolejnym dokumentem, który mówi o tradycyjnych religiach afrykańskich, była encyklika *Ecclesiam suam* papieża Pawła VI z 6 sierpnia 1964 r. Dokument ten jako pierwszy w historii papieństwa uwzględnił religie Afryki Subsaharyjskiej wśród innych religii pozachrześcijańskich. Papież podkreślił szeroką grupę ludzi oddających cześć jednemu i najwyższemu Bogu, „temu samemu, którego i my czcimy”. Wskazał także na zasługujących na szacunek wyznawców judaizmu, islamu oraz „wielkich religii afrykańskich i azjatyckich”. Jakkolwiek wyraził przekonanie, że „prawdziwą jest tylko jedna religia, i to chrześcijańska”, to jednak przestrzegał przed postawą obojętności wobec innych religii (*Ecclesiam suam*, nr 107).

Jan Paweł II wykazywał dużą otwartość na tradycyjne wartości kultury afrykańskiej i konsekwentnie stosował termin „tradycyjne religie afrykańskie”. W wielu dokumentach i przemówieniach, zwłaszcza podczas swoich 14 podróży apostolskich do Afryki, podkreślał ich znaczenie⁴⁵. W adhortacji *Ecclesia in Africa* wyodrębnił „tradycyjną religię afrykańską” i mówił o wartościach „afrykańskiej religii tradycyjnej”. W adhortacji tej przedstawił dwa praktyczne postulaty dotyczące tradycyjnej religii Afryki: wyznawców tej religii należy traktować z wielkim szacunkiem i unikać wszelkich lekceważących wyrażen, przy czym w ośrodkach formacji kapłańskiej i zakonnej należy przekazywać odpowiednią wiedzę na temat tradycyjnej religii Afryki (*Ecclesia in Africa*, nr 67). Z kolei odwiedzając Malawi w 1989 r., zachęcał Afrykańczyków słowami: „Wzywam was dziś, abyście odrzucili styl życia niezgodny z tym, co najlepsze w waszych lokalnych tradycjach, i z wiarą chrześcijańską. Wielu mieszkańców Afryki szuka w innej kulturze tak zwanej «wolności nowoczesnego stylu życia». Wzywam was dziś, abyście sięgali w głąb własnych serc. Zwracajcie się ku bogactwu własnych tradycji, ku wierze, której dajemy świadectwo przez to spotkanie. W nich znajdziecie prawdziwą wolność, w nich znaj-

⁴⁴ Secretariatatus pro non Christianis, *À la rencontre des religions africaines*, Roma 1969, s. 32

⁴⁵ J. Różański, *Jan Paweł II w Afryce*, afryka.blog.uksw.edu.pl/2022/01/24/jan-pawel-ii-w-afryce [dostęp: 11 VI 2024 r.].

dziecie Chrystusa, który was poprowadzi ku prawdzie” (*Ecclesia in Africa*, nr 48). Zauważył też pilną potrzebę i konieczność inkulturacji w kontekście dialogu Kościoła katolickiego z tradycyjnymi religiami afrykańskimi, czyli procesu, w którym katecheza niejako wciela się w różne kultury. Inkulturacja zawiera dwa aspekty: przekształcenie autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie oraz zakorzenianie chrześcijaństwa w różnych kulturach. Jest kluczowym celem i pilną potrzebą Kościołów partykularnych, warunkiem zakorzenienia Ewangelii w Afryce, „nakazem ewangelizacji” i jednym z największych wyzwań dla Kościoła na tym kontynencie w trzecim tysiącleciu (*Ecclesia in Africa*, nr 59). W dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi jest to trudne i delikatne zadanie, wymagające wierności Ewangelii i tradycji apostoelskiej w zmieniających się kulturach. Lokalne Kościoły muszą ciągle podejmować wysiłki inkulturacyjne, kierując się zasadami zgodności z chrześcijańskim przesłaniem i jedności z Kościołem powszechnym, unikając synkretyzmu. Inkulturacja powinna umożliwić pełne przyjęcie Jezusa Chrystusa we wszystkich aspektach życia, dążąc do wierności Bogu i świętości życia przez działanie Ducha Świętego. Obejmuje ona także wszystkie dziedziny życia Kościoła i ewangelizacji: teologię, liturgię, życie i strukturę Kościoła (*Ecclesia in Africa*, nr 62).

Zgromadzenie zmartwychwstańców, idąc drogą Kościoła, podejmuje dialog z tradycyjnymi religiami afrykańskimi zgodnie z jego nauczaniem. Dialog ten trwa ze względu na to, że Bóg stworzył ludzi i na różne sposoby objawiał się człowiekowi w historii. Ponadto Bóg chce, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni dzięki misterium paschalnemu Jezusa Chrystusa. Dialog ten prowadzi się z uwagi na to, że Duch Święty działa także poza Kościołem i burzy mury wrogości między ludźmi, będąc obecnym w sumieniu każdego człowieka i prowadząc go do poznania pełnej prawdy w Jezusie Chrystusie (*Ecclesia in Africa*, nr 67). Zmartwychwstańcy rozumieją to jako trud wychodzenia ze swojego kręgu i zwrócenia się ku drugiemu człowiekowi, aby go lepiej poznać i zrozumieć, jest dla nich relacją konstruktywną z osobami i wspólnotami innych religii w celu lepszego poznania i zrozumienia doktryny, kultu i zasad etycznych po to, by uzyskać odpowiedź na pytanie, kim jest Bóg i człowiek. Dzięki różnorodnym formom dialogu zgromadzenie zmartwychwstańców dąży do budowania mostów zrozumienia i współpracy, uznając wartość i znaczenie tradycyjnych religii afrykańskich oraz wkład tych religii w dążenie do wspólnego dobra ludzkości.

Podsumowanie

Aktualność charyzmatu zmartwychwstańców w dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi ukazuje głębokie możliwości wzajemnego wzbogacania się i wspólnego dążenia do duchowego rozwoju oraz społecznej harmonii. Charyzmat, który skupia się na miłości Boga, nadziei zmartwychwstania i odnowie społeczeństwa, doskonale odpowiada na potrzeby i wartości afrykańskich wspólnot, które są zanurzone w holistycznym i wspólnotowym podejściu do życia. Poprzez swoje działania misyjne zmartwychwstańcy mogą wnieść nową jakość w relacje między

religiami, bazując na szacunku, zrozumieniu i współpracy. Dialog międzyreligijny wymaga jednak głębokiej empatii, otwartości oraz gotowości do nauki, adaptacji i inkulturacji. W kontekście afrykańskim, gdzie tradycyjne wierzenia są integralną częścią codziennego życia, charyzmat zmartwychwstańców staje się narzędziem budowania mostów, które łączą różnorodne aspekty duchowości i kultury. Wzajemne zrozumienie i współpraca mogą prowadzić do nowego odkrycia wspólnych wartości, takich jak miłość Boga do człowieka, szacunek dla życia, sprawiedliwość społeczna i troska o wspólne dobro. Charyzmat zmartwychwstańców nie tylko zachowuje swoją aktualność, lecz otwiera również nowe horyzonty dla misyjnej działalności Kościoła w Afryce. Wzajemny dialog i współpraca z tradycyjnymi religiami afrykańskimi mogą przynieść owocne rezultaty, przyczyniając się do budowania bardziej zjednoczonego, sprawiedliwego i duchowo bogatego świata. Charyzmat ten, będący wyrazem miłości Bożej i nadziei na zmartwychwstanie, pozostaje inspiracją do ciągłego nawracania się i służby na rzecz pokoju i jedności w globalnej wspólnotie ludzkiej.

Bibliografia

Źródła drukowane:

Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Vita consecrata”*, Rzym 1996.

Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Africa”*, Rzym 1995.

Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Instrukcja „Rozpocząć na nowo od Chrystusa”*, Rzym 2002.

Kongregacja Nauki Wiary, *List „Iuvenescit Ecclesia”*, Rzym 2016.

Konstytucje Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa, Rzym 2019.

Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelica testificatio”*, Rzym 1971.

Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam”*, Rzym 1964.

Secretariat pro non Christianis, *À la rencontre des religions africaines*, Roma 1969.

Sobór Watykański II, *Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego „Perfectae caritatis”*, red. M. Przybył, Poznań 2002, s. 264–275.

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2008, s. 144–255.

Źródła internetowe:

Różański J., *Jan Paweł II w Afryce*, afryka.blog.uksw.edu.pl/2022/01/24/jan-pawel-ii-w-afryce [dostęp: 11 VI 2024 r.].

Siemieniewski A., *Dary duchowe w dawnych wiekach Kościoła. „Nie zaniedbuj w sobie charyzmatu” (1 Tm 4,14)*, cz. 3, siemieniewski.pl/?q=node/31 [dostęp: 13 V 2024 r.].

Wójtowicz K., *Pojęcie i rola charyzmatu w życiu konsekrowanym*, zyciezakonne.pl/dokumenty/referaty-konferencje-artykuly/teologia-zycia-konsekrowanego/wojtowicz-k-cr-pojecie-i-rola-charyzmatu-w-zyciu-konsekrowanym-30172 [dostęp: 13 V 2024 r.].

Opracowania:

Buchowski M., *Magia i rytuał*, Warszawa 1993.

Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, Città del Vaticano 2013.

Hébrard M., *Nowa Pięćdziesiątnica w drugiej połowie XX wieku*, tłum. T. Jania, Kraków 1994.

Mbiti J.S., *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980.

Middleton J., *Lugbara Religion. Ritual and Authority among an East African People*, 2nd ed., London 1964.

Parrinder G., *African Traditional Religion*, London 1968.

Pawlik J.J., *Pochodzenie zła w afrykańskiej tradycji religijnej*, „Forum Teologiczne” 2 (2001), s. 177–190.

Pikus T., *Charyzmaty w Kościele*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 22 (2009), nr 2, s. 105–120.

Romano A., *Carisma*, w: *Dizionario teologico della vita consacrata*, a cura di T. Goffi, A. Palazzini, Milano 1994, s. 165–181.

Różański J., *Kościół katolicki w dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi*, Pelplin 2020.

Siemieniewski A., *Ruchy charyzmatyczne w Kościele – „Pegaz” czy „koń trojański”?*, „Duchowość w Polsce” 16 (2014), s. 63–71.

Stachowiak L., *Charyzmat*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1985, k. 92–93.

Tatar M., *Rozeznawanie charyzmatów*, „Duchowość w Polsce” 16 (2014), s. 47–62.

Zimoń H., *Dialog chrześcijaństwa z tradycyjnymi religiami afrykańskimi*, „Studia Nauk Teologicznych” 5 (2010), s. 249–264.

Aktualność charyzmatu Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa w dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi

Abstrakt

Niniejszy artykuł analizuje znaczenie charyzmatu zmartwychwstańców w kontekście współczesnych wyzwań misyjnych w Afryce, kładąc nacisk na duchową odnowę, jedność z Bogiem oraz nadzieję zmartwychwstania. W dynamicznie zmieniającym się świecie dialog z tradycyjnymi religiami afrykańskimi staje się kluczowy, ponieważ religie te, głęboko zakorzenione w lokalnej kulturze, oferują perspektywę, w której sacrum współistnieje z profanum. Wzajemny szacunek i zrozumienie są niezbędne w procesie misyjnej inkulturacji, umożliwiając adaptację chrześcijaństwa do lokalnych realiów. Charyzmat zmartwychwstańców, oparty na miłości Bożej i sprawiedliwości społecznej, tworzy fundament pod współpracę z tradycyjnymi religiami afrykańskimi, podkreślając wspólne wartości i umożliwiając duchowe wzbogacenie. Taki dialog może przyczynić się do budowy zjednoczonych, sprawiedliwych i duchowo rozwiniętych społeczeństw.

Słowa kluczowe: charyzmat zmartwychwstańców, dialog międzyreligijny, tradycyjne religie afrykańskie, misyjna inkulturacja, duchowa odnowa, współczesne wyzwania misji

The Relevance of the Charism of the Congregation of the Resurrection of Our Lord Jesus Christ in Dialogue with Traditional African Religions

Abstract

This article analyzes the importance of the charism of the Resurrectionists in the context of contemporary missionary challenges in Africa, emphasizing spiritual renewal, unity with God and the hope of resurrection. In a dynamically changing world, dialogue with traditional African religions becomes crucial because these religions, deeply rooted in local culture, offer a perspective in which the sacred coexists with the profane. Mutual respect and understanding are essential in the process of missionary inculturation, enabling the adaptation of Christianity to local realities. The Resurrectionist charism, based on God's love and social justice, creates a foundation for cooperation with traditional African religions, emphasizing common values and enabling spiritual enrichment. Such dialogue can contribute to building united, just and spiritually developed societies.

Keywords: charism of the Resurrectionists, interreligious dialogue, traditional African religions, missionary inculturation, spiritual renewal, contemporary mission challenges

KS. BARTŁOMIEJ KRZOS
The John Paul II Catholic University of Lublin
 <https://orcid.org/0000-0002-5589-1184>
frbartk@gmail.com

Studia Sandomierskie
31 (2024)

On the Application of Philosophy in Theology Based on the Example of Nicholas Everitt's “Proof for the Non-Existence of God”

Everyone knows the phrase: *Philosophia ancilla theologiae* (Philosophy is a Servant of Theology).¹ Yes, philosophy plays a subservient and subordinate role to theology, but still philosophy is essential to the reliable practice of theology. Jerzy Kalinowski and Stefan Swieżawski, representatives of the Polish laity at the Second Vatican Council, reported on the Council's ongoing discussions on the mutual relationship between theology and philosophy.² The Church had to confront the alleged imposition of St. Thomas Aquinas' philosophy on all Christians in the encyclical *Aeterni Patris* (1879) by Pope Leo XIII. The Pope called St. Thomas “the prince and teacher of philosophers” (*Aeterni Patris*, 17). He calls the departure from the philosophy of St. Thomas “a great offense” and encourages all catholic thinkers to return and to restore the old meaning of the philosophy of Thomism (*Aeterni Patris*, 24–25). Swieżawski says the encyclical was misunderstood and he calls this error “the hump of the Church.”³ Indeed, Pope Leo XIII wrote this encyclical during the era of Second Positivism, a direction that completely undermined faith and metaphysics. Therefore, it was necessary to defend classical philosophy in the Church, and not

¹ This is a scholastic dictum that is not attributed to any particular author. It is mentioned by the founder of scholasticism St. Anselm of Canterbury, St. Bonaventure and many others. It happens that the genesis of this statement is seen in ancient times, for example, in Clement of Alexandria, who thus emphasized the superiority of theology over philosophy, but also in the non-Christian philosopher Philo of Alexandria. See: H. de Vries, *Philosophia ancilla theologiae. Allegory and ascension in Philo's De congressu querende eruditionis gratia*, “The Bible and Critical Theory” 2009, no 3, vol. 5, p. 41.

² See: J. Kalinowski, *Philosophie à l'heure du Concile*, Warszawa, 1995.

³ S. Swieżawski, *Określenie Tożsamości Kościoła. Ze Stefanem Swieżawski, rozmawia Anna Kaproń-Ostrowska i Józef Majewski*, in: *Dzieci Soboru zadają pytania*, ed. Z. Nosowski Warszawa, 1999, p. 11.

simply impose it as an ideology in the form of a crusade.⁴ Thomistic philosophy was recognized by the Second Vatican Council Fathers as suitable for Catholic theology, although the Council also opened itself to more contemporary philosophical currents (*Optatam totius*, 15). The Church has never called any philosophy “Her own” but nevertheless recognizes Her right to distinguish between proper and harmful philosophies (*Fides et Ratio*, 57). The Second Vatican Council did not dethrone the philosophy of St. Thomas, but opposed against making it Her own ideology, for the reason that the Church dissociates Herself from any ideology. The Church directly encourages philosophical research instead (*Gaudium et Spes*, 44), as it was emphasized by philosophers looking at the Council’s deliberations.⁵ If the conciliar call for a return to philosophy is to be mentioned, it should be specified that Vatican II specifically recommends philosophical anthropology – a kind of “metaphysics of a man” – which is also confirmed by the teaching of the popes (*Gaudium et Spes*, 20–22, *Message for the World Peace Day 1977*, *Redemptor Hominis*, 8). Although the role of philosophy in general was depreciated in the late 19th century, it is making a comeback among other branches of science today. Stanislaw Lem, speaking with the voice of contemporary postmodernists in his *Philosophy of Chance*, points to the necessary existence of philosophy either as a set of superior directives for general thinking or as a metaphysics. The choice of ways of thinking presupposes the existence of evaluations: one has been deemed relatively better than the other. In turn, evaluations suppose the existence of values. Thus, it is impossible to do science (including theology) without philosophy, for the very reason that it requires freedom, and that freedom presupposes dealing with values. One could try by force to quit any evaluations, but such a quitting is also a choice.⁶

In the course of this article, I would like to deal with the second of the temporarily recognized applications of philosophy, namely the evaluation of theses, in this case theological theses, and the evaluation of the whole theory, the whole theology in this case, which consists of the particular theses. I encountered this application when analyzing the syllogism, attributed to Epicurus, which was used by the English atheist Nicholas Everitt in his “Proof of the Non-Existence of God”. Nicholas Everitt is known, among other things, as the author of *The Non-Existence of God*.⁷ In his essay *How Benevolent Is God? – An Argument from Suffering to Atheism* – included in *50 Voices of Disbelief. Why Are We Atheists*, edited by Russell Blackford and Udo Schüklenk, his thesis, which was the subject of a philosophical evaluation, was that the Epicurean “definition of God,” and evaluated theory would be any theology accepting that definition.⁸

⁴ S. Swieżawski, *Określenie Tożsamości Kościoła...*, op. cit., p. 14.

⁵ S. Swieżawski, *Określenie Tożsamości Kościoła...* op. cit., p. 14.

⁶ S. Lem, *Filozofia przypadku. Literatura w świetle empirii*, Warszawa, 2010, p. 22.

⁷ See: N. Everitt, *The Non-Existence of God*, London, 2004.

⁸ N. Everitt, *How Benevolent Is God? – An Argument from Suffering to Atheism*, in: *50 Voices of Disbelief. Why Are We Atheists*, ed. R. Blackford, U. Schüklenk, London, 2009, p. 16.

An attempted description of a System of Theology

In order to evaluate the theological thesis mentioned above, and consequently the whole of theology as a theory, one must use a mechanism developed in philosophy, that is philosophical interpretation. That means first to standardize it, which is: to express the thesis in the most comprehensible and at the same time clear and unambiguous language, and then checking, at this comprehensible level of language, whether the thesis does not generate any absurdities.

In order to reproduce any theory and to demonstrate its validity, a first step is needed: a translation into more accurate language. To reach this goal one needs to apply a certain level of standardization which calls to mind a system of natural deduction.⁹ Such a system is an ordered couple of sets: the first one (1) contains every a well-formed formula of a well-understood and accurate language which has been used to express the theory; and the second one (2) contains all the rules allowing for the derivation of a further demanded formulae from a demanded formulae previously accepted.

Let's start with step one, which is clear language (1). Theology uses natural language, i.e. the language that people speak. The postulate of clarity and unambiguity of a language, however, imposes certain limitations on the overabundance of natural language. For this reason, any colloquial declarative (which means either true or false) sentence of natural language, respectively Latin, Polish, English, etc., should be considered a well-formed formula of theology. Each true or false colloquial declarative sentence will be called: "proposition." The rule of construction of a well-formed formulae says that a well-formed formula is any one of a basic language propositions plus any proposition constructed by adding one prefix "not" to any proposition already constructed, plus any proposition constructed by joining any two propositions already constructed with one of these four conjunctions: "and," "or," "if... then..." and "if and only if." The meaning of a spoken prefix and four conjunctions is as follows: a proposition constructed by adding the prefix "not" is true when the original proposition is false and the reverse; the complex proposition constructed with "and" is true when both (all) of its factors are true, and it is false in other cases, the complex proposition constructed with the conjunction "or" is false when both (all) its ingredients are false and it is true in other cases; the complex proposition constructed with the conjunction "if... then..." is false when its antecedent is true and its consequence is false, and it is true in other cases; and the complex proposition constructed with the conjunction "if and only if" is true when its sides are either both true or both false, and it is false in other cases.

Moving on to step two (2), one must ask what are the expressions demanded in the theory? In classical logic, these are expressions which are logically true.¹⁰ Clas-

⁹ L. Borkowski, J. Słupecki, *Elements of Mathematical Logic and Set Theory*, Oxford–New York, 1967, p. 98.

¹⁰ L. Borkowski, *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*, Lublin, 1990, p. 360.

sical logic is an extensional language, so it pays no attention to the content of its sentences. So, there are other, more specific approaches. Aristotle noted that the expressions of language can describe not only states of affairs occurring or not occurring (i.e. true or false), but also necessary or possible states of affairs can be described.¹¹ Over time, more and more possibilities were discovered: there were states of affairs occurring always or sometimes, practical or impractical, permitted or prohibited, etc.¹² The Second Vatican Council's Constitution *Dei Verbum* says that certain theses (truths of faith, sentences of theology, whatever we call them) are useful for salvation and necessary to be accepted by an act of faith (*Dei Verbum*, 5). The *Catechism of the Catholic Church* calls this value "revelation" (*Catechism of Catholic Church*, 50). The Church teaches that "revealed" means as much as stated by the Holy Spirit. It must therefore be recognized that the books of the Bible confidently, faithfully and without error teach the truth that God's will is intended to be perpetuated through Scripture for our salvation. Therefore, "every Scripture inspired by God is useful (for) instruction, for persuasion, for exhortation, for training in righteousness: that the man of God may be made perfect and unto every good work" (2 Tim. 3,16–17; *Dei Verbum*, 12). Let us assume, therefore, in general, that theology seeks the propositions that are necessary to be received with the obedience of faith in order to gain eternal salvation. Viewed in this way, this language, must be then enriched by a set of rules, which determines all possible propositions that are necessary to be received with the obedience of faith in order to gain eternal salvation.

Philosophy always distinguishes certain propositions and accepts them from the beginning as demanded without conducting a process of proof.¹³ These propositions are recognized as self-evident, such as Descartes' *Cogito ergo sum*, or defined by a philosopher, such as Locke's statement: *all that appears in human consciousness are either impressions or ideas*, or Wittgenstein's one: *all that exists in the world are facts*. According to the Church's teaching, the theses of theology are, in the first place, revealed propositions, i.e.: those contained in Scripture and Church Tradition (*Catechism of Catholic Church*, 80). This is what the Catechism teaches: "God in His graciousness wished to reveal to His people what it is useful to know about this subject" (*Catechism of Catholic Church*, 287). As well as the Council statement: "The books of the Bible confidently, faithfully, and without error teach the truth which by the will of God was to be perpetuated through the Scriptures for our salvation." (*Dei Verbum*, 11). While all the sentences of Scripture are clearly defined, Tradition must already be described adequately. *Dei Verbum* states that what "in the things of God is of itself accessible to human reason, also under the present conditions of the human race can be known by all quickly, with firm certainty and without the admixture of

¹¹ K. Świrydowicz, *Podstawy logiki modalnej*, Poznań, 2004, p. 38.

¹² G. H. von Wright, "Deontic Logic," *Mind*, 1951, n. 60, p. 1–3.

¹³ There are various CPL axiomatics. The most popular is the so-called Hilbert–Bernays axiomatic. Meanwhile, among Polish logicians, Jan Łukasiewicz's axiomatic is considered the simplest one.

any error" (*Dei Verbum*, 6). Thus, it is necessary to distinguish all the propositions that describe facts among all correct propositions of a natural language. Facts are all states of affairs that actually occur in the sense that their negations describe states of affairs that do not occur. Next, in the distinguished set of fact-propositions, we distinguish expressions related to religious matters. It can be grasped intuitively in various ways, but here I will assume, following Joseph Maria Bocheński, that the religious matters include issues of attitudes toward the deity, rituals, feelings, moral precepts, views of the world and existential questions.¹⁴ The union of these two sets includes propositions that are demanded in theology, and therefore necessary for salvation. However, the theory cannot stop there, because it must provide such a rule by means of which it is possible to create absolutely all the propositions necessary for salvation that can ever be uttered in theology. As we know the number of these possible propositions is infinite.

The tool for creating such a rule, as already mentioned, is the system of natural deduction. A thesis of theology is any proposition that either belongs to the set of revealed propositions or has been derived from this set by means of one of the three inference rules: the rule of substitution (RS), which states that it is allowed in any thesis of theology to substitute any well-formed formula of theology for any other well-formed formula of theology, wherever and only wherever the substituted formula occurs in the thesis that is being substituted; the rule of detachment (Modus Ponens, MP) which states that, for any theological thesis A, B, when 'if A then B' and 'A' are theological theses, then 'B' is also a theological thesis; and the rule of conjunction's attaching (CA), which allows for the joining of every theological theses with "and" that represents a logical conjunction here. A theological proof of a thesis is a series of numbered propositions in which the first element is the revealed or already proved proposition, the last element is the theological thesis that is being proved, and all other expressions (the so-called lines of the proof) are substitutions of revealed propositions, or have been derived from the previous lines on the basis of the rules: RS, MP, or CA.¹⁵ The theses thus proved can be called theological conclusions, theological interpretation of Revelation, interpretation of theology, etc. In any case, all of them are propositions necessary for salvation and therefore desirable in theology.

The Epicurean "definition of God", recalled by Everitt, serves as an example of such a theological thesis. However, this definition was not invented by Nicholas Everitt but is widely known and readily cited as Epicurean. The statement poses some difficulty in quoting, as Epicurus' works have largely not survived. Epicurus was not an atheist, but he opposed the popular conception of gods or God. The definition first appeared and was attributed to Epicurus in Chapter XIII of Book VII of the *Divinae*

¹⁴ J.M. Bocheński, *Miedzy logika a wiarą. Z Józefem Bocheńskim rozmawia Jan Parys*, Montricher, 1988, p. 161.

¹⁵ H. J. Gensler, *Introduction to Logic*, New York–London, 2002, p. 146–148.

Institutiones, entitled *De Ira Dei*, written by the Christian writer Lactantius. It was similarly cited by Pierre Bayle in 1702, in his *Dictionnaire Historique et Critique*. It was later referred to by David Hume in his work *Dialogues Concerning Natural Religion*, published in 1779, in Book X. Since then, it has appeared repeatedly, without reference to the source for obvious reasons. Instead Everitt wrote: "God is standardly defined in terms of a string of metaphysical properties: he is omniscient, omnipotent, perfectly good."¹⁶ These are the qualities attributed to God in the Bible, as follows: God's omniscience: "Thy eyes beheld my unformed substance; in thy book were written, every one of them the days that were formed for me, when as yet there was none of them" (Psalm 139, 16); God's omnipotence: "For to God nothing is impossible" (Luke 1, 37); God's goodness: "For I know the plans I have for you, says the Lord, plans for welfare and not for evil, to give you a future and a hope" (Jer. 29, 11), etc. Every Monotheistic theology seems to attribute God's qualities to Him to a perfect degree and, therefore, either attributes or rejects all of them. The theological conclusion derived from the revealed "definition of God" would be the thesis proclaiming that "God knows everything, can do everything and wants to do everything good." And so, after the step of standardization the step of philosophical interpretation comes, i.e. checking the veracity of the theory in the model.

The philosophical interpretation of theological thesis

Theories, by their nature, speak about everything, and one can adjudicate the sense and validity of a theory if and only if one interprets it in a model that is a fragment of reality.¹⁷ Each model in general will consist of some objects and some functions, that are ways of assigning certain objects to other objects.¹⁸ What is still needed here is philosophy, which is a theory as well. Like any theory, it consists of language and rules that help the demanded propositions to be obtained. A philosophical theory uses natural language limited to simple declarative sentences and compound sentences built with logical negation, conjunction, disjunction, implication and equivalence. A philosophical theory must also contain a rule that allows to produce propositions from the propositions already accepted as demanded in the field of philosophy. Thus, one first distinguishes a set of propositions defined by some philosophical authority as demanded, no matter what one calls them: true, momentous, practical, useful, etc., depending on the philosopher's preference. According to Everitt those would be "fact-propositions."¹⁹ Then the same rules as applied as I have already described for theology. A positive philosophical interpretation of a thesis is a series of numbered propositions in which the first element is the thesis

¹⁶ N. Everitt, *How Benevolent Is God?...*, op. cit., p. 16.

¹⁷ B. Wolniewicz, *O sytuacji we współczesnej filozofii*, w: B. Wolniewicz, *Filozofia i Wartości*, vol. 2, Warszawa 2018, p. 14–15.

¹⁸ L. Borkowski, *Wprowadzenie do logiki...*, op. cit., p. 360.

¹⁹ N. Everitt, *How Benevolent Is God?...*, op. cit., p. 20.

being subjected to interpretation, the last element is one of “fact-propositions,” and all other propositions (the so-called lines of the interpretation) are substitutions of philosophically demanded propositions once accepted, or have been derived from the previous lines on the basis of the rules: RS, MP, or CA.²⁰ A negative philosophical interpretation of a thesis is in turn the interpretation as defined above but its last element is a “counter-fact-proposition.” Everitt would therefore interpret the Epicurean “definition of God” as follows: The content of Epicurus’ definition of God is considered as revealed. On the basis of a spoken definition, a theologian can conclude that God knows everything that happens in the world, can deal with all the affairs of the world, and wants to deal with everything that is not good. This general theological claim would have to be interpreted in a real-world model and a certain substitution would have to be made: God knows about the existence of evil in the world, can deal with it (as omnipotent) and wants to deal with it (as all-good), so evil in the world does not exist, which is contrary to objective facts. To think of God contradicting objective facts would be, according to Alvin Plantinga, “positively irrational,”²¹ and therefore not contradictory but incoherent, and therefore not completely crossing out its logical possibility. On the other hand, according to Bocheński, philosophy serves theology to remove superstition, i.e. incoherent thinking²². Thus, any thesis of theology that has a negative philosophical interpretation can be considered superstition in the light of this philosophy.

Stanislaw Lem noted that a hierarchy of mutually similar wholes allows comparisons to be made between their levels. This similarity makes it possible for the systems being compared to serve as models for each other.²³ Thus, every theory, including a theological theory, contains both constant and variable elements. The latter are abstract names, such as, “knowledge,” “goodness,” “omnipotence,” etc. The former, on the other hand, are everything that is invariably adjudicated about the variables, such as, “knows,” “wants,” “deals with,” etc. It should be noted that there are constants that equally occur and operate in every theory, so they have their place in every model. They are needed to test the truth of a theory, which can only be considered as objective truth when it is verifiable and indeed works in all possible models. To point out that theology does not refer to reality, it is necessary to look closer at the subject of philosophical interpretation of theology. Let me then – according to Joseph Maria Bocheński – compare the relation of theology to its philosophical interpretation with the relation of syntax to semantics in logic.²⁴ In the field of syntax, one talks about axioms, logical consequences, and theses (tautologies), and proves the completeness of the system, in the sense that there must be a proof that is constructible for every

²⁰ H. J. Gensler, *Introduction to Logic*, op. cit., p. 146–148.

²¹ J. Mackie, “Evil and omnipotence,” *Mind*, 1955, no. 254, p. 200.

²² J.M. Bocheński, *Światopogląd a filozofia*, in: J.M. Bocheński, *Sens życia i inne eseje*, Kraków, 1996, p. 186–188.

²³ S. Lem, *Filozofia przypadku...*, op. cit., p. 28.

²⁴ J. M. Bocheński, *The Logic of religion*, New York, 1965, p. 17.

proposition with a valid truth table. In the field of semantics, one already talks about logical consequences and true sentences and can provide a proof of the fullness of the system; that is, showing that all true propositions are its theorems, which means, able to be proved. Just as theology leads from a set of revealed propositions to its consequences, so philosophy should lead from a set of its philosophical theorems to a set of objectively true propositions (fact-propositions). I believe that Everitt linked theology and its philosophical interpretation in a similar way.

Modeling is the establishment and detection of some similarity between things and their interrelationships, which similarity, when established, reduces the absolute diversity of the world. Such a reduction in diversity is called ordering. To model, therefore, means as much as “to find out something about the world,” and “to find out something about the world” means to introduce just such an ordering.²⁵ Bogusław Wolniewicz, who always began by saying that philosophy serves to illuminate human thought, stated that modeling is the application in practice of the principle of *dictum de omni*, discovered and introduced by Boethius. A model of a theory would be some fragment of reality, while a theory is a model of a fragment of reality in a domain of language.²⁶

The theory is tested by substituting some constants for variables, i.e. substituting for abstract expressions the names of concrete objects from the fragment of reality that is the model of the theory.²⁷ According to Wolniewicz, if the interpretation arrives at preposterous statements, it means that the preposterousness of the theory itself has been revealed.²⁸ Joseph Maria Bocheński believed that carrying out a similar interpretation for the claims of a religion whose creed is treated as a theory for the purposes of this interpretation, in the model that our real world should be, is needed to combat any superstition. The absurdity revealed in the interpretation of religion would have us conclude that we are not dealing with true religion, but with superstition, etc.²⁹

This is what Everitt wanted to do for any religion that recognizes the aforementioned definition of God. Using a theological conclusion derived from Epicurus’ “definition of God” as a theory with three abstract variables, under which, also following Epicurus, he substituted corresponding constants related to the existence of evil in the world. God concerning propositions, such as “God knows everything,” “God can deal with everything,” and “God wants to do all that is good,” were replaced by precise and particular statements: “God knows about the existence of all the evils of this world,” “God can deal with all the evils of this world,” “God wants to deal with all the evils of this world.”

As mentioned above, Everitt does not claim that God’s definition is self-contradictory, but that it would rather be contradicted by facts. Thus, everyone who accepts

²⁵ S. Lem, *Filozofia przypadku...*, op. cit., p. 144.

²⁶ B. Wolniewicz, *O sytuacji we współczesnej filozofii*, op. cit., p. 14–15.

²⁷ S. Lem, *Filozofia przypadku...*, op. cit., p. 144.

²⁸ B. Wolniewicz, *O sytuacji we współczesnej filozofii*, op. cit., p. 15.

²⁹ J.M. Bocheński, *Światopogląd a filozofia*, op. cit., p. 186–188.

both the definition of God and facts, as all theologians seem to do, becomes self-contradicted. Let us consider fact as a state of affair that occurs. In the second section of this article, I considered all declarative propositions – so-called: “fact-propositions” – in the language of theology. I have also considered another subset of propositions – so-called: “religion-propositions.” This subset contains all propositions related to religious matters. This subset can be grasped intuitively in various ways. Here I will assume—following Joseph M. Bocheński—that the religious sphere includes issues of attitudes toward the deity, rituals, feelings, moral precepts, world views, and existential questions.³⁰ Then, the proposition stating that “all the evil of this world exists” would also be one of the “religion-propositions.” As I mentioned above, Revelation is to be a set of true propositions, that can either come directly from holy books or oral religious tradition (*Catechism of The Catholic Church*, 287; *Dei Verbum* 11).

However, some atheists (including Everitt himself) have decided to focus on providing supposedly irrefutable proof of God’s non-existence, as it would be difficult to enumerate all the proofs and refute them one by one.³¹ This would involve demonstrating, by the same definition of God, that the God cannot exist. This is the opposite of what occurs in the well-known ontological proof of the existence of God by St. Anselm of Canterbury recorded in his *Proslogion*³², where the existence of God is contained in His notion, or, in its semi-ontological Cartesian interpretation, where it is less of an insult to human reason to accept God as the cause of His own idea than to accept the appearance of that idea out of nothing.³³ The ontological character is also carried by Avicenna’s view, according to which existence is the essence of God and, so, it needs nothing else for its justification.³⁴ Quite a bit has already been written about the Anselmian ontological proof and its criticism by Gaunilon, Immanuel Kant, and many others. I would like to draw attention only to the apologetic work of Alvin Plantinga *God and Other Minds*, which has also received some critical analysis.³⁵ I think that Everitt’s proof was to be ontological at its starting point and it came out as containing an ontological or *a priori* part, that refers to justification of the existential thesis – negative in this case – flowing from the terminological analysis of the accepted definition of God.³⁶

³⁰ J. M. Bocheński, *Między logiką a wiarą...*, op. cit., p. 161.

³¹ N. Everitt, *How Benevolent is God?...*, op. cit. p. 17.

³² M.J. Charlesworth, *St. Anselm’s Proslogion*, London – Notre Dame, 1979, c. 2.

³³ P. Slama, “Phenomenology of Immanence: Doxography on the ‘Idea of God’ (Descartes, Kant, Schelling, Levinas),” *Religions*, 2022, no. 13, p. 4.

³⁴ I. Lala, L. Alwazzan, “Necessary Existence and Necessary Mercy: Ibn ‘Arabi’s Reformulation of Ibn Sina’s Ontological Proof,” *Religions*, 2022, no 14, p. 2.

³⁵ A.G. Lind, “God’s Presence within Henry’s Phenomenology of Life: The Phenomenological Revelation of God in Opposite to Plantinga’s Affirmation of God’s Existence,” *Religions*, 2018, no. 9, p. 4.

³⁶ N. Everitt, *The Non-Existence of God*, op. cit., p. 15.

Conclusion

The Second Vatican Council recalled the diverse role of philosophy in theology. One of its uses is to examine for the correctness of theological theses and of the whole theology taken as a theory, which consists of particular theses. This process takes place in two steps. First, philosophy helps to express the whole theory in clear and unambiguous language. Thus, it determines which formula can be considered correct and how such a formula to be created. Then one needs to find a certain value that the theses demanded in theology must have. This value may be logical truthfulness, but it may as well be a “being necessary for salvation,” etc. Philosophy is helpful to theology in finding the rule by virtue to which individual theses this value can be assigned or denied. The rule allows for the formulation of a potentially infinite number of theses. After all, more and more statements and conclusions are being formulated in the field of theology. Further on, a particular thesis is taken into account and two sets of its elements are distinguished: the first one contains all the terms that adjudicate the relations occurring between objects, and the second one contains variables, i.e. all the abstract names. In order to examine the thesis in a model, a model suitable for the theory is selected on the basis of similarity. A model is a certain set of objects connected with each-other by certain relations. Names representing the elements of the model (i.e., concrete names) are substituted for the abstract terms of the thesis (i.e., variables). It is then examined as to whether, after such a substitution, the thesis generates nonsense or does not, i.e. whether it contradicts the facts or not. Nicholas Everitt evaluated the Epicurean “definition of God,” in a way that also should be accepted in theology. The definition says that God is “omniscient, omnipotent and omnibenevolent.” The application of philosophy led him, like Epicurus many centuries earlier, to conclude that a definition so constructed would deny the existence of evil in the world, and that the existence of evil in the world would undermine that definition. This statement was regarded by Everitt as irrefutable proof of the non-existence of God. Of course, in my opinion, such a conclusion is too far-fetched and premature – I have dedicated another article to this issue. Nevertheless, the application of philosophy to theology remains valid, and indicates that earthly reality is not suitable as a model for the Epicurean definition.

References

Internet source:

- Aeterni Patris. Encyclical of Pope Leo XIII on the Restoration of Christian Philosophy* (1879), https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_?04081879_aeterni-patris.html [access: 16 XII 2024 r.].
- Dogmatic Constitution of Divine Revelation Dei Verbum, Solemnly Promulgated by His Holiness Paul VI on November 18, 1965*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html [access: 16 XII 2024 r.].

Encyclical Letter Fides et Ratio of the Supreme Pontiff John Paul II to the Bishops of the Catholic Church on the Relationship between Faith and Reason, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html [access: 16 XII 2024 r.].

John Paul II Supreme Pontiff Encyclical Letter Redemptor Homninis, to His Venerable Brothers in the Episcopate, the Priests, the Religious Families, the Sons and Daughters of the Church and to all Men and Women of Good Will, at the Beginnings of His Papal Ministry, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html [access: 16 XII 2024 r.].

Message of His Holiness Paul VI for the Celebration of the Day of Peace, 1 January 1977, https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/messages/peace/documents/hf_p-vi_mes_19761208_x-world-day-for-peace.html [access: 16 XII 2024 r.].

Pastoral Constitution on the Church in a Modern World Gaudium et Spes, proclaimed by His Holiness Paul VI, on December 7, 1965, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html [access: 16 XII 2024 r.].

Elaboration:

Bocheński J.M., *Między logika a wiarą. Z Józefem Bocheńskim rozmawia Jan Parys*, Montricher, 1988.

Bocheński J.M., Światopogląd a filozofia, in: J.M. Bocheński, *Sens życia i inne eseje*, Kraków, 1996, p. 186–198.

Bocheński J.M., *The Logic of religion*, New York, 1965.

Borkowski L., *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*, Lublin, 1990.

Borkowski L., Śłupecki J., *Elements of Mathematical Logic and Set Theory*, Oxford–New York, 1967.

Catechism of Catholic Church. Includes Modifications from the Editio Typica, Danvers, 1995.

Charlesworth, M. J., *St. Anselm's Proslogion*, London–Notre Dame, 1979.

Everitt N., *How Benevolent Is God? – An Argument from Suffering to Atheism*, in *50 Voices of Disbelief. Why Are We Atheists?* ed. R. Blackford, U. Schüklenk, London, 2009, p. 16–24.

Everitt N., *The Non-Existence of God*, London, 2004.

Gensler, H.J., *Introduction to Logic*, New York–London, 2002.

Kalinowski J., *Philosophie à l'heure du Concile*, Warszawa, 1995

Lala I., Alwazzan R., "Necessary Existence and Necessary Mercy: Ibn 'Arabi's Reformulation of Ibn Sina's Ontological Proof," *Religions*, 2023, no 14, vol. 1016.

Lem S., *Filozofia przypadku. Literatura w świetle empirii*, Warszawa, 2010.

- Lind A.G., "God's Presence within Henry's Phenomenology of Life: The Phenomenological Revelation of God in Opposite to Plantinga's Affirmation of God's Existence," *Religions*, 2018, no. 9, vol. 187.
- Mackie J., "Evil and omnipotence," *Mind*, 1955, no. 254, p. 200–212.
- Slama P., "Phenomenology of Immanence: Doxography on the 'Idea of God' (Descartes, Kant, Schelling, Levinas)," *Religions*, 2022, no. 13, vol. 755.
- Swieżawski S., *Określenie Tożsamości Kościoła. Ze Stefanem Swieżawski, rozmowa Anna Kaproń-Ostrowska i Józef Majewski*, in: *Dzieci Soboru zadają pytania*, ed. Z. Nosowski Warszawa, 1999, p. 5–26.
- Świrydowicz K., *Podstawy logiki modalnej*, Poznań 2004.
- Wolniewicz B., *O sytuacji we współczesnej filozofii*, in: B. Wolniewicz, *Filozofia i Wartości*, vol. 2, Warszawa 2018, p. 11–23.
- Wright G.H. von, "Deontic Logic," *Mind*, 1951, no. 60, p. 1–11.
- Vries H. de, "Philosophia ancilla theologiae. Allegory and ascension in Philo's De congressu querende eruditionis gratia," *The Bible and Critical Theory*, 2009, no 3, vol. 5, p. 36–48.

On the Application of Philosophy in Theology as Exemplified by Nicholas Everitt's "Proof of the Non-Existence of God"

Abstract

The Second Vatican Council noted the importance of St. Thomas Aquinas' philosophy for Catholic Theology. Although The Church also opened Herself to more contemporary philosophical currents. The Church has never called any philosophy "Her own," but nevertheless recognizes Her right to distinguish between a proper and a harmful philosophy. Although the role of philosophy in general was deprecated in the late 19th century, it is making a contemporary comeback among other branches of science: either as a set of overarching directives for thinking or as a metaphysics. The subject of this article is the first of the applications. In this way Nicholas Everitt attributed the "definition of God" to Epicurus and accepted it on the bases of theology. The application of philosophy led him to conclude, that a definition of God constructed in this way would contradict the facts. The application of philosophy to theology described here is valid, but rather indicates that earthly reality is not suitable as a model for Epicurean definition.

Keywords: philosophy, theology, interpretation, model, proof

O zastosowaniu filozofii w teologii na przykładzie Nicholasa Everitta „dowodu na nieistnienie Boga”

Abstrakt

Sobór Watykański II zwrócił uwagę na znaczenie filozofii św. Tomasza z Akwinu dla teologii katolickiej, choć otworzył się także na bardziej współczesne mu prądy filozoficzne. Kościół nigdy nie nazwał „swoją” żadnej z filozofii, niemniej jednak uznaje swoje prawo do rozróżniania filozofii właściwej od szkodliwej. Chociaż pod koniec XIX w. deprecjonowano rolę filozofii w ogóle, to współcześnie powraca ona wśród innych gałęzi nauki: bądź to jako zestaw nadrzędnych dyrektyw myślenia (nauki), bądź to jako metafizyki. Przedmiotem niniejszego artykułu jest pierwsze z zastosowań. W ten właśnie sposób Nicholas Everitt oceniał przypisywaną Epikurovi i akceptowaną na gruncie teologii definicję Boga. Zastosowanie filozofii doprowadziło go, do stwierdzenia, że tak zbudowana definicja Boga zaprzeczałaby faktom. Opisane tu zastosowanie filozofii w teologii jest aktualne, ale wskazuje raczej na to, że ziemską rzeczywistość nie nadaje się na model epikurejskiej definicji.

Słowa kluczowe: filozofia, teologia, interpretacja, model, dowód

KS. ARKADIUSZ WOJNICKI
Papieski Instytut Biblijny, Rzym
📧 <https://orcid.org/0000-0003-0136-9101>
arkwoj93@gmail.com

Studia Sandomierskie
31 (2024)

„Jeśli kto ma uszy, niechaj posłyszy!” (Ap 13,9) – zachęta do słuchania w Apokalipsie św. Jana i liturgii Kościoła katolickiego

Propozycja traktowania Apokalipsy św. Jana jako tekstu nie tylko wykorzystywanego w liturgii, lecz stworzonego w tym celu jako „podręcznik działania” (*manuale d'azione*) – posługując się słowami Carla Manunzy¹ – nie jest w biblistyce czymś nowym. Już pierwsze błogosławieństwo Apokalipsy zawierające w sobie niejako funkcjonalny podział na „tego, który odczytuje” i „tych, którzy słuchają” (por. Ap 1,3) natychmiast przywodzi na myśl kontekst liturgiczny znany z liturgii synagogalnej, z celebracji wspólnoty w Qumran, a przede wszystkim z chrześcijańskiej Eucharystii sprawowanej w Kościele pierwotnym. Począwszy od lat 50. XX w., coraz więcej biblistów interesowało się relacją między liturgią wczesnochrześcijańską a Apokalipsą św. Jana². Ze względu na swoje powiązania z Papieskim Instytutem Biblijnym i Papieskim Uniwersytetem Gregoriańskim najbardziej znanym badaczem tego tematu był ks. Ugo Vanni SJ³. Studia nad liturgicznymi aspektami Apokalipsy

¹ C. Manunza, *L'Apocalisse come „actio liturgica” cristiana. Studio esegetico-teologico di Ap 1,9–16; 3,14–22; 13,9–10; 19,1–8*, Analecta Biblica 199, Roma 2012, s. 540.

² Należy tu wymienić takie opracowania, jak: O. Piper, *The Apocalypse of John and the Liturgy of the Ancient Church*, „Church History” 20 (1951), iss. 1, s. 10–22; L. Mowry, *Revelation 4–5 and Early Christian Liturgical Usage*, „Journal of Biblical Literature” 71 (1952), iss. 2, s. 75–84; T.F. Torrance, *Liturgie et Apocalypse*, „Verbum Caro” 11 (1957), iss. 41, s. 28–40; P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie*, Cahiers Théologiques 52, Neuchâtel 1964; D. Mollat, *La liturgia dell'Apocalisse*, w: *L'Apocalisse*, Studi Biblici Pastoralis 2, Brescia 1967, s. 135–146; L. Thompson, *Cult and Eschatology in the Apocalypse of John*, „The Journal of Religion” 49 (1969), no. 4, s. 330–350. Szersze omówienie historii: zob. R. Grajczyk, *Liturgia Apokalipsy jako wyraz wiary Kościoła w Jezusa Chrystusa na podstawie Ap 4–5. Analiza lingwistyczno-teologiczna*, „Scriptura Sacra” 27 (2023), s. 245–322.

³ Począwszy od jego doktoratu w Papieskim Instytucie Biblijnym pod kierunkiem późniejszego kardynała, Alberta Vanhoye: U. Vanni, *La struttura letteraria dell'Apocalisse*,

przybrały później charakter bardziej szczegółowy, także interdyscyplinarny⁴. W polskim kręgu językowym temat ten został zasygnalizowany przez liturgistę Kazimierza Lijkę⁵, później zaś znalazł się w orbicie zainteresowań biblistów, m.in. Wojciecha Popielewskiego⁶, Dariusza Koteckiego⁷ i Pawła Podeszwy⁸. Wspomniany C. Manunza w swojej rozprawie doktorskiej podniósł również wątek związku między oralnością (*orality*) a literaturą, który coraz szerzej staje się przedmiotem badań także w kręgach biblistycznych⁹.

Aloisiana 8, Brescia 1980; U. Vanni, *Un esempio di dialogo liturgico in Ap 1,4–8*, „Biblica” 57 (1976), n. 4, s. 453–467; U. Vanni, *L'assemblea ecclesiale „soggetto interpretante” dell'Apocalisse*, „Rassegna di Teologia” 23 (1982), s. 497–513; U. Vanni, *Liturgical Dialogue as Literary Form in the Book of Revelation*, „New Testament Studies” 37 (1991), iss. 3, s. 348–372.

- ⁴ Poza wspomnianym dziełem Carla Manunzy: K.P. Jörens, *Proklamation und Akklamation. Die antiphonische Grundordnung des frühchristlichen Gottesdienstes nach der Johannesoffenbarung*, w: *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium*, Bd. 1, *Historische Präsentation*, Hrsg. H. Becker, R. Kaczynski, Pietas liturgica 1, St. Ottilien 1983, s. 187–208; D.G. Peterson, *Worship in the Revelation to John*, „The Reformed Theological Review” 47 (1988), no. 3, s. 67–77; W.H. Gloer, *Worship God! Liturgical Elements in the Apocalypse*, „Review and Expositor” 98 (2001), iss. 1, s. 35–57; A.R. Nusca, *Liturgia e Apocalisse: alcuni aspetti della questione*, w: *Apokalypsis: percorsi nell'Apocalisse [di Giovanni] in onore di Ugo Vanni*, a cura di E. Bosetti, A. Colacrai, Assisi 2005, s. 459–478; A. Mitescu, *Appunti sul lessico liturgico dell'Apocalisse di Giovanni di Patmos: 1. la „haggadah” cristiana*, „Teresianum” 57 (2006), n. 3, s. 215–237; A. Mitescu, *Appunti sul lessico liturgico giudaico-cristiano dell'Apocalisse di Giovanni di Patmos: 2. le „middot” del Tempio e del Regno di Dio*, „Teresianum” 57 (2006), n. 2, s. 567–598; R. Rossella, *La Liturgia nell'Apocalisse, L'Apocalisse nella Liturgia*, „Cultura Religiosa e Scuola” 18 (2019), s. 35–93.
- ⁵ K. Lijka, *Dialogi liturgiczne w Apokalipsie*, „Collectanea Theologica” 59 (1989), z. 1, s. 83–90.
- ⁶ W. Popielewski, *Alleluja! Liturgia godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga (Ap 19,1–8)*, Studia Biblica 1, Kielce 2001.
- ⁷ D. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*, Warszawa 2006; D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana*, Series Biblica Paulina 6, Częstochowa 2008.
- ⁸ P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie. Studium egzegetyczno-teologiczne wyrażenia ἡ μυστήρια Ἰησοῦ w Apokalipsie św. Jana*, Studia i Materiały 142, Poznań 2011.
- ⁹ C. Manunza korzysta z klasycznego dzieła: W. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London–New York 1982. Por. D.L. Barr, *The Apocalypse of John as Oral Enactment*, „Interpretation” 40 (1986), iss. 3, s. 243–256. W Polsce ową problematykę w Apokalipsie porusza Joanna Nowińska: J. Nowińska, *Co słyszysz poza słowem? „Sound design” Apokalipsy św. Jana*, Rozprawy i Studia Biblijne 47, Warszawa 2016; J. Nowińska, *Siła perswazyjna formy tzw. listów do Kościołów (Ap 2–3) w kontekście przesłania Apokalipsy św. Jana*, w: *Dobrze jest dziękować Panu (Ps 92,2). Księga jubileuszowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 70. rocznicę urodzin*, red. J. Kręcidło, B. Strzałkowska, Warszawa 2021, s. 464–487.

W literaturze można znaleźć wiele zbiorów liturgicznych odniesień w Apokalipsie. Dla przykładu D. Kotecki wymienia pięć czasowników i dwa wyrażenia stanowiące język liturgiczny, podając 37 miejsc w Apokalipsie, dziewięć formuł liturgicznych wraz z 40 odniesieniami, 18 obiektów i przedmiotów związanych z kultem wspominanych 47 razy, a także cztery czynności liturgiczne obecne sześciokrotnie¹⁰. W zbiorze tych terminów – podobnie jak w większości wykazów zawierających liturgiczne odniesienia w Apokalipsie – nie znajduje się wprawdzie tzw. formuła słuchania (*hearing formula*), obecna ośmiokrotnie w Apokalipsie (2,7.11.17.29; 3,6.13.22; 13,9)¹¹, niemniej jednak ten sam badacz zauważa, że formuła słuchania wskazuje na przemawianie Ducha Świętego w zgromadzeniu liturgicznym: „wezwanie «Kto ma ucho, niechaj posłyszy, co mówi Duch do Kościołów» jest zaproszeniem do czytania historii w nowy sposób, który można nazwać «według Ducha Świętego». [...] Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym nie tylko interpretuje, ale uaktualnia przesłanie Chrystusa zmartwychwstałego. [...] Zgromadzenie nawrócone, oczyszczone jest zdolne do dalszego słuchania tego, co Duch Święty mówi nieustannie do Kościołów”¹².

Niniejszy artykuł, posługując się metodą intertekstualną, stanowi próbę przedstawienia zależności między apokaliptyczną formułą słuchania a zachętami do słuchania obecnymi w liturgii Kościoła. Po ukazaniu pochodzenia formuły słuchania oraz analizie egzegetycznej jej występowania w Apokalipsie poddano analizie liturgiczne formuły słuchania, a następnie przedstawiono wnioski.

Geneza formuły słuchania

Wezwanie do słuchania jest mocno związane z ogłoszeniem Prawa i działalnością proroków¹³. Formy rozkazujące hebrajskiego czasownika שמע (*šm‘*) mogą oznaczać jeden z dwóch aspektów, oddawanych przez dwa różne czasy trybu rozkazującego w języku greckim: punktowe, jednorazowe „wysłuchanie”, przekładane jako *imperativus aoristi*, oraz habitualną zdolność czy też postawę „słuchania”, tłumaczoną

¹⁰ Por. D. Kotecki, *Kościół w świetle...*, dz. cyt., s. 29–30; D. Kotecki, *Duch Święty...*, dz. cyt., s. 130–204; por. także D. Mollat, *La liturgia dell'Apocalisse*, art. cyt., s. 135–136; D.G. Peterson, *Worship in the Revelation...*, art. cyt., s. 68–70; W.H. Gloer, *Worship God!...*, art. cyt., s. 35–49; A. Mitescu, *Appunti sul lessico liturgico dell'Apocalisse...*, art. cyt., s. 219–226, 227–233; W. Popielewski, *Alleluja!...*, dz. cyt., s. 109; P. Podeszwa, *Paschalna pamięć...*, dz. cyt., s. 350.

¹¹ Np. przedstawiając przedmiot materialny w swoim artykule dotyczącym antyfonalnego pochodzenia tekstów wczesnochrześcijańskiej liturgii, Klaus Peter Jöns pomija w ogóle rozdział 2, 3 i 13. Por. K.P. Jöns, *Proklamation und Akklamation...*, dz. cyt., s. 189–190. U. Vanni widzi w Ap 2–3 liturgię pokutną (lub nawet „procedurę pokutną” – *trafila penitenziale*). U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1988, s. 75), a za nim C. Manunza (*L'Apocalisse...*, dz. cyt., s. 163). Por. R. Rossella, *La Liturgia...*, dz. cyt., s. 20.

¹² D. Kotecki, *Duch Święty...*, dz. cyt., s. 387–388.

¹³ Opracowanie tego tematu: R. Pindel, „Słuchaj, Izraelu...” (Pwt 6,4) – czyli słuchać, aby kochać, „Polonia Sacra” 8 (26) (2004), nr 14 (58), s. 245–256.

przez *imperativus praesentis*. Proklamacja Prawa, która dokonuje się przed wejściem Izraelitów do Ziemi Obiecanej, zapisana w Księdze Powtórzonego Prawa, na początku każdej sekcji zawiera w sobie wezwanie do słuchania (שמע – *šama*'), które w Septuagincie ma formę *imperativus praesentis* ἄκουε:

- „A teraz, Izraelu, słuchaj (שמע – *šama*') praw i nakazów, które uczę was wypełniać” (Pwt 4,1).
- „Mojżesz zwołał całego Izraela i rzekł do niego: «Słuchaj (שמע – *šama*'), Izraelu, praw i przykazań, które ja dziś mówię do twych uszu [...]»” (Pwt 5,1).
- „Słuchaj (שמע – *šama*'), Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Pan jedynie” (Pwt 6,4).

Te i inne (por. Pwt 9,1; 12,28; 20,3; 27,9) wystąpienia formy rozkazującej czasownika שמע w Pwt wskazują na to, że wezwanie to poprzedza czynność quasi-liturgiczną, w której przewodniczący (w tym przypadku Mojżesz) dokonuje proklamacji Prawa, zgromadzenie zaś przyjmuje nie tylko jego brzmienie, lecz także wezwanie do jego przestrzegania. Podobne wezwanie pojawia się także na początku Pieśni Mojżesza (w Septuagincie jako *imperativus praesentis* 3. os. l.poj. ἀκούετε): „Uważajcie, niebioss, na to, co powiem, słów moich ust słuchaj (והשמע – *wašišma*'), ziemio” (Pwt 32,1).

Wezwanie do słuchania pojawia się w Księdze Powtórzonego Prawa także w drugim kontekście, tj. w przepowiadaniu prorockim. W tych miejscach Septuaginta przekłada hebrajski *yiqtol* jako *indicativus futuri* (ἀκούσεσθε – *medium deponens*) z siłą trybu rozkazującego:

- „Jeśli powstanie u ciebie prorok [...], a potem ci powie: Chodźmy za bogami cudzymi – których nie znałeś – i służmy im, nie usłuchasz (לא תשמע – *lō' tišmā*') słów tego proroka [...]. Za Panem, Bogiem waszym, pójdziecie. Jego się będziecie bać, przestrzegając Jego poleceń. Jego głosu będziecie słuchać (תשמעו – *tišmā' ū*), Jemu będziecie służyć i do Niego przyłgniecie” (Pwt 13,2a.3b.4a.5).
- „Pan, Bóg twój, wzbudzi dla ciebie proroka spośród twoich braci, podobnego do mnie. Jego będziesz słuchał (תשמעו – *tišmā' ūn*)” (Pwt 18,15).

Kontekst przepowiadania prorockiego stoi bezpośrednio u genezy formuły słuchania¹⁴. U proroków większych formuła ta – w kontekście wyroczni sądu i potępienia – zaczyna przyjmować formy bardziej rozbudowane, tworzone przez podwójne użycie rdzenia שמע lub dodanie form pochodzących od rdzenia און ('*zn*)¹⁵:

- „Idź i mów do tego ludu: Słuchajcie pilnie (שמעו שמעו – *šim' ū šāmō'*), lecz bez zrozumienia, patrzcie uważnie, lecz bez rozeznania! Zatwardź serce tego ludu, znieczul jego uszy, zaślep jego oczy, iżby oczami nie widział ani usza-

¹⁴ Por. G.K. Beale, *The Hearing Formula and the Visions of John in Revelation*, w: *A Vision for the Church: Studies in Early Christian Ecclesiology in Honour of J.P.M. Sweet*, eds. M. Bockmuehl, M.B. Thompsom, Edinburgh 1997, s. 172–174; G.K. Beale, *The Purpose of Symbolism in the Book of Revelation*, „Calvin Theological Journal” 41 (2006), s. 57–58.

¹⁵ Por. C. Manunza, *L'Apocalisse...*, dz. cyt., s. 338, przyp. 138.

mi nie słyszał (ובאזניו ישמע – *ûbā ’oznāyw yišmā’*), i serce jego by nie pojęło, żeby się nie nawrócił i nie był uzdrowiony” (Iz 6,9–10).

- „Słuchajcie (שמעו-נא – *šim ’û-nā’*) tego, narodzie nierozumny i bezmyślny, co ma oczy, a nie widzi, i uszy, a nie słyszy (ואזנים להם ולא ישמעו – *’oznayim lāhem wālō’ yišmā ’û*)” (Jr 5,21; por. Ez 12,2).
- „Tak mówi Pan Bóg. Kto chce słuchać, niech słucha (השמע ישמע – *haššōmē’ yišmā’*), a kto zaprzestanie, niech zaprzestanie – bo to lud oporny” (Ez 3,27).

Zarówno w przypadku działalności Mojżesza jako prawodawcy, jak i proroków, a także w przypadku hymnu zawartego w Pwt 32 formuła słuchania zakłada istnienie audytorium, do którego skierowane jest przepowiadanie. Choć nie występuje tu czynność *stricte* liturgiczna, zewnętrznie wygląda analogicznie do tej, która dokonuje się w ramach kultu: protagonista będący reprezentantem Boga wypowiada wobec zgromadzenia słowa, które są uznawane za słowo Boże, a ich adresaci mają nie tylko wysłuchać ich treść, ale także podjąć działanie, do którego proklamacja jest zachętą bądź wręcz nakazem.

Także w Nowym Testamencie formuła słuchania pojawia się w wielu formach z natury pozaliturgicznych, lecz opartych na dialogu pojedynczego mówcy ze zgromadzeniem (*dialogo forte con l’uditorio*)¹⁶. W zdecydowanej większości przypadków zastosowano tu *imperativus praesentis*. Sztandarowym tekstem jest tutaj przypowieść o siewcy w Ewangelii według św. Mateusza (Mt 13,1–18), która zawiera cytaty z Izajasza „Kto ma uszy, niechaj słucha!” (w. 9): „Przystąpili do Niego uczniowie i zapytali: «Dlaczego mówisz do nich w przypowieściach?» On im odpowiedział: «Wam dano poznać tajemnice królestwa niebieskiego, im zaś nie dano. [...] Dlatego mówię do nich w przypowieściach, że patrząc, nie widzą, i słuchając, nie słyszą ani nie rozumieją. Tak spełnia się na nich przepowiednia Izajasza: Słuchać będziecie, a nie zrozumiecie, patrzeć będziecie, a nie zobaczycie. Bo stwardniało serce tego ludu, ich uszy stępiały i oczy swe zamknęli, żeby oczami nie widzieli ani uszami nie słyszeli, ani swym sercem nie rozumieli, i nie nawrócili się, abym ich uzdrowił. Lecz szczęśliwe oczy wasze, że widzą, i uszy wasze, że słyszą. Bo zaprawdę, powiadam wam: Wielu proroków i sprawiedliwych pragnęło ujrzeć to, na co wy patrzycie, a nie ujrzeli; i usłyszeć to, co wy słyszycie, a nie usłyszeli. Wy zatem posłuchajcie przypowieści o siewcy!»” (Mt 13,9–11.13–18).

Uwagę zwraca fakt, że wobec tłumów Jezus kieruje wezwanie do słuchania, posługując się *imperativus praesentis* ἀκούετω (w. 9), do uczniów zaś – *imperativus aoristi* ἀκούσατε (w. 18). Jaka jest różnica między jednym a drugim słuchaniem? Jezus opisuje ją, posługując się pojęciem μυστήριον: „Wam dano poznać tajemnice (τὰ μυστήρια) królestwa niebieskiego, im zaś nie dano” (w. 11). Można zatem zauważyć subtelny różnicę znaczeniową: o ile *imperativus praesentis* jest wezwaniem do słuchania, a w konsekwencji także do posłuszeństwa usłyszанemu słowu, o tyle *imperativus aoristi* jest zaproszeniem do zrozumienia poprzez

¹⁶ C. Manunza, *L’Apocalisse...*, dz. cyt., s. 338, przyp. 139.

wejście w misterium¹⁷. Tezę tę potwierdza użycie *imperativus aoristi* na początku mów mistagogiczno-katechetycznych w Dziejach Apostolskich (który nie jest jednak w Biblii Tysiąclecia konsekwentnie oddawany przez aspekt dokonany „posłuchajcie” lub „usłyszcie”):

- „Wtedy stanął Piotr razem z Jedenastoma i przemówił do nich donośnym głosem: «Mężowie Judejczycy i wszyscy mieszkańcy Jerozolimy, przyjmijcie do wiadomości i posłuchajcie uważnie (ἐνωτίσασθε – *imperativus aoristi*) mych słów! [...] Mężowie izraelscy, słuchajcie (ἀκούσατε) tego, co mówię»” (Dz 2,14.22a).
- „A [Szczepan] odpowiedział: «Słuchajcie (ἀκούσατε), bracia i ojcowie»” (Dz 7,2a).
- „Wstał więc Paweł i skinąwszy ręką, przemówił: «Słuchajcie (ἀκούσατε), Izraelici, i wy, którzy boicie się Boga!»” (Dz 13,16).
- „A gdy i oni umilkli, zabrał głos Jakub i rzekł: «Posłuchajcie (ἀκούσατε) mnie, bracia!»” (Dz 15,13).

Rozróżnienie to jest na tyle istotne, że w Apokalipsie formuła słuchania zawiera zawsze czasownik ἀκούσατω (*imperativus aoristi* 3. os. l.poj.) i jest to jedyna forma trybu rozkazującego czasownika ἀκούω obecna w tej księdze. Występuje tu zatem specjalne użycie formuły słuchania¹⁸. W biblistyce spotyka się dwie interpretacje obecności tej formuły: ezoteryczną – wprowadzoną przez Martina Dibeliusa¹⁹, oraz parenetyczną – autorstwa Heikki Räisänen²⁰. Niniejszy artykuł jest propozycją liturgicznej koncepcji odczytania tej formuły jako pochodzącej z kontekstu liturgicznego bądź paraliturgicznego i obecnej w Apokalipsie z uwagi na fakt, że stworzono ją w celu odczytywania jej w zgromadzeniu liturgicznym. Jej funkcję w tym kontekście tak opisał U. Vanni: „Imperatyw stymulujący *akousatō* – «niech usłyszcy» skierowany do grupy nawołuje ją do uruchomienia swojej zdolności do sapiencjalnego rozeznania. «Mieć ucho» w języku Starego Testamentu, z którego pochodzi to wyrażenie, oznacza ten rodzaj inteligencji, duchowej wrażliwości, który pozwala przyjąć w rzeczywistości przesłanie, które ono zawiera, jakby słuchając go intelektualnie”²¹.

¹⁷ Por. C. Manunza, *L'Apocalisse...*, dz. cyt., s. 340.

¹⁸ Egzegeza patrystyczna traktowała wszystkie wystąpienia formuły słuchania jako mające ten sam cel, tj. uwrażliwienie czytelnika na ukryte znaczenie tekstu: „Quoties Scriptura hoc dictum interponit, intentum prae obscuritate rei quaerit auditorem” (Beda Venerabilis, *Explanatio Apocalypsis* (PL 93,170)).

¹⁹ Por. M. Dibelius, *Wer Ohren hat zu hören, der höre*, „Theologische Studien und Kritiken” 83 (1910), s. 461–471.

²⁰ Por. A.M. Enroth, *A Hearing Formula in the Book of Revelation*, „New Testament Studies” 36 (1990), iss. 4, s. 598–599. W dobie studiów nad oralnością w obrębie koncepcji parenetycznej zaczyna się wyróżniać jeszcze funkcję ewokatywną (J. Nowińska, *Sila per-swazyjna...*, art. cyt., s. 484).

²¹ U. Vanni, *L'assemblea ecclesiale...*, art. cyt. s. 507, tłum. własne.

Formuła słuchania w listach do siedmiu Kościołów

Liturgiczny charakter listów do siedmiu Kościołów – w tym w szczególności formuły słuchania²² – pozostaje od dawna przedmiotem badań egzegetycznych²³. Na podstawie tematycznych relacji sekcji Ap 2–3 z innymi pismami Nowego Testamentu w literaturze wskazuje się na fakt, że formuła ta może mieć pochodzenie synoptyczne²⁴. Umieszczenie w listach formuły słuchania przywodzi na myśl publiczne odczytywanie treści przez lektora przed zgromadzeniem, stąd w historii egzegezy nadawano jej nazwę *Weckformel* – „formuła uwagi”²⁵, bądź *proclamation formula*²⁶. Formuła słuchania w Ap 2–3 należy do wspólnych elementów siedmiu listów. Autor Apokalipsy umieszcza ją w pierwszych trzech listach jako przedostatni element w strukturze: po adresie, autoprezentacji mówiącego, ocenie Kościoła i zachęcie, a przed obietnicą, natomiast w czterech kolejnych – jako ostatni. Luca Pedrolu tak komentuje nieregularność umiejscowienia tej formuły w strukturze listu (nazywając ją *esortazione generale*), jak też fakt, że w dwóch ostatnich elementach list przechodzi z mowy niezależnej do zwrotów w 3. os. l.poj.: „To interesujące, że w dwóch ostatnich punktach tego schematu Chrystus zwraca się w trzeciej osobie, podczas gdy w pierwszych czterech punktach używa zawsze mowy bezpośredniej, w drugiej osobie liczby pojedynczej lub mnogiej. Co więcej, w czterech ostatnich listach można zaobserwować odwrócenie kolejności dwóch ostatnich punktów. Dane te pozwalają nam zrozumieć, że ostatecznie kolejność nie jest już tak ważna, ponieważ wspólnota odrodzona w miłości Chrystusa może jednocześnie w pełni słuchać Jego słowa (ἀκούσατω) i brać udział w Jego ostatecznym zwycięstwie (τῷ νικῶντι / ὁ νικῶν)”²⁷.

²² Fragment rozprawy Dariusza Koteckiego (*Duch Święty...*, dz. cyt., s. 361–389) jest najbardziej wyczerpującym omówieniem formuły słuchania w Apokalipsie w literaturze polskiej; niniejsze opracowanie jest rozwinięciem niektórych poruszonych w nim wątków. Por. także C. Manunza, *L'Apocalisse...*, dz. cyt., s. 275–279.

²³ Por. np. badania aluzji sakramentalnych w Ap 2–3 Pierre’a Prigenta (P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie*, dz. cyt., s. 14–36; por. U. Vanni, *Un esempio...*, art. cyt., s. 453–454) lub wskazanie bezpośrednich i pośrednich odniesień do anafor eucharystycznych (P. Vassiliadis, *Apocalypse and Liturgy*, „St. Vladimir’s Theological Quarterly” 41 (1997), no. 2–3, s. 103).

²⁴ Por. A.M. Enroth, *A Hearing Formula...*, art. cyt., s. 601; E. Schüssler Fiorenza, *The Book of Revelation: Justice and Judgment*, Minneapolis 1998, s. 103–105; G.K. Beale, *The Book of Revelation*, New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids 1999, s. 238.

²⁵ Na zasadzie analogii do formuł ewangelicznych: M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1971, s. 248. W literaturze funkcjonuje też hiszpańska nazwa *formula de alerta* (por. J. López, *La figura de la bestia entre historia y profecía. Investigación teológico-bíblica de Apocalipsis 13,1–18*, Tesi Gregoriana: Serie Teologia 39, Roma 1998, s. 166).

²⁶ D.E. Aune, *Revelation 1–5*, Word Biblical Commentary 52a, Grand Rapids 2014, s. 123; D.E. Aune, *Revelation 6–16*, Word Biblical Commentary 52b, Grand Rapids 2014, s. 749.

²⁷ L. Pedrolu, *Le „Lettere alle sette Chiese” (Ap 1,9–3,22). Trama di un fidanzamento in atto*, „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” 21 (2014), s. 96, tłum. własne.

Wydźwięk hortatywny wyrażony przez *imperativus aoristi* 3. os. l.poj., oddawany przez polski złożony tryb rozkazujący „niech usłyszcy”, skłania do łączenia owej formuły z częścią zachęty²⁸: nie jest ona zatem wezwaniem jedynie do słuchania treści listu, lecz także do realizacji konkretnych wskazań autora. We wszystkich listach ma ona identyczne brzmienie: Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

Na pierwszym miejscu tej syntagmy został postawiony adresat: ὁ ἔχων οὖς. Świadcstwa tekstualne poświadczają obecność imiesłowu substantywizowanego za pomocą rodzajnika (z wyjątkiem *Kodeksu aleksandryjskiego*, który w Ap 2,7 opuszcza rodzajnik). Pewnym zaskoczeniem jest obecność dopełnienia w liczbie pojedynczej οὖς, jednakże tylko jeden średniowieczny manuskrypt zawiera próbę korekty na liczbę mnogą ὦτα, i to jedynie w 2,7²⁹. Fakt, że adresat jest gramatycznie pojedynczy, mógłby sugerować, iż formuła ta nie może być wzięta z kontekstu liturgicznego, jednakże porównanie jej z tekstami pochodzącymi z Ewangelii, których kontekstem jest publiczna proklamacja, wskazuje na użycie liczby pojedynczej także dla mnogiego adresata (por. Mt 11,15; 13,9.43; Mk 4,9.23; Łk 8,8; 14,35)³⁰. Interesujące jest jednak pojedyncze οὖς, które w Ewangelii w kontekście słuchania pojawia się jedynie dwukrotnie w wyrażeniach ἀκούω εἰς τὸ οὖς (Mt 10,27) oraz λαλέω πρὸς τὸ οὖς (Łk 12,3), które można oddać jako „słyszeć na ucho” i „mówić na ucho”, to jest szeptem lub w ukryciu, analogiczne do hebrajskiego wyrażenia גַּלְגַּל (glh 'zn) „odkryć ucho”, tj. przekazać informację (Rt 4,4; 1 Sm 9,15; 20,2.12.13 i in.). Wskazuje to na fakt, że autor skorzystał ze związku frazeologicznego pochodzenia semickiego, jako że w języku hebrajskim obserwuje się tendencję do używania słów określających części ciała w liczbie pojedynczej, nawet jeśli mowa o wielu osobach³¹. W Starym Testamencie można znaleźć wiele takich wyrażen: נָטַח אָזְן (nṭh 'zn, np. Ps 17,6; 45,11; 71,2; 78,1; 88,3; 116,2; Iz 37,17; 55,3); קָשַׁב אָזְן (qšb 'zn, Ps 10,17) czy פָּתַח אָזְן (pṭh 'zn, Iz 50,5)³². „Posiadanie ucha” byłoby tutaj – przynajmniej domniemaną – zdolnością do słuchania, przywodzącą na myśl starotestamentowe porównania do bożków i ich twórców (por. Ps 115,6; 134,17)³³.

²⁸ Por. U. Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, t. 2, Assisi 2018, s. 109.

²⁹ Por. *The Center for New Testament Textual Studies NT Critical Apparatus*, Rev. 2:7 [program komputerowy].

³⁰ Jedynie w jednym przypadku (Mk 8,18) imiesłów pojawia się w liczbie mnogiej (ὦτα ἔχοντες), wówczas jednak adresatem logionu nie jest zgromadzenie słuchaczy, lecz grono apostołów w łodzi.

³¹ Np. Iz 55,3: הָטַתְּ אָזְנְכֶם (ḥaṭṭū 'oznəkem) – dosłownie „nakłońcie wasze ucho” – do formy rozkazującej liczby mnogiej zostało dołączone dopełnienie w liczbie pojedynczej z sufiksem 2. os. l.mn.

³² W ST nie występuje – z uwagi na brak czasownika „mieć” – konstrukcji „mający ucho”; jedyne miejsce w Septuagincie, w którym pojawia się wyrażenie τὰ ὦτα ἔχοντες (Iz 43,8), oddaje hebrajskie וְאָזְנַי לַמּוֹ (wə 'oznayim lāmō) będące zdaniem posesywnym.

³³ *A contrario*, jest tu mowa także o wolności pozwalającej na „niesłuchanie” (por. J. Nowińska, *Sila perswazyjna...*, art. cyt., s. 470–471).

Najbardziej kontrowersyjnym elementem owej syntagmy jest podmiot zdania podrzędnego dopełnieniowego, wprowadzonego przez τί: τὸ πνεῦμα – «Duch»³⁴. Słowo to w Apokalipsie występuje – poza formułami słuchania – jeszcze 17 razy w różnych kontekstach: dwukrotnie τὸ πνεῦμα jest tym, który mówi (Ap 14,13; 22,17); cztery razy wyrażenie ἐν πνεύματι (bez rodzajnika) oznacza sposób doświadczenia objawienia przez Jana (Ap 1,10; 4,2; 17,3; 21,10); czterokrotnie autor Apokalipsy posługuje się znakiem „siedmiu duchów Boga” (τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ), symbolizowanych przez „siedem lamp ognia” (ἑπτὰ λαμπάδες πυρός) (Ap 1,4; 3,1; 4,5; 5,6); dwukrotnie πνεῦμα wiąże się z życiem (wystąpienia bez rodzajnika: Ap 11,11; 13,15); trzykrotnie użycie tego terminu jest związane z prorokowaniem; duchy fałszywego proroctwa są mnogie i nieokreślone (Ap 16,13.14), Duch zaś prawdziwego proroctwa – poprzedzony rodzajnikiem i w liczbie pojedynczej (Ap 19,10). Ponadto raz mowa jest o „wszelkim duchu nieczystym” (πᾶν πνεῦμα ἀκάθαρτον – Ap 18,2); raz τὰ πνεύματα odnosi się do dusz czy też duchów proroków (Ap 22,6)³⁵.

Kim jest Duch, który mówi? Apokalipsa zestawia Go w parze z Oblubienicą (Ap 22,17), która jest Małżonką Baranka (Ap 19,7; 21,9). Czy można zatem postawić znak równości między Duchem i Barankiem? Z jednej strony korpus nowotestamentowy zawiera w sobie deklaracje o tym, że „Bóg jest Duchem” (πνεῦμα ὁ θεός) (J 4,24) i „Pan jest Duchem” (ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν) (2 Kor 3,17); z drugiej strony jednak „Duch” wydaje się kimś odrębnym od Jezusa (τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας jest „świadectwem Jezusa” – Ap 19,10). Podobnie jest w przypadku „siedmiu Duchów”, w których można dostrzegać symboliczną reprezentację Boga zaczerpniętą z Księgi Zachariasza (Za 3,9; 4,6.10); tymczasem Ap 1,4 wskazuje, że siedem Duchów to inna rzeczywistość niż „Ten, który jest i który był, i który przychodzi”. Takie użycie słowa πνεῦμα w Apokalipsie można wytłumaczyć za pomocą interpretacji trynitarniej: z jednej strony Duch jest Bogiem, z drugiej jest kimś innym niż Zasiadający na tronie oraz Baranek. W listach do siedmiu Kościołów pojawiają się bowiem dwa podmioty mówiące: pierwszym jest Chrystus, którego tytuły związane z wizją inaugurującą są wprowadzone przez formułę Τάδε λέγει, drugim zaś jest τὸ πνεῦμα. Jednakże treść, którą wypowiadają, zdaje się być tożsama i mieć rangę słowa Bożego. Tezę tę wzmacnia analiza miejsc w Nowym Testamencie, w których πνεῦμα jest podmiotem czasownika λέγω:

- „«Podejdź i przyłącz się do tego wozu!» – powiedział Duch (εἶπεν δὲ τὸ πνεῦμα) do Filipa” (Dz 8,29).
- „Kiedy Piotr rozmyślał jeszcze nad widzeniem, powiedział do niego Duch (εἶπεν αὐτῷ τὸ πνεῦμα): «Poszukuje cię trzech ludzi»” (Dz 10,19; por. 11,12).
- „Gdy odprowadzali publiczne nabożeństwo i pościli, rzekł Duch Święty (εἶπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον): «Wyznaczcie Mi już Barnabę i Szawła do dzieła, do którego ich powołałem»” (Dz 13,2).

³⁴ Temat ten jest szeroko opracowany w rozprawie doktorskiej Dariusza Koteckiego (D. Kotecki, *Duch Święty...*, dz. cyt., *passim*).

³⁵ Por. U. Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, t. 2, dz. cyt., s. 110.

- „Przybył do nas, wziął pas Pawła, związał sobie ręce i nogi i powiedział: «To mówi Duch Święty (τάδε λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον): Tak Żydzi zwiążą w Jerozolimie męża, do którego należy ten pas, i wydadzą w ręce pogan»” (Dz 21,11).
- „Duch zaś otwarcie mówi (Τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει), że w czasach ostatnich niektórzy odpadną od wiary, skłaniając się ku duchom zwodniczym i ku naukom demonów” (1 Tm 4,1).
- „Dlatego, jak mówi Duch Święty (καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) [...]” (Hbr 3,7a).

Na podstawie analizy tych tekstów można stwierdzić, że Duch mówi: (1) w kontekście modlitwy, a zatem relacji z osobowym Bogiem; (2) w charakterze proroctwa, bądź to przekazując konkretne polecenia, bądź zapowiadając wydarzenia przyszłe. Ostatni z przytoczonych fragmentów kładzie znak równości między mową Ducha a spisaniem słowem Bożym (wprowadza cytat z Ps 95), co jest istotnym przyczynkiem do zrozumienia natchnionego charakteru nie tylko Apokalipsy, ale i całego Pisma Świętego. W ten sposób z jednej strony liturgiczne odczytanie i słuchanie słowa Bożego może być przeżywane jako słuchanie głosu Boga – Ducha, który mówi do Kościołów; z drugiej zaś mowę Boga można spisać w postaci księgi, nie tracąc nic z jej zobowiązującego boskiego charakteru³⁶.

Adresatem tej mowy jest zarówno indywidualny człowiek, jak i całe zgromadzenie. Wobec tego formuła słuchania w listach została uzupełniona o jeszcze jeden człon: dopełnienie dalsze ταῖς ἐκκλησίαις. Niektóre kodeksy w Ap 2,7 zawierają doprecyzowanie tego terminu: *Kodeks aleksandryjski* ma ταῖς ἐπτά ἐκκλησίαις, z kolei *Kodeks Efrema* (C) – ταῖς ἐκκλησίαις ταῖς ἐπτά³⁷. Trzeba jednak zapytać o znaczenie tego wyrażenia. Umieszczenie w końcowej części listu ταῖς ἐκκλησίαις w liczbie mnogiej nasuwa myśl, że korpus listów – pomimo szczegółowych odniesień odpowiadających historycznym kontekstom życia poszczególnych wspólnot w Azji Mniejszej – był przeznaczony do wspólnego odczytywania, tj. w Kościołach miano by odczytywać nie tylko listy bezpośrednio do nich adresowane, ale także listy adresowane do innych gmin³⁸. Niemniej jednak takie użycie może oznaczać

³⁶ Istotnym problemem teologicznobiblijnym jest zależność między „głosem” a „księgą” jako nośnikami słowa Bożego. Papieska Komisja Biblijna w dokumencie *Natchnienie i prawda Pisma świętego* odniosła się do tego problemu: „Tekst napisany nie tylko umożliwia przekazywanie Słowa Bożego, ale w oczywisty sposób wywołuje pytanie o autora ludzkiego, a to prowadzi w przypadku Biblii do pogłębienia prawdy, że jest ona Słowem Boga wyrażonym w słowach ludzi. Idea ta (por. KO, n. 12) została zawarta *in nuce* już w Wj 19,19, gdzie jest mowa o tym, że Bóg «głosem» (*con una voce*) odpowiadał Mojżeszowi” (Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma świętego*, Kielce 2014, nr 11). Por. M.F. Powęska, *What Is „The Word of God” in Sacred Scripture?*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 16 (2023), z. 3, s. 299.

³⁷ Por. *The Center for New Testament Textual Studies NT Critical Apparatus*, Rev. 2:7.

³⁸ Taka praktyka znana jest z listów św. Pawła (por. Kol 4,16). W ten sposób tłumaczy się także brak adresata w Ef 1,1 w najstarszych rękopisach (p46, p49, p92, 8, B), jako że list mógł funkcjonować jako okólny.

także wszystkie gminy chrześcijańskie (πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι – Ap 2,23). Podobnie w zakończeniu Apokalipsy adresatami świadectwa Jezusa są niesprecyzowane „Kościoły” (ταῖς ἐκκλησίαις – Ap 22,16), co może oznaczać nie tylko siedem Kościołów w Azji, ale wszystkie wspólnoty³⁹.

Przypuszczenie to opiera się na założeniu, że Apokalipsa została skomponowana jako tekst do użytku liturgicznego, wykraczającego poza siedem Kościołów będących jej bezpośrednimi adresatami. Taka teza pociąga za sobą synchroniczne spojrzenie na siedem listów jako na jeden tekst liturgiczny, którego strofami są poszczególne słowa skierowane do Kościołów, antyfoną mającą charakter zmieniającego się refrenu jest obietnica dla zwycięzcy, natomiast formuła słuchania pełni funkcję wezwania kierowanego przez kantora do zgromadzenia. Jej zmienne położenie wskazuje na podwójny charakter: z jednej strony jest ona wezwaniem do antyfonalnej odpowiedzi zgromadzenia wskazującej na zrozumienie symbolicznego, prorockiego znaczenia listów, z drugiej strony – zachętą do odkrycia związku między poszczególnymi obrazami Apokalipsy – między listami oraz między korpusem listów a tym, co je poprzedza i po nich następuje – w celu odkrycia głębszego znaczenia symbolicznych obrazów. Taka teza jest również odpowiedzią na pytanie, dlaczego formuła słuchania następuje nie na początku listu, lecz dopiero przed antyfonalnym refrenem. Jej forma gramatyczna wskazuje bowiem nie tyle na samą czynność słuchania, ile na „usłyszenie”, tj. zrozumienie treści ukrytej za symboliką apokaliptycznych obrazów.

Formuła słuchania w Ap 13,9

Formuła słuchania w Ap 13,9 odróżnia się od siedmiu innych jej wystąpień w Ap 2–3⁴⁰. W obrazie pierwszej Bestii (Ap 13,1–10) zajmuje ona przedostatnie miejsce, podobnie jak w listach do siedmiu Kościołów. Jeżeli jednak potraktuje się cały rozdział 13 jako jednostkę literacką, pełni ona funkcję interludium wprowadzającego objaśnienie (w. 10) paralelne do objaśnienia wieńczącego drugi obraz (w. 18). To wyjątkowe użycie owej formuły sprawiło, że w egzegezie próbuje się wyjaśnić jej funkcję za pomocą analogii do innych środków retorycznych stosowanych w Apokalipsie⁴¹. Sama formuła ma formę okresu warunkowego złożonego z analizowa-

³⁹ Por. A. Jankowski, *Aktualność apokaliptycznych listów do siedmiu Kościołów* (Apok 2; 3), „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 12 (1959), z. 3, s. 263–264. Autor przywołuje stwierdzenia pochodzące z egzegezy patrystycznej: „quod uni dicit, omnibus dicit” (Victorinus Petavionensis, *Scholia in Apocalypsin Beati Ioannis* (PL 5,320)) oraz „per has septem ecclesias omni Ecclesiae scribit” (Beda Venerabilis, *Explanatio Apocalypsi* (PL 93,134)).

⁴⁰ Szczegółowe opracowanie Ap 13,9–10 przedstawił Carlo Manunza w swoim dziele: C. Manunza, *L'Apocalisse...*, dz. cyt., s. 285–427. Por. także J. López, *La figura...*, dz. cyt., s. 165–193.

⁴¹ Gregory Kimball Beale postawił tezę, że formuła słuchania pełni rolę „efektu wstrząsu” (*shock-effect function*) podobną do wprowadzenia obrazów Jezabel (Ap 2,19–20) i Babilonu (Ap 17). Por. G.K. Beale, *The Hearing Formula...*, art. cyt., s. 177.

nych już elementów poprzedzonych spójnikiem zdania warunkowego: Εἴ τις ἔχει οὗς ἀκουσάτω, z tym że substantywizowany imiesłów zastąpiono *protasis* wyrażoną przez formę werbalną czasownika w *indicativus praesentis*⁴². Aby poznać funkcję tej formuły, potrzebna jest – podobnie jak w przypadku Ap 2–3 – analiza relacji tego, co następuje po niej, do obrazu ją poprzedzającego.

Ap 13,10 składa się z dwóch elementów tekstualnych: wyroczni (w. 10ab) oraz formuły konkludującej (w. 10c) w formie antyfony⁴³. Wyrocznia jest elaboracją pro-roctwa pochodzącego z Księgi Jeremiasza (15,2; por. także Jr 43,11 (50,11 LXX)).

Ap 13,10	Jr 15,2 LXX
εἴ τις εἰς αἰχμαλωσίαν, εἰς αἰχμαλωσίαν ὕπαγει· εἴ τις ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι αὐτὸν ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι.	καὶ ὅσοι εἰς μάχαιραν, εἰς μάχαιραν· καὶ ὅσοι εἰς αἰχμαλωσίαν, εἰς αἰχμαλωσίαν.

Wyrocznia Jeremiasza również ma charakter odpowiedzi, jednakże nie na obraz, lecz na pytanie zadane przez lud („Dokąd pójdziemy?” – Jr 15,2a), a zatem na sytuację historyczną z przełomu VII i VI w. przed Chr. Przytoczenie tej wyroczni w Ap 13,10 ma więc charakter parenetyczny, wskazujący na aplikację obrazu pierwszej Bestii do aktualnej sytuacji historyczno-społecznej przeżywanej przez Kościół będący adresatem księgi⁴⁴. Umieszczenie formuły słuchania między tekstem przeznaczonym do odczytania a komentarzem należącym zapewne do przewodniczącego zgromadzenia wskazuje na jego pierwszą funkcję: jest on uwrażliwieniem audytorium na aktualność danego tekstu, choć przekazanego w formie symbolicznej, oraz zapowiedzią tego, że komentarz przewodniczącego (w formie starotestamentowego echa) będzie miał charakter aktualizacyjny⁴⁵. „Usłyszenie” tekstu oznacza jego aplikację do bieżących uwarunkowań, w tym przypadku społeczno-religijnych.

Drugą częścią wersu 10 jest aklamacja: Ὡδέ ἐστιν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων. Wyrażeniami unikatowymi w całym korpusie NT są formuły rozpoczynające się od słowa Ὡδέ, które występują czterokrotnie w Apokalipsie (13,10.18;

⁴² Por. C. Manunza, *L'Apocalisse...*, dz. cyt., s. 335–337.

⁴³ Na temat Ap 13,9–10 jako dialogu liturgicznego: zob. U. Vanni, *Liturgical Dialogue...*, art. cyt., s. 365–366.

⁴⁴ Por. A.M. Enroth, *A Hearing Formula...*, art. cyt., s. 606–607.

⁴⁵ Można tutaj zobaczyć źródłosłów czasownika ἀναγινώσκω – «odczytać», który pojawia się w Apokalipsie tylko raz jako imiesłów substantywizowany (Ap 1,3), dosłownie oznaczającego «poznać na nowo» (ἀνα-γινώσκω). Jest to termin stosowany w Nowym Testamencie dla oddania liturgicznego (synagogałnego) *lectio continua* (Łk 4,16; Dz 13,27; 15,21; 2 Kor 3,15), a także publicznego odczytywania listów apostołskich (Kol 4,16; 1 Tes 5,27). Por. ἀναγινώσκω, w: F.W. Danker, *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 1999.

14,12; 17,9). Wykazują one między sobą zależność tematyczną, tworząc dwie pary: jedną mówiącą o „wytrwałości” (ὕπομονή) i „wierze” (πίστις) „świętych” (τῶν ἁγίων) (Ap 13,10–14,12) i drugą mówiącą o „mądrości” (σοφία) i „rozumie” (νοῦς) (Ap 13,18–17,9). Te dwa znaczenia pozostają w związku: „mądrością” i „rozumem” jest zdolność odkrycia w symbolicznym obrazie jego rzeczywistego znaczenia i zastosowania go w życiu. Drugą funkcją formuły słuchania poprzedzającej pierwszą z tych czterech apokaliptycznych formuł jest wezwanie do odkrycia „mądrości” zawartej w treści obrazów⁴⁶ oraz „wytrwałości”, to jest płynącej z nich postawy życiowej.

Nietrudno zauważyć, że w 13,18 ta sama konstrukcja gramatyczna – substantywizowany imiesłów + *imperativus aoristi* 3. os. l.poj. – pojawia się dla sformułowania analogicznej zachęty. Konstrukcję tę spotyka się jeszcze w Ap 22,17:

- „Kto ma rozum (ὁ ἔχων νοῦν), niech liczbę Bestii przeliczy (ψηφισάτω)” (Ap 13,18).
- „A Duch i Oblubienica mówią: «Przyjdź!»
A kto słyszy, niech powie (ὁ ἀκούων⁴⁷ εἰπάτω): «Przyjdź!»
I kto odczuwa pragnienie, niech przyjdzie (ὁ διψῶν ἐρχέσθω),
kto chce (ὁ θέλων), niech wody życia darmo zaczerpnie (λαβέτω)” (Ap 22,17).

Kontekst dialogu liturgicznego w Ap 22,17 pozwala na stwierdzenie, że taki sposób wyrażenia wezwania łączy w sobie dwie funkcje: z jednej strony jest poleceniem liturgicznym, odnoszącym się do sposobu uczestnictwa w celebracji (ὕδωρ ζωῆς jest odniesieniem do sakramentalnej rzeczywistości chrztu), z drugiej jednak jest zachętą do wejścia przez życiowe decyzje w misterium wiary, której liturgia jest celebracją. Rzadkie używanie słowa πίστις przez autora Apokalipsy (jedynie czterokrotnie: Ap 2,13.19; 13,10; 14,12) pozwala na odczytanie ἡ ὑπομονή καὶ ἡ πίστις jako hendiadysu: „wiara” w Ap nie jest jedynie intelektualnym przyjęciem pewnych prawd, lecz życiową „mądrością” i „rozumieniem”, polegającą na „wytrwałości” (ὕπομονή) w wypełnianiu przykazań i świadectwie Jezusa.

⁴⁶ Adriana Mitescu podaje następujące znaczenie słowa σοφία w Apokalipsie: „poznanie tajemnic prorocत्व, szczególnie πνεῦμα σοφίας (Ef 1,17) – dar duchowy pochodzący od Boga polegający na zrozumieniu misterium (por. 1 Kor 2,7.13; Ef 1,8; Kol 1,9). Por. A. Mitescu, *Appunti sul lessico liturgico dell'Apocalisse...*, art. cyt., s. 225. Por. także U. Vanni, *La riflessione sapienziale come atteggiamento ermeneutico costante nell'Apocalisse*, „Rivista Biblica” 24 (1976), s. 185–197. Z kolei Carlo Manunza widzi tutaj „ironię Janową”, jako że prawdziwe znaczenie użytych terminów jest odwrócone: śmierć świętych jest w rzeczywistości ich życiem i zwycięstwem, analogicznie do teologii „chwałebnego krzyża” znanej z czwartej Ewangelii. Por. C. Manunza, *L'Apocalisse...*, dz. cyt., s. 534–535, a także P. Podeszwa, *Paschalna pamięć...*, dz. cyt., s. 285.

⁴⁷ Należy zauważyć, że mowa jest tutaj o habitualnej zdolności słuchania, nie zaś o „usłyszaniu”, gdyż wówczas byłby to substantywizowany imiesłów w aoryście ὁ ἀκούσας – «ten, kto usłyszał».

Formuła słuchania w liturgii Kościoła

Wobec dotychczasowych wniosków wydaje się uprawniona teza, że występowanie formuły słuchania w liturgii Kościoła jest nie tylko wezwaniem do słuchania, ale również „usłyszenia” danej treści i wprowadzenia jej w życie. Fakt, że w liturgii Kościoła łacińskiego istniały dwie tradycje dotyczące zachęty do słuchania, potwierdza zwyczaj Kościołów lokalnych w Polsce dotyczący śpiewania pieśni do Ducha Świętego w dwóch miejscach liturgii, nieznany łacińskim edycjom ksiąg liturgicznych. *Wskazania Episkopatu Polski po ogłoszeniu nowego wydania Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego* normują wykonywanie tej pieśni: „Tam, gdzie zachował się zwyczaj śpiewania pieśni do Ducha Świętego przed czytaniem lub przed homilią, można ją wykonać właśnie w tym miejscu liturgii słowa. Tam, gdzie nie było takiego zwyczaju, nie należy wprowadzać śpiewu pieśni do Ducha Świętego przed homilią” (nr 22).

Odpowiada to dwom pozycjom formuły słuchania w NT: poprzedzającej treść, która ma być przedmiotem słuchania, oraz umieszczonej między daną treścią a jej wyjaśnieniem. O ile w Apokalipsie dominuje ów drugi sposób użycia, o tyle formuły liturgiczne najczęściej poprzedzają proklamację tekstu natchnionego.

Najbardziej rozbudowany przypadek użycia formuły słuchania pochodzi z Boskiej liturgii św. Jana Chryzostoma, celebrowanej w obrządkach bizantyńskich. Przed ewangelią odbywa się następujący dialog⁴⁸:

Δ: Σοφία: ὁρθοί, ἀκούσωμεν τοῦ ἁγίου Εὐαγγελίου.	Diakon: Mądrość! Wyprostowani, usłyszmy świętą Ewangelię.
I: Εἰρήνη πᾶσι.	Celebrans: Pokój wszystkim.
II: Καὶ τῷ πνεύματί σου.	Wszyscy: I twojemu duchowi.
Δ: Ἐκ τοῦ κατὰ [...] ἁγίου Εὐαγγελίου τὸ ἀνάγνωσμα.	Diakon: Czytanie ze świętej Ewangelii według...
II: Δόξα σοι, Κύριε, δόξα σοι.	Wszyscy: Chwała Tobie, Panie, chwała Tobie.
Δ: Πρόσχωμεν.	Diakon: Bądźmy uważni!

Liturgia bizantyńska przed odczytaniem ewangelii zawiera trzy zachęty: ἀκούσωμεν, πρόσχωμεν (oba *coniunctivus aoristi* 1. os. I.mn.) oraz ὁρθοί (dosłownie «prości» – przymiotnik w sensie zachęty do właściwej postawy liturgicznej). Ponadto proklamacji towarzyszy aklamacja Σοφία, która – podobnie jak Ap 13,9–10

⁴⁸ Dialog ten występuje w liturgii łacińskiej sprawowanej pod przewodnictwem papieża, w której ewangelia jest proklamowana na dwa sposoby – jeden zaczerpnięty z liturgii łacińskiej, a drugi – z bizantyńskiej. Por. Cappella Papale, *Domenica di Pasqua „Risurrezione del Signore”*. *Messa del giorno presieduta dal Santo Padre Francesco*, Vaticano 2024, s. 30–33.

i 13,18 – łączy ideę słuchania i zrozumienia z mądrością. Dla uniknięcia wątpliwości czasownik ἀκούω zostaje wzmocniony przez προσέχω, którego użycie w trybie rozkazującym jako zachęty jest również poświadczane przez teksty biblijne, szczególnie z dopełnieniem „ucho” lub przez złożoną stronę zwrotną (ἑαυτοῖς), tłumaczone na język polski na różne sposoby:

- „Nakłońcie uszu (LXX: προσέχετε τοῖς ὠτίοις ὑμῶν) i przyjdźcie do Mnie, posłuchajcie Mnie (LXX: ἐπακούσατέ μου), a dusza wasza żyć będzie” (Iz 55,3).
- „Uważajcie na siebie! (προσέχετε ἑαυτοῖς)” (Łk 17,2; por. 21,34; Dz 20,28).
- „Mężowie izraelscy – przemówił do nich [Gamaliel] – zastanówcie się do-
brze (προσέχετε ἑαυτοῖς), co macie uczynić z tymi ludźmi” (Dz 5,35).

W liturgii łacińskiej zachęta wyrażona przez προσέχω zachowała się w homilii obrzędowej przy udzielaniu święceń wszystkich trzech stopni, przy czym wygłasza ją – jako pierwsze zdanie tej homilii – biskup, (główny) szafarz święceń. Oddano ją przez trzy różne łacińskie czasowniki: *attendere*, *perpendere* i *cogitare*:

Dilectissimi, sédulo <i>atténdite</i> , ad qualem in Ecclesiá gradum frater noster sit provehéndus (<i>De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum</i> [dalej: De ord.], 39).	Drodzy bracia i siostry, pilnie rozważcie, jakiej godności w Kościele ma dostąpić nasz brat (<i>Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów</i> [dalej: OŚw], 39).
Fratres dilectissimi, cum isti filii nostri, quos inter propínquos vel amícos habétis, mox ad Ordinem presbyterórum sint provehéndi, <i>attén-te perpéndite</i> ad quale in Ecclesiá ministérium sint ascensúri (De ord. 123).	Drodzy bracia i siostry, oto ci nasi synowie, którzy są waszymi krewnymi lub przyjaciółmi, za chwilę mają otrzymać święcenia prezbiteratu. Uważnie zatem rozważcie, jakiej godności w Kościele mają dostąpić (OŚw 123).
Fratres dilectissimi, cum isti filii nostri, quos inter propínquos vel amícos habétis, mox ad Ordinem diaconórum sint provehéndi, <i>attén-te cogitá-te</i> ad qualem ministérii gradum sint ascensúri (De ord. 199).	Drodzy bracia i siostry, oto ci nasi synowie, którzy są waszymi krewnymi lub przyjaciółmi, za chwilę mają otrzymać święcenia diakonatu. Uważnie zatem rozważcie, jakiej godności w Kościele mają dostąpić (OŚw 199).

Niemniej podstawowym umiejscowieniem wezwania do słuchania jest pozycja poprzedzająca proklamację tekstu lub wykonanie rytu. W odnowionych obrzędach wtajemniczenia chrześcijańskiego pojawiły się trzy zachęty do słuchania: dwie w ramach części rytuału zatytułowanej *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* [dalej: OCWD] w tzw. obrzędach przekazania, jedna zaś jako komentarz głównego celebransa w mszale rzymskim w liturgii Wigilii Paschalnej. Zgodnie z tradycją Kościoła wybranym, przygotowującym się do przyjęcia sakramentów inicjacji w nadchodzące uroczystości paschalne, w czasie specjalnych obrzędów

„przekazuje się” wyznanie wiary (*traditio Symboli*) oraz Modlitwę Pańską (*traditio orationis Dominicae*). „Przekazanie Symbolu wiary odbywa się w ciągu tygodnia po pierwszym skrutynium” (OCWD 184), tj. po trzeciej niedzieli Wielkiego Postu. Po czytaniach, homilii i *admonitio* diakona celebrans – bezpośrednio przed recytacją przez niego Symbolu – zwraca się do wybranych tymi słowami:

„Dilectissimi nobis, audíte verba fidei, per quam iustificatióne accipiétis. Pauca quidem sunt, sed magna cóntinent mystéria. Corde sincéro ea suscipite atque serváte” (*Ordo initiationis christianae adultorum* [dalej: OICA], 186).

„Drodzy bracia i siostry, posłuchajcie słów wyznania wiary, przez którą dostąpicie usprawiedliwienia. Są one krótkie, ale zawierają wielkie tajemnice. Przyjmijcie je i zachowajcie szczerym sercem” (OCWD 186).

Podczas przekazania Modlitwy Pańskiej *admonitio* diakona następuje przed proklamacją ewangelii; bezpośrednio po nim celebrans zwraca się do wybranych:

„Nunc audíte quómodo Dóminus discípulos suos dócuit oráre” (OICA 191).

„Posłuchajcie teraz, jak Pan nauczył swoich uczniów modlić się” (OCWD 191).

Na podobieństwo tego wezwania w części rytuału zatytułowanej *Komunia święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą Świętą* (jedynie w polskim tłumaczeniu, nie zaś w *editio typica*) w obrzędzie komunii św. poza Mszą Świętą z krótszą liturgią słowa proklamację słowa Bożego poprzedza wezwanie przewodniczącego liturgii: „Słuchajmy słów Chrystusa” (*Komunia święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą Świętą* [dalej: OKŚ], 45)⁴⁹. We wszystkich tych trzech przypadkach formuła słuchania poprzedza proklamację, jednakże proklamowanym tekstem nie jest jedynie słowo Boże, ale także Symbol wiary. W tekście oryginalnym występuje czasownik *audite*, który jednak można interpretować dwojako: jako niedokonany („słuchajcie”) lub jako dokonany („usłyszcie” – lub jak w tłumaczeniu polskim – „posłuchajcie”).

W obrzędach Wigilii Paschalnej zachęta, która poprzedza całą liturgię słowa złożoną z dziewięciu czytań, jest wyrażona w formie rozbudowanej:

„Vigíliam sollémniter ingrési, fratres caríssimi, quiéto corde nunc verbum Dei audiámus. Meditémur, quómodo Deus pópulum suum elápsis tempóribus salvum fécerit, et novíssime nobis Fílium suum míserit Redemptórem. Orémus, ut Deus noster hoc paschále salvatiónis opus ad plenam redemptióne perficiat” (*Missale Romanum, Vigilia Paschalis in nocte sancta*, n. 22).

„Drodzy bracia i siostry, po uroczystym rozpoczęciu Wigilii Paschalnej w pokoju serca słuchajmy teraz słowa Bożego. Rozważajmy, jak to Bóg w minionych czasach wybawił swój lud i jak w końcu zesłał nam swojego Syna jako Odkupiciela. Chrystus przez swoją śmierć i zmartwychwstanie dał nam nowe życie. Módlmy się,

⁴⁹ Należy zauważyć, że to samo wezwanie poprzedza także odczytanie fragmentu, który nie jest *explicite* słowami Chrystusa, a św. Pawła (1 Kor 11,26 – OKŚ 45F). Fakt, że przyjęcie Komunii św. powinno być poprzedzone słuchaniem słów Chrystusa, jest odbiciem Ap 3,20. Por. L. Mowry, *Revelation...*, art. cyt., s. 83.

aby Pan Bóg dał nam pełny udział w paschalnym dziele zbawienia” (*Mszal rzymski dla diecezji polskich*, 167).

Wezwanie do słuchania ma tym razem formę *coniunctivus praesentis* 1. os. l.mn., któremu towarzyszą dwa inne czasowniki w tej formie gramatycznej: *meditemur* i *oremus*. Podobnie jak w Apokalipsie słuchanie słowa Bożego nie jest jedynie związane z odczytaniem (*lectio*) fragmentów Pisma Świętego, lecz przechodzi w rozważanie (*meditatio*) mające na celu „usłyszenie” czy też „zrozumienie” zawartego w nich przesłania, które z kolei rodzi modlitwę (*oratio*). Jest to znany schemat *lectio divina*, w tym przypadku przebiegającego w ramach liturgii eucharystycznej połączonej z udzieleniem sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. W schemacie tym brakuje ostatniego elementu, *actio*, który leży po stronie każdego uczestnika zgromadzenia liturgicznego.

Podsumowanie

Na podstawie przeprowadzonych badań można sformułować następujące wnioski: Formuła słuchania w Apokalipsie ma pochodzenie quasi-liturgiczne, jako że stosowano ją w czasach Starego i Nowego Testamentu w kontekście przepowiadania, w którym pojedynczy protagonista (lider, prorok, apostoł, Jezus Chrystus) zachęcał zgromadzonych słuchaczy nie tylko do uważnego słuchania (grecki *imperativus praesentis*), ale także do „usłyszenia” (*imperativus aoristi*), tj. zrozumienia treści wypowiedzi, zwłaszcza mającej wymiar symboliczny (metaforyczny), sapiencjalny lub profetyczny. Świadectwa nowotestamentowe wskazują na jej umiejscowienie na początku odczytywania tekstu czy mowy lub w punkcie tranzytu od wygłoszenia danego tekstu, zwłaszcza symbolicznego, do jego wyjaśnienia.

Formuła słuchania jest nierozdzielnie związana z kontekstem wspólnotowym i pełni funkcję obligującą do działania z uwagi na fakt, że wybrzmiewa w kontekście zgromadzenia liturgicznego: „zamiast tego jest obecne zaproszenie do słuchania, które może być również zrozumieniem i działaniem, zapraszając każdego wyznawcę do wewnętrznego (ale chóralnego i wraz z innymi) przyłgnięcia, uwidocznionego przez fakty. [...] «Tak» człowieka, to znaczy słuchanie, które przyswaja sobie i jest posłuszne Bożemu nakazowi, staje się w ten sposób motorem i współpracownikiem Bożej interwencji w historię, «skokiem naprzód» tajemniczego działania, które sprawia Boże panowanie”⁵⁰.

Formuła słuchania wskazuje, że słuchany tekst ma boskie pochodzenie lub jest jego autentyczną interpretacją obowiązującą moralnie. Zarówno liturgia obrządku bizantyńskiego, jak i łacińskiego posługuje się tym wezwaniem przed proklamacją słowa Bożego, wyznania wiary lub homilii wygłaszanej przez przewodniczącego zgromadzenia jako autentycznej interpretacji słowa Bożego dokonywanej w Kościele podczas celebracji liturgicznej.

⁵⁰ C. Manunza, *L'Apocalisse...*, dz. cyt., s. 345, tłum. własne.

„Usłyszenie” słowa Bożego nie oznacza jedynie „słuchania” w obrębie liturgii, lecz wkracza do życia pozaliturgicznego chrześcijanina, wpływając bezpośrednio na podejmowane przez niego decyzje i jego życiowe postawy. Można zatem użyć formuły słuchania w liturgii postrzegać w aspekcie duchowości liturgicznej jako zachętę do zastosowania usłyszanych treści i celebrowanych misterii w życiu pozaliturgicznym.

Do tych wniosków należy dodać myśl sformułowaną przez Ugo Vanniego: „W pierwszej części Apokalipsy «procedura pokutna» (*trafila penitenziale*) listów zakończyła się, jak widzieliśmy, tym samym imperatywem [stymulującym] *akousatō* – «słuchajcie», skierowanym do tych, którzy mają ucho, i dotyczącym przesłania Ducha. Grupa słuchająca, przemieniona skutecznym imperatywem Chrystusa, ma zdolność do wymaganego od niej słuchania interpretacyjnego. Grupa zatem stała się w ten sposób zorientowana na drugą część Apokalipsy. Teraz, w drugiej części, znajdujemy interesujące wyjaśnienie: to, co Duch «mówi do Kościołów» i wyraża w języku symbolicznym, zbiega się z «wizjami» Jana, kompetentnego interpretatora, w świetle «ducha proroctwa», głębokiej logiki zamysłu Bożego (por. 1 Kor 2,10–16)”⁵¹.

Bibliografia

Źródła drukowane:

- Beda Venerabilis, *Explanatio Apocalypsis*, Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 93, accurate J.P. Migne, Parisiis 1862, 129–206.
- Cappella Papale, *Domenica di Pasqua „Risurrezione del Signore”*. *Messa del giorno presieduta dal Santo Padre Francesco*, Città del Vaticano 2024.
- De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum*, editio typica altera, Città del Vaticano 1990.
- Komunia święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą Świętą*, Katowice 2020.
- Missale Romanum*, editio typica tertia, Città del Vaticano 2002.
- Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986.
- Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, Katowice 2020.
- Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, Katowice 2019.
- Ordo initiationis christianae adultorum*, Città del Vaticano 1972.
- Victorinus Petavionensis, *Scholia in Apocalypsin Beati Ioannis*, Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 5, accurate J.P. Migne, Parisiis 1844, 317–344.
- Wskazania Episkopatu Polski po ogłoszeniu nowego wydania Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego przyjęte na 331. Zebraniu Plenarnym Konferencji*

⁵¹ U. Vanni, *L'assemblea ecclesiale...*, art. cyt., s. 507–508, tłum. własne.

Episkopatu Polski dnia 9 marca 2005 r., w: *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego oraz wskazania Episkopatu Polski*, Poznań 2006, s. 113–127.

Źródło elektroniczne:

The Center for New Testament Textual Studies NT Critical Apparatus [program komputerowy].

Opracowania:

Aune D.E., *Revelation 1–5*, Word Biblical Commentary 52a, Grand Rapids 2014.

Aune D.E., *Revelation 6–16*, Word Biblical Commentary 52b, Grand Rapids 2014.

Barr D.L., *The Apocalypse of John as Oral Enactment*, „Interpretation” 40 (1986), iss. 3., s. 243–256.

Beale G.K., *The Book of Revelation*, New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids 1999.

Beale G.K., *The Hearing Formula and the Visions of John in Revelation*, w: *A Vision for the Church: Studies in Early Christian Ecclesiology in Honour of J.P.M. Sweet*, eds. M. Bockmuehl, M.B. Thomspon, Edinburgh 1997, s. 167–180.

Beale G.K., *The Purpose of Symbolism in the Book of Revelation*, „Calvin Theological Journal” 41 (2006), s. 53–66.

Danker F.W., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 1999.

Dibelius M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1971.

Dibelius M., *Wer Ohren hat zu hören, der höre*, „Theologische Studien und Kritiken” 83 (1910), s. 461–471.

Enroth A.M., *A Hearing Formula in the Book of Revelation*, „New Testament Studies” 36 (1990), iss. 4, s. 598–608.

Gloer W.H., *Worship God! Liturgical Elements in the Apocalypse*, „Review and Expositor” 98 (2001), iss. 1, s. 35–57.

Grajczyk R., *Liturgia Apokalipsy jako wyraz wiary Kościoła w Jezusa Chrystusa na podstawie Ap 4–5. Analiza lingwistyczno-teologiczna*, „Scriptura Sacra” 27 (2023), s. 245–322.

Jankowski A., *Aktualność apokaliptycznych listów do siedmiu Kościołów (Apok 2; 3)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 12 (1959), z. 3, s. 260–277.

Jörns K.P., *Proklamation und Akklamation. Die antiphonische Grundordnung des frühchristlichen Gottesdienstes nach der Johannesoffenbarung*, w: *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium*, Bd. 1, *Historische Präsentation*, Hrsg. H. Becker, R. Kaczynski, Pietas liturgica 1, St. Ottilien 1983, s. 187–208.

Kotecki D., *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*, Warszawa 2006.

- Kotecki D., *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana*, Series Biblica Paulina 6, Częstochowa 2008.
- Lijka K., *Dialogi liturgiczne w Apokalipsie*, „Collectanea Theologica” 59 (1989), z. 1, s. 83–90.
- López J., *La figura de la bestia entre historia y profecía: Investigación teológico-bíblica de Apocalipsis 13,1–18*, Tesi Gregoriana: Serie Teologia 39, Roma 1998.
- Manunza C., *L'Apocalisse come „actio liturgica” cristiana. Studio esegetico-teologico di Ap 1,9–16; 3,14–22; 13,9–10; 19,1–8*, Analecta Biblica 199, Roma 2012.
- Mitescu A., *Appunti sul lessico liturgico dell'Apocalisse di Giovanni di Patmos: 1. la „haggadah” cristiana*, „Teresianum” 57 (2006), n. 3, s. 215–237.
- Mitescu A., *Appunti sul lessico liturgico giudaico-cristiano dell'Apocalisse di Giovanni di Patmos: 2. le „middot” del Tempio e del Regno di Dio*, „Teresianum” 57 (2006), n. 2, s. 567–598.
- Mollat D., *La liturgia dell'Apocalisse*, w: *L'Apocalisse*, Studi Biblici Pastoral 2, Brescia 1967, s. 135–146.
- Mowry L., *Revelation 4–5 and Early Christian Liturgical Usage*, „Journal of Biblical Literature” 71 (1952), iss. 2, s. 75–84.
- Nowińska J., *Co słyszysz poza słowem? „Sound design” Apokalipsy św. Jana*, Rozprawy i Studia Biblijne 47, Warszawa 2016.
- Nowińska J., *Sila perswazyjna formy tzw. listów do Kościołów (Ap 2–3) w kontekście przesłania Apokalipsy św. Jana*, w: *Dobrze jest dziękować Panu (Ps 92,2). Księga jubileuszowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 70. rocznicę urodzin*, red. J. Kręciđło, B. Strzałkowska, Warszawa 2021, s. 464–487.
- Nusca A.R., *Liturgia e Apocalisse: alcuni aspetti della questione*, w: *Apokalypsis: percorsi nell'Apocalisse [di Giovanni] in onore di Ugo Vanni*, a cura di E. Bosetti, A. Colacrai, Assisi 2005, s. 459–478.
- Ong W., *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London–New York 1982.
- Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma świętego*, Kielce 2014.
- Pedroli L., *Le „Lettere alle sette Chiese” (Ap 1,9–3,22). Trama di un fidanzamento in atto*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 21 (2014), s. 87–101.
- Peterson D.G., *Worship in the Revelation to John*, „The Reformed Theological Review” 47 (1988), s. 67–77.
- Pindel R., *„Słuchaj, Izraelu...” (Pwt 6,4) – czyli słuchać, aby kochać*, „Polonia Sacra” 8 (26) (2004), nr 14 (58), s. 245–256.
- Piper O., *The Apocalypse of John and the Liturgy of the Ancient Church*, „Church History” 20 (1951), iss. 1, s. 10–22.
- Podeszwa P., *Paschalna pamięć o Jezusie. Studium egzegetyczno-teologiczne*

- wyrażenia ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ w Apokalipsie św. Jana, *Studia i Materiały* 142, Poznań 2011.
- Popielewski W., *Alleluja! Liturgia godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga (Ap 19,1–8)*, *Studia Biblica* 1, Kielce 2001.
- Powęska M.F., *What Is „The Word of God” in Sacred Scripture?*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 16 (2023), z. 3, s. 295–310.
- Prigent P., *Apocalypse et Liturgie*, *Cahiers Théologiques* 52, Neuchâtel 1964.
- Rossella R., *La Liturgia nell’Apocalisse, L’Apocalisse nella Liturgia*, „*Cultura Religiosa e Scuola*” 18 (2019), s. 35–93.
- Schüssler Fiorenza E., *The Book of Revelation: Justice and Judgment*, Minneapolis 1998.
- Thompson L., *Cult and Eschatology in the Apocalypse of John*, „*The Journal of Religion*” 49 (1969), no. 4, s. 330–350.
- Torrance T.F., *Liturgie et Apocalypse*, „*Verbum Caro*” 11 (1957), iss. 41, s. 28–40.
- Vanni U., *Apocalisse di Giovanni*, t. 2, Assisi 2018.
- Vanni U., *L’Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1988.
- Vanni U., *L’assemblea ecclesiale „soggetto interpretante” dell’Apocalisse*, „*Rassegna di Teologia*” 23 (1982), s. 497–513.
- Vanni U., *La riflessione sapienziale come atteggiamento ermeneutico costante nell’Apocalisse*, „*Rivista Biblica*” 24(1976), s. 185–197.
- Vanni U., *La struttura letteraria dell’Apocalisse*, *Aloisiana* 8, Brescia 1980.
- Vanni U., *Liturgical Dialogue as Literary Form in the Book of Revelation*, „*New Testament Studies*” 37 (1991), iss. 3, s. 348–372.
- Vanni U., *Un esempio di dialogo liturgico in Ap 1,4–8*, „*Biblica*” 57 (1976), n. 4, s. 453–467.
- Vassiliadis P., *Apocalypse and Liturgy*, „*St. Vladimir’s Theological Quarterly*” 41 (1997), no. 2–3, s. 95–112.

„Jeśli kto ma uszy, niechaj posłyszyl!” (Ap 13,9) – zachęta do słuchania w Apokalipsie św. Jana i liturgii Kościoła katolickiego

Abstrakt

W biblistyce od wielu dziesięcioleci bada się problem zależności Apokalipsy św. Jana od szeroko pojętej liturgii wczesnochrześcijańskiej. Niniejszy artykuł jest próbą ukazania związku tzw. formuły słuchania (Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22; 13,9) z liturgią, i to zarówno jej genezy i wykorzystania w ostatniej księdze kanonu Nowego Testamentu, jak i współczesnego jej zastosowania w liturgii Kościoła katolickiego różnych obrządków. Poprzez zestawienie tekstów staro- i nowotestamentowych oraz

liturgicznych – dzięki wykorzystaniu metody intertekstualnej i analizie egzegetycznej dwóch sformułowań formuły słuchania obecnych w Apokalipsie wraz z ich kontekstem – osiągnięto cel artykułu, tj. wskazano na teologiczne implikacje jej użycia zarówno w tekście Apokalipsy, jak i w celebracjach liturgicznych, jej wspólnotowy charakter oraz ścisły związek z rozumieniem znaczenia słuchanego tekstu oraz życiem pozaliturgicznym.

Słowa kluczowe: Apokalipsa św. Jana, formuła słuchania, słuchanie, liturgia Kościoła katolickiego, metoda intertekstualna

“Whoever has Ears, let Them Hear!” (Rev. 13:9) – The Encouragement to Listen in St. John’s Book of Revelation and the Liturgy of the Catholic Church

Abstract

In biblical studies, the problem of the relationship between St. John’s Book of Revelation and the early Christian liturgy in its vast sense has been studied for many decades. This article is an attempt to show the connection of the so-called “hearing formula” (Rev. 2:7,11,17,29; 3:6,13,22; 13:9) with the liturgy, both in terms of the provenience of the formula itself and its use in the last book of the New Testament canon, as well as its contemporary use in various rites of the liturgy of the Catholic Church. By comparing the Old and New Testament as well as liturgical texts – by using the intertextual method and by exegetical analysis of the two formulations of the “hearing formula” present in the Book of Revelation together with their context, the aim of the article has been achieved, i.e. the theological implications of its use both in the text of Revelation and in liturgical celebrations, its communal character and its close connection with understanding the importance of the hearing the text and with extra-liturgical life have been shown.

Keywords: Book of Revelation; hearing formula; listening; Catholic Church liturgy; intertextual approach

KS. ŁUKASZ SADŁOCHA

Akademia Nauk Stosowanych im. Józefa Gołuchowskiego

 <https://orcid.org/0000-0001-8093-3289>

lusad.lusad@gmail.com

Studia Sandomierskie

31 (2024)

Przyrodniczy obraz osoby w personalizmie

Podbudowanie personalizmu naukami empirycznymi już od początku budziło obawy przed redukcjonizmem ze strony samych personalistów. Zarazem podkreślali oni, że personalizm stara się w sposób pełny zrozumieć fenomen osoby ludzkiej, tym samym pomijanie wyników nauk empirycznych byłoby również pewnego rodzaju redukcjonizmem antropologicznym. Nic więc dziwnego, że w ich pracach naukowych można odnaleźć próby interpretacji wyników nauk przyrodniczych. Celem artykułu jest ukazanie aktualności tej problematyki wobec rozwijających się badań przyrodniczych dotyczących pogranicza świata zwierząt i świata ludzi.

Antropologia personalistyczna

Ze względu na różnorodność nurtów personalizmu, a tym samym podkreślanych przez nie różnych elementów antropologicznych, warto zwrócić uwagę na trzy paradygmaty charakteryzujące personalizm, wymienione i opisane przez Stanisława Kowalczyka. Chociaż sam uznawany jest on za personalistę chrześcijańskiego nurtu realistyczno-dynamicznego czy też tomistyczno-augustyńskiego, to jego prace stanowią niejako kompendia i leksykony różnych nurtów personalizmu i ich przedstawicieli. Spośród podstawowych elementów antropologiczno-ontologicznych poszczególnych nurtów udało mu się wyróżnić następujące paradygmaty charakteryzujące personalizm: (1) człowiek jest zawsze osobą; (2) jest predysponowany do wielokierunkowej i wielopoziomowej aktywności; (3) posiada naturę prospołeczną.

Człowiek jest tożsamy w swoim człowieczeństwie. Jest podmiotem osobowym, a nie tylko pasmem przeżyć, doświadczeń lub też syntezą momentów czasowych. Nie sprowadza się wyłącznie do jedności biologicznego organizmu, lecz cechuje go również sfera psychiczno-umysłowa. Nie jest także rezultatem relacji społecznych, lecz własnym, samodzielny i autonomiczny podmiotem włączonym w świat nieożywiony i ożywiony. Człowiek, będąc podmiotem osobowym, jest istotą świadomą i wolną w swoich decyzjach, wrażliwą na wyższe wartości oraz zdolną do

samokierowania i samoopanowania. Nie jest wyłącznie wyższą formą życia zwierzęcego. Człowieczeństwo jest wspólne dla wszystkich osób, stąd wszyscy są sobie równi. Owa wspólnota nie wyklucza natomiast różnorodności somatycznej i psychicznej konkretnych ludzi.

Człowiek jest zdolny do wielokierunkowej aktywności wewnętrznej i zewnętrznej, autokreacji i autodestrukcji. Żyjąc w świecie wartości, jedne wybiera, a nawet tworzy, inne zaś pomija bądź nawet niszczy. Rozwój osoby ludzkiej dokonuje się poprzez wartości osobowe (prawdę, dobro, przyjaźń, sprawiedliwość, zaufanie, wierność i miłość), choć niezbędne do egzystencji są również wartości ekonomiczne. Osoba jest podmiotem aktywnym na wielu płaszczyznach: manualnej i umysłowej, poznawczej, moralnej i artystycznej, kontemplatywnej i kreatywno-zewnętrznej, indywidualnej i społecznej.

Personalizm w relacji łączącej człowieka-jednostkę ze społecznością ukazuje osobę niejako nachyloną ku życiu społecznemu. Korzenie tego życia tkwią w ludzkiej naturze ujmowanej zarówno w aspekcie somatyczno-biologicznym, jak i psychiczno-umysłowym. Osoba współegzystuje z innymi i dla innych, lecz nie zawdzięcza temu swojego statusu osobowego. Społeczność opierająca się na wartościach osobowych gwarantuje prawidłowy rozwój biologiczno-fizyczny i psychiczno-duchowy osoby. Jednakże tym samym personalizm stoi w opozycji do antropologii kolektywistycznej (komunizm, nazizm) i liberalno-indywidualistycznej (neoliberalizm). Antropologia kolektywistyczna uznaje bowiem prymat bytowy i aksjologiczno-pragmatyczny społeczności nad jednostką, pomniejszając podmiotowość człowieka. Człowiek traktowany tu jest nie jako osoba, lecz jako rzecz lub narzędzie w realizacji kolektywnych celów. Z kolei według antropologii liberalno-indywidualistycznej to jednostka stanowi realny byt, społeczność zaś jest zredukowana do semantyczno-pragmatycznego narzędzia¹.

Powyższe paradygmaty nie ograniczają się tylko do duchowego wymiaru osoby ludzkiej, lecz uwzględniają również aspekt psychiczny i biologiczny. Świadczy to o chęci całościowego zrozumienia osoby przez personalistów. Również Kowalczyk w jednej ze swoich książek podejmuje specjalnie temat cielesności osoby ludzkiej, omawiając syntetycznie różne funkcje jej ciała fizycznego, które ujawniają się poprzez doświadczenie wewnętrzne i zewnętrzne. Wyróżnia m.in. epistemologiczną funkcję ciała (jego procesy fizyczne, biologiczne i psychiczne umożliwiające poznanie), dynamiczno-emocjonalną (związaną z działaniem instynktów), kreacyjną (ujawniającą się w płciowości i rozmnażaniu), komunikacyjno-społeczną (przejawiającą się w postawach, mimice czy też gestykulacji prowadzącej do tworzenia wspólnoty), a także religijną (gdyż ma swój udział w modlitwie, liturgii i ascezie)².

Wydaje się, że Kowalczyk nieprzypadkowo nazwał wyżej wymienione trzy elementy antropologiczne paradygmatami. Jakkolwiek wciąż pozostają one twór-

¹ S. Kowalczyk, *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, Lublin 2012, s. 27–29.

² S. Kowalczyk, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin 2009, s. 123–184.

cze poznawczo, jednakże jak każdy paradygmat mogą ulec wzmocnieniu, osłabieniu lub zakwestionowaniu. Zakwestionowanie któregośkolwiek z tych paradygmatów oznaczałoby niestety porzucenie podejścia personalistycznego. Z powodzeniem natomiast można mówić o ich osłabianiu czy też wzmacnianiu przez wyniki nauk szczegółowych. Dla przykładu równość wszystkich osób wynika nie tylko z człowieczeństwa, lecz również ze wspólnej puli genowej. Myśl taką można odnaleźć u amerykańskiego socjobiologa, Edwarda O. Wilsona. Jego poglądy na temat problematyki badań antropologicznych zebrał filozof Krzysztof Łastowski. Według niego Wilson zauważył, że zachowanie człowieka ma podstawy genetyczne. Jest ono zatem zorganizowane przez geny wspólne z innymi gatunkami blisko spokrewnionymi z człowiekiem, a także właściwe tylko gatunkowi ludzkiemu. Z kolei fakt genetycznego zróżnicowania w ramach gatunku ludzkiego powinien budzić dumę, gdyż człowiek nie tworzy dwóch ani kilku gatunków, lecz w ramach jego jednego gatunku geny przepływają i krzyżują się w każdym pokoleniu. Tym samym z perspektywy wielu pokoleń ludzkość przejawia jedną wspólną naturę. Dlatego też w swoich badaniach Wilson skoncentrował się na wykazaniu osobliwości gatunku ludzkiego w porównaniu z gatunkami bliskimi ewolucyjnie człowiekowi oraz na odkrywaniu powiązań człowieka z istotami stojącymi niżej w hierarchii złożoności świata żywego. W rekonstrukcji zjawiska koewolucji genetyczno-kulturowej widział drogę do zrozumienia ludzkiej natury, czyli ludzkich uzdolnień moralnych i poznawczych. Za cel postawił sobie ujednolicenie wiedzy na temat natury ludzkiej, wiążąc naukę ze sztuką i religią³.

Antropologiczne ujęcia syntetyzujące

Całościowe ujęcie człowieka jest zadaniem niezwykle trudnym, obejmującym doświadczenie wewnętrzne i zewnętrzne, zarówno przednaukowe, jak i naukowe, uwzględniające wyniki nauk szczegółowych badających człowieka. Mimo że nie dają one obecnie ostatecznych odpowiedzi na wszystkie pytania dotyczące człowieka, to przecież dostarczają nowych danych i przybliżają do prawdy o nim. Nie dziwi zatem fakt, że badacze podejmowali już takie próby w ramach antropologii filozoficznej. Dołączył do nich nawet niemiecki dogmatyk Georg Langemeyer, który wniósł wielki wkład w rozwój antropologii teologicznej. W swoich badaniach przywoływał książkę *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) niemieckiego filozofa Maxa Schelera, uważaną za pracę, która zapoczątkowała współczesną antropologię filozoficzną opierającą się na wynikach nauk przyrodniczych. Scheler bowiem przedstawił w niej potrzebę zainteresowania się człowiekiem jako całością. Postanowił zbudować antropologię obejmującą antropologię filozoficzną, teologiczną i przyrodniczą. Uważał, że jakkolwiek są one same w sobie wartościowe,

³ Zob. K. Łastowski, *E. O. Wilsona wizja antropologii jako dziedziny badań nad naturą ludzką*, w: *Geny, kultura, społeczeństwo. Teoria ewolucji a nauki społeczne*, red. T. Kozłowski, Toruń 2006, s. 19–36.

to jednak bardziej przysłaniają istotę człowieka zamiast ją naświetlać. Wpływa stąd konieczność wspólnego ich uwzględniania. Według Langemeyera Scheler próbował pojąć jedność cielesno-zmysłową przejawów człowieka od strony ducha. W tym samym roku Helmuth Plessner, niemiecki filozof i socjolog, w pracy *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) z cielesno-zmysłowych przejawów życia człowieka starał się wyprowadzić ogólny, całościowy obraz człowieka. To podejście było także charakterystyczne dla innego niemieckiego filozofa i socjologa, Arnolda Gehlena, który w opracowaniu *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940) w jeszcze szerszym zakresie wykorzystał rezultaty badań empirycznym, zwłaszcza biologii. Uwzględnienie wszystkich nauk zajmujących się człowiekiem postulował również niemiecki filozof Hans G. Gadamer wraz z niemieckim lekarzem fizjoterapeutą Pauliem Voglerem we wspólnie opublikowanej pracy pt. *Neue Anthropologie* (1972)⁴.

Stanisław Kamiński, metodolog i współtwórca hasła „antropologia filozoficzna” w *Powszechnej encyklopedii filozofii*⁵, antropologię filozoficzną budowaną na kanwie nauk szczegółowych nazywa scjentystyczną, niezależną zaś od tych nauk – pozascjentystyczną. W antropologii scjentystycznej wyróżnia takie formy, jak: encyklopedyczno-syntetyczne opracowanie rezultatów nauk szczegółowych o człowieku, uogólnienie rezultatów tych nauk, refleksja nad ogólnie przyjętymi faktami naukowymi i analiza metodologiczna tychże nauk szczegółowych. Encyklopedyczno-syntetyczne opracowanie rezultatów nauk szczegółowych o człowieku polega na ich zbadaniu w celu dokonania syntezy porządkującej. Uogólnienie zasada się na poszukiwaniu praw ogólniejszych niż odkryte w ramach antropologii przyrodniczej. Refleksja to inaczej analiza faktów naukowych i odkrywanie implikacji ontologicznych w celu znalezienia odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytania dotyczące człowieka. Natomiast antropologia filozoficzna rozumiana jako metanauka sprowadza się do analizy nauk szczegółowych o człowieku bądź do ich metodologii. W każdej z powyższych form Kamiński dostrzega pewne problemy metodologiczne, jednakże nie zaprzecza tezie o pożyteczności nauk szczegółowych o człowieku⁶.

⁴ G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, Podręcznik Teologii Dogmatycznej 4, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 2000, s. 23–24. Badania Langemeyera doprowadziły go do wniosku, że nauki nie są w stanie wypracować określenia człowieka jako całości. Konkretny człowiek tworzy obraz siebie, bliźnich i świata, w którym żyje. Langemeyer zrezygnował zatem z jednolitego obrazu teologicznego człowieka na rzecz zrozumienia każdorazowego przejścia od konkretnego człowieka do całego człowieka zbawionego. Chrześcijańcy wyróżnia to, że w konkretnych sytuacjach życiowych, pozostając zawsze w drodze do Boga, korzystają z tymczasowych i częściowych obrazów człowieka z Biblii.

⁵ M.A. Krapiec, S. Kamiński, *Antropologia filozoficzna*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2000, s. 251–263.

⁶ S. Kamiński, *Z metafizyki człowieka*, w: M.A. Krapiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1986, s. 427–439.

Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska we wprowadzeniu do publikacji zbiorowej na temat idei biologicznych w humanistyce współczesnej zauważa, że współczesny zwrot biologiczny w naukach humanistycznych dokonał się pierwotnie pośród filozofów, by wtórnie trafić do innych humanistów. Świadczą o tym postacie filozofów, których dzieła wywierają aktualnie zasadniczy wpływ na kształtowanie się nowej humanistyki, jak: Bruno Latour, Rosi Braidotti, Donna Haraway, Giorgio Agamben, Jacques Derrida, Patricia Churchland, Gilles Deleuze, Félix Guattari czy Peter Singer. Według Wężowicz-Ziółkowskiej może to również świadczyć o wciąż aktualnej funkcji światopoglądowotwórczej i moderatorskiej filozofii wśród nauk humanistycznych⁷.

Współcześni personaliści nie mogą sobie pozwolić na pomijanie wyników nauk szczegółowych. Krzysztof Guzowski i Michał Kosche podkreślają nawet cechę personalizmu, jaką jest integrowanie, scalanie i dopełnianie ujęć cząstkowych. Taki personalizm uprawiany na gruncie filozofii dopuszcza możliwość wykorzystania wyników innych nauk, zarówno humanistycznych, empirycznych, jak i teologicznych. Guzowski i Kosche potrzebę integralnego ujęcia osoby dostrzegają już u samych twórców personalizmu, którzy korzystali z różnych doświadczeń i rozmaitych metod. Łączyła ich niepodzielność pojęcia osoby – nie jako idei, ale kogoś realnie istniejącego⁸.

Nie brak w tym przypadku pozytywnych przykładów takiego podejścia. Koncepcję osoby uwzględniającą jej wymiar substancjalny (filozoficzny) oraz wymiar empiryczny związany z psychologią przedstawia w swoich pracach lubelski personalista Józef Pastuszka. Próbuąc dokonać syntezy augustyńskiego woluntaryzmu z tomistycznym intelektualizmem, dostrzega on różnicę między psychologicznym a filozoficznym rozumieniem osoby, a zarazem podkreśla komplementarność tych podejść, która pozwala lepiej zrozumieć człowieka⁹.

W obecnym czasie syntetyzujące ujęcia zagadnień naukowych nie są czymś niezwykłym. Interdyscyplinarności się wręcz oczekuje. Tym bardziej w próbie zrozumienia człowieka jako osoby niezrozumiałe byłoby pomijanie wyników nauk zainteresowanych zagadnieniami z pogranicza świata zwierząt i świata ludzi.

Unikalność człowieka

Refleksję filozoficzną nad statusem zwierząt i człowieka spotyka się już w starożytności. Jacek Lejman, filozof zajmujący się relacją między człowiekiem i zwierzętami,

⁷ D. Wężowicz-Ziółkowska, *Idee biologii w humanistyce. Rudymenty mapy wpływów. Wprowadzenie*, w: *Biological Turn. Idee biologii w humanistyce współczesnej*, red. D. Wężowicz-Ziółkowska, E. Wiecekowska, Katowice 2016, s. 18–19.

⁸ Zob. K. Guzowski, M. Kosche, *Personalizm jako próba jednoczenia „zwaśnionych” antropologii*, „Horyzonty Polityki” 7 (2016), nr 19, s. 57–76.

⁹ Zob. A. Lendzion, *Koncepcja osoby w charakterologii Józefa Pastuszki*, „Pedagogika Filozoficzna” 1 (2006), s. 111–130.

przywołuje w swoim artykule postać Pontusa de Tyarda, filozofa odrodzenia, który wyróżnia w tej materii dwie drogi: perypatetykę (Arystoteles, stoicy, epikurejczycy) i pitagorejską (Demokryt, pitagorejczycy, Platon, platonicy i neoplatonicy). Zgodnie z pierwszą drogą rodzaj ludzki posiada wszelkie cechy i zdolności zwierząt, lecz ma również cechy i zdolności przynależne wyłącznie człowiekowi, np. rozum. Tym samym niejako dostrzega się tu istnienie wyraźnej bariery jakościowej między ludźmi a zwierzętami. W drugiej natomiast, zakorzenionej w religii orfickiej, bariera ta nie ma charakteru jakościowego. Rozumne dusze ludzkie mogą być zamknięte w ciałach zwierzęcych. Według Lejmana owa bariera jakościowa czy też ilościowa rysuje się po dziś dzień. Zgodnie z jego myślą filozoficzne rozważania dotyczące ludzkiego stosunku do zwierząt nasuwają myśl o niemożliwości uniknięcia antropocentrycznej postawy w tej kwestii. Rozwiązanie dostrzega w połączeniu filozofii z bazą empiryczną (osiągnięciami etologii i socjobiologii) oraz z postulatami sformułowanymi przez etykę środowiskową i szeroko rozumianą ekologię¹⁰.

Lejman, opierając się na badaniach francuskiego filozofa i socjologa Edgara Morina, dotyczących wpływu nauk biologicznych na nauki społeczno-humanistyczne, wymienił cztery wyraźne zmiany, jakie nastąpiły w próbach zrozumienia stosunku człowieka do zwierząt. Również za Morinem nazywa je nawet „objawieniami”, z których: (1) objawienie ewolucyjne (darwinowskie) wykazało pochodzenie ludzi ze świata zwierząt, (2) objawienie etologiczne ukazało mechanizmy wspólne zwierzętom i ludziom, (3) objawienie socjobiologiczne zasypało przepaść między człowiekiem i innymi zwierzętami społecznymi, ukazując zbieżne strategie działania i motywacji, (4) objawienie ekologiczne włączyło zwierzęta w zasięg etyki¹¹.

Co najmniej od czasów Darwina – jak napisał antropolog Tadeusz Bielicki – nauki przyrodnicze zacierają „linie demarkacyjne” oddzielające człowieka od świata zwierzęcego, w szczególności od antropoidów. Proces ten postępował niejako z dwóch stron. „Od dołu” przez przesuwanie pułapu zwierzęcych możliwości umysłowych w kierunku ludzkim w ramach prymatologii. „Od góry” przez stopniowe „uzwierzęcanie” obrazu ludzkich zachowań w ramach etologii i socjobiologii. Jednakże badania zachowań – wbrew intencjom ich czołowych propagatorów – ukazały w ostrzejszym świetle pewną osobliwość gatunkową człowieka oddzielającą go od całej reszty świata zwierzęcego.

Według Bielickiego socjobiologia pomogła dostrzec ostrą „linię demarkacyjną” separującą ludzi od reszty świata zwierzęcego, łącznie z szympansem (uważanym za prawie człowieka). Opiera się ona bowiem na zasadzie maksymalizowania darwinowskiego *fitness* (dostosowanie), dotyczącej ogółu zachowań wszystkich zwierząt, w tym człowieka. Dzięki selekcji naturalnej gatunki wykazują genetycznie zaprogram-

¹⁰ Zob. J. Lejman, *Filozoficzne źródła naszego stosunku do zwierząt. Aksjologiczny status zwierząt i ludzi*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 26 (2013), nr 2 (102), s. 67–95.

¹¹ J. Lejman, *Biologiczne i kulturowe źródła antropocentryzmu*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 11 (2015), s. 290–291.

mowane tendencje do takich wzorców zachowań, jakie stwarzają osobnikowi maksymalne szanse na wprowadzenie do następnego pokolenia największej liczby osobników noszących kopie jego genów. Sprawdza się ona w przypadku czterech wielkich kategorii zachowań społecznych: seksualnych, rodzicielsko-opiekuńczych, kooperacyjnych i agresywno-obronnych. Niemniej zachowań altruistycznych nie dało się wyjaśnić w ten sposób. Bielicki wymienia również kolejne grupy zachowań bezproduktywnych z punktu widzenia owej zasady. Pierwsza grupa to zachowania altruistyczne wobec obcych nienastawione na rewanż. Wzorce takiego zachowania można znaleźć w Ewangelii. Druga to akty świadomego wstrzymywania się przez ludzi od działań potencjalnie korzystnych w sensie omawianej zasady, np. dyskretne kradzieże, oszustwa, kłamstwa. Takie zachowania są przedmiotem moralnych zakazów. Trzecia to zachowania samoagresywne, do których zalicza niektóre formy samoumartwiania się nieprowadzące do własnego doskonalenia ani do ochrony zdrowia, np. bezdzielnosć, samobójstwo. Czwarta to bezinteresowne złośliwości, poprzez które inicjator wyrządza odbiorcy szkodę, samemu przy tym ją ponosząc, np. akt zemsty¹².

Swoistości gatunkowej człowieka poszukiwał ojciec polskiej etologii, Jerzy Chmurzyński. Człowieczeństwo w ujęciu Chmurzyńskiego opisuje filozof przyrody Tomasz Perz. Obszarem poszukiwań Chmurzyńskiego jest „pas graniczny” cech ludzkich i cech zwierzęcych. Badania etologiczne wykazały, że większość cech, które wydawały się swoście ludzkie, ma swoje korzenie w świecie zwierząt. Do typowo ludzkich cech tradycyjnie zalicza: zdolność do myślenia abstrakcyjnego, mowę pojęciową, wrażliwość i twórczość artystyczną, etykę i kulturę. Załączki tych zdolności, ów „świat ludzkich zdolności”, dostrzega w myśleniu wyobrażeniowo-konkretnym niektórych zwierząt oraz imitacji myślenia abstrakcyjnego, w zdumiewającej zdolności małp człekokształtnych ujawnionych w eksperymentach z nauką ludzkiego języka, w zjawiskach quasi-estetycznych świata zwierząt, w zachowaniach moralnopodobnych i przykładach istnienia tradycji zwierzęcej. Przykładem myślenia wyobrażeniowo-konkretnego, będącego niższą formą myślenia wyobrażeniowo-pojęciowego, jest np. wcześniejsze przygotowywanie przez szympansy narzędzia w postaci obdartej gałązki i zabranie jej w miejsce, gdzie znajdują się termicie gniazda. Jest to jednak imitacja myślenia abstrakcyjnego, gdyż prawdziwe myślenie charakteryzuje się przewidywaniem skutku bardziej oddalonego w czasie od dostrzeżenia przez osobnika odpowiednich bodźców. Również obiecujące próby z uczeniem mowy szympanów i goryli za pomocą języka migowego czy leksygramów nie przyniosły definitywnego potwierdzenia, ponieważ zachowania te mogą być przejawem wielołańcuchowego odruchu warunkowego. Małpy wyrażały tylko życzenia i nie miały nic do powiedzenia nie tylko człowiekowi, ale i osobnikom swojego gatunku. W przypadku wartości estetycznych stanowiących nieodłączny element kultury można u małp człekokształtnych mówić o działaniach quasi-estetycznych.

¹² T. Bielicki, *O pewnej osobliwości człowieka jako gatunku*, „Kultura i Społeczeństwo” 35 (1991), nr 2, s. 18–20.

Mają one skłonność do rysowania i malowania po ich poinstruowaniu przez człowieka oraz do tzw. tańców deszczowych, którym to czynnościom może towarzyszyć twórcze przeżycie estetyczne, jednakże ich twórczość pozbawiona jest warstwy symbolicznej i funkcji przekazu informacji. Trudno także stwierdzić, żeby zwierzęta dysponowały rozumną etyką, ponieważ jak dotychczas tylko człowiek jest w stanie zrozumieć abstrakcyjne pojęcie dobra i zła oraz dokonywać wolnego wyboru między nimi. W świecie zwierząt prawda i fałsz są dobre lub złe dla danego osobnika w zależności od funkcji, jaką pełnią te kategorie w przyjętej przez niego strategii. Mimo tego Chmurzyński dostrzega zawiązki cech kulturowych na szczeblach podludzkich, np. obrzędy pogrzebowe słoń¹³.

Według Zbigniewa Łepki, historyka i filozofa nauk behawioralnych, etolodzy mówią o podporządkowaniu kultury podstawowym regułom rozwoju ewolucyjnego, akcentując jednocześnie wciąż istniejącą przepaść między genetyczną ewolucją a tworzeniem się jakiegось kultury. Historia kultury rozgrywa się na poziomie jakościowo wyższym niż poziom życia biologicznego lub filogenezy. Kultura jest nieredukowalna do przyrody, ale i bez niej niemożliwa. Poziomy te spotykają się w człowieku stanowiącym jedyną w swoim rodzaju całość systemową. Genetyczne wyposażenie człowieka uzdalnia jednostkę do uczestniczenia w kulturze, a zatem do osobniczej realizacji ludzkiego ducha. Człowiek jest więc włączony w układ dynamicznej równowagi przyrody i kultury. Ma biologiczny potencjał, aktualizowany w trakcie ontogenetycznej adaptacji do określonej formy kultury. Kultura natomiast jest dopełnieniem biologii człowieka, a nawet warunkiem koniecznym spełnienia się jego biologicznej natury¹⁴.

Powyższa konkluzja sformułowana przez Łepkę współgra z poglądami Romana Ingardena, przedstawiciela personalizmu fenomenologicznego, według którego natura ludzka polega na nieustannym wysiłku przekraczania granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastania ponad nią człowieczeństwem związanym z tworzeniem wartości. Bez tego celu i bez tego wysiłku człowiek zapadałby się w swoją zwierzęcość stanowiącą dla niego śmierć. Gdy moc duchowa człowieka słabnie lub zanika, zanika również warstwa rzeczywistości ludzkiej, a człowiek odkrywa oryginalne oblicze przyrody – żywiołu obecnego w otaczającym go świecie i w samym sobie. Czując się odartym z wszelkiego sensu, który uczynił z niego człowieka, popada w rozpacz¹⁵.

Zakończenie

Hiszpański teolog Juan Luis Ruiz de la Peña w latach 80. twierdził, że niezmiennym przeznaczeniem antropologii wydaje się ciągłe wahanie między angelizmem

¹³ T. Perz, *Człowieczeństwo w ujęciu Jerzego Chmurzyńskiego*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 58 (2022), nr 1, s. 75–83.

¹⁴ Z. Łepko, *Filozoficzna relewancja etologii*, „*Seminare. Poszukiwania naukowe*” 20 (2004), s. 223–224.

¹⁵ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 2017, s. 22–23.

dualizmów a zwierzęcością biologizmów. Jednakże żadna z tych alternatyw nie pozwala człowiekowi być tym, kim jest. Człowiek nie jest ani zdegradowanym aniołem ani zoptymalizowanym zwierzęciem. Doszedł do takiego wniosku, ukazując powszechną akceptowalność danych etologicznych i zarazem ich różne interpretacje oparte na uprzednich przemyśleniach. Wiedział zarazem, że pokusa zbudowania interdyscyplinarnej antropologii nie zostanie porzucona, o czym świadczą wciąż pojawiające się wartościowe materiały. Brakowało jednak rygorystycznej systematyzacji połączonej z dialogiem międzydyscyplinarnym¹⁶.

Osobę w personalizmie można odkrywać na różne sposoby. Jedną z metod jest jej ujmowanie na tle świata przedmiotów albo na tle wspólnoty, do której należy. Rozwój etologii pozwala ująć ją na tle biologicznych przodków człowieka, ukazując jej szczególną pozycję w świecie. Podejście to wykorzystuje Wiesław Dyk zajmujący się zagadnieniami z pogranicza nauk biologicznych i filozofii. Rozwiązania problemu, na ile człowiek to też zwierzę i na ile zwierzę to też człowiek, upatruje w koncepcji człowieka jako osoby, opierając się na poglądach takich personalistów, jak Jacques Maritain i Emmanuel Mounier. Wśród najważniejszych konkluzji w swoich badaniach wymienia następujące: (1) człowiek jest jednostką i osobą (podczas gdy zwierzę jest jednostką i osobnikiem), (2) człowiek jako istota duchowa charakteryzuje się zdolnością do przekraczania swych dotychczasowych ograniczeń (podczas gdy zwierzę jest bardziej uzależnione od dziedzictwa biologicznego i fizykochemicznych warunków swego środowiska), (3) u człowieka zauważa się zależność niższych poziomów życia od jego wyższych poziomów (podczas gdy u zwierzęcia zależność ta jest odwrotna), (4) człowiek jako osoba charakteryzuje się abstrakcyjnym myśleniem i może się nim kierować (podczas gdy zachowanie zwierzęcia zależne jest od instynktu), człowiek w swej działalności musi uwzględniać potrzeby zwierząt (podczas gdy zwierzę nie ma takiego obowiązku względem człowieka)¹⁷. Zdaniem autora artykułu nieustannie prowadzone badania związane z pograniczem świata zwierząt i świata ludzi pozwalają na uzyskanie również innych wniosków.

Bibliografia

Opracowania:

- Bielicki T., *O pewnej osobliwości człowieka jako gatunku*, „Kultura i Społeczeństwo” 35 (1991), nr 2, s. 7–22.
- Dyk W., *Między zoologiczną koncepcją człowieka a antropologiczną wizją zwierzęcia*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2001), nr 1, s. 86–98.

¹⁶ J.L. Ruiz de la Peña, *Antropologia i pokusy biologa*, tłum. B. Szatyński, w: *Moralność chrześcijańska*, red. L. Balter i in., Poznań–Warszawa 1987, s. 97–100.

¹⁷ W. Dyk, *Między zoologiczną koncepcją człowieka a antropologiczną wizją zwierzęcia*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2001), nr 1, s. 96–97.

- Guzowski K., Kosche M., *Personalizm jako próba jednoczenia „zwaśnionych” antropologii*, „Horyzonty Polityki” 7 (2016), nr 19, s. 57–76.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 2017.
- Kamiński S., *Z metafizyki człowieka*, w: M.A. Krapiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1986, s. 427–439.
- Kowalczyk S., *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin 2009.
- Kowalczyk S., *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, Lublin 2012.
- Krapiec M.A., Kamiński S., *Antropologia filozoficzna*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2000, s. 251–263.
- Langemeyer G., *Antropologia teologiczna*, Podręcznik Teologii Dogmatycznej 4, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 2000.
- Lejman J., *Biologiczne i kulturowe źródła antropocentryzmu*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 11 (2015), s. 290–291.
- Lejman J., *Filozoficzne źródła naszego stosunku do zwierząt. Aksjologiczny status zwierząt i ludzi*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 26 (2013), nr 2 (102), s. 67–95.
- Lendzion A., *Koncepcja osoby w charakterologii Józefa Pastuszki*, „Pedagogika Filozoficzna” 1 (2006), s. 111–130.
- Łastowski K., *E. O. Wilsona wizja antropologii jako dziedziny badań nad naturą ludzką*, w: *Geny, kultura, społeczeństwo. Teoria ewolucji a nauki społeczne*, red. T. Kozłowski, Toruń 2006, s. 19–36.
- Łepko Z., *Filozoficzna relewancja etologii*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 20 (2004), s. 221–238.
- Perz T., *Człowieczeństwo w ujęciu Jerzego Chmurzyńskiego*, „Studia Philosophiae Christianae” 58 (2022), nr 1, s. 73–97.
- Ruiz de la Peña J.L., *Antropologia i pokusy biologa*, tłum. B. Szatyński, w: *Moralność chrześcijańska*, red. L. Balter i in., Poznań–Warszawa 1987, s. 89–101.
- Wężowicz-Ziółkowska D., *Idee biologii w humanistyce. Rudymenty mapy wpływów. Wprowadzenie*, w: *Biological Turn. Idee biologii w humanistyce współczesnej*, red. D. Wężowicz-Ziółkowska, E. Wiczorkowska, Katowice 2016, s. 7–22.

Przyrodniczy obraz osoby w personalizmie

Abstrakt

Podbudowanie personalizmu naukami empirycznymi budziło obawy przed redukcjonizmem u samych personalistów. Jednocześnie podkreślali oni, że personalizm stara się w pełni zrozumieć fenomen osoby ludzkiej. Pominięcie wyników nauk empirycznych byłoby więc również pewnym rodzajem redukcjonizmu antropologicz-

nego. Nie dziwi więc fakt, że w swoich pracach naukowych podejmują oni próby interpretacji wyników nauk empirycznych. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie aktualności tego zagadnienia w kontekście wciąż trwających badań empirycznych na pograniczu świata zwierząt i świata ludzi.

Słowa kluczowe: personalizm, osoba ludzka, antropologia filozoficzna, etologia, redukcjonizm, interdyscyplinarność

The Natural Image of the Person in Personalism

Abstract

Underpinning personalism with empirical sciences aroused fears of reductionism among the personalists themselves. At the same time, they emphasized that personalism tries to fully understand the phenomenon of the human person. To ignore the results of empirical science would therefore also be a kind of anthropological reductionism. It is therefore not surprising that in their scientific works they attempt to interpret the results of empirical sciences. The aim of this article is to show the relevance of this issue in the context of ongoing empirical research on the border between the animal world and the human world.

Keywords: personalism, human person, philosophical anthropology, ethology, reductionism, interdisciplinarity

Filozofia personalistyczna jako fundament medycyny zorientowanej na osobę

Jednym z największych problemów organizacyjnych współczesnych społeczeństw jest powszechna dostępność zorganizowanej opieki medycznej¹. Wiele państw napotyka na trudności finansowe i administracyjne w proporcjonalnym i efektywnym rozplanowaniu budżetu i zasad przyznawania usług medycznych. Nękające ludzkość epidemie, w tym pandemia wirusa COVID-19, zakwestionowały wiele modeli zarządzania systemem opieki zdrowotnej. Przyjęty kilkadziesiąt lat temu model medycyny opartej na faktach (ang. *evidence-based medicine*) okazał się w wielu przypadkach niewystarczający lub nieskuteczny. Niektórzy filozofowie medycyny, jak również teoretycy i klinicyści zauważyli, że należałoby dążyć do opracowania nowego, szerszego modelu, który byłby lepiej dostosowany do współczesnych, zwłaszcza postpandemicznych czasów. Jedną z takich propozycji jest model medycyny zorientowanej na osobę (ang. *person-centered medicine*)². W związku z tym nasuwają się interesujące pytania filozoficzne: Czy nowy model medycyny zorientowanej na osobę (rozumianej w sensie praktyki, teorii i dydaktyki) uzupełnia, czy zastępuje poprzedni model? Na ile nowe podejście rzeczywiście inspirowane jest filozofią

¹ M. Stewart, J.B. Brown, W.W. Weston i in., *Patient-Centered Medicine. Transforming the Clinical Method*, 4th edition, Cambridge 2024, s. 3. Interesujące, że autorzy we wstępie do monografii przedstawiają obraz praktyki medycznej zagrożonej przez szybki rozwój technologii oraz świat postpandemiczny. Jest to czwarte wydanie, w którym do listy powodów ponownego sformułowania PCM dodano niezrównoważony rozwój technologiczny i pandemię.

² M. Stewart, J.B. Brown, W.W. Weston i in., *Patient-Centered Medicine...*, dz. cyt. Autorzy wywodzący się z różnych środowisk naukowych i filozoficznych przedstawiają przeglądowo wszystkie najważniejsze założenia modelu medycyny skoncentrowanej na pacjencie (ang. *patient-centered medicine*) od samego początku jego sformułowania w 1995 r.

personalistyczną? W niniejszym artykule autor przewiduje również możliwą przyszłość personalizmu w dziedzinie tworzenia modeli medycznych.

Artykuł podzielono na trzy części. Pierwsza część ukazuje, czym jest model medycyny opartej na faktach oraz na czym opiera się jego krytyka. W drugiej autor skupia się na zagadnieniach modelu medycyny zorientowanej na osobę, jak również na tym, jakie problemy rodzi ów model. Z kolei trzecia część odpowiada na pytanie, jaka jest relacja między filozofią personalistyczną a modelem medycyny zorientowanej na osobę, a także jak filozofia personalistyczna jutra stawia czoła wyzwaniom medycyny.

Model medycyny opartej na faktach

Jednym z najczęściej dyskutowanych zagadnień we współczesnej filozofii nauki i metodologii nauk przyrodniczych jest formułowanie modeli teoretycznych. Badania ogniskują się wokół pytań: Czy modele teoretyczne odzwierciedlają rzeczywistość, czy są tylko użytecznymi narzędziami pozwalającymi przewidywać zachowanie poszczególnych elementów przyrody? Jak dalece modele te upraszczają rzeczywistość, pozostając nadal wiarygodnymi reprezentacjami przyrody? Na ile można weryfikować empirycznie modele teoretyczne? Czy modele przybliżają do prawdy o rzeczywistości oraz na ile skuteczne i wiarygodne jest stosowanie komputerów w modelowaniu świata przyrody?³

Wspomniane wyżej pytania stawia się w ramach badań metodologicznych medycyny⁴. Ilekroć w artykule pojawi się termin „model medycyny”, tylekroć autor ma na myśli zespół założeń teoretycznych i praktycznych stosowanych w systemie opieki zdrowotnej, którego zadaniem jest przedstawienie teoretycznej wiedzy klinicznej wraz z jej praktycznymi aplikacjami.

Aktualnie w literaturze przedmiotu najczęściej wymienia się następujące modele medycyny, których głównym kryterium klasyfikacji jest para pojęć: choroba – zdrowie. Oto one:

- model medycyny opartej na faktach (ang. *evidence-based medicine*)⁵,

³ Zob. M. Szynkiewicz, *Teorie ostateczne w naukach przyrodniczych. Studium metodologiczne*, Poznań 2009; J.M. Janowski, *W poszukiwaniu tożsamości współczesnej filozofii przyrody*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 57 (2021), nr 2, s. 73–99.

⁴ Zob. K. Sadegh-Zadeh, *Handbook of Analytic Philosophy of Medicine*, Philosophy and Medicine 113, 2nd edition, Berlin 2015; S. Patrzyk, A. Woźniacka, *Sztuczna inteligencja w medycynie*, Łódź 2022.

⁵ W artykule stosuje się następujące skróty: EBM – *evidence-based medicine*, PCM – *person-centered medicine*. O ile pierwsza nazwa (EBM) została powszechnie przyjęta, o tyle druga (PCM) występuje w kilku wariantach, np. medycyna skoncentrowana na pacjencie (ang. *patient-centered medicine*), opieka skoncentrowana na pacjencie (ang. *patient-centered care*), medycyna humanistyczna (ang. *humanistic medicine*). Różnice wynikają z rozłożenia akcentów, jednakże wszystkie wymienione modele spełniają najważniejsze założenia PCM.

- model medycyny zorientowanej na osobę (ang. *person-centered medicine*),
- model praktyki medycznej opartej na wartościach⁶ (ang. *value-based practice*)⁷.

Jak zauważa Lucien Karhausen, w ciągu ostatnich kilkunastu lat filozofowie wnieśli istotny wkład w zrozumienie założeń koncepcyjnych nauk medycznych w aspekcie teoretycznym, praktycznym i zarządczym. W ten sposób filozofia medycyny stała się nieodłącznym elementem myślenia klinicznego. Negatywną konsekwencją wspomnianego procesu jest według Karhausena zbytne skupienie się filozofii na sobie samej, co objawia się przede wszystkim brakiem jednolitych i spójnych pytań metodologicznych⁸.

Model EBM wprowadzono w 1992 r., ukazując podwójne nastawienie heurystyczne i eksplanacyjne: nowe rozumienie praktyki klinicznej i dydaktyki medycznej. Główny postulat dotyczył zmiany sposobu ujmowania problemów zdrowotnych. Model ten systematycznie wykluczał wszelkie myślenie intuicyjne, zmierzał do oparcia praktyki terapeutycznej na danych biomedycznych uzyskiwanych na drodze standaryzowanej metody statystycznej. W pewnym sensie był to model na wskroś epidemiologiczny, który dążył do wytworzenia pewnej i rzetelnej wiedzy. Zdominował podręczniki medycyny klinicznej przełomu XX i XXI w. Jego definicja ewoluowała przez lata, aby w 2005 r. przyjąć, że EBM wymaga integracji najlepiej udokumentowanych dowodów naukowych z wiedzą kliniczną oraz z jednostkowymi wartościami i okolicznościami życia pacjenta⁹. Innymi słowy, omawiany model terapeutyczny promuje koncepcję, że do leczenia pacjentów należy stosować dane najbardziej godne zaufania, a najcenniejsze z nich uzyskuje się na podstawie randomizowanych badań kontrolnych. Jest to obecnie najczęściej stosowany model medyczny.

Mimo szerokiego spektrum zastosowania model EBM ma również znaczące ograniczenia kliniczne, dydaktyczne oraz systemowe. Jednym z nich jest jego stosowanie w szerokim zakresie zabiegów chirurgicznych¹⁰. O ile aplikacja tzw. podwójnej ślepej próby w badaniach klinicznych o profilu farmakologicznym raczej nie wzbudza zastrzeżeń (z wyjątkiem badań prowadzonych na dzieciach lub kobietach

⁶ Należy tu wspomnieć, że podejście to wywodzi się z praktyki diagnozowania i leczenia zaburzeń psychicznych. Podkreśla się w nim znaczenie wartości w diagnostyce, leczeniu i decyzjach badawczych. Więcej: zob. *Values-Based Health and Social Care: Beyond Evidence Based Practice*, eds. J. McCarthy, P. Rose, London 2014.

⁷ L. Karhausen, *The Fragility of Philosophy of Medicine: Essentialism, Wittgenstein and Family Resemblances*, Berlin 2023, s. 40–41.

⁸ L. Karhausen, *The Fragility...*, dz. cyt., s. VIII.

⁹ L. Karhausen, *The Fragility...*, dz. cyt., s. 122. Prawdopodobnie pierwsza do takiego wniosku doszła Fang Gao Smith. F.G. Smith, J.L. Tong, J.E. Smith, *Evidence-Based Medicine*, „Continuing Education in Anesthesia Critical Care & Pain” 6 (2006), iss. 4, s. 148.

¹⁰ W.A. Rogers, K. Hutchison, *The Ethics of Surgical Research and Innovation*, w: *Medical Research Ethics: Challenges in the 21st Century*, eds. T. Zima, D.N. Weisstub, Berlin 2023, s. 222–223.

w ciąży), o tyle implementacja tej głównej zasady EBM w chirurgii wydaje się nie tylko pozbawiona sensu, ale również niebezpieczna. Trudno bowiem przeprowadzić zabieg chirurgiczny, nie wiedząc, jaką techniką się go wykonuje. Istnieją jednakże próby zinterpretowania teorii, praktyki oraz dydaktyki chirurgicznej według modelu medycyny opartej na faktach¹¹.

Innym problemem związanym z EBM – jak zauważa Alexander Rosenberg – jest ogólna złożoność systemów biologicznych, która nieustannie przekracza ludzkie zdolności poznawczo-teoretyczne. Bardzo trudno jest np. stworzyć model teoretyczny opisujący i scalający wiedzę dotyczącą praw Mendla i wyjaśnienia molekularnego¹², a przecież jednym z głównych zadań, przed jakimi stoją nauki przyrodnicze – w tym medycyna – jest zebranie twierdzeń i uporządkowanie ich (uhierarchizowanie) w pewien system.

Jednym z powodów, które doprowadziły do sformalizowania międzynarodowej grupy badawczej skupionej wokół PCM, był szybki rozwój modelu EBM z jego przesadnym zainteresowaniem narządami i chorobami, niekwestionowanym postępowaniem w diagnostyce i leczeniu z równoczesnym zaniedbaniem relacji lekarz – pacjent, dehumanizacją medycyny oraz komercjalizacją systemu ochrony zdrowia¹³.

Kolejna grupa postulatów wskazujących na konieczność zmiany lub uzupełnienia modelu EBM wywodzi się ze środowiska psychologiczno-psychiatrycznego. Amerykańskie Towarzystwo Psychologiczne zaleca w swoich publikacjach wydanych po 2005 r. stosowanie tzw. trójkąta terapeutycznego, na który składa się przegląd literatury naukowej, określenie wspólnych czynników generowanych przez relację terapeuty – pacjenta oraz uwzględnienie preferencji osoby podlegającej terapii¹⁴.

Karhausen, powołując się na publikację Joachima P. Sturmberga¹⁵, zauważa, że zadanie stojące przed działaniem medycznym wymaga, aby „dokonać rozróżnienia

¹¹ Interesującą propozycją jest monografia: *Evidence-Based Surgery: A Guide to Understanding and Interpreting the Surgical Literature*, eds. A. Thoma, S. Sprague, S.H. Voineskos i in., Berlin 2019. Stanowi ona próbę przedstawienia metodologii, której głównym celem jest ułatwienie chirurgom orientacji teoretycznej w EBM.

¹² A. Rosenberg, *Instrumental Biology or the Disunity of Science*, Chicago 1994, s. 20–22. Temat ten podejmuje praca: I. Brigandt, *Beyond Reduction and Pluralism: Toward an Epistemology of Explanatory Integration in Biology*, „Erkenntnis” 73 (2010), iss. 3, s. 295–311.

¹³ J.E. Mezzich, W.J. Appleyard, P. Glare i in., *Introduction to Person Centered Medicine*, w: *Person Centered Medicine*, eds. J.E. Mezzich, W.J. Appleyard, P. Glare i in., Berlin 2023, s. 3.

¹⁴ L. Walker, *PTSD and Biomedical Research: Ethical Conundrums*, w: *Medical Research Ethics...*, dz. cyt., s. 324.

¹⁵ J.P. Sturmberg, *Knowledge Translation in Healthcare – Towards Understanding Its True Complexities*, „International Journal of Health Policy and Management” 7 (2018), iss. 5, s. 455–458. Autor uzasadnia rozszerzenie modelu EBM o założenie, że wiedza nie jest sumą jej składowych, ale zawsze pewną ilością danych interpretowanych w określonym kontekście. Taka retoryka stanie się szczególnie ważna dla zwolenników PCM.

posunięć właściwych (np. przestrzeganie wytycznych EBM), i działania w świetle potrzeb i kontekstu osoby”¹⁶. Można dostrzec w tym sformułowaniu przesunięcie z EBM¹⁷ do PCM. Silne podkreślenie wpływu kontekstu, w którym prowadzi się konkretną działalność kliniczną, należy już do modelu PCM.

Postać modelu medycyny zorientowanej na osobę

Pierwsze sformułowanie koncepcji PCM pojawiło się w latach 80. XX w. i przez pewien okres znajdowało się na peryferiach filozofii medycyny. W latach 90. główne postulaty PCM zostały ściślej ujęte i przyjęte z większym entuzjazmem w środowisku medycznym, zwłaszcza w nauczaniu klinicznym. Znaczne osłabienie zainteresowania nastąpiło w pierwszym dziesięcioleciu XXI w., w którym dominował model EBM. Druga i trzecia dekada obecnego wieku wydaje się czasem przejścia lub uzupełnienia EBM o wskazania teoretyczno-filozoficzne wyrażone w PCM¹⁸.

Jak wskazuje zespół Juana E. Mezzicha, w modelu PCM za podstawowe założenie przyjmuje się, że celem działań zdrowotnych jest cała osoba uznana za protagonistę¹⁹. Wokół tego przekonania uformował się ruch międzynarodowy, który skupia klinicystów i teoretyków medycyny z ponad 130 krajów, zorganizowanych w 65 sekcjach tematycznych i wydających monografie naukowe. Dzięki temu na przestrzeni kilkudziesięciu lat udało się wzbudzić wśród studentów, lekarzy i menedżerów systemu ochrony zdrowia zainteresowanie kontekstualnym ujęciem osoby pacjenta i lekarza²⁰.

W dalszej części monografii Mezzich i współpracownicy stwierdzają, że pojęciowy rozwój PCM stawia osobę w centrum działania terapeutycznego. Ten kluczowy termin przeciwstawiono dwóm powszechnie używanym w EBM, jakimi są: „jednostka” oraz „ja”. Autorzy wymieniają dwa powody takiego rozróżnienia: termin „osoba” wykazuje bardzo silny związek z etyką, która w medycynie jest elementem niezwykle ważnym oraz niesie ze sobą powiązanie z prawodawstwem. Stąd wniosek, do którego dochodzą: każde działanie medyczne jest etyczne, jeżeli jest skoncentrowane na osobie²¹. W praktyce terapeutycznej założenia PCM ujawniają się poprzez szacunek dla modelu EBM, który uzupełniono o równoważne znaczenie wartości, którymi kieruje się osoba, oraz o jej przekonania²².

¹⁶ L. Karhausen, *The Fragility...*, dz. cyt., s. 122.

¹⁷ Niektórzy autorzy zauważają, że krytyka modelu EBM nie jest wolna od uprzedzeń oraz ideologicznej stronniczości. Zob. F.G. Smith, J.L. Tong, J.E. Smith, *Evidence-Based Medicine*, art. cyt., s. 151.

¹⁸ Zob. M. Stewart, J.B. Brown, W.W. Weston i in., *Patient-Centered Medicine...*, dz. cyt., s. 3–4.

¹⁹ J.E. Mezzich, W.J. Appleyard, P. Glare i in., *Introduction...*, art. cyt., s. 2.

²⁰ J.E. Mezzich, W.J. Appleyard, P. Glare i in., *Introduction...*, art. cyt., s. 4.

²¹ J.E. Mezzich, W.J. Appleyard, P. Glare i in., *Introduction...*, art. cyt., s. 7.

²² J.E. Mezzich, W.J. Appleyard, P. Glare i in., *Introduction...*, art. cyt., s. 8.

Teoretycy PCM w monografii programowej wymieniają następujące obszary badawcze stanowiące fundament ich modelu:

- silne zaangażowanie etyczne,
- świadomość kulturowa i reakcja osoby,
- ujęcie holistyczne,
- koncentracja uwagi na relacjach zachodzących w procesie terapeutycznym,
- znaczenie opieki zindywidualizowanej,
- wspólna podstawa dla wspólnej diagnozy,
- cały system ochrony zdrowia zorientowany na osobę,
- edukacja i badania kliniczne zorientowane na osobę²³.

Moira Stewart i współpracownicy w jednej z najnowszych monografii przyjmującej filozofię PCM przedstawiają cztery założenia modelu medycyny zorientowanej na pacjenta²⁴:

- badanie zdrowia, choroby i sposobu doświadczania choroby,
- ujęcie całej osoby,
- znalezienie wspólnej płaszczyzny porozumienia,
- poprawa relacji pacjent – klinicysta²⁵.

Jak zauważają autorzy, niemożliwe jest skuteczne praktykowanie opieki zdrowotnej bez uwzględnienia szeregu problemów psychologicznych i społecznych. Co więcej, realizacja programu PCM wymaga integracji takich pojęć, jak zdrowie i choroba, z poszanowaniem osobowego wymiaru jednostki, w tym jej indywidualnego sposobu przeżywania życia²⁶.

Istotnym elementem oceny klinicznej stanu pacjenta jest odczytanie jego indywidualnej strategii reagowania na ból i cierpienie²⁷. Uwzględnienie czynników

²³ J.E. Mezzich, W.J. Appleyard, P. Glare i in., *Introduction...*, art. cyt., s. 9.

²⁴ Różnicę między medycyną zorientowaną na osobę i medycyną zorientowaną na pacjenta omawia przyp. 5.

²⁵ Oczywiście nie jest to podział kanoniczny, lecz pewna próba uporządkowania wiedzy w kolejnym wydaniu monografii. Inne akcenty stawiają autorzy w artykule: G. Terry, N. Kayes, *Person Centered Care in Neurorehabilitation: A Secondary Analysis*, „Disability and Rehabilitation” 42 (2020), iss. 16, s. 2334. Opisując model PCM, wyróżniają następujące elementy: doświadczenie i potrzeby pacjentów, potrzeba orientacji relacyjnej w opiece zdrowotnej, znaczenia zaufania, współtworzenie skuteczności terapii.

²⁶ Autorzy wskazują również, że wymiar duchowy (religijny) może pełnić (lub nie) istotny element przeżywania choroby. Podkreślają, że nie tylko w chorobach terminalnych i stanach paliatywnych, ale również w chorobach przewlekłych pacjenci mogą szukać pocieszenia i nadziei w wymiarze transcendentnym, co powinno się uwzględnić w ramach terapii klinicznej. Zob. M. Stewart, J.B. Brown, C.L. McWilliam i in., *The First Component: Exploring Health, Disease, and the Illness Experience*, w: M. Stewart, J.B. Brown, W.W. Weston i in., *Patient-Centered Medicine...*, dz. cyt., s. 41–61.

²⁷ J.B. Brown, W. Watson, *The Second Component: Understanding the Whole Person, Section 1 – Individual and Family*, w: M. Stewart, J.B. Brown, W.W. Weston i in., *Patient-Centered Medicine...*, dz. cyt., s. 76–77.

kontekstualnych jest cechą charakterystyczną w praktyce klinicznej PCM. Znaczenie zdrowia i choroby różni się w zależności od okoliczności. Każda wiedza kliniczna nabiera odpowiedniego znaczenia dopiero po odniesieniu jej do życia konkretnej osoby. Nie istnieje ani idealny pacjent, ani idealne zdrowie, ani idealna choroba²⁸.

Trzecim założeniem PCM jest znalezienie wspólnej płaszczyzny między prowadzącymi terapię a pacjentami odnośnie do wyboru najlepszej strategii leczniczej. Znacząca różnica między EBM a proponowanym tutaj rozwiązaniem polega na świadomym uwzględnieniu potrzeb, wartości i przekonań pacjenta w proponowanym działaniu terapeutycznym. Cel ten osiąga się poprzez zbadanie w pierwszej kolejności doświadczeń pacjenta związanych ze zdrowiem i chorobą, a jednocześnie oznak wskazujących na stan patofizjologiczny organizmu. Jak postuluje zespół Judith Belle Brown, poszukiwanie wspólnej płaszczyzny ma przebiegać w trzech krokach:

- zdefiniowanie problemu,
- ustalenie celów i priorytetów leczenia,
- określenie ról, jakie podejmuje pacjent i klinicysta²⁹.

Zgodnie z ostatnim punktem programu PCM pacjenci oczekują od lekarzy, że zaangażują się oni w rozmowy na tematy duchowe, a nie tylko medyczne³⁰. Stewart i współpracownicy potwierdzają, że debata dotycząca znaczenia relacji pacjent – terapeuta w procesie leczniczym trwa od wielu lat. Pomimo wielu trafnych argumentów potwierdzających przekonanie, że relacje te powinno się budować w sposób trwały i świadomy, często pozostają one jednak w sferze teoretycznych aspiracji. Nadal wyżej ceni się profesjonalizm wiedzy i nauki w procesie leczniczym niż więź, jaka powstaje w spotkaniu obu stron³¹.

²⁸ T.S. Freeman, J.B. Brown, *The Second Component: Understanding the Whole Person, Section 2 – Context*, w: M. Stewart, J.B. Brown, W.W. Weston i in., *Patient-Centered Medicine...*, dz. cyt., s. 86–87, 94.

²⁹ J.B. Brown, W.W. Weston, C.L. McWilliam i in., *The Third Component: Finding Common Ground*, w: M. Stewart, J.B. Brown, W.W. Weston i in., *Patient-Centered Medicine...*, dz. cyt., s. 100–101. Autorzy podkreślają znaczenie wytworzenia między terapeutą a pacjentem tzw. gruntu wspólnego zrozumienia, który powinien być jednym z zamierzonych celów leczniczych.

³⁰ Zob. L.E. Selman, L.J. Brighton, S. Sinclair i in., *Patients' and Caregivers' Needs, Experiences, Preferences and Research Priorities in Spiritual Care: A Focus Group Study across Nine Countries*, „Palliative Medicine” 32 (2018), iss. 1, s. 216–230.

³¹ Zob. M. Stewart, J.B. Brown, T.R. Freeman, *The Fourth Component: Enhancing the Patient-Clinician Relationship*, w: M. Stewart, J.B. Brown, W.W. Weston i in., *Patient-Centered Medicine...*, dz. cyt., s. 132–133, 137–140. Warto zaznaczyć, że również w okresie perinatalnym (przed poczęciem) oraz w opiece paliatywnej (na końcu życia) doktryna PCM znajduje interesujące rozwinięcie. Zob. S.H. Hill, *Care of the Family and Social Aspects*, w: *Palliative Care and Catholic Health Care: Two Millennia of Caring for the Whole Person*, eds. J. Cataldo, D. O'Brien, London 2019, s. 119–137. Sarah Hill pod-

Jak wskazują Gareth Terry i Nicola Kayes, obecnie trwa proces tworzenia kultury opieki zdrowotnej, której celem jest wspieranie wysiłków praktyków implementujących główne założenia PCM³².

Model medycyny zorientowanej na osobę kresem filozofii personalistycznej?

Badanie historyczne i zarysowanie filozofii personalistycznej wymagałyby osobnego studium³³. W tym artykule przyjmuje się koncepcję personalizmu Johna F. Crosby'ego. Według tego filozofa personalizm to raczej ruch niż jakiś wyrażnie określony pogląd. Elementem wspólnym personalistów jest zdecydowany sprzeciw wobec ujmowania osoby w kategoriach kolektywu lub indywidualizmu. Kryterium różnicującym jest interpretacja znaczenia teologii w argumentacji filozoficznej: część filozofów uwzględnia w swoich pracach inspiracje teologiczne w przedstawieniu osoby, jednakże część odrzuca takie podejście, starając się zachować neutralność teologiczną³⁴.

Ujmując zagadnienie bardziej szczegółowo, należy zaznaczyć, że perspektywa personalistyczna charakteryzuje się krytyką antropologii dualistycznej, broniąc równocześnie podejścia inkarnacyjnego³⁵. Z filozoficznego punktu widzenia należałoby w takim postulatcie dostrzec otwarcie na pluralistyczną koncepcję bytu. Owa maksymalistyczna metafizyka jako obraz świata jest bodajże jedną z najważniejszych przyczyn odrzucenia chrześcijańskich źródeł myśli personalistycznej w PCM³⁶. To znamienne, że we wszystkich zacytowanych w artykule monografiach i artykułach brakuje wyraźnych (*explicite*) odniesień do filozofii personalistycznej o proveniencji chrześcijańskiej. Wydaje się, że autorzy PCM, przedstawiając swój model nowoczesnej medycyny zorientowanej na osobę, unikają wskazywania na źródła personalistyczne autorów uznanych w historii filozofii XX w. za zdeklarowanych filozofów osoby, którzy wnieśli istotny wkład w ukształtowanie się klimatu przyjaznego osobie. Brak takich myślicieli, jak Karol Wojtyła, Edyta Stein, Jacques Maritain, należy uznać za brak precyzji badań teoretycznych twórców PCM.

kreśla znaczenie opieki przedkonceptyjnej (ang. *perinatal palliative care*) jako modelu skupionego na osobach.

³² G. Terry, N. Kayes, *Person Centered...*, art. cyt., s. 2334.

³³ I. Dec, *Personalizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk, W. Daszkiewicz i in., Lublin 2007, s. 122–127; C.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 124–156; S. Kowalczyk, *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, Lublin 2012. Autorzy zwięźle przedstawiają historię omawianego prądu filozoficznego.

³⁴ J.F. Crosby, *Personalist Papers*, Washington 2004, s. IX–X.

³⁵ Takim podejściem odznacza się m.in. wspomniany już Crosby.

³⁶ Warto zwrócić uwagę, że w największym słowniku filozoficznym dostępnym online *Stanford Encyclopedia of Philosophy* w haśle *philosophy of medicine* brakuje bezpośredniego odniesienia do personalizmu i odwrotnie.

Wydaje się, że rację ma Grzegorz Hołub, gdy pisze, że Karol Wojtyła przyznawał ważną rolę doświadczeniu w poznawaniu osoby w jej działaniu, jednakże samo empiryczne podejście nie wystarcza, aby poznać człowieka, potrzebna jest analiza fenomenologiczna i metafizyczna³⁷. Z pewnością filozofia osoby zaproponowana w zarysie przez Wojtyłę należy do tych projektów filozoficznych, których podstawy teoretyczne wpasowują się w model PCM. Świadczy o tym wspólna troska o osobę, podkreślanie jej ontologiczno-relacyjnego charakteru, sprzeciw wobec indywidualizacji i kolektywizacji, precyzyjne określenie granic osobowego działania, wezwanie do poszukiwania świata wartości drugiej osoby. Tym, co wyraźnie przekracza PCM i co powinno być uzupełnieniem modelu, jest koncepcja sumienia i znaczenie (współ)odpowiedzialności.

Jaka mogłaby być filozofia personalistyczna jutra w odniesieniu do medycyny? We współczesnych monografiach autorzy przywołują takie zagadnienia filozoficzne, jak: osoba jako istota relacyjna, zależność osoby od społeczeństwa, holistyczne ujęcie bytu osobowego, godność osoby ludzkiej, wspólne dobro³⁸. Filozofia personalistyczna jutra wspierająca modele medyczne powinna wyklarować swoje rozumienie najważniejszych wspólnych terminów, aby ułatwić w ten sposób stosowanie konstrukcji intelektualnych ukrytych w słowach.

Warto rozważyć utworzenie filozofii translacyjnej, funkcjonującej podobnie do biologii translacyjnej, która wybiera najważniejsze odkrycia dokonane w badaniach podstawowych, aby następnie – najczęściej w postaci modelu teoretycznego – zainspirować dalsze badania biomedyczne. Ułatwia to komunikację między różnymi środowiskami naukowymi i ukazuje współzależności teoretyczno-badawcze.

Kolejnym zadaniem stojącym przed personalizmem jutra może być utworzenie wspólnej platformy teoretycznej, zawierającej najważniejsze postulaty filozofii osoby. Inspirując się modelami medycznymi, może warto stworzyć filozofię zorientowaną na osobę, która podobnie jak epistemologia globalna zawierałaby twierdzenia dotyczące natury bytu osobowego, pozostawiając całą bogatą i cenną dyskusję nad szczegółami na terenie filozofii teoretycznej. Ukazałoby to z pewnością filozofię w jej służbie społeczeństwu, a nie samej sobie.

Jak zauważa Hołub, filozofia personalistyczna może być odpowiedzią na takie współczesne zagrożenia, jak materializm i scjentyzm, transhumanizm³⁹ i ekstremalny ruch na rzecz ochrony środowiska⁴⁰. Rzecz jasna, poglądy te przenikają również do medycyny, stąd filozofia personalistyczna jutra, ukazując wartość osoby ludzkiej, będzie musiała poddać je krytycznej refleksji. Zwłaszcza na

³⁷ G. Hołub, *Struggling with the Reality of the Person and Its Interpretation: On the Method of Karol Wojtyła's Philosophy*, „Forum Philosophicum” 28 (2023), nr 2, s. 385–397.

³⁸ Zob. *Palliative Care...*, dz. cyt.

³⁹ Więcej na temat transhumanizmu i personalizmu: zob. *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Kraków 2018.

⁴⁰ Zob. G. Hołub, *The Validity of Karol Wojtyła's Philosophy Today*, „Logos i Ethos” 27 (2021), nr 1, s. 75–85.

polu sporów światopoglądowych i bioetycznych personalizm znajdzie wiele konkretnych rozwiązań.

Zakończenie

Celem artykułu jest ukazanie genezy dwóch modeli medycyny, które wzajemnie się uzupełniają. Model EBM przyjęty przez środowisko medyczne pod koniec XX w. pomimo silnego podporządkowania badań i praktyki klinicznej nauce wywołał w wielu środowiskach falę krytyki, wskazującą na porzucenie przez medycynę zainteresowania człowiekiem na rzecz danych statystycznych. Z propozycją ponownego przemyślenia miejsca człowieka w medycynie wystąpili przedstawiciele skupieni wokół PCM. Duże zaangażowanie teoretyczne i praktyczne doprowadziło w przeciągu 20 lat do sformułowania wielu postulatów przywracających główne zainteresowanie medycyny człowiekiem. Niemniej badania filozoficzne nad oboma modelami dokumentują przekonanie, że wśród teoretyków modelu PCM, mimo przyjęcia wielu tez personalistycznych, dominuje brak świadomości ich pochodzenia. Artykuł ten stanowi zatem próbę mobilizacji środowiska personalistycznego i szerzej filozoficznego do zaangażowania się na tym polu badawczym. Model PCM nie jest kompletny i wymaga wielu uzupełnień, choćby o teorię sumienia i współodpowiedzialności. Dla filozofów personalistycznych doceniających aspekt empiryczny jest to wyzwanie, które może spopularyzować osiągnięcia ruchu i przyczynić się znacząco do poprawy warunków leczenia i życia osób na całym świecie.

Bibliografia

Opracowania

- Brigandt I., *Beyond Reduction and Pluralism: Toward an Epistemology of Explanatory Integration in Biology*, „Erkenntnis” 73 (2010), iss. 3, s. 295–311.
- Brown J.B., Watson W., *The Second Component: Understanding the Whole Person, Section 1 – Individual and Family*, w: M. Stewart, J.B. Brown, W.W. Weston i in., *Patient-Centered Medicine. Transforming the Clinical Method*, 4th edition, Cambridge 2024, s. 62–85.
- Brown J.B., Weston W.W., McWilliam C.L. i in., *The Third Component: Finding Common Ground*, w: M. Stewart, J.B. Brown, W.W. Weston i in., *Patient-Centered Medicine. Transforming the Clinical Method*, 4th edition, Cambridge 2024, s. 100–131.
- Crosby J.F., *Personalist Papers*, Washington 2004.
- Evidence-Based Surgery: A Guide to Understanding and Interpreting the Surgical Literature*, eds. A. Thoma, S. Sprague, S.H. Voineskos i in., Berlin 2019.

- Freeman T.S., Brown J.B., *The Second Component: Understanding the Whole Person, Section 2 – Context*, w: M. Stewart, J.B. Brown, W.W. Weston i in., *Patient-Centered Medicine. Transforming the Clinical Method*, 4th edition, Cambridge 2024, s. 86–99.
- Hill H., *Care of the Family and Social Aspects*, w: *Palliative Care and Catholic Health Care: Two Millennia of Caring for the Whole Person*, eds. J. Cataldo, D. O'Brien, London 2019, s. 119–137.
- Holub G., *Struggling with the Reality of the Person and Its Interpretation: On the Method of Karol Wojtyła's Philosophy*, „Forum Philosophicum” 28 (2023), nr 2, s. 385–397.
- Holub G., *The Validity of Karol Wojtyła's Philosophy Today*, „Logos i Ethos” 27 (2021), nr 1, s. 75–85.
- Janowski J.M., *W poszukiwaniu tożsamości współczesnej filozofii przyrody*, „Studia Philosophiae Christianae” 57 (2021), nr 2, s. 73–99.
- Karhausen L., *The Fragility of Philosophy of Medicine: Essentialism, Wittgenstein and Family Resemblances*, Berlin 2023.
- Mezzich J.E., Appleyard W.J., Glare P. i in., *Introduction to Person Centered Medicine*, w: *Person Centered Medicine*, eds. J.E. Mezzich, W.J. Appleyard, P. Glare i in., Berlin 2023.
- Palliative Care and Catholic Health Care: Two Millennia of Caring for the Whole Person*, eds. J. Cataldo, D. O'Brien, London 2019.
- Patrzyk S., Woźniacka A., *Sztuczna inteligencja w medycynie*, Łódź 2022.
- Rogers W.A., Hutchison K., *The Ethics of Surgical Research and Innovation*, w: *Medical Research Ethics: Challenges in the 21st Century*, eds. T. Zima, D.N. Weisstub, Berlin 2023.
- Rosenberg A., *Instrumental Biology or the Disunity of Science*, Chicago 1994.
- Sadegh-Zadeh K., *Handbook of Analytic Philosophy of Medicine*, Philosophy and Medicine 113, 2nd edition, Berlin 2015.
- Selman L.E., Brighton L.J., Sinclair S. i in., *Patients' and Caregivers' Needs, Experiences, Preferences and Research Priorities in Spiritual Care: A Focus Group Study across Nine Countries*, „Palliative Medicine” 32 (2018), iss. 1, s. 216–230.
- Smith F.G., Tong J.L., Smith J.E., *Evidence-Based Medicine*, „Continuing Education in Anesthesia Critical Care & Pain” 6 (2006), iss. 4, s. 148–151.
- Stewart M., Brown J.B., Freeman T.R., *The Fourth Component: Enhancing the Patient-Clinician Relationship*, w: M. Stewart, J.B. Brown, W.W. Weston i in., *Patient-Centered Medicine. Transforming the Clinical Method*, 4th edition, Cambridge 2024, s. 132–156.
- Stewart M., Brown J.B., McWilliam C.L. i in., *The First Component: Exploring Health, Disease, and the Illness Experience*, w: M. Stewart, J.B. Brown,

- W.W. Weston i in., *Patient-Centered Medicine. Transforming the Clinical Method*, 4th edition,, Cambridge 2024, s. 41–61.
- Stewart M., Brown J.B., Weston W.W. i in., *Patient-Centered Medicine. Transforming the Clinical Method*, 4th edition,, Cambridge 2024.
- Sturmberg J.P., *Knowledge Translation in Healthcare – Towards Understanding Its True Complexities*, „International Journal of Health Policy and Management” 7 (2018), iss. 5, s. 455–458.
- Szynkiewicz M., *Teorie ostateczne w naukach przyrodniczych. Studium metodologiczne*, Poznań 2009.
- Terry G., Kayes N., *Person Centered Care in Neurorehabilitation: A Secondary Analysis*, „Disability and Rehabilitation” 42 (2020), iss. 16, s. 2334–2343.
- Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Kraków 2018.
- Values-Based Health and Social Care: Beyond Evidence Based Practice*, eds. J. McCarthy, P. Rose, London 2014.
- Walker L., *PTSD and Biomedical Research: Ethical Conundrums*, w: *Medical Research Ethics: Challenges in the 21st Century*, eds. T. Zima, D.N. Weisstub, Berlin 2023.

Filozofia personalistyczna jako fundament medycyny zorientowanej na osobę

Abstrakt

Celem niniejszego artykułu jest zbadanie jednego z najnowszych modeli teoretycznych medycyny, tj. medycyny zorientowanej na osobę. W pierwszym punkcie przedstawiono i poddano krytycznej analizie model medycyny opartej na faktach. Następnie zajęto się ukazaniem ogólnej postaci modelu medycyny zorientowanej na osobę. Próbę zestawienia wspomnianego modelu z filozofią personalistyczną zaprezentowano w punkcie trzecim. Końcowa konkluzja brzmi następująco: pomimo stosowania w nazwie modelu medycyny zorientowanej na osobę przemilcza się w jej opisie źródła myśli personalistycznej.

Słowa kluczowe: filozofia personalistyczna, filozofia medycyny, model medycyny opartej na faktach, model medycyny zorientowanej na osobę

The Personalist Philosophy as the Foundation of Person-Centered Medicine

Abstract

The aim of my article is to examine one of the latest theoretical models in medicine: person-centered medicine. In the first section, I present and critically analyze the mo-

del of Evidence-Based Medicine. I then move on to outlining the general framework of the person-centered medicine model. In the third section, I attempt to compare this model with personalist philosophy. The conclusion I reach is as follows: despite the use of the term “person-centered medicine” in its name, there is a noticeable silence in this approach regarding the sources of personalist thought.

Keywords: Personalistic philosophy, philosophy of medicine, evidence-based medicine model, person-centered medicine model

MICHAŁ STACHURSKI

Dialogiczne Towarzystwo Naukowe – Społeczeństwo i Polityka

 <https://orcid.org/0000-0002-2877-3895>

michal.stachurski@poczta.onet.pl

Studia Sandomierskie

31 (2024)

Różne wymiary odpowiedzialności za tworzenie kultury w ujęciu Józefa Tischnera – wokół etyki, aksjologii i estetyki

W jednym ze swoich wierszy Czesław Miłosz określa obszar odpowiedzialności za słowo, które może być symbolem odpowiedzialności za tworzenie szeroko rozumianej kultury. Poeta, kryjąc się za podmiotem lirycznym, przestrzega:

„Nie bądź bezpieczny. Poeta pamięta.

Możesz go zabić – narodzi się nowy.

Spisane będą czyny i rozmowy”¹.

We fragmencie tym można dostrzec dramatyczny kontrast między życiem a śmiercią, lecz rozumianą nie tylko dosłownie. Metaforyczne ujęcie tych przeciwieństw przenosi czytelnika w świat aksjologiczny, czyli w świat wartości. Należy do nich kultura, dzięki której człowiek może nie tylko zrozumieć siebie oraz otaczający go świat, lecz także uczyć się, jak nie popełniać błędów znanych z historii, które kiedyś doprowadziły do katastrofy humanizmu, czyli upadku etycznego człowieka oraz społeczeństw.

Odpowiedzialność za tworzenie kultury to sfera u początku XXI w. coraz częściej rozpatrywana w ramach pytań o granice kultury, wolności artysty i estetyki w relacji artysta – odbiorca. Pojęcie odpowiedzialności w kontekście podjętego problemu odnosi się do semantyki tego pojęcia: „być odpowiedzialnym oznacza też odpowiadać na apel, który niesie sytuacja, czas, w którym się żyje, historia, którą się tworzy, odpowiedzialność za porządek, ale przede wszystkim jest to odpowiadanie komukolwiek za jakość relacji”². Współczesne czasy cechują się pewnym nadmiernym przesytem informacji i bodźców. Człowiek jest podmiotem wzywany do permanentnego

¹ C. Miłosz, *Który skrzywdziłeś*, w: *Antologia poezji polskiej*, Konin 2022, s. 282.

² A. Rynio, *Odpowiedzialność trajektorią w świat dobra*, „Roczniki Pedagogiczne” 13 (49) (2021), nr 2, s. 67.

reagowania i komentowania³. Wytwory kultury przeważnie spełniały i w ocenie niektórych badaczy nadal spełniają rolę odwrotną: niejako zmuszają człowieka do zatrzymania się oraz zastanowienia nad formą, treścią, ale nade wszystko nad przekazem danego utworu kultury: tekstu literackiego, obrazu, rzeźby, muzyki itd.

Powyższe wprowadzenie skłania do refleksji nad tematem odpowiedzialności za tworzenie kultury. Celem zaprezentowanego artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie, dlaczego warto być odpowiedzialnym za tworzenie kultury, a także w jakich obszarach należy szukać podmiotowej odpowiedzialności. Egzemplifikację takich rozważań stanowi tu myśl krakowskiego filozofa dialogu, Józefa Tischnera, który w różnych teksach badał związki filozofii z kulturą, przede wszystkim zaś związki etyki z kulturą.

Wprowadzenie metodologiczne

Szukając odpowiedzi na pytanie, dlaczego w ogóle należy rozważać relacje między kulturą i procesem jej tworzenia a znaczeniem odpowiedzialności, warto zestawić to zagadnienie z pojęciem demokracji, dobra wspólnego i dialogu. Włodzimierz Kaczocha wśród różnych pojęć należących do katalogu dobra wspólnego (sprawiedliwość, godność) wymienia także wolność pozytywną, rozumianą jako stan świadomości umożliwiający udział w życiu społecznym bez żadnego przymusu⁴. Autor ten jednak idzie krok dalej i zaznacza pewne obszary, w których ową pozytywną wolność można by realizować. Wśród tych obszarów jako wartość świata demokratycznego pojawia się kultura. Kaczocha bowiem pisze, że w kwestii działań polityczno-społecznych odnosi się także „do wolności w zakresie tworzenia wartości kultury oraz uczestnictwa w kulturze w szerokim znaczeniu, co oznacza, że twórczość naukowa i artystyczna, wybór wartości kultury oraz indywidualne uczestnictwo w życiu kulturalnym nie podlegają żadnym politycznym czy instytucjonalnym przymusom”⁵.

W powyższym cytacie można wyodrębnić trzy warstwy relacyjne związane z kulturą: relacje między twórcą i odbiorcą, relacje między odbiorcą i dziełami kultury oraz relacje ludzi kultury (twórcy, odbiorcy) między sobą. Na tych trzech płaszczyznach nie sposób pominąć wątku dotyczącego odpowiedzialności za to, co się tworzy, dla kogo i w jakim celu się tworzy oraz jak konkretne dzieło kultury może wpłynąć na umocnienie tożsamości indywidualnej i społecznej. Odpowiedzialność

³ Na marginesie warto zaznaczyć, że w różnych dziedzinach i dyscyplinach nauki coraz częściej postuluje się szukanie tzw. równowagi między światem duchowym, reprezentowanym przez kulturę, a światem materialnym, reprezentowanym przez szeroko rozumianą technikę (przemysł) i jej zdobycze. Więcej: zob. G. Banse, *Zrównoważony rozwój – kultura – technika*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej. Organizacja i Zarządzanie” 85 (2015), nr 1943, s. 9–38.

⁴ Zob. W. Kaczocha, *Filozofia społeczna*, Warszawa 2015, s. 149.

⁵ W. Kaczocha, *Filozofia społeczna*, dz. cyt., s. 150.

zatem jest kluczowa, zwłaszcza gdy kulturę rozumie się na wskroś aksjologicznie, czyli jako sposób wyrażania wartości wpływających na kształt człowieka i jego środowiska. Jak zaznacza Stanisław Kowalczyk: „kultura nie jest niczym innym jak realizowaniem celów uznanych za wartościowe przez człowieka. [...] Nie ma kultury bez wyższych wartości, ani też nie jest możliwe realizowanie takich wartości poza kulturą czy tym więcej wbrew kulturze”⁶.

Wydaje się zatem, że wzajemne relacje kultury i odpowiedzialności są w dobie współczesnego zacierania się granicy między światem kultury wysokiej i kultury niskiej wręcz kluczowe. W tym kontekście filozofia dramatu Józefa Tischnera, będąca częścią filozofii dialogu, staje się adekwatna w zakresie aksjologii. Zależności między twórcą kultury a jej odbiorcą mają charakter międzyludzki. Artysta chce poprzez dane dzieło przekazać jakąś prawdę o człowieku, o ludziach, o świecie, a nawet o Bogu (Absolucie). Odbiorca, kontemplując dane dzieło, wchodzi w swoisty dialog z artystą, dokonując refleksji czy to o charakterze pozytywnym, czy negatywnym. Dialog ten nosi znamiona dramatyzmu aksjologicznego, o którym pisał Tischner. Artysta poprzez swoje dzieło stawia pytanie i oczekuje odpowiedzi. W *Filozofii dramatu* autor zapisał: „każde pytanie, bezpośrednio lub pośrednio, świadczy o jakiejś biedzie”⁷.

Trzy obszary odpowiedzialności za kulturę

Promocja wartości – perspektywa aksjologii

Krakowski badacz filozofii dialogu osadza pojęcie i znaczenie kultury w uprawianej przez siebie filozofii dramatu, gdzie najważniejszymi postaciami są: człowiek w relacji do siebie i drugiego człowieka, Bóg, a także miejsce i czas. Kultura w myśleniu Józefa Tischnera umiejscawia się w obszarze antropologicznym, etycznym i estetycznym. Spoiwem łączącym te trzy wymiary jest pojęcie piękna. Autor bowiem zaznacza, że „dramatem piękna nazywamy taki dramat, w którym osoba – podmiot dramatu – szuka dla siebie ocalenia w pięknie, które tworzy lub w którym ma udział. Aby usprawiedliwić swe istnienie, osoba wybiera uczestnictwo w dziele sztuki”⁸.

Tischner dostrzega zasadniczą korelację kultury, sztuki, piękna z człowiekiem-osobą, która wobec wymienionych kategorii może być tak nadawcą, jak i odbiorcą. Zarówno jedna, jak i druga rola związana z kulturą w ocenie Tischnera wpływa z szeroko rozumianego człowieczeństwa. Kultura, a co za tym idzie – dzieło sztuki umożliwia istnienie człowieka zarówno w wymiarze dosłownym, jak i metaforycznym – ontologicznym, duchowym. Paradoksalnie Tischner zauważa przy tym, że

⁶ S. Kowalczyk, *Filozofia kultury*, Lublin 1996, s. 54.

⁷ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2012, s. 89.

⁸ J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2013, s. 213.

kultura i sztuka może ocalić człowieka wówczas, gdy nie widać nadziei w innych religiach – nadziei związanej z prawdą i dobrem⁹.

Czy oznacza to, że kultura i ludzie kultury nie biorą odpowiedzialności za promocję obiektywnych wartości kształtujących człowieka jako jednostkę i człowieka w społeczeństwie? Tischner w odpowiedzi na tak postawione pytanie wprowadza szerszą kategorię, tzw. Ja aksjologicznego. W jednej ze swoich książek krakowski filozof wyjaśnia: „za punkt wyjścia drogi zmierzającej do uchwycenia Ja aksjologicznego w naszej świadomości obieram zjawisko, które krótko można by nazwać solidaryzowaniem się Ja z czymś, co pierwotnie przeciwstawia mu się jako moje”¹⁰. Ujęcie to wydaje się kluczowe dla relacji między kulturą i osobami tworzącymi kulturę a odpowiedzialnością za promocję wartości poprzez wytwory kultury. Człowiek będący częścią środowiska kultury żyje i tworzy w obrębie danego kodu kulturowego. Kod kulturowy zaś niejako wymusza zachowanie wrażliwości wszystkich osób mogących być potencjalnymi odbiorcami danego dzieła sztuki. W dobie obecnej globalizacji troska o kod kulturowy wydaje się także jednym z istotniejszych zadań, jakie stoją przed twórcami kultury¹¹. Tutaj ujawnia się miejsce na tzw. solidarność społeczną, która aksjologicznie mogłaby połączyć artystę z odbiorcą lub potencjalnym odbiorcą danego dzieła. Taka swoista relacja w świetle prezentowanej koncepcji byłaby zasadna, gdyż sam Tischner dodaje, że „Ja aksjologiczne jest wartością pozytywną w absolutnym znaczeniu tego słowa. Oznacza to przede wszystkim, że nie przeciwstawia mu się w polu jego doświadczenia egotycznego żadna egotyczna wartość negatywna”¹².

Należy także wspomnieć o możliwości łączenia dzieł kultury, które są określane mianem dzieł pięknych, z kategorią wartości duchowych. Józef Tischner wyraźnie przypomina, że dobro, prawda i piękno stanowią jeden z ważniejszych szczebli tzw. drabiny aksjologicznej¹³. W tym kontekście zaznacza, że to wartości duchowe nadają sens ludzkiej egzystencji. A zatem odpowiedzialność za promocję właściwych wartości przez twórców kultury jest tym istotniejsza w sensie zarówno formalnym, jak i materialnym. O tak rozumianej odpowiedzialności za promocję wartości duchowych krakowski filozof dramatu pisze tak: „Są tacy, którzy sądzą, że sztuka jest ponad etyką. [...] Kto tak sądzi, sam nie wie, jaką krzywdę wyrządza sztuce. [...] Wszystkie wartości, którym służy sztuka, dają się sprowadzić do trzech: piękna, prawdy i dobra. [...] Wszak zawsze chodzi o to, by tworzone piękno było prawdziwym pięknem i dobrym pięknem. [...] Dzieło sztuki jest owocem twórczego wyboru

⁹ Por. J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, dz. cyt., s. 213–214.

¹⁰ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 151.

¹¹ Por. A. Dudziak, *Kultura narodowa w dobie globalizacji*, „Przegląd Politologiczny” 15 (2010), nr 1, s. 137.

¹² J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 159.

¹³ Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: D. von Hildebrand, J. Tischner, J.A. Kłoczowski, J. Paściak, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 71.

wartości”¹⁴. W myśleniu Tischnera o odpowiedzialności za tworzenie sztuki, ujawnia się zasadnicza relacja między potrzebą wyboru wartości przez artystę a potrzebą wartości w życiu człowieka i społeczeństwa. Ta swoista relacja powoduje, że odpowiedzialność za wartości w środowisku artystycznym jest niemal nie do usunięcia.

Granica wolności – perspektywa etyki

Tischner w swojej refleksji na tematy związane z odpowiedzialnością za tworzenie kultury nie zapomina o związkach między wolnością w tworzeniu kultury a odpowiedzialnością za te dzieła właśnie w obrębie wolności. W pierwszej kolejności należy zauważyć, że krakowski myśliciel wprowadza ważne rozróżnienie wolności i swawoli artystycznej. Wolność miałaby charakter pozytywny, swawola zaś negatywny. Jak bowiem zaznacza: „twórczość artystyczna wywodzi się z wolności i natchnienia. Wolności nie należy utożsamiać ze swawolą. Swawola jest tam, gdzie «wszystko wolno», bo nie ma żadnych wartości. [...] Natchnienie jest jak światło, które ukazuje to, co należy wybrać”¹⁵.

Wolność artystyczna stanowi zatem ważną kategorię w Tischnerowskim obrazie odpowiedzialności za kulturę. U filozofa dramatu myślenie według odpowiedzialności w sztuce zakłada, że nie ma konieczności nadmiernej ingerencji w wolność twórcy kultury, o ile artysta, tworząc dzieła, chce za ich pomocą przekazać wartości duchowe: prawdę, dobro i piękno. Niemniej Tischner ujawnia pewną niekonsekwencję w swoich poglądach. Niekonsekwencja ta polega na dwóch przeciwstawnych polach: wartości obiektywnych i wartości subiektywnych. Z jednej strony postuluje bowiem, że każdy artysta ma prawo do swojej wrażliwości związanej z aksjologią¹⁶. Z drugiej zaś wprowadza pojęcie protestu w sztuce. Píše, że „powołaniem wielkiej sztuki jest często jakiś protest. Ale protest sztuki nigdy nie jest protestem nihilistycznym. [...] Dzieło sztuki mówi tak, jak sumienie mówi do sumienia”¹⁷. Jest to niekonsekwencja tylko pozorna. Wolność twórcy jest ograniczona według Tischnera wyłącznie chęcią moralnego wyzysku, czyli sytuacją, gdy twórca nie chce tworzyć piękna, lecz chce kulturę, sztukę, a przede wszystkim piękno wykorzystać do nieuprawionej manipulacji człowiekiem i społeczeństwem. Wówczas można mówić – stosując język Tischnerowski – o tzw. nieautentycznym tworzeniu.

We współczesnej debacie na temat wolności artystycznej głos Tischnera wydaje się stanowiskiem wyważonym. Zazwyczaj słychać głosy skrajne zachęcające albo do rygorystycznego traktowania wolności artysty albo do liberalnego podejścia do tego zagadnienia. W tym kontekście powinno się wspomnieć o jednym z najnowszych głosów dotyczących potrzeby redefinicji pojęcia wolności twórczości artystycznej. W tej materii Jędrzej Janicki stwierdza, że „wolność artysty [...] stanowi

¹⁴ J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 2000, s. 49.

¹⁵ J. Tischner, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 48.

¹⁶ Por. J. Tischner, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 50.

¹⁷ J. Tischner, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 52.

kategorię istotną zarówno dla prawa, jak i dla sztuki. [...] Ograniczanie wolności twórczości artystycznej wpływa niejednokrotnie na określoną sytuację materialną artysty”¹⁸. W tym kontekście postulaty Tischnera wydają się uzasadnione i potrzebne. Janicki wyraża słuszny pogląd, że ograniczenie wolności twórcy może wpływać na kwestie materialne, ale jest to stanowisko o szerokim charakterze społecznym. Wolność zaś i konsekwencje jej stosowania, jej rozszerzania lub ograniczania, przynoszą także skutki o charakterze etycznym i moralnym. Dzieło sztuki, jego odbiór i interpretacja mają swoje konsekwencje zarówno materialne, jak i pozamaterialne, duchowe. W tym kontekście stanowisko Tischnera jest istotne.

Dbalość estetyczna – perspektywa estetyki

Kategoria estetyki jako ważnej w relacji kultura – odpowiedzialność¹⁹ należy do tych elementów, które w filozofii Tischnera można nazwać problematycznymi. Problematyczność ta ujawnia się w różnych źródłach interpretacyjnych estetyki w relacji do kultury. Można mówić o co najmniej dwóch takich źródłach: antropologicznym i etycznym.

Źródło antropologiczne Tischner odnajduje w tragedii antycznej i w ludzkim cielesie. Nawiązując do mitu o Edypie, myśliciel ten stwierdza, że „jedyną wartością zdolną usprawiedliwić człowieka w jego cielesności jest piękno. Trzeba, aby człowiek podniósł swój ból na poziom piękna i stworzył ze swej klęski tragedię”²⁰. Takie łączenie człowieka, cielesności i piękna sprawia, że krakowski filozof pisze o kolejnym ujęciu dialogicznego i dramatycznego Ja – „Ja estetycznego”. Zauważa bowiem, że „Ja estetyczne” ma swój początek w podziwie dla własnego (człowieczego) „ja”. Wówczas rodzi się piękno, które domaga się zapośredniczenia w dziele artysty²¹. Relacja między człowiekiem nadawcą, człowiekiem narzędziem i człowiekiem odbiorcą w świecie sztuki wymaga wzajemności, kategoria wzajemności wymaga zaś odpowiedzialności. Autor ten właśnie w kontekście cielesności wyraża myśl fundamentalną: „Świadomość odpowiedzialności wyłania się z głębi osoby i ogarnia jej całość. Można powiedzieć: osoba to całość jej odpowiedzialności”²². To jest tzw. odpowiedzialność antropologiczna.

Tischner wskazuje także na źródło etyczne, które wiąże się z jedną z trzech wartości duchowych, jaką jest piękno. W jednej ze swoich książek wymienia kilka przymiotów piękna właśnie w relacji etyka – estetyka. Zauważa, że do kategorii piękna należy pojęcie bezinteresowności²³. Oznacza to bowiem, że piękno w sensie

¹⁸ J. Janicki, *Estetyka jako źródło refleksji nad prawem*, Kraków 2023, s. 273.

¹⁹ Problematyka ta jest coraz częściej poruszana. Więcej: zob. np. A. Głutkowska-Polniak, *Kulturowy wymiar designu – między estetyzacją a odpowiedzialnością*, „Załącznik Kulturoznawczy” (2019), nr 6, s. 77–90.

²⁰ J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, dz. cyt., s. 227.

²¹ Por. J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, dz. cyt., s. 228.

²² J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011, s. 140.

²³ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 119.

ścisłym powinno być wyłączone spod pojęć związanych ze światem twardej ekonomii i gospodarki. W tym ujęciu piękno odgrywa zasadniczą rolę w ramach dialektyczności człowieka z sobą samym, z drugim człowiekiem oraz Absolutem, czyli Bogiem. Dzieło artystyczne i jego wymiar estetyczny prowadzi do swoistej relacji – jak zaznacza Tischner – etycznej. Trudno zatem na sposób teoretyczny wydzielić świat estetyki ze świata etyki w perspektywie kultury i sztuki.

Ważniejsze w tym kontekście jest jednak inne spostrzeżenie Tischnera. Dostrzega on bowiem zasadniczą różnicę między wartościami pozytywnymi a wartościami negatywnymi w perspektywie estetycznej. Podkreśla, że „intencją wszelkiej wartości jest usprawiedliwienie lub odmowa usprawiedliwienia tego, co jest lub może być. Wartości pozytywne usprawiedliwiają byt, wartości negatywne odmawiają usprawiedliwienia bytom. Istnienie, byt, rzecz i przedmiot są ośrodkami ciężenia wartości. Działanie sztuki jest działaniem zgodnym z prawami ciężenia wartości”²⁴. Krakowski filozof dramatu wskazuje na fakt, że twórcy dzieł sztuki i ich wytwory wpływają na rozumienie tego, czym jest piękno oraz jak to piękno wpływa na otaczającą rzeczywistość. Kanony piękna nie są wyłączone z zasad etycznych i moralnych, które kształtują ludzi oraz społeczności. Tischner widzi jednak co najmniej dwie możliwości funkcjonowania estetyki w obszarze etycznym i aksjologicznym w ramach kultury i sztuki: przejście z poziomu piękna na poziom dobra etycznego lub identyfikację piękna z dobrem. Druga możliwość rodzi jednak dalekie implikacje, takie jak problem rozmycia innych pojęć związanych z wartościami duchowymi, prawdą i dobrem²⁵. Wydaje się zatem, że Tischnerowski postulat syntezy trzech wartości: prawdy, dobra i piękna, jest w kontekście prezentowanych poglądów najważniejszy. Ta zasadnicza teza wiąże się również z przekonaniem Tischnera, że harmonia w sztuce nie może istnieć, gdy piękno tworzy się pod jakimkolwiek przymusem²⁶.

Podsumowanie

Tischnerowskie spojrzenie na twórców kultury i dobra kultury jest szerokie i bardzo zróżnicowane. Trudność metodologiczna wynika między innymi z faktu, że krakowski badacz formułował poglądy związane z antropologią filozoficzną, a jednocześnie był badaczem etyki, aksjologii, agatologii i estetyki. Kluczowe jednak wydaje się stwierdzenie, że jako filozof widział doskonale korelacje świata kultury ze światem odpowiedzialności za jej tworzenie oraz ze sposobem odbioru, a także oddziaływaniem na człowieka i społeczeństwo. Odpowiedzialność tę wyróżnił w co najmniej trzech obszarach: w aksjologii, etyce i estetyce. Choć metodologicznie należało wyodrębnić owe trzy obszary, to jednak trzeba podkreślić, że w myśleniu Tischnera są one wraz z pojęciem odpowiedzialności za sztukę niejako nierozdziel-

²⁴ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 122.

²⁵ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 130

²⁶ Por. J. Tischner, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 52–53.

ne. Artykuł ten jest próbą włączenia się w dyskusję na temat odpowiedzialności za wolność artysty w procesie tworzenia. Wydaje się konieczne kontynuowanie debaty w tym zakresie nie tylko w obszarze społecznym (prawnym), lecz także w aspekcie etyczno-moralnym.

Bibliografia

Opracowania:

- Banse G., *Zrównoważony rozwój – kultura – technika*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej. Organizacja i Zarządzanie” 85 (2015), nr 1943, s. 9–38.
- Dudziak A., *Kultura narodowa w dobie globalizacji*, „Przegląd Politologiczny” 15 (2010), nr 1, s. 125–139.
- Głutkowska-Polniak A., *Kulturowy wymiar designu – między estetyzacją a odpowiedzialnością*, „Załącznik Kulturoznawczy” (2019), nr 6, s. 77–90.
- Janicki J., *Estetyka jako źródło refleksji nad prawem*, Kraków 2023.
- Kaczocha W., *Filozofia społeczna*, Warszawa 2015.
- Kowalczyk S., *Filozofia kultury*, Lublin 1996.
- Miłosz C., *Który skrzywdziłeś*, w: *Antologia poezji polskiej*, Konin 2022, s. 282.
- Rynio A., *Odpowiedzialność trajektorią w świat dobra*, „Roczniki Pedagogiczne” 13 (49) (2021), nr 2, s. 61–78.
- Tischner J., *Etyka solidarności*, Kraków 2000.
- Tischner J., *Etyka wartości i nadziei*, w: D. von Hildebrand, J. Tischner, J.A. Kłoczowski, J. Paściak, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 55–149.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2012.
- Tischner J., *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2013.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011.
- Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000.

Różne wymiary odpowiedzialności za tworzenie kultury w ujęciu Józefa Tischnera – wokół etyki, aksjologii i estetyki

Abstrakt

Artykuł analizuje odpowiedzialność za tworzenie kultury, koncentrując się na kwestiach etyki, aksjologii i estetyki w relacji między artystą i odbiorcą. Autor bada, dlaczego odpowiedzialność ta jest kluczowa oraz do jakiej dziedziny nauki można ją zaklasyfikować. Za przykład służą poglądy Józefa Tischnera, który analizował związki filozofii z kulturą, podkreślając aksjologiczne znaczenie dzieł sztuki. Ti-

schnier wymienia trzy główne obszary odpowiedzialności: promocję wartości, granice wolności artystycznej oraz dbałość o estetykę. Kultura według niego nie tylko kształtuje tożsamość indywidualną i społeczną, lecz wspiera także takie wartości, jak piękno, prawda i dobro. Autor artykułu podkreśla konieczność refleksji nad rolą twórców kultury w promowaniu wartości duchowych i etycznych.

Słowa kluczowe: odpowiedzialność, kultura, artysta, wolność, etyka, aksjologia

Different Dimensions of Responsibility for Creating Culture in Józef Tischner's Approach – Surrounding Ethics, Axiology and Aesthetics

Abstract

This article analyses the responsibility for creating culture, focusing on issues of ethics, axiology and aesthetics in the relationship between the artist and the recipient. The author examines why this responsibility is crucial and to what field of science it can be classified. The views of Józef Tischner, who analyzed the connections between philosophy and culture, emphasizing the axiological significance of works of art, are used as an example. Tischner lists three main areas of responsibility: promotion of values, the limits of artistic freedom, and attention to aesthetics. According to him, culture not only shapes individual and social identity, but also supports values such as beauty, truth and goodness. The author of the article emphasizes the need to reflect on the role of cultural creators in promoting spiritual and ethical values.

Keywords: responsibility, culture, artist, freedom, ethics, axiology

ADAM DROZDEK

Duquesne University Pittsburgh

 <https://orcid.org/0000-0001-8639-2727>

drozdek@duq.edu

Studia Sandomierskie

31 (2024)

Clément de Boissy and the Authorship of Nature

The eighteenth century was a time of great popularity in Europe of physico-theology which tried to theologically capitalize on the explosion of scientific research that erupted with the invention of the telescope and microscope at the beginning of the seventeenth century. Physico-theologians were very successful in using scientific research to make theological points, as indicated by the great popularity of authors such as William Derham in England, Noël-Antoine Pluche in France, Bernard Nieuwentijt in Holland, and Johann Albert Fabricius in Germany. Clément de Boissy is a lesser-known author who made some contribution to physico-theology.

Not much is known about the life of Athanase Alexandre Clément de Boissy (1716–1793). He became a conseiller maître in 1745 in la Chambre des Comptes (the Court of Accounts), a financial institution where he worked probably until his death¹, leaving behind a very much appreciated legacy.² The *Privilege de roi* in his *Auteur de la nature* says “Notre cher & bien Amé, le sieur CLEMENT DE BOISSY, notre Conseiller en nos Conseils, Maître ordinaire en notre Chambre des Comptes de Paris”; not a small thing to be addressed by the king Louis XVI as “dear and beloved.” In his service, he authored numerous publications related to fiscal policies, but as a firm believer, he was also interested in theological issues and published a three-volume work, *The Author of Nature* (1782) which had a modicum of success since it had two more editions (in 1785 and 1787).

¹ In 1789, four years before his death, he wrote: after 45 years of service in the Chambre des Comptes, etc., C. de Boissy, *Fragment d’une lettre à M. de Laborde, député à l’assemblée nationale*, Paris 1789, p. 1. In a pamphlet published three years before his death, he wrote his title as, Maître des Comptes, Clément de Boissy, *Suppression de la mendicité*, Paris 1790, p. 8.

² Some information about his work in the Chambre des Comptes can be found in: A.M. Boislisle, *Chambre des Comptes de Paris: Pièces justificatives pour servir à l’histoire des premiers presidents (1506–1791)*, Nogent-le-Rotrou 1873; C. Couderc, *Inventaire sommaire de la collection Clément de Boissy: sur la juridiction et la jurisprudence de la Chambre des Comptes*, Paris 1895.

Physico-theology

The main goal that de Boissy set for himself was “to show the grandeur of God, to worship him and his goodness, to love him and to confound the Unbelievers who attack him even in his Sanctuary” (1.iii).³ However, for those who doubted the existence of God, there would be the second goal, showing through the magnificence of the makeup of nature that God exists since another possibility would be that the world and everything in it was the result of chance. In this way, *The Author of Nature* was very well situated in physico-theology.

In his work, following the example of Derham and Pluche, de Boissy gave a grand tour through all of reality showing the ubiquity of the presence and providence of God. He described the elements and phenomena in the natural world, including inanimate and animate nature, to show elements of purposefulness and design that, in his mind, could only have come from a supernatural Author of nature. He described in great detail the makeup of the earth and various minerals; for example, he said that six metals are normally distinguished: lead, pewter/tin, iron, copper, silver, and gold (1.314); there are semimetals (322): antimony, arsenic, bismuth, cobalt, platinum, zinc, and mercury (323), and other minerals: clay, sand, stones, salts (327); many subdivisions follow, particularly of stones, each accompanied with detailed description.

De Boissy described the flora saying, for example, that there are plants for all situations: some need the sun, some need shadow, some grow in mountains, some grow in valleys, etc. (1.362).⁴ The enormous quantity of plants was composed by an infinite wisdom. The smallest detail of a plant “was formed on a particular plan and by special will of the Author, just as the entire world”⁵; all these plants with their particular colors, smells, medicinal values, the plants such that “none varies with the revolution of time: we can always count with certainty on their nature” (398).

Regarding fauna, which includes animals ranging from microscopic to the elephant-sized, de Boissy described the anatomy, physiology, and living habits. For example, the makeup of the fly and the gnat is striking (2.36). “The wing of a gnat, which only appears on the outside like a little whitish rag, & without beauty, seen with the microscope, is as smooth as a mirror, & shining like the rainbow. God also clothed these insects with complacency, lavishing in their dresses, on their wings, & in the ornaments of their heads, the azure, the green, the red, the gold & the silver, even the diamonds, the fringes, the egrets, the plumes; however, they are treated with contempt, & with no concern” (37-38).⁶

³ References can be found in: Clément de Boissy, *Auteur de la nature*, Paris 1782, vols. 1–3. Translation from French into English was made by the author of the article.

⁴ [J.J. Duguet], *Explication du livre de la Genèse*, Paris 1732, vol. 1, p. 88.

⁵ [N.A. Pluche], *Spectacle de la nature*, Paris 1732, vol. 1, p. 409.

⁶ [N.A. Pluche], *Spectacle de la nature*, op. cit., pp. 3, 8.

Finally, de Boissy spoke about the human being who, in God's plan, is the center of the universe (3.1). De Boissy described human anatomy and physiology, the kind of work people do, and included a discussion of the mind-body problem.

The investigation of nature led de Boissy to the statement that "the more we go into the enormous detail of these forms of animals, the more we will see that it is right to worship the Author of nature, to praise his wisdom, his greatness, his omnipotence in his magnificent works." (2.32).

For de Boissy, there is no limit to admiring the work of God, although sometimes even the staunchest believer may not be so disposed. When speaking about the grass-snake covered with scales, he exclaimed, "Immense Author of nature, one cannot cease to be ecstatic at the presence of your works! What detail!" (2.103), and, again, about serpents, "into what deep astonishment man must fall when he sees this immense crowd of beauties, varied on animals which live in the obscurity of deserts, & the majority of which cannot be in the society of man!" (111). Not many people after being stung by a gnat would rhapsodize, "With what industry the *gnat* is armed with a stinger to pierce the skin. The Author of nature, so great in the smallest things, as in the largest, has given this little javelin dual use, making it sharp to pierce, & hollow to suck blood, as through a pipe" (260; cf. p. 10 and a reference to Pliny).

If God's greatness can be seen in nature, then this is certainly a good incentive to investigate it. This is true – to some extent. There are two qualifications. There is a perilous temptation of curiosity that fills human life by continuous application of oneself to the secrets of nature.⁷ This can be taken to mean that there are limits to human knowledge. Humans can know some secrets of nature, but not all of them. For example, we really don't know the nature of air. "Let's be satisfied to enjoy the benefits that the Author of nature presented to us by such a precious fluid and don't seek to fathom the secrets that he reserved to himself" (1.250). "The ultimate reasons for refraction [of light] are covered by an impenetrable curtain that God put over the eyes of man as to the primal causes" (149), and the same can be said pretty much about an ultimate reason for anything. Closer to home, "God reserved to himself the secret on the way that the soul acts on nerves and the nerves act on the soul" (3.135). And there is also a problem: man is an inexplicable enigma; his reason not only does not prepare any light to know himself but throws him into obscurity that frightens him, and the more he reflects on himself, the more he sees himself as a bizarre and monstrous mixture of good and evil.⁸

The second qualification in the encouragement of the investigation of nature is the fact that this investigation should not be conducted for its own sake. Arts and sciences owe their birth to humans to penetrate the works of God who are

⁷ De Fontenay [C. de Boissy], *Jesus-Christ notre amour*, Paris 1788, p. 383 cf. [P. Quesnel], *Le bonheur de la mort chrétienne*, Paris 1693², p. 166.

⁸ De Fontenay [C. de Boissy], *Manuel des Saintes Écritures*, Paris 1888–1889, vol. 1, pp. 18–19 cf. [F.P. Mésenguy], *Abrégé de l'histoire de l'ancien Testament*, Paris, vol. 1, 1747² [1737], pp. 64–65.

able, although imperfectly, to see God's designs (3.15).⁹ Science should be a form of getting closer to God by the appreciation of His work. Such an attitude should be instilled in children. In his Latin textbook written as "a father for his six-year-old son," at the end of the book, there are biblical verses related to studying, divided into sections that speak, for instance, that science is nothing without piety and can be even dangerous without piety. There are also prayers to be said by a child before lessons including Latin and geography.¹⁰

Teleology

Since the most critical part of physico-theology is to show the design in nature, de Boissy tried to do just that. We learn, for example, that winds refresh and purify air, dissipate heat, make water healthy, bring rain to dry lands, and are good for maritime commerce (1.241–243). Winds also allow people to travel through seas (9). Clouds give rain, air transmits sound (10). "All the different natures of water give us great advantages. The snows fertilize our lands; the rains water all the plants; the rivers quench our thirst. [There is at play] the circulation of the waters of the earth which rise in the air to fall again in rains; [there are] underground waters of the wells which compensate us for the deprivation of the rivers; the sea, an immense source of commerce, this vast reservoir which provides us with fish of all species, the spectacle so interesting; all of it requires of us the most vivid acknowledgment, and leads to the deepest admiration" (284). Volcanoes serve to purge the interior of the earth. Mountains draw and absorb all vapors from the air, vapors coming from the earth and from seas, and inside of mountains there are reservoirs of water (300). "The Author of nature wanted all Elements, each in a fixed and constant proportion, to contribute to the birth of plants by a magnificent and vast combination" (14). The number of plants is regulated according to the needs of people: enough grain for food, trees for buildings, etc., and their growth is coordinated with the needs of animals (15).

Not infrequently, doubts have been raised about the reason for the existence of some elements of creation. There is a great deal of cruelty in the animal world. However, for example, in water, in spite of "the war, so vast and so general", no species disappear or change, but "God amply provided for the conservation of all species of fish by giving to the weakest the lightness and foresight; & more so, by multiplying them in such a prodigious manner that their fecundity surpasses the natural ardor of the ones that want to devour them" (2.211, 426). After the inundation of the Nile, the ground was covered with frogs and insects. Birds arrive from Greece "to deliver the land from this inconvenience."¹¹ This "army of birds" (211)

⁹ J.B. Bossuet, *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* (1677) 1.15.

¹⁰ [C. de Boissy], *Grammaire latine, contenant le rudiment et la syntaxe et une méthode françoise-latine, précédée d'une introduction aux langues, mise à la portée des enfans*, Paris 1776, pp. 3, iv, v, vii, xiii, xiv.

¹¹ [J.] Sauri, *Précis d'histoire naturelle*, Paris 1778, vol. 1, p. 14.

“is the favor of the Author of nature which deserves our appreciation.” In England once crows were chased away and destroyed since they ate grain. After that, insects appeared and caused more damage to grain and to plants in one day than crows did in one year; people allowed crows to return and the damage caused by insects stopped.¹² There is no animal species that would not be of some use (212). For the Author of nature, the preservation of a species is more important than the preservation of an individual. “An individual means little in the Universe, & the torrent of time absorbs them all, but without changing the species which subsist to the end of times” (213).¹³

Supported theories

De Boissy was definitely a conservative believer and, not himself a scholar, he often stood on the side of legacy solutions rather than opting for the emerging theories.

In astronomy, “the most exact Observers cannot determine whether the sun moves around the earth or the earth around the sun” (1.93); however, de Boissy supported geocentrism: “I prefer the august simplicity of the physics of Moses. All Works of God seem there to have been done for man and it is most natural that the torch moves around those that it should make visible and it is unlikely that those who should be made visible should turn around the torch. The Scholars prefer to turn around the sun” (94). He recognized the fact that the stars are so distant from the earth that no parallax can detect their distance, the stars being fiery bodies put in the sky for ornamental purposes (86), although the possibility was acknowledged that there were perhaps planets turning around the stars (89, 121).¹⁴ And yet, he said that the stars move around the earth (88). That would require an enormous speed of motion of the stars. True, but everything is possible for God (94). The stars, “these dazzling lamps by which the vault of the sky is ornamented, pour into heart fires of zeal and Religion, yes, this Temple preaches about God that it contains: with what eloquence the night shows him to my heart! Religion is a daughter of Astronomy. An Astronomer-Atheist can only be insane” (122).¹⁵

In physics, he supported the view that there were two kinds of fire. Fire that produces warmth is an impenetrable body of tiny particles that move or rest in the pores of bodies such as lime (1.161). There is also phlogiston or internal fire which can be liberated by, say, rubbing bodies (162, 190). Free fire penetrates bodies, unites with phlogiston, and activates it, allowing it to get out leaving all parts in perfect decomposition. This is done by fire from our fireplace or fire emanating from the sun (191). Internal fire united with external fire consumes substances,

¹² [J.] Sauri, *Précis d'histoire naturelle*, op. cit., pp. 22–23.

¹³ [J.] Sauri, *Précis d'histoire naturelle*, op. cit., pp. xxiii, xxiv.

¹⁴ [P.L. Moreau] de Maupertuis, *Essay de cosmologie*, [Amsterdam] 1750, p. 135.

¹⁵ E. Young, *Les nuits*, night/chapter 20.

changes minerals, and gives metallic shine to metals. Substances without phlogiston do not burn (192).¹⁶ Except for fire, or two kinds of fire, there is an independent substance, the light. The matter of light is around us also at night. It is brought to action by the stars and the return of the sun. Light is a subtle fluid that consists of minuscule particles, with no cohesion among them, continually agitated by rapid motion.¹⁷ Humans don't know the nature of light (127–129). Light can be without fire or warmth (132). De Boissy mentioned Descartes as the supporter of the view that light is a fluid of tiny spheres (129–130), but it seems that it was Pluche who motivated de Boissy to accept this view, and the motivation was of a theological nature: by separating light from warmth and fire, he could maintain that the light was created before the sun, whereby the sun was not the source of light.

In biology, he sided with the preformation theory rather than with epigenesis: all plants are generated from seeds, but plants that exist now exist from the beginning of the world (1.366). He accepted the biological theory of *emboîtement* that stated that seeds for following years contain innumerable posterity waiting for the next year to develop new fruit and seeds which include the remaining posterity which will develop to the end of the world. The imagination is astonished to find millions of seeds enclosed one in another in this small seed which is before our eyes, but reason says that this is the way it is; besides, nothing is impossible for the Creator (367).¹⁸ It is thus possible that siding with this view was theologically motivated since the incredible complexity of the seed better pointed to God's wisdom and power than other views, but preformation was also theologically perilous: how can misshapen births be explained?

Theodicy

The always unsettling problem for believers in the goodness of God is the problem of the existence of evil. De Boissy did not shy away from this issue and addressed the problem in a separate section of the book, entitled ominously, "The creatures sometimes serve God to punish man and make them see that everything is in the hand of God" (3.635). In fact, a section on miracles also includes a subsection on "miracles of punishment" (3.716).

"Man murmurs against a kind of fatality which takes away his labors by the intemperance of the seasons; but let us never forget that nothing happens in nature without the Almighty himself executing it. It is he who destroys the hopes of the tiller, he who stirs up storms against sailors, who directs lightning according to its laws, the bullet which kills the man of war, bad luck which strikes us and kills in our towns in the midst of peace." (3.647, 683). To humiliate sinful humans, God uses insects

¹⁶ [J. Aignan] S. de la Fond, *Éléments de physique théorique et expérimentale*, Paris 1777, vol. 4, pp. 4–6.

¹⁷ S. de la Fond, *Éléments de physique...*, op. cit., pp. 44–45.

¹⁸ De Fontenay [C. de Boissy], *Manuel*, p. 18.

to punish them (3.678).¹⁹ “But, after all, these animals that we condemn, because they inconvenience us, are designed to inconvenience us & to make us remember our smallness,” which we should remember when “our rest is disturbed by a gnat” (679).²⁰ Domestic animals are docile and “if there are some mutinous & vicious animals, it is to teach man what could have happened to all, & that it is a beneficent hand which has instilled so many others with the most perfect docility” (2.470).

In all this, there is a somewhat curious status of animals. God created man immortal, but death entered through the envy of the devil (Wisdom 2:23–24). Illnesses entered the world after the fall (1.475). And animals? De Boissy said that some animals eat other animals according to a general plan; this fact is not the result of the depravation of nature as some say (2.209). God keeps balance between carnivorous animals and the animals serving as food (210). This means that death was part of the originally created world if only limited to animals, although we may assume that plants were not originally eternal, either (3.458). There must be thus a gap between humans and the animal world. Descartes spoke about animals being machines, but de Boissy did not endorse this view. God “imprinted on each species a method which does not get out of order: this is not the intelligence in them, this is not reason. The wisdom that makes them act and which directs their movements resides elsewhere”;²¹ they always follow their instinct, sometimes to their peril (2.299; 3.62). Thus, animals are not mere machines, but they are not ensouled creatures, either. Incidentally, if animals had souls, they would be culpable when doing something wrong, but animals do not sin. Therefore, when animals perished in the flood, it was not because they sinned; however, these animals had been soiled by the criminal usage humans made of them. When domestic animals are ill or die, it is humans who are punished. When savage animals perish, it is on account of the plan of God who shows that He wants to preserve kinds, not individuals. If animals could think to a minimum degree, they would be able of “some kind of progress.” Their operations are “mechanical results & purely material” with no spark of spirit (2.579–580).²²

The use of sources

De Boissy was not a researcher, not a naturalist, not a scientist; therefore, all information he used had to come from already published sources. This should not surprise anyone. What is rather surprising is the way de Boissy used his sources. In the preface, he stated that “it is proper to pay tribute to the Authors who have been consulted and whose assembly of the lights has contributed in part to this Work” (1.i). Therefore, he mentioned some of the names of the authors he said he consult-

¹⁹ [N.A. Pluche], *Spectacle de la nature*, op. cit., p. 47.

²⁰ [J.J. Duguet], *Explication du livre...*, op. cit., p. 139.

²¹ [N.A. Pluche], *Spectacle de la nature*, op. cit., p. 526.

²² [G.L. Leclerc] de Buffon, *Histoire naturelle générale et particulière*, Paris 1749, vol. 2, p. 441.

ed, except that this consulting was simply copying. Entire sentences, paragraphs, or sections are copied from various sources without indicating what was copied from which source; some of these sources are indicated in footnotes in the present article. He did it since, in his view, neither readers nor authors were interested in the origin of his information (iii). The readers were not interested because, presumably, they would not recognize most of these names anyway, particularly the intended audience, youth aged 12–15 (vi); the authors – because the constant reference to their publications would be a kind of flattery and thus it would increase their prideful attitude. And so, de Boissy copied entries from current encyclopedic works, such as Valmont de Bomare's *Dictionnaire raisonné universel d'histoire naturelle*, 6 vols. (1764–1768), *Encyclopédie ou Dictionnaire universel raisonné des connoissances humaines*, 42 vols. (1710–1775) and Diderot's *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts et métiers*, 35 vols. (1751–1772), and from specialized manuals and textbooks. However, he did not limit himself to information related to nature but did the same in more philosophically and theologically related fragments. For instance, most of Jacques Bénigne Bossuet's *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* (1677) in rearranged fashion is included in the third volume of *The Author of nature*.

It appears that this was the way de Boissy envisioned being an author. His three-volume *Manual of Sacred Scriptures* is no manual. Most of it is the Bible with rearranged books, chapters and verses, to, in his mind, better follow the chronology. It is no different with his book, *Jesus Christ, our love*. There are very long sequences of Biblical verses here, but also for example, ch. 2 is a copy of Claude Fleury, *Moeurs des chrétiens* (1682), 1.1; chapter 12 is just a sequence of excerpts from Pasquier Quesnel, *Le bonheur de la mort chrétienne* (1688).²³

Some of this copying was not entirely well-thought out. After Bossuet's *Traité* 5.15, de Boissy repeated that the sensitive soul of animals was neither esprit/spirit nor the body, it was a middle nature. It was not immortal (68). What does it mean to be of a middle nature? There is no explanation. Why the middle nature is mortal rather than immortal? There is no explanation. Also, he repeated after one author that nerves were “faithful ministers of the active substance that animates our bodies.”²⁴ What active substance? Again, no explanation. As already mentioned, he thought that human reason through self-reflection saw itself as a bizarre and monstrous mixture of good and evil. This is difficult to reconcile with the statement copied from Bossuet's *Traité* 4.5 that “nothing serves better to elevate man to God than the knowledge he has about himself and about the operation of his understanding”

²³ There are also smaller fragments, for instance, pp. 82–83 – [P. Nicole], *Continuation des Essais de morale*, Paris 1715, vol. 13, pp. 494–495; p. 89 – [E. Gaudron], *Instructions sur tous les mystères de Notre Seigneur Jesus-Christ*, Paris 1719, vol. 4, p. 91; pp. 117–118 – [E. Gaudron], *Instructions sur tous les mystères...*, op. cit., p. 335; pp. 178–180 – [N. Le Tourneux], *Abregé des principaux traités de la theologie*, Paris 1693, pp. 479–480; etc.

²⁴ [J. Aignan] S. de la Fond, *Leçons sur l'économie animale*, Paris 1767, vol. 2, p. 215.

(3.26). De Boissy said that man's commission was to maintain the order among animals, plants, and minerals dividing the elements of these three realms, combining them and making additions to make the whole even more beautiful and more useful (471).²⁵ On the other hand, he said that in God's works, "the design, progress, variety is grand, perfect, infinite"²⁶ and God's wisdom is manifested in perfect agreement of all parts, no part of the universe contradicts the operations of another (303). If everything is already perfect in nature, why do humans have to do anything? Being imperfect beings, they can only spoil this perfection.

Conclusion

From the perspective of the originality of the work, *The Author of nature* has very little of it relying on sources he incorporated verbatim and without attribution. However, if readers overlook that – and presumably most of them would not even notice de Boissy's generous borrowings – this is a very useful and informative work presenting the state of science at the end of the 18th century even though de Boissy sided with conservative theories. This work also represents very well the then popular approach to theology and hence, the physico-theological message of the divine authorship of nature will not be lost on readers, whether they find it convincing or not.

Bibliography

Printed sources:

Boissy C. de, *Auteur de la nature*, Paris 1782.

Boissy C. de, *Fragment d'une lettre à M. de Laborde, député à l'assemblée nationale*, [Paris] 1789.

[Boissy C. de], *Grammaire latine, contenant le rudiment et la syntaxe et une méthode françoise-latine, précédée d'une introduction aux langues, mise à la portée des enfans*, Paris 1776.

Boissy C. de, *Suppression de la mendicité*, [Paris] 1790.

de Fontenay [Clément de Boissy], *Jesus-Christ notre amour*, Paris 1788.

de Fontenay [Clément de Boissy], *Manuel des Saintes Écritures*, Paris 1888–1889.

Elaboration:

Boislisle A.M. [de], *Chambre des Comptes de Paris: Pièces justificatives pour servir à l'histoire des premiers presidents (1506–1791)*, Nogent-le-Rotrou 1873.

²⁵ *Cours d'histoire naturelle ou tableau de la nature*, Paris 1770, vol. 1, p. viii.

²⁶ [C.A.] Dulard, *La grandeur de Dieu dans les merveilles de la nature*, Paris 1757⁵, p. 200.

- Buffon [G.-L. L.] de, *Histoire naturelle générale et particulière*, Paris 1749.
- Couderc C., *Inventaire sommaire de la collection Clément de Boissy: sur la juridiction et la jurisprudence de la Chambre des Comptes*, Paris 1895.
- Cours d'histoire naturelle ou tableau de la nature*, Paris 1770.
- [Duguet J.J.], *Explication du livre de la Genèse*, Paris 1732.
- Dulard [C.-A.], *La grandeur de Dieu dans les merveilles de la nature*, Paris 1757⁵.
- [Gaudron E.], *Instructions sur tous les mystères de Notre Seigneur Jesus-Christ*, Paris 1719.
- Maupertuis P.L.M. de, *Essay de cosmologie*, [Amsterdam] 1750.
- [Mésenguy M.Ph.], *Abrégé de l'histoire de l'ancien Testament*, Paris 1747² [1737].
- [Nicole P.], *Continuation des Essais de morale*, Paris 1715.
- [Pluche N.-A.], *Spectacle de la nature*, Paris 1732.
- [Quesnel P.], *Le bonheur de la mort chrétienne*, Paris 1693².
- Sauri [J.], *Précis d'histoire naturelle*, Paris 1778.
- Sigaud de la Fond [J.A.], *Éléments de physique théorique et expérimentale*, Paris 1777.
- Sigaud de la Fond [J.A.], *Leçons sur l'économie animale*, Paris 1767.
- [Tourneux N. le], *Abregé des principaux traités de la theologie*, Paris 1693.

Clément de Boissy and the authorship of nature

Abstract

Clément de Boissy authored a three-volume opus, *The Author of nature*, which is a physico-theological work designed to convince the reader of the existence of God, His majesty, and His providential care for the world. Everything in nature shows the design and purpose of the Creator, even though such a purpose may be invisible or misunderstood by imperfect humans. However, most of the material used by de Boissy is simply copied from various encyclopedias and from natural philosophy and theological treatises.

Keywords: physico-theology, natural science, theodicy

Clément de Boissy i autorstwo natury

Abstrakt

Clément de Boissy jest autorem trzutomowego dzieła fizyko-teologicznego, „Autor przyrody”, mającego na celu przekonanie czytelnika o istnieniu Boga, Jego majestacie i opatrnościowej opiece nad światem. Wszystko w naturze świadczy o za-

myśle i celu Stwórcy, nawet jeśli ten cel może być niewidoczny lub niezrozumiany przez niedoskonałych ludzi. Jednakże większość materiału wykorzystanego przez de Boissy'ego jest po prostu skopiowana z różnych encyklopedii, filozofii przyrody i traktatów teologicznych.

Słowa kluczowe: fizykoteologia, nauki przyrodnicze, teodycea

KS. MICHAŁ POWĘSKA
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
 <https://orcid.org/0000-0002-0096-5457>
michal.poweska@gmail.com

Studia Sandomierskie
31 (2024)

Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w roku akademickim 2023/2024

Po przerwie wakacyjnej alumni Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu powrócili 26 września 2023 r. do siedziby macierzystej uczelni celem kontynuowania formacji przygotowującej ich do kapłaństwa. Szesnastego października 2023 r. w sandomierskim seminarium zainaugurowano 204. rok akademicki, licząc od chwili powołania placówki. U progu roku akademickiego 2023/2024 wspólnota alumnatu liczyła w sumie 19 osób.

Kadra wychowawcza

Pieczę nad formacją seminaryjną sprawowali powołani przez biskupa diecezjalnego moderatorzy: ks. dr Michał Powęska – nowo mianowany rektor; ks. dr Paweł Lasek – wicerektor; ks. dr Rafał Kobiąłka – kierownik duchowy, a także ks. mgr Damian Stala – dyrektor administracyjny. Posługę spowiedników oprócz kierownika duchowego alumnów pełnili także ks. Szymon Brodowski i ks. Jacek Beksiński. Dyrektorem Instytutu Teologicznego im. bł. Wincentego Kadłubka został ks. dr Bartłomiej Krzos.

Formacja seminaryjna

Formacja seminaryjna prowadzona jest w kilku wymiarach: intelektualnym, duchowym, ludzkim i pastoralnym.

Formacja intelektualna

Formacja intelektualna odbywała się zgodnie z obowiązującym w Polsce *ratio studiorum*. Zajęcia akademickie w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu prowadzone są także według wymogów stawianych przez Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.

Zajęcia dydaktyczne na początku roku sprawozdawczego prowadzono dla czterech roczników, na których studiowała następująca liczba seminarzystów: na drugim roku – dwóch, na trzecim roku – sześciu; na piątym roku – trzech, na szóstym roku – pięciu. W pierwszym semestrze na urlopie dziekańskim przebywało w sumie trzech kleryków.

W trakcie trwania studiów studenci realizowali także praktyki pedagogiczno-katechetyczne w sandomierskich placówkach oświatowych oraz w Ośrodku Rehabilitacyjno-Edukacyjnym „Radość Życia” w Sandomierzu. W roku sprawozdawczym pięciu diakonów szóstego roku obroniło na Wydziale Teologii KUL swoje prace magisterskie. Obronę w Lublinie poprzedziły egzaminy *ex universa*. Kadre dydaktyczną stanowiło w sumie 36 wykładowców.

Jeden z seminarzystów po eliminacjach diecezjalnych został zakwalifikowany do udziału w Ogólnopolskim Konkursie Biblijnym dla Alumnów.

Wyższe Seminarium Duchowne w Sandomierzu wydaje co roku dwa numery czasopisma „Powołanie”, do którego artykuły piszą głównie sami klerycy.

Formacja duchowa

Formacja duchowa to przede wszystkim kształtowanie relacji z Jezusem Chrystusem, które dokonuje się poprzez proponowane przez Kościół ćwiczenia. Większość z tych praktyk odbywa się w kaplicy seminaryjnej. W centrum tej formacji pozostaje zawsze słowo Boże oraz sakramenty, a pośród nich sakrament Eucharystii oraz sakrament pokuty i pojednania. Już od pierwszych chwil w seminarium kleryków zapoznaje się z metodą czytania słowa Bożego oraz zaprasza do codziennej adoracji Najświętszego Sakramentu.

Tradycją sandomierskiego seminarium jest coroczna pielgrzymka inaugurująca nowy rok akademicki. W roku sprawozdawczym zorganizowano ją 28 września, wybór zaś padł na Sanktuarium Matki Bożej Bolesnej w Kałkowie.

Dni skupienia oraz rekolekcje prowadzili m.in.: ks. dr Adam Kopeć, ks. Krzysztof Grzemiński, ks. dr Łukasz Białk oraz ks. dr Jerzy Smoleń. Rekolekcje przed przyjęciem święceń diakonatu i prezbiteratu prowadził ojciec duchowny ks. Rafał Kobiółka.

Formacja ludzka i duszpasterska

Celem formacji ludzkiej i duszpasterskiej jest przygotowanie seminarzystów do pracy z drugim człowiekiem, w którym zawsze należy dostrzegać obecnego Chrystusa. Właściwe budowanie relacji międzyludzkich jest możliwe jedynie wtedy, gdy człowiek sam doświadczył życzliwości i kompetentnego przyjęcia przez inną osobę.

W seminarium formację ludzką realizowano tak poprzez rozmowy indywidualne, jak i spotkania wychowawcze poszczególnych roczników oraz całego alumnatu. Wyrażając potrzebę spotkania z drugim człowiekiem, studenci podjęli liczne działalności *ad extra*, których celem było rozwijanie relacji interpersonalnych. Anga-

żowali się aktywnie w działalność seminaryjnego koła krwiodawców; posługiwali w Domu Opieki Społecznej w Sandomierzu, natomiast diakoni i akolici co tydzień pełnili posługę w Szpitalu Specjalistycznym Ducha Świętego w Sandomierzu, roznosząc chorym Eucharystię. W minionym roku zorganizowano także wyjazdy, m.in. do domu dziecka w czasie wspomnienia św. Mikołaja. W drugim semestrze systematycznie raz w tygodniu seminarzyści drugiego roku posługiwali w ramach wolontariatu w Hospicjum św. Ojca Pio w Tarnobrzegu. W czasie wakacji alumni wzięli także udział w rekolekcjach Ruchu Światło-Życie, w pieszej pielgrzymce na Jasną Górę oraz w ogólnopolskiej akcji ewangelizacyjnej „Przystanek Jezus”.

Seminarzyści aktywnie uczestniczyli również w wyjazdach powołaniowych, w czasie których dawali świadectwo życia kleryckiego oraz zachęcali do modlitwy o powołania i za powołanych. W minionym roku wyjazdy te odbyły się do dekanatów: Nowa Dęba, Stalowa Wola, Gorzyce i Nisko.

Odnosząc się do formacji ludzkiej seminarzystów, należy również wspomnieć o ich sukcesach na polu sportowym. Należy do nich udział w fazie grupowej rozgrywek w piłce siatkowej polskich seminariów i zakonów w Polsce oraz zdobycie brązowego medalu na Mistrzostwach Polski Wyższych Seminariów Diecezjalnych i Zakonnych w piłce siatkowej.

Uroczystości w WSD w Sandomierzu

Na stałe w kalendarium wydarzeń liturgicznych związanych z sandomierskim seminarium wpisały się: uroczystość odpustowa w kościele seminaryjnym ku czci św. Michała Archanioła (29 września – przewodniczył nowo mianowany rektor, ks. Michał Powęska); inauguracja roku akademickiego 2023/2024, która także rozpoczęła się Eucharystią pod przewodnictwem bp. Krzysztofa Nitkiewicza (16 października); odpust ku czci patrona miasta, bł. Wincentego Kadłubka (8 października – przewodniczył kard. Beniamino Stella, były prefekt watykańskiej Dykasterii ds. Duchowieństwa oraz emerytowany rektor Papieskiej Akademii Kościelnej); Msza Święta w intencji zmarłych biskupów, kapłanów i zmarłe osoby konsekrowane w bazylice katedralnej (2 listopada) oraz w kościele seminaryjnym (3 listopada); Msza Święta ku czci Patronki seminarium w uroczystość Niepokalanego Poczęcia (8 grudnia); obchody ku czci św. Tomasza z Akwinu (20 stycznia 2024 r.); ekspiacyjna droga krzyżowa (24 lutego); uroczystość Ciała i Krwi Pańskiej (8 czerwca). W wigilię Zesłania Ducha Świętego uroczyste odśpiewano wspólnie akatyst, rozpoczynając tym samym obchody dnia Pięćdziesiątnicy.

W kościele seminaryjnym odbywają się także uroczystości związane bezpośrednio z etapami formacji kleryków. Należy do nich uroczyste włączenie alumnów do grona kandydatów do święceń diakonatu i prezbiteratu oraz poświęcenie sutanny (29 października 2023 r.), udzielenie posługi lektora i akolity (2 marca 2024 r.). Z kolei 24 lutego oraz 2 czerwca alumni roku piątego przyjęli sakrament święceń diakonatu, a 19 czerwca diakoni roku szóstego sakrament święceń prezbiteratu.

Szafarzem święceń był ks. bp Krzysztof Nitkiewicz. W kilka dni później księży neoprezbiterzy sprawowali Mszę Świętą w kościele seminaryjnym.

Dobrym zwyczajem jest także obecność księży kończących pierwszy rok kapłaństwa, którzy odwiedzają swoje seminarium, aby pomodlić się wspólnie z młodszymi kolegami, dzieląc się przy tym doświadczeniami początków pracy w parafii.

Wydarzenia formacyjne w WSD w Sandomierzu

W kalendarium seminaryjnym przewidziano też wydarzenia formacyjne skierowane do młodzieży i osób dorosłych. Pięć razy do roku w murach uczelni goszczą kandydaci ze szkoły ceremoniarza, ponadto starsi seminarzyści wraz z ks. Michałem Powęską prowadzili weekendowe dni skupienia oraz rekolekcje dla młodzieży męskiej. Kontakt z uczestnikami rekolekcji podtrzymywany był m.in. dzięki spotkaniom online.

Pierwszego maja już po raz 22. przyjęto w seminarium miłych gości, którzy odwiedzili je w związku z Dniem Otwartej Furty.

Co roku w okresie Wielkiego Postu swój dzień skupienia przeżywają także rodzice alumnów.

W gmachu seminaryjnym w spotkaniach uczestniczą również słuchacze Akademii Biblijnej prowadzonej przez ks. Pawła Laskę, wicerektora seminarium.

Wydarzenia kulturalne

Już od kilku lat w kościele seminaryjnym przekazuje się Betlejemskie Światelko Pokoju, za które odpowiadają drużyny i druhowie Związku Harcerstwa Polskiego.

Dwa razy do roku, w listopadzie, śpiewając ku czci św. Cecylii oraz w czasie świąt Bożego Narodzenia, koncertuje chór seminaryjny prowadzony przez ks. dr. Leszka Chamerańskiego, proboszcza parafii św. Józefa oraz profesora sandomierskiego seminarium.

W dniach 3–5 maja klerycy wraz z wychowawcami wyjechali w Pieniny, aby nabrać sił przed zbliżającą się sesją zaliczeniową i egzaminacyjną. Rok akademicki 2023/2024 zakończył się wspólną Eucharystią z biskupem diecezjalnym 22 czerwca. W przededniu zakończenia roku akademickiego wspólnota spotkała się jak zwykle przy figurze Dobrego Pasterza, aby podsumować ostatnie miesiące formacyjne.

KS. MICHAŁ POWĘSKA
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ID <https://orcid.org/0000-0002-0096-5457>
michal.poweska@gmail.com

Studia Sandomierskie
31 (2024)

Przemówienie Rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu podczas inauguracji roku akademickiego 2023/2024

Wasza Ekscelencjo, czcigodny Księżę Biskupie Krzysztofie, Magnificencje, wielbni Księża, czcigodne Siostry zakonne, szanowni Państwo, drodzy Seminarzyści!

Inauguracja nowego roku akademickiego jest dla władz uczelni, wykładowców i studentów jednym z ważniejszych wydarzeń uniwersyteckich. Jest to święto wszystkich, którzy czują się związani z nauką – czy to tych, którzy przekazują zdobytą wiedzę, czy też tych, którzy są u progu kosztowania pierwszych kropli słodkiego nektaru mądrości. Pośród uczonych absolwentów naszej Alma Mater, którzy w pierwszym kosztowali mądrości w tych murach, a następnie sami ją przekazywali, jest Sługa Boży ks. Wincenty Granat, który piórem i przykładem życia głosił Prawdę, czyniąc to w miłości. Wydaje się, że u progu nowego roku akademickiego właściwe jest przywołanie tej postaci, gdyż ów Sługa Boży może stać się doskonałym przykładem dla studiujących w seminarium młodych mężczyzn, którzy pragną daru kapłaństwa, tego samego daru, którym przed 100 laty, 24 sierpnia 1924 r., Bóg obdarzył ks. Wincentego. Prezbitera wyświęca się przecież, by prowadził lud Boży do zbawienia, wyjaśniając mu tajniki Pisma Świętego, umacniając w prawdach podanych przez Magisterium Kościoła, ale przede wszystkim uobecniając Boga w sakramentach, nade wszystko w sakramencie miłości, jakim jest Eucharystia.

Ksiądz Granat sprawował swoją posługę kapłańską przez 55 lat. Żył Eucharystią i o niej nauczał, przede wszystkim składając świadectwo swojego życia. Świadkowie wspominają, że Msze Święte sprawował z takim przejęciem, jakby to były prymicje. Ponadto często widywano go pogrążonego w modlitwie. Mówiono o nim, że to prawdziwy kapłan. Zapewne każdy biskup diecezjalny życzyłby sobie, żeby o współpracujących z nim duchownych mówiono: to prawdziwi kapłani, kapłani według Serca Jezusa. Każdy rektor seminarium chciałby mieć pewność, że tak właśnie będą mówić w przyszłości o jego obecnych wychowankach. Tak się

stanie wówczas, gdy seminarium duchowne – dom formacji ludzkiej, duchowej, intelektualnej i pastoralnej – będzie właściwie spełniać swoją rolę wychowawczą.

Już po raz 205. sandomierscy klerycy – studenci filozofii i świętej teologii – rozpoczynają w swoim seminarium rok akademicki. Wyższe Seminarium Duchowne w Sandomierzu to uczelnia, w której ma się kształtować intelekt i wnętrze. Chcę to podkreślić bardzo mocno: seminarium nie jest jedynie miejscem zdobywania wiedzy akademickiej. Seminarium to jednocześnie czas i miejsce: czas na swój rozwój osobisty, tj. duchowy, wewnętrzny oraz intelektualny, a także miejsce spotkania z Bogiem, drugim człowiekiem i z samym sobą, jest to także miejsce studiowania. Na tym właśnie polega formacja. W dokumencie *Droga formacji prezbiterów w Polsce* można przeczytać: „Formacja stanowi proces obejmujący całą osobę ludzką (rozum i wolę, pamięć i wyobraźnię, potrzeby i motywacje, ciało i duszę, zmysły i psychikę, razem z mnogością emocji i uczuć, wrażeń i impulsów, postaw, zachowań i sposobów bycia), która potrzebuje nawracania się i przeobróżenia, aby upodabniając się do Jezusa, mogła ujawniać Boga jako *agape* i *koinonię*. Podstawową przestrzenią *metanoi* jest [...] przemieniające się serce człowieka, które nabiera – zwłaszcza w relacjach do bliźnich – nowej wrażliwości: duchowej, moralnej, intelektualnej, uczuciowej i estetycznej. Dlatego zasadniczym celem formacji nie może być kształtowanie tego, co zewnętrzne w życiu i postępowaniu osób, czy też koncentrowanie się na doskonałości wyizolowanej z relacji jednostki, lecz powinno się dążyć do wewnętrznej przemiany i do przeobrażenia serca osoby” (RIS 55). Formacja staje się więc drogą do wnętrza, w głąb człowieka, aby autentyczne stawało się także to, co zewnętrzne. Potrzeba więc kształtowania życia duchowego.

„Życie duchowe – pisał Henri Nouwen – oznacza przede wszystkim uświadomienie sobie istnienia wewnętrznych biegunów, które utrzymują nas w ciągłym napięciu. Pierwsza para biegunów odpowiada naszej relacji do samych siebie. Jest to napięcie między osamotnieniem i samotnością. Druga para biegunów kształtuje podstawy naszych relacji z innymi. Jest to napięcie między wrogością i gościnnością. W końcu trzecia i najważniejsza para biegunów wyznacza naszą relację z Bogiem. Jest to napięcie między złudzeniem a modlitwą”¹. Żywię wielką nadzieję, że w sandomierskim seminarium duchownym klerycy pod czujnym okiem wychowawców, którym przewodzi Biskup Diecezjalny, skorzystają z czasu formacji, aby w przyszłym kapłańskim życiu nie czuć się osamotnieni, lecz przygotować się do właściwie przeżywanej samotności, którą przecież cechuje się stan kapłański. W samotności bowiem kapłan i seminarzysta odnajduje swojego Mistrza i Pana. Jestem przekonany, że nie wrogość, a szczerą gościnność, gościnność wypływająca z wnętrza serca, cechuje ten dom i wszystkich jego mieszkańców. Ufam więc, że nasi alumni – przyszli prezbiterzy – będą się starali podtrzymać tę ewangeliczną gościnność także w czasie przyszłej posługi duszpasterskiej. Wreszcie w proce-

¹ H. Nouwen, *Przekroczyć siebie. Trzy ruchy życia duchowego*, Siedlce 2024, s. 14–15, 17.

sie dojrzewania duchowego seminarzysty jest zaproszony do prawdziwej relacji z Jezusem, która nie może być złudzeniem polegającym na oczekiwaniu realizacji jedynie własnych zachcianek. Relację z Jezusem kształtuje prawdziwa modlitwa. Wierzę, że sandomierscy seminarzyści z każdym dniem dojrzewają do tej relacji, odchodząc od złudzeń i oczekiwań, które przecież nigdy się nie ziszczą, jeśli nie będą to sprawy Boże. Należy jednak pamiętać, że „duchowość prezbitera rozwija się przez pełnienie służby Kościołowi: jest to świętość osiągnana w posłudze i przez posługę”².

Gdy już tyle zostało powiedziane o kształtowaniu i hartowaniu ducha, wypada teraz wspomnieć o prowadzeniu intelektualnym, które na uczelni wyższej zawsze powinno zajmować uprzywilejowane miejsce. Wiele zachęt do zgłębiania wiedzy słyszeli już sandomierscy seminarzyści. Z pewnością wiele z tych słów przyjęli i zapamiętali, wszak kto jak kto, ale klerycy potrafią przecież słuchać słów, które kierują do nich wychowawcy i wykładowcy. Potrafią słuchać, analizować i na co dzień żyć tymi wskazówkami. Odnosząc się do wagi formacji intelektualnej, chciałbym przywołać jedno zdanie z powieści Romana Brandstaettera *Jezus z Nazarethu*. Pisarz maluje przed czytelnikiem obraz młodego Jezusa, który pobiera nauki u wędrownego nauczyciela. Pedagog ten tak mówi Józefowi o Jezusie: „Chłopiec powinien się kształcić, kształcić i jeszcze raz kształcić, a jeżeli będzie się kształcił, wyrośnie na drugiego Hillela lub Gamaliela, a może wyrośnie jeszcze wyżej, gdyż łaska Elohim nie ma granic, a wiadomo, że z najmniejszego ziarenka wyrastają niebotyczne cedry”³. Łaska Elohim, łaska Boża nie ma granic także wobec naszych seminarzystów. Ufam, drodzy Bracia Klerycy, że jeśli będziecie się „kształcić, kształcić i jeszcze raz kształcić”, wyrosną z Was „niebotyczne cedry”, w których cieniu będzie można odpocząć i nabrać sił duchowych. Myślę tu o ludziach, którzy przyjdą do Was po radę, podziwiając waszą wielkość duchową i intelektualną.

Szanowni zebrani, w sandomierskim seminarium duchownym dziś rozpoczyna formację 15 kleryków. Radością są dla nas najmłodsi studenci, którzy wstępują na swoją duchową i intelektualną drogę w murach naszej Alma Mater. Wyrażam wdzięczność wszystkim Wam za to, że troszczycie się każdego dnia o powołanych, modląc się za naszych seminarzystów. Dziękuję za współpracę w dziele powołań. Przecież formacja przedseminaryjna jest równie ważna jak formacja w samym seminarium.

Kończąc, chcę skierować jeszcze kilka słów do samych seminarzystów. Wiem, drodzy Bracia, że seminarium jest dla Was domem. A o dom dba się zawsze i w każdym aspekcie. Wasze staranie o to miejsce widać w każdym zakątku i o każdej porze. Za to dziś dziękuję, jednocześnie zapraszając Was do radości z pobytu w tym domu, w którym zawsze w centrum powinien stać i stoi Chrystus. On zaś upatrzył

² Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kaplan – pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, Wrocław 2002, nr 47.

³ R. Brandstaetter, *Jezus z Nazarethu*, t. 1, *Czas milczenia*, Warszawa 1987, s. 131.

Was dla siebie, obdarzając łaską wyjątkowej relacji – powołaniem. Pan i Mistrz mówi dziś do każdego z Was u progu nowego roku akademickiego: „Ja jestem dobrym pasterzem. Dobry pasterz daje życie swoje za owce. [...] Ja jestem dobrym pasterzem i znam owce moje, a moje Mnie znają” (J 10,11.14).

KS. ADAM KUBIŚ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

 <https://orcid.org/0000-0003-4961-2254>

adam.kubis@kul.pl

Studia Sandomierskie

31 (2024)

OLGA DZIEMIAN

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

 <http://orcid.org/0000-0003-0969-3869>

olga.dziemian@kul.pl

Teologiczne repozytorium cyfrowe „Theo-logos” (2020–2023)

W 2020 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II (KUL) powołano zespół, którego zadaniem było utworzenie teologicznego repozytorium cyfrowego. Latem 2022 r. repozytorium o nazwie „Theo-logos” zainicjowało swoją obecność w Internecie, od lipca zaś rozpoczęło deponowanie pierwszych publikacji.

Niniejszy artykuł podejmuje zagadnienia genezy i celu projektu „Theo-logos”, zakresu tematycznego zasobów umieszczanych w repozytorium, dotychczasowej polityki doboru indeksowanych publikacji, problematyki procesu deponowania oraz przyjętej w tym zakresie strategii i metodyki pracy. Prezentuje również kwestie dotyczące wykonawców projektu i jego finansowania.

Polskie teologiczne bazy bibliograficzne

Wobec faktu istnienia innych polskich baz bibliograficznych i pełnotekstowych – w tym tych dotyczących nauk teologicznych – rodzi się pytanie o celowość powstania kolejnego repozytorium teologicznego. Dzięki staraniom Federacji Bibliotek Kościelnych „Fides” współpracującej z Biblioteką Narodową 2 kwietnia 2011 r. została uruchomiona Elektroniczna Bibliografia Nauk Teologicznych (EBNT). Baza ta od 1980 r. indeksuje pełną zawartość ponad 230 tytułów polskich czasopism teologicznych, religioznawczych i szerzej rozumianych nauk kościelnych (w tym filozofii chrześcijańskiej i prawa kanonicznego) oraz ponad 520 prac zbiorowych (np. księgi jubileuszowe, materiały konferencyjne); zawiera opisy artykułów z innych czasopism i rozdziałów z prac zbiorowych wybranych z Katalogu Biblioteki Narodowej na podstawie kryterium przedmiotowego (dziedzina: religia i duchowość). Ostatnia duża aktualizacja EBNT nastąpiła 25 lutego 2020 r. i obecnie to

niemal 139 tys. opisów bibliograficznych (dane z 4 grudnia 2024 r.). W zamierzeniu twórców EBNT baza miała być kontynuacją polskich bibliografii teologicznych wydawanych przez Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie (ATK). Online dostępna jest Polska Bibliografia Nauk Kościelnych 1940–1979 (PBNK), utrzymywana i udostępniona elektronicznie przez Bibliotekę Główną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (UKSW); jest ona elektroniczną wersją *Polskiej bibliografii teologicznej*, *Polskiej bibliografii teologii i prawa kanonicznego* oraz *Polskiej bibliografii nauk kościelnych*. Powyższe publikacje ukazywały się drukiem staraniem ATK przez prawie dwie dekady (1969–1986), obejmując swym zakresem lata 1940–1979. Tematycznie PBNK gromadzi piśmiennictwo z zakresu nauk biblijnych, patrologii, teologii fundamentalnej, teologii dogmatycznej, teologii moralnej, teologii ascetycznej i mistycznej, teologii pastoralnej, homiletyki, katechetyki, liturgiki i prawa kanonicznego. Biblioteka UKSW udostępnia na swoich stronach trzy inne teologiczne bazy bibliograficzne: Bibliografię Historii Kościoła 1944–1984¹, Bibliografię Teologii Moralnej i Etyki² oraz Polską Bibliografię Antyku Chrześcijańskiego³, przy czym jedynie ostatnia z nich jest aktualizowana.

Bibliografia polska Jana Pawła II (1978–1999)⁴ opracowywana przez Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu Jana Pawła II w Rzymie gromadzi dokumenty i wypowiedzi papieża oraz prace o nim wydane na terenie Polski, także w językach obcych. Nie uwzględnia poloników zagranicznych (wyjątek stanowią prace, których recenzje ukazały się w kraju). Rejestruje piśmiennictwo bez względu na cechy formalno-wydawnicze, jak druki zwarte i ciągłe, utwory i ich fragmenty, odbitki, kalendarze itp., pomija jedynie prasę codzienną. Bibliografia dzieli się na dwie części: podmiotową (teksty papieża) oraz przedmiotową (publikacje o nim). Zastosowano układ chronologiczny według roku wydania. Wszystkie opisy bibliograficzne sporządzono z autopsji, zgodnie z wymogami bibliografii osobowej. Bibliografia jest kumulacyjną wersją cyfrową 10 tomów publikacji *Jan Paweł II. Bibliografia polska za lata 1978–1998*, wydanych dotychczas w Rzymie przez Fundację Jana Pawła II, łącznie z tomem pierwszym poświęconym Karolowi Wojtyłe sprzed wyboru na pa-

¹ Bibliografia Historii Kościoła 1944–1984 ukazywała się drukiem nakładem ATK w latach 1977–1997.

² Bibliografia Teologii Moralnej i Etyki, opracowana przez ks. prof. dr. hab. Stanisława Warzeszaka w latach 1993–2009, obejmuje piśmiennictwo w języku polskim oraz publikacje autorów polskich w językach obcych od XV do XXI w.

³ Polska Bibliografia Antyku Chrześcijańskiego indeksuje publikacje na ten temat ukazujące się od 1990 r. Rejestruje się w niej publikacje autorów polskich (w różnych językach), a także autorów obcych wydane w Polsce. Baza uwzględnia bibliografię publikowaną na łamach czasopisma „Vox Patrum” (KUL) przez ks. prof. dr. hab. Stanisława Longosza i ks. prof. dr. hab. Józefa Naumowicza w latach 1995–2010. Bazę tę stworzył i ją uzupełnia ks. prof. dr. hab. Józef Naumowicz.

⁴ Bibliografia polska Jana Pawła II (1978–1999), bibliografia.jp2doc.pl [dostęp: 19 XII 2024 r.].

pieża, opracowaną i poprawioną we współpracy z Federacją Bibliotek Kościelnych „Fides”. Baza jest aktualizowana na bieżąco o pozycje z 1999 r., obecnie w swych zasobach zawiera 46 681 opisów bibliograficznych (stan z 4 grudnia 2024 r.)⁵.

Niektóre specjalizacje nauk teologicznych posiadają własne bibliografie tematyczne w wersji drukowanej. Do najważniejszych osiągnięć w tej materii należy zaliczyć dokonania biblistów⁶ i patrologów⁷. Niektóre specjalności teologiczne

⁵ Autorzy dziękują ks. dr. Jerzemu Witczakowi, długoletniemu przewodniczącemu Federacji „Fides”, za przekazanie powyższych informacji na temat Bibliografii polskiej Jana Pawła II.

⁶ J. Archutowski, *Polska bibliografia biblijna. Od 1900–1930 r.*, zebrana przez Koło Biblistów U. U. J., Kraków 1932; S. Grzybek, H. Czerwień, B. Panasiuk, *Polska bibliografia biblijna za lata 1931/1965*, Warszawa 1968; *Polska bibliografia biblijna adnotowana za lata 1964–68*, red. J. Frankowski, Warszawa 1971; P. Ostański, *Bibliografia biblistyki polskiej 1945–1999*, t. 1–2, Series Bibliographica. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny 1, Poznań 2002; P. Ostański, *Bibliografia biblistyki polskiej 2000–2009*, t. 3–4, Series Bibliographica. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny 2, Poznań 2010; P. Ostański, *Bibliografia biblistyki polskiej 2010–2013/2014*, t. 5, Series Bibliographica. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny 3, Poznań 2015; P. Ostański, *Bibliografia biblistyki polskiej 2014–2017*, t. 6, Series Bibliographica. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny 4, Poznań 2018; P. Ostański, *Bibliografia biblistyki polskiej 2014–2017*, t. 6, Series Bibliographica. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny 4, Poznań 2020.

⁷ Na pierwszym miejscu należy wymienić monumentalne dzieło Wojciecha Stawiszyńskiego, *Bibliografia patrystyczna 1901–2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, wyd. 3 rozszerzone, popr. i zmienione, Tyniec–Kraków 2017, ss. 1098. Bibliografię za lata 1995–2010, autorstwa ks. Stanisława Longosza i ks. Józefa Naumowicza, publikowano rokrocznie na łamach czasopisma „Vox Patrum”. Ostatnia publikacja z tego cyklu to: S. Longosz, J. Naumowicz, *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2009–2010*, „Vox Patrum” 56 (2011), s. 717–770. W kolejnych latach zestawienia bibliograficzne tworzył Józef Figiel: J. Figiel, *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2011–2012*, „Vox Patrum” 58 (2012), s. 373–418; J. Figiel, *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2013*, „Vox Patrum” 61 (2014), s. 613–643; J. Figiel, *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2014*, „Vox Patrum” 63 (2015), s. 583–617; J. Figiel, *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2015–2016*, „Vox Patrum” 68 (2017), s. 715–789. Za kolejne lata bibliografię tworzy Wojciech Stawiszyński: W. Stawiszyński, *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2017–2019*, „Vox Patrum” 74 (2020), s. 231–306; W. Stawiszyński, *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2020*, „Vox Patrum” 78 (2021), s. 517–546. Ostatnia publikacja z tej serii: W. Stawiszyński, *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2021. Z uzupełnieniami za rok 2020*, „Vox Patrum” 82 (2022), s. 381–402. Najnowszą bibliografię tworzy ks. dr Adam Pawlak: A. Pawlak, *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2022. Z uzupełnieniami za rok 2021*, „Vox Patrum” 86 (2023), s. 189–218; A. Pawlak, *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2023. Z uzupełnieniami za rok 2022*, „Vox Patrum” 90 (2024), s. 239–264.

mają także bibliografie elektroniczne dostępne w Internecie, np. liturgika⁸ oraz teologia duchowości⁹.

Celowość powstania kolejnej bazy pełnotekstowej

Otwarty dostęp do wiedzy jest zasadniczym atutem instytucji naukowych i akademickich. W ostatnich latach istotnie wzrasta znaczenie udostępniania informacji w postaci cyfrowej, czyli baz danych lub repozytoriów. Jednakże w polskiej rzeczywistości brakuje ogólnodostępnego „banku wiedzy”, który w przystępny sposób umożliwiałby korzystanie z dorobku naukowego teologów i religioznawców poprzez otwarty dostęp do pełnych tekstów opracowań w formie elektronicznej. Do niedawna teologia była jedną z niewielu dyscyplin naukowych, które nie posiadają w Polsce dedykowanej pełnotekstowej bazy naukowej. W przeszłości sytuacji tej w jakimś stopniu zaradziło powstanie bibliograficznej platformy BazHum, skoncentrowanej na polskich czasopismach z zakresu historii oraz jej nauk pokrewnych i pomocniczych. Wśród indeksowanych w niej 415 tytułów znalazło się wiele liczących się czasopism teologicznych. Część z nich dostępna jest pełnotekstowo w Bazie Czasopism Humanistycznych, lecz od kilku lat nie poszerza ona już swych zbiorów.

Biblioteka Nauki, prowadzona przez Interdyscyplinarne Centrum Modelowania Matematycznego i Komputerowego Uniwersytetu Warszawskiego w ramach Platformy Otwartej Nauki, umożliwia przeszukiwanie zasobów publikacji pełnotekstowych pochodzących z pięciu następujących baz dziedzinowych:

- AGRO – czasopisma z zakresu nauk rolniczych oraz ścisłych i przyrodniczych,
- BazTech – czasopisma z zakresu nauk inżynieryjno-technicznych oraz nauk ścisłych i przyrodniczych,
- CEJSH – czasopisma z zakresu nauk społecznych i humanistycznych,
- DML-PL – czasopisma z zakresu nauk inżynieryjno-technicznych,
- PSJD – czasopisma z zakresu nauk ścisłych i przyrodniczych oraz obszaru nauk medycznych i o zdrowiu.

Ta obecnie największa baza naukowa w Polsce¹⁰ udostępnia również czasopisma i monografie z zakresu nauk teologicznych. Jako że obejmuje ona dziedziny nauki kompleksowo, jej priorytetem nie jest holistyczne przedstawienie nauk teologicznych, tj. digitalizacja wszystkich czasopism teologicznych w Polsce – w tym tytułów

⁸ Alcuinus. Bibliografia Liturgiczna Online, alcuinus.org [dostęp: 19 XII 2024 r.]. Baza ta jest kontynuacją Polskiej Bibliografii Liturgicznej, liturgista.pl [dostęp: 19 XII 2024 r.].

⁹ Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości gromadzi na swojej stronie internetowej Polską Bibliografię Teologicznoduchową, duchowoscwpolsce.pl [dostęp: 19 XII 2024 r.].

¹⁰ Według stanu z 22 maja 2023 r. baza indeksowała 527 418 artykułów, 1640 czasopism, 1395 książek. Jedenastego grudnia 2024 r. w bazie znajdowało się 579 787 artykułów, 1709 czasopism, 2183 książki.

historycznych, których wydawanie się zakończyło. W istocie platforma udostępnia 15 324 artykuły przypisane do dyscypliny nauk teologicznych oraz nauk biblijnych, co stanowi jedynie ok. 2,6 proc. wszystkich publikacji w niej dostępnych (stan z 4 grudnia 2024 r.)¹¹. Wśród indeksowanych tu czasopism teologicznych w wielu przypadkach nie udostępnia się numerów archiwalnych, a jedynie numery obecne już na stronach internetowych danego czasopisma. Niewątpliwą korzyścią wynikającą z istnienia tej bazy jest zgromadzenie w jednym miejscu znacznej liczby czasopism reprezentujących praktycznie wszystkie dyscypliny nauki.

Za pomysłem powstania bazy poświęconej wyłącznie polskiej teologii stały nie tylko powyżej wskazane mankamenty istniejących rozwiązań w zakresie pełnotekstowej indeksacji publikacji teologicznych. Kolejną, niezwykle istotną okolicznością jest niewystarczająca cytowalność publikacji teologicznych opublikowanych zarówno w języku polskim, jak i napisanych przez autorów pochodzących z Polski. Na jednym ze spotkań Kolegium Dziekanów Wydziałów Teologicznych, na którym dyskutowano nad powstaniem bazy „*Theo-logos*”, padło stwierdzenie, w istocie przesadzone, że wskaźnik cytowalności w dyscyplinie nauk teologicznych jest średnio pięciokrotnie niższy niż w innych dziedzinach naukowych ewaluowanych w Polsce¹². Jedną z głównych przyczyn takiego stanu rzeczy jest brak łatwego (internetowego) dostępu do publikacji teologicznych w formie pełnotekstowej.

¹¹ Dane z 22 maja 2023 r.: 13 615 artykułów przypisanych do dyscypliny nauk teologicznych, co stanowiło jedynie ok. 2,6 proc. wszystkich publikacji w niej dostępnych. Do pokrewnej dyscypliny naukowej prawo kanoniczne przypisano 4384 publikacje, co stanowi ok. 0,8 proc. zasobów bazy. Do szerszej dyscypliny nauk o kulturze i religii przypisano 32 310 publikacji (ok. 6,1 proc.). W tym ostatnim przypadku można jednak przyjąć bez ryzyka popełnienia większego błędu, że znacząca część publikacji dotyczy szeroko pojętej kultury.

¹² Zdaniem dr Joanny Nastalskiej-Wisnickiej, kierownika Oddziału Informacji Naukowej Biblioteki Uniwersyteckiej KUL, przekazany w prywatnej korespondencji mailowej z 4 grudnia 2024 r.: „Aby udowodnić powyższą tezę, należałoby przeanalizować dane dotyczące liczby cytowań autorów reprezentujących różne dyscypliny naukowe oraz porównać te wartości między nimi. Dla uzyskania wiarygodnych wyników próba musiałaby być odpowiednio duża i reprezentatywna, co czyni takie badania czasochłonnymi i skomplikowanymi”. Wobec powyższych trudności J. Nastalska-Wisnicka podzieliła się swoimi obserwacjami cytowań pracowników KUL reprezentujących różne dziedziny nauki. Poniżej w dużej mierze dosłownie zacytowano jej spostrzeżenia: (1) Teologia nie wydaje się wyróżniać negatywnie na tle innych dyscyplin naukowych z szeroko pojętej humanistyki, takich jak filozofia, historia, językoznawstwo i literaturoznawstwo, czy też dyscyplin z dziedziny nauk społecznych, jak pedagogika i nauki prawne. Wskaźniki takie jak indeks Hirscha (*H-index*) dla badaczy teologicznych są na podobnym poziomie jak w innych dyscyplinach nauk humanistycznych. (2) Dyscypliny ścisłe (np. fizyka, chemia), medyczne oraz nauki społeczne (psychologia, ekonomia) mają znacznie wyższe wskaźniki bibliometryczne, często kilkukrotnie przewyższające wartości obserwowane w naukach humanistycznych. Trudno tu jednak dokonać porównania pomiędzy dyscyplinami, które są nie-

Za powstaniem pełnotekstowej bazy teologicznej przemawia także istnienie wielu małych lokalnych czasopism teologicznych, które nie dysponują środkami finansowymi niezbędnymi do digitalizacji i internetowego upowszechnienia zawartości wydanych numerów. Odrębną kwestię stanowią liczne czasopisma teologiczne, które już zakończyły swoją działalność wydawniczą. Powstaje uzasadnione pytanie o podmioty, które miałyby intencje i możliwości cyfrowej ich archiwizacji i udostępnienia. W przypadku redakcji czy wydawców periodyków, które przestały wychodzić, to właśnie środowisko współczesnych teologów polskich (głównie działających na wydziałach teologicznych) powinno dbać o zachowanie i upublicznienie dorobku poprzednich pokoleń.

Inspirację do powstania jednotematycznej bazy teologicznej stanowi także Atla Religion Database® (Atla RDB®) – indeks stworzony w USA przez Amerykańskie Stowarzyszenie Bibliotek Teologicznych (American Theological Library Association), która zawiera obecnie ponad 3,8 mln rekordów, obejmujących artykuły z prac zbiorowych i ponad 2700 tytułów czasopism oraz ponad 1,1 mln recenzji w ponad 60 językach i jest aktualizowana każdego miesiąca¹³. Należy zauważyć, że Atla Religion Database jest bazą bibliograficzną, z którą połączone są dwie bazy pełnotekstowe zawierające głównie czasopisma dotyczące religii i teologii, a mianowicie AtlaSerials® (Atlas®)¹⁴ oraz AtlaSerials PLUS® (Atlas PLUS®)¹⁵.

porównywalne, a nadto mają znacznie dłuższe tradycje wykorzystania tych wskaźników. Dla przykładu wskaźnik *impact factor* dopiero w ostatnich latach jest wykorzystywany do oceny czasopism humanistycznych. Wcześniej, nawet jeśli jakieś czasopismo humanistyczne było indeksowane w „Journal Citation Report”, nie wyliczano tego wskaźnika. (3) Różnica pomiędzy naukami humanistycznymi (w tym naukami teologicznymi) a ścisłymi wynika głównie z faktu, że w bazach typu Web of Science czy Scopus indeksowane są wyłącznie czasopisma. Jako że monografie nie są indeksowane, dużo trudniej sprawdzić ich cytowania, a tym bardziej określić współczynnik cytowalności. W tym przypadku można się posłużyć Google Scholar, ale jest to narzędzie zawodne. (4) Kluczowym problemem w kontekście cytowalności w naukach teologicznych jest niska reprezentacja polskich czasopism teologicznych w międzynarodowych bazach danych, takich jak Web of Science (tu tylko sześć tytułów na 360 czasopism polskich) czy Scopus. Nie dotyczy to jednak wyłącznie teologii – wiele czasopism polskich również nie jest tam indeksowanych, co ogranicza ich widoczność w światowym obiegu naukowym. (5) Aby zwiększyć obecność teologii w nauce międzynarodowej, konieczne jest zarówno poszerzenie dostępności pełnotekstowej, jak i zapewnienie indeksowania teologicznych czasopism w renomowanych bazach bibliometrycznych.

¹³ Atla Religion Database, atla.com/research-tool/atla-religion-database [dostęp: 19 XII 2024 r.].

¹⁴ AtlaSerials, atla.com/research-tool/atlas [dostęp: 19 XII 2024 r.]. Baza zawiera 849 336 rekordów, 412 tytułów czasopism, 420 626 artykułów, 378 538 recenzji (dane z 9 grudnia 2024 r.), jest aktualizowana co miesiąc.

¹⁵ AtlaSerials PLUS, atla.com/research-tool/atlas-plus [dostęp: 19 XII 2024 r.]. Baza zawiera 1 358 840 rekordów, 723 tytuły czasopism, 253 933 artykuły i 224 526 recenzji w ponad

Inicjatorzy projektu „Theo-logos”

Dwudziestego trzeciego listopada 2020 r., podczas spotkania zatytułowanego *Teologia przyszłości*, skupiającego grupę polskich teologów zaproszonych do debaty przez ks. prof. dr. hab. Krzysztofa Pawlinę, ówczesnego rektora Akademii Katolickiej w Warszawie, przedstawiono pomysł stworzenia pełnotekstowej bazy dyktowanej teologii polskiej. Osobą odpowiedzialną za zbadanie możliwości powstania takiego repozytorium został jeden z uczestników spotkania – ks. dr hab. Adam Kubiś, pracownik naukowy KUL. W kolejnych miesiącach lat 2020–2021 inicjatywa ta zyskała poparcie Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk, Kolegium Dziekanów Wydziałów Teologicznych w Polsce, Rady Naukowej przy Konferencji Episkopatu Polski, Akademii Katolickiej w Warszawie, KUL-u oraz Federacji Bibliotek Kościelnych „Fides”.

Cele

Rektor KUL ks. prof. dr hab. Mirosław Kalinowski, 20 kwietnia 2021 r. powołując do istnienia zespół wspierający realizację projektu o nazwie: Teologiczne repozytorium cyfrowe „Theo-logos”, określił trzy cele działalności zespołu: „stworzenie repozytorium dziedziny gromadzącego zasoby na zasadzie wolnego dostępu”; „udostępnienie pełnych tekstów wraz z informacją bibliograficzną zainteresowanym odbiorcom, ze szczególnym uwzględnieniem studentów i doktorantów”; „poszerzanie zasięgu oddziaływania bazy, m.in. poprzez wymianę danych z innymi repozytoriami instytucjonalnymi i dziedzinyowymi”¹⁶. Zarysowane powyżej podstawowe i ogólne cele można przybliżyć następująco:

- a. Zasadniczym celem repozytorium jest popularyzacja dorobku polskich pracowników naukowych z dziedziny nauk teologicznych i dyscyplin pokrewnych (prawo kanoniczne, filozofia religii, filozofia Boga (teodycea), nauki o kulturze i religii) poprzez stworzenie bazy publikacji gromadzącej zasoby na zasadzie wolnego dostępu.
- b. Popularyzacja powinna przyczynić się do rozwoju polskiej teologii i w konsekwencji podnieść kulturę teologiczną w Polsce. To z kolei winno oddziaływać na wzrost poziomu cytowalności polskich publikacji teologicznych.
- c. Istotnym argumentem za powstaniem opisywanego repozytorium jest również promocja polskiej nauki poza granicami kraju. W zamierzeniach baza ma skupiać wszystkie publikacje wydane w polskich czasopismach, w tym publikacje obcojęzyczne. Mimo że znaczna większość polskich tekstów teologicznych powstaje w języku polskim, w coraz większym stopniu polskie czasopisma teologiczne publikują teksty w języku angielskim oraz w innych

20 językach z ponad 40 krajów (dane z 9 grudnia 2024 r.), jest aktualizowana co miesiąc.

¹⁶ Zarządzenie Rektora KUL z dn. 20 kwietnia 2021 r., nr ROP-101/55/21, poz. 207/2021, § 1, pkt 2.

językach kongresowych¹⁷. Jednocześnie niektóre (wciąż bardzo nieliczne) polskie czasopisma teologiczne są obecne uwzględnione w międzynarodowych bazach pełnotekstowych, takich jak Atlas, Atlas PLUS czy JSTOR¹⁸.

- d. Kolejnym ważnym celem projektu jest archiwizacja w formie cyfrowej dorobku polskiej myśli teologicznej. Ma to swoje szczególne znaczenie w przypadku czasopism już nieistniejących, a zatem nieposiadających własnych stron internetowych prezentujących numery archiwalne.

Zakres tematyczny i nazwa

W ramach projektu „Theo-logos” w pierwszej kolejności gromadzi się publikacje z dziedziny nauk teologicznych (nauki teologiczne i nauki biblijne), a następnie nauk o kulturze i religii (religioznawstwo, religiologia), prawa kanonicznego oraz filozofii (w tym ostatnim przypadku są to subdyscypliny filozoficzne: filozofia religii, etyka, filozofia moralności oraz filozofia Boga, czyli teodycea).

Repozytorium ma z założenia charakter interreligijny, tj. obejmuje publikacje religioznawcze i religiologiczne z zakresu różnych religii (m.in. chrześcijaństwa, islamu, judaizmu), a także interkonfesyjny – skupia prace różnych denominacji chrześcijańskich (katolickie, prawosławne i protestanckie).

Nazwa repozytorium „Theo-logos” pochodzi od greckich słów: θεός (*theos*) – «Bóg, bóstwo», oraz λέγω (*lego*) – «mówić»; λόγος (*logos*) – «słowo». Stąd „Theo-logos” można rozumieć zarówno jako „mowę i słowo Boga”, jak i „słowo i mówienie o Bogu”. Terminem θεολόγος (*theologos*) określa się osobę mówiącą o Bogu lub bóstwach, czyli teologa. Nazwa zatem służy dokładnemu odzwierciedleniu tematyki publikacji deponowanych w bazie.

Wykonawca, zespół projektowy i zakres obowiązków

Właścicielem repozytorium oraz jego wykonawcą jest KUL. Dwudziestego kwietnia 2021 r. Rektor KUL ks. prof. dr hab. Mirosław Kalinowski powołał do ist-

¹⁷ Dla przykładu kwartalnik biblijno-teologiczny „Verbum Vitae” w 2019 r. opublikował 34 artykuły, z czego tylko dwa w języku angielskim, pozostałe po polsku. Jednak już w 2020 r. czasopismo opublikowało 59 artykułów, z czego 33 były w języku angielskim, 25 – w polskim, jeden w hiszpańskim. W 2021 r. na 62 opublikowane artykuły 29 ukazało się w języku angielskim, 32 – w polskim i jeden po włosku. W 2022 r. opublikowano 57 artykułów, w tym 40 w języku angielskim, 16 – w polskim i jeden – po francusku. W 2023r. opublikowano 50 artykułów, w tym 43 w języku angielskim, siedem – w polskim.

¹⁸ Nie można także wykluczyć, że powodem niezadowolającej cytawalności polskich publikacji teologicznych może być uprzedzenie odnoszące się do poziomu pochodzących z Polski publikacji. W odniesieniu do dyscyplin biologii i filozofii oraz dwóch krajów, USA i Chin, ciekawe badania na ten temat przedstawili: Marta Kowal, Piotr Sorokowski, Emanuel Kulczycki, Agnieszka Żelaźniewicz (*The Impact of Geographical Bias when Judging Scientific Studies*, „Scientometrics” 127 (2022), s. 265–273).

nienia zespół wspierający powstanie projektu: *Teologiczne repozytorium cyfrowe „Theo-logos”* (Zarządzenie nr ROP-0101-55/21). W skład zespołu weszli: ks. dr hab. Adam Kubiś (koordynator naukowy, przewodniczący zespołu), dr Katarzyna Kołakowska (koordynator merytoryczny), mgr Artur Podsiadły (koordynator techniczny), o. mgr Jakub Lasyk OFM (pełnomocnik Rektora KUL ds. cyfryzacji i informatyzacji), Paweł Niedźwiadek (kierownik projektu). Dwudziestego siódmego kwietnia 2022 r. Rektor KUL wydał dokument (nr ROP-0101-86/22) zmieniający poprzednie zarządzenie i tym samym skład zespołu. Na miejsce o. Jakuba Lasyka OFM jako koordynator techniczny został powołany inż. Andrzej Osmałek, natomiast Pawła Niedźwiadka na stanowisku kierowniczym zastąpiła lic. Agnieszka Głąb. Na zakończenie każdego kwartału przewodniczący jest zobligowany do przedstawienia Rektorowi KUL kwartalnego sprawozdania z działalności zespołu.

Do zadań koordynatora naukowego, pełniącego jednocześnie funkcję przewodniczącego zespołu, należy kierowanie pracami podległej mu ekipy¹⁹. W jego gestii znajdują się takie zadania, jak: „(1) wyznaczanie miejsc i terminów spotkań zespołu, (2) prowadzenie posiedzeń zespołu, (3) dokonywanie podziału prac pomiędzy członków zespołu, (4) wyznaczanie kierunków działania zespołu, (5) wnioskowanie o zmiany składu zespołu, (6) określenie szczegółowego trybu pracy zespołu, (7) podpisywanie porozumień w imieniu Rektora pomiędzy autorami i wydawnictwami a Katolickim Uniwersytetem Lubelskim Jana Pawła II na podstawie stosownego pełnomocnictwa”²⁰. Dziewiątego kwietnia 2021 r. Rektor KUL udzielił pełnomocnictwa ks. dr. hab. Adamowi Kubisiowi do zawierania umów między uczelnią a autorami i wydawcami w zakresie przekazania praw do publikowania artykułów naukowych w cyfrowym repozytorium teologicznym²¹.

W myśl zarządzenia Rektora KUL z 20 kwietnia 2021 r. do zadań kierownika projektu Pawła Niedźwiadka należało: „(1) planowanie i monitorowanie pracy bieżącej, (2) opracowanie koncepcji projektu, (3) przygotowywanie wzorów dokumentów, (4) przygotowywanie wniosków grantowych, (5) prace informatyczne (w szczególności instalacja, konfiguracja, testowanie, prace integracyjne i wdrożeniowe), (6) organizowanie spotkań w celu koordynowania wykonania zadań i zbierania informacji o prawidłowości i terminowości zadań wykonanych, (7) opracowanie zasad deponowania pełnych tekstów czasopism, (8) archiwizacja dokumentów projektu, (9) przygotowanie kwartalnego sprawozdania z działalności zespołu”²².

Wraz z otrzymaniem dofinansowania zewnętrznego (grudzień 2021 r.) powołano do istnienia zespół realizujący powstanie repozytorium „*Theo-logos*” w składzie:

¹⁹ Zarządzenie Rektora KUL z dn. 20 kwietnia 2021 r., nr ROP-101/55/21, poz. 207/2021, § 2, pkt 1.

²⁰ Zarządzenie Rektora KUL z dn. 20 kwietnia 2021 r., nr ROP-101/55/21, poz. 207/2021, § 2, pkt 2.

²¹ Znak: ROP-0014-136/21.

²² Zarządzenie Rektora KUL z dn. 20 kwietnia 2021 r., nr ROP-101/55/21, poz. 207/2021, § 3, pkt 2.

ks. dr hab. Adam Kubiś, prof. KUL – pracownik badawczo-dydaktyczny Wydziału Teologii KUL (koordynator naukowy, przewodniczący zespołu); dr Katarzyna Kołakowska – dyrektor Biblioteki Uniwersyteckiej KUL (koordynator merytoryczny); mgr Artur Podsiadły – zastępca dyrektora Biblioteki Uniwersyteckiej KUL (koordynator techniczny); mgr inż. Andrzej Osmałek – pracownik Działu Teleinformatycznego KUL (koordynator informatyczny); lic. Agnieszka Głęb z Działu Projektów Akademickich (kierownik projektu), którą zastąpiła w 2022 r. mgr inż. Edyta Kołtun z tej samej jednostki. Na stanowisku deponentów publikacji cyfrowych zatrudniono na początku 2022 r. mgr Agnieszkę Gorczyńską i dr Alenę Androsik, którą następnie zastąpiła dr Olga Dziemian. Na stanowisku specjalisty ds. digitalizacji zatrudniono mgr. Mateusza Wiorke. W 2023 r. pracę w projekcie rozpoczęła też mgr Małgorzata Prawica. Ponadto w tym samym roku w prace zespołu włączono stażystkę.

Według nowego zarządzenia Rektora KUL do zadań koordynatora merytorycznego, dr Katarzyny Kołakowskiej, należy: „koordynacja działań organizacyjno-zarządczych wynikających z umiejscowienia Zespołu w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL oraz nadzór nad zgodnością procesu tworzenia opisów bibliograficznych z przyjętymi standardami”²³.

W tym samym dokumencie określono zadania koordynatora technicznego, mgr. Artura Podsiadłego: „(1) nadzór nad bieżącą obsługą procesu digitalizacji, *postprocessingu*, wprowadzania obiektów i danych do systemu oraz integracji z innymi narzędziami (systemem bibliotecznym, repozytorium instytucjonalnym); (2) archiwizacja dokumentów projektu; (3) wsparcie przy przygotowaniu kwartalnego sprawozdania z działalności Zespołu (przygotowanie danych statystycznych)”²⁴.

Do zadań koordynatora informatycznego, mgr. inż. Andrzeja Osmałka, należą: „prace informatyczne (w szczególności instalacja, konfiguracja, testowanie, prace integracyjne i wdrożeniowe, obsługa bieżąca strony internetowej repozytorium) oraz analiza zgodności wykonywanych prac informatycznych z rozwiązaniami stosowanymi w Uniwersytecie”²⁵.

Specjalista ds. digitalizacji zajmuje się głównie skanowaniem materiałów papierowych, obórką graficzną plików, przygotowaniem plików prezentacyjnych (cyfrowych) oraz ich nazewnictwem i długotrwałą archiwizacją. W celu uzyskania jak najwyższej jakości plików, wykorzystywano programy: ScanTailor, FastStone Image Viewer, IrfanView 64, służące do obróbki graficznej zeskanowanych książek, a także ABBYY FineReader 14, dzięki któremu powstały wyjściowe pliki PDF z dołączoną warstwą OCR (optyczne rozpoznawanie znaków) z wcześniej przygotowanych plików graficznych. Oprócz digitalizacji publikacji w wersji papierowej do zadań pracownika na tym stanowisku należy również pobieranie plików artykułów udostępnionych przez redakcje czasopism i jeśli zachodzi taka konieczność – ob-

²³ Zarządzenie Rektora KUL z dn. 27 kwietnia 2022 r., nr ROP-0101-86/22, poz. 232/2022, § 4.

²⁴ Zarządzenie Rektora KUL z dn. 27 kwietnia 2022 r., nr ROP-0101-86/22, poz. 232/2022, § 5.

²⁵ Zarządzenie Rektora KUL z dn. 27 kwietnia 2022 r., nr ROP-0101-86/22, poz. 232/2022, § 6.

róbka plików PDF (podział pliku całościowego czasopisma na pliki z artykułami, korekta warstwy OCR).

W gestii deponentów leży przede wszystkim opracowywanie zdigitalizowanych publikacji i udostępnienie ich na platformie repozytorium. Sam proces deponowania obejmuje 18 kroków podzielonych na siedem etapów, na które składają się takie elementy, jak: dwuczęściowy opis publikacji (jej opis fizyczny, dane wydawnicze, opis bibliograficzny; słowa kluczowe, streszczenie, informacja o sponsorach oraz informacje dodatkowe, np. o tłumaczach, autorach streszczeń, aneksach, materiałach graficznych lub języku artykułu inny niż polski); dołączenie publikacji w formacie PDF; całościowe spojrzenie na rekord i zamieszczone w nim treści; wybór i ustawienie konkretnej licencji Creative Commons; nadanie licencji dla potrzeb repozytorium „Theo-logos” (jest ona szczególnie istotna w momencie umożliwienia czytelnikom samodzielnego deponowania); przesłanie rekordu do weryfikacji i akceptacji bądź odrzucenia.

Przygotowanie pliku do zdeponowania wymaga wykonania szeregu czynności. Należy zgromadzić niezbędne metadane: tytuły, autorów, streszczenia, nazwę wydawcy, opis bibliograficzny, rok wydania, informacje o licencji, na prawach której dane czasopismo zostanie udostępnione; utworzyć słowa kluczowe, a w razie potrzeby dodać niezbędne uwagi opisowe. Znacząca część działań przygotowawczych we wskazanym zakresie skupiła się na słowach kluczowych. Konieczne było ustalenie metodologii pracy i zasad pozwalających jednocześnie usprawnić pracę deponentów oraz stworzyć możliwie najbardziej przystępny i szeroki zasób haseł zarówno dla użytkowników polskich, jak i zagranicznych.

Publikacje w rekordzie opisywane są słowami kluczowymi pochodzącymi z dwóch pul: autorskiej i deponenckiej. W większości przypadków deponenci tworzą własne słowa kluczowe, gdyż znaczna część artykułów jest ich pozbawiona; do istniejących, gdy jest to zasadne, dodają własne (ten sposób działania odróżnia repozytorium „Theo-logos” chociażby od ReKUL²⁶, w którym uwzględnia się wyłącznie autorskie słowa kluczowe). Hasła przedmiotowe dodawane są w co najmniej dwóch wersjach językowych: obligatoryjnie w polskim i angielskim; pozostałe warianty językowe uwzględnia się wówczas, gdy publikacja napisana jest w innym języku niż wskazane, np. niemieckim, francuskim, hiszpańskim czy włoskim, lub gdy zamieści je autor.

Różnorodność form autorskich tych samych haseł skłoniła deponentów do ich ujednolicenia, głównie w zakresie liczby (np. *parafia* → *parafie*), skrótów (np. *A. Bobola* → *Andrzej Bobola*, *bp* → *biskup*) oraz pisowni wielką i małą literą (według *Zasad pisowni słownictwa religijnego*). Nierzadko opisywane tu metadane są rozbudowane, wielocłonowe. W takim przypadku przy możliwości rozbicia kluczy bez naruszenia ich sensu dzieli się je na mniejsze elementy (np. *poszukiwanie i przekazywanie prawdy*

²⁶ ReKUL – Repozytorium Instytucjonalne KUL, repozytorium.kul.pl/home [dostęp: 19 XII 2024 r.], gromadzi dorobek naukowy pracowników uczelni.

→ *poszukiwanie prawdy, przekazywanie prawdy; Uniwersytet, jego natura, funkcje i zadania* → *uniwersytety, natura uniwersytetu, funkcje uniwersytetu, zadania uniwersytetu*).

Tworzeniu opisów metadanych nieustannie towarzyszy konieczność korygowania błędów OCR w kopiowanych tekstach (głównie streszczeniach i tytułach) oraz odręcznego odtwarzania zapisu za pomocą znaków specjalnych w przypadku języków obcych, takich jak hebrajski, aramejski, grecki, arabski, niemiecki, francuski, ukraiński, rosyjski, czeski, słowacki, słoweński. W początkowym etapie prac w rekordzie deponowanej publikacji uwzględniano wszystkie wersje językowe abstraktów zawartych w artykule. Liczne problemy w tym zakresie, takie jak rozstrzelenie tekstu (często nawet na pojedyncze litery), nierozpoznawanie znaków diakrytycznych, zamienianie liter, zniekształcanie zapisu (zarówno w alfabecie łacińskim, jak i innych), pojawianie się znaków i liter nieobecnych w pierwotnym zapisie – znacząco utrudniające i spowalniające proces deponowania – spowodowały konieczność zmodyfikowania przyjętej pierwotnie metodologii pracy: zredukowano liczbę dodawanych streszczeń do dwóch wersji językowych: polskiej i angielskiej (jeśli występuje).

Zdeponowane artykuły przed ich ostateczną akceptacją, tj. udostępnieniem zewnętrznemu odbiorcy, poddawane są dodatkowej weryfikacji przez innego deponenta. Pozwala to z jednej strony wyeliminować ewentualne nieścisłości, pomyłki bądź lapsusy (np. literówki), z drugiej zaś wzbogacić opis o dodatkowe treści, zwiększając tym samym możliwości w zakresie wyszukiwania danej pozycji w repozytorium. Całość domyka czynność zmiany kodów językowych metadanych w rekordach zdeponowanych i zaakceptowanych pozycji.

Udostępnianie publikacji cyfrowych nie jest jedynym zadaniem deponentów. Do kolejnych powinności należy pozyskiwanie plików z artykułami z czasopism, które udostępniły część swoich zbiorów online i w ramach podpisanego z projektem „Theo-logos” porozumienia wyraziły zgodę na ich wykorzystanie w repozytorium. W przypadku braku któregoś z numerów czy tomów czasopisma sprawdza się ich dostępność w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej KUL, a w razie konieczności egzemplarze pozyskuje się za pośrednictwem działu wypożyczeń międzybibliotecznych BU KUL. Deponenti prowadzą również bieżące konsultacje w zakresie pojawiających się problemów technicznych oraz rozpatrywania sposobów mających na celu usprawnienie pracy przy deponowaniu publikacji.

Wskazane działania poprzedziły dwa istotne przedsięwzięcia, mające na celu merytoryczne usystematyzowanie i uporządkowanie tego niezwykle obszernego i różnorodnego materiału będącego przedmiotem pracy deponentów. Pierwszym było stworzenie listy czasopism z dziedziny nauk teologicznych, a także nauk o kulturze i religii oraz prawa kanonicznego; umieszczono na niej ponad 500 tytułów. Przygotowany indeks uwzględniał podział periodyków na pozycje naukowe i nienaukowe oraz informacje niezbędne do podpisania porozumień z wydawcami czasopism, tj. dane kontaktowe do redakcji, datę wydania czasopisma, dostępność numerów lub tomów w Internecie (wyszczególniono zakres dostępnych numerów lub tomów, jak

też rodzaj udostępnienia – dostęp otwarty bądź ograniczony – informacje o dostępności w zbiorach BU KUL oraz inne istotne uwagi, np. zmiany tytułów w trakcie wydawania czasopisma). Periodyki oceniono pod względem wartości dla projektu: pierwszeństwo zyskały czasopisma naukowe, częściowo lub w całości niedostępne w formie cyfrowej. Listę podzielono na jednostki usprawniające prace na poszczególnych etapach deponowania. Druga kwestia wiązała się bezpośrednio ze słowami kluczowymi, a ściślej z pracami nad stworzeniem ujednoliconych form słownictwa, pojęć i terminów z dziedziny nauk teologicznych. W tym celu na podstawie deskryptorów Biblioteki Narodowej dr Alena Androsik przygotowała specjalny tezaurus.

Zespół deponentów udostępnia zbiory cyfrowe nie tylko w bazie macierzystej. Na platformie Polona stworzono specjalne struktury pozwalające na publikację skanów powstałych w trakcie realizacji projektu. W odróżnieniu od repozytorium „Theo-logos”, w którym publikowane są odrębne artykuły naukowe, zgodnie ze standardami Biblioteki Narodowej, w Polonie umieszcza się całe numery czasopism w jednym pliku. Metadane udostępnianych obiektów pobiera się z katalogu BN, przy czym do plików tekstowych dodawane są przygotowane wcześniej pliki graficzne okładek lub stron tytułowych. W ten sposób powstała (i jest aktualizowana) dostępna publicznie kolekcja obiektów opublikowanych w ramach projektu.

Innym obszarem, w którym deponenti zaznaczają swoją obecność w projekcie, są działania promocyjne zarówno na rzecz samego repozytorium, jak i obecnych w nim zasobów. Na powstałym w tym celu profilu na Facebooku na bieżąco publikuje się, głównie w postaci różnorodnych grafik (przygotowywanych przez mgr Agnieszkę Górczyńską), informacje dotyczące zakończonych etapów deponowania czasopism oraz odniesienia do wybranych artykułów. Ponadto opracowano różne warianty logo repozytorium, ilustracje na tło stron internetowych oraz okładki czasopism, które uwzględniano jako część opisu tytułu. Na potrzeby grafik przeznaczonych do mediów społecznościowych oraz samego repozytorium wraz działem digitalizacji BU KUL wykonuje się i obrabia fotografie deponowanych pozycji oraz ich okładek.

Pracownicy na stanowiskach deponentów publikacji cyfrowych oraz specjaliści ds. digitalizacji przeszli liczne szkolenia. Dotyczyły one standardu opisu metadanych DublinCore, oprogramowania DSpace, deskryptorów Biblioteki Narodowej, deponowania na Polonie. Uczestniczyli oni ponadto w szkoleniach organizowanych przez Bibliotekę Narodową pt. *Korzystanie z nowego RCBN i Praca w nowym RCBN*, a także KUL: *Podnoszenie świadomości o niepełnosprawnościach* dla kadry administracyjnej w ramach projektu *KUL – uczelnia bez barier*.

Finansowanie

Zespół tworzący repozytorium otrzymał dofinansowanie w ramach programu „Społeczna odpowiedzialność nauki” (SON; nr umowy: SONP/SP/514107/2021) w kwocie 700 tys. zł, przy czym całkowita wartość omawianego przedsięwzięcia wyniosła 777 920 zł. Realizacja projektu o nazwie: Teologiczne repozytorium dziedziny „Theo-logos”, rozpoczęła się 1 grudnia 2021 r. i zakładała umieszczenie

w nim co najmniej 10 tys. publikacji cyfrowych. Finansowanie zakończyło się planowo 30 listopada 2023 r., tj. po dwóch latach.

Wydatki dotyczące projektu można podzielić na trzy kategorie: inwestycyjną, przeznaczoną głównie na infrastrukturę (przede wszystkim dzierżawę serwera); wynagrodzenia; wydatki uzupełniające (np. działania promocyjne). Nie przewidziano środków na opłatę praw autorskich.

Zasoby

Do końca 2023 r. właściciel repozytorium (KUL) podpisał porozumienia z kilkudziesięcioma wydawcami na udostępnienie 37 czasopism oraz jednej serii książkowej. Periodykami tymi są: „Analecta Cracoviensia”, „Colloquia Theologica Ottoniana”, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, „Ełckie Studia Teologiczne”, „Family Forum”, „Liturgia Sacra”, „Lux Veritatis”, „Nowa Polonia Sacra”, „Polonia Sacra”, „Premisla Christiana”, „Roczniki Filozoficzne”, z. 2: *Filozofia moralności, filozofia religii* (1977–2003), „Roczniki Teologiczne”, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie”, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, „Scripta Biblica et Orientalia”, „Scriptura Sacra”, „Siedleckie Studia Teologiczne”, „Studia Bydgoskie”, „Studia Diecezji Radomskiej”, „Studia Ełckie”, „Studia Gdańskie”, „Studia Koszalińsko-Kołoברzeskie”, „Studia Oecumenica”, „Studia Paradyskie”, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, „Sosnowickie Studia Teologiczne”, „Szczecińskie Studia Kościelne”, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, „The Biblical Annals”, „The Person and the Challenges”, „Theological Research”, „Verbum Vitae”, „Veritati et Caritati”, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”. Serią książkową indeksowaną w bazie jest „Biblioteka Mariologiczna” Polskiego Towarzystwa Mariologicznego. Skupienie się w głównej mierze na czasopismach naukowych podyktowane jest faktem, że należą one do podstawowych narzędzi służących do oceny i komunikowania nowych wyników badań.

Powyższy wykaz ujawnia następujące ośrodki teologiczne: Kraków (sześć tytułów), Lublin (sześć), Opole (pięć), Ełk (trzy), Częstochowa (trzy), Szczecin (dwa), Bydgoszcz (jeden), Gdańsk (jeden), Katowice (jeden), Koszalin wraz z Kołobrzegiem (jeden), Paradyż (jeden), Poznań (jeden), Przemyśl (jeden), Radom (jeden), Siedlce (jeden), Sosnowiec (jeden), Tarnów (jeden), Warszawa (jeden) oraz Wrocław (jeden). Odzwierciedla on jedno ze wspomnianych już wcześniej założeń twórców repozytorium, jakim jest archiwizacja i udostępnienie czasopism z ośrodków znanych i cenionych na równi z mniejszymi i lokalnymi. Te ostatnie, ponosząc spore nakłady finansowe na bieżące wydawanie czasopism, nie dysponują już zasadniczo budżetem dającym możliwość digitalizacji numerów archiwalnych.

Repozytorium „Theo-logos” gromadzi różne rodzaje czasopism. W ramach ich omówienia ujawniono też strategię wyboru periodyków indeksowanych na wskazanej platformie. Ważną częścią zasobów są i będą pozycje znane i znaczące w naukowym środowisku teologicznym, jednak nieposiadające w dalszym ciągu wersji

cyfrowej. Należy do nich m.in. kwartalnik „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” ukazujący się od 1981 r. oraz „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” wydawane od 1949 r.²⁷

„Theo-logos” jest szansą na zaistnienie w sieci czasopism już zamkniętych oraz niedostępnych w wersji cyfrowej. Dotyczy to sytuacji, gdy periodyk zakończył swoją działalność wydawniczą, przestała istnieć redakcja lub wydawca dążący do jego digitalizacji i udostępnienia w formule *open access*. Przykładem są „Szczecińskie Studia Kościelne” istniejące w latach 1991–2000 oraz periodyk „Veritati et Caritati” wydawany przez Wyższy Instytut Teologiczny w Częstochowie w latach 2013–2019. Zadaniem projektu jest również udostępnianie w wersji pełnotekstowej zawartości czasopism już zamkniętych, choć zarchiwizowanych i dostępnych w sieci, takich jak choćby rocznik Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie „Theological Research. A Journal of Systematic Theology” (2013–2020) lub ełckie czasopismo „Lux Veritatis” wydane tylko w jednym numerze w 1999 r.

Kolejną grupę czasopism deponowanych w „Theo-logos” stanowią periodyki obecnie istniejące, lecz o wąskim gronie odbiorców. Powstają w małych ośrodkach naukowych i są niedostępne w wersji pełnotekstowej w Internecie. Za przykład mogą służyć szczecińskie „Colloquia Theologica Ottoniana” powstałe w 2001 r., do tej pory dostępne online jedynie częściowo: numery od 2013 r. na stronie czasopisma, a w Bazie Czasopism Humanistycznych (BazHum) od 2008 do 2016 r. Na platformie „Theo-logos” czasopismo to udostępniono w całości (2001–2022), podobnie jak „Premisję Christianę” ukazującą się od 1987 r. staraniem małego lokalnego ośrodka naukowego (Instytutu Teologicznego oraz Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyślu). Dotychczas ukazało się 20 tomów, z czego ostatni w roku 2022/2023. Od momentu powstania periodyku do dziś opublikowano w nim 484 artykuły. Dotychczas online udostępniono zaledwie cztery ostatnie numery (jako pliki całościowe, bez podziału na poszczególne publikacje). Dzięki

²⁷ Czasopismo „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” powstało w 1949 r. Po ponad 40 latach zmieniły w 1991 r. nazwę na „Roczniki Teologiczne”, a w 2009 r. podzieliły się na kilka tytułów: „Roczniki Biblijne” (2009–2010; ISSN 2080-8518), potem „The Biblical Annals (od 2011 r.; ISSN 2083-2222), „Roczniki Historii Kościoła”, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne”, „Roczniki Nauk o Rodzinie”, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne”, „Roczniki Teologii Dogmatycznej”, „Roczniki Teologii Duchowości”, „Roczniki Teologii Ekumenicznej”, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii”, „Roczniki Teologii Moralnej”. W 2014 r. czasopismo powróciło do jednego wspólnego tytułu „Roczniki Teologiczne”, ukazując się każdego miesiąca w postaci tematycznych numerów poświęconych następującym specjalizacjom teologicznym: homiletyce, teologii dogmatycznej, teologii moralnej, historii Kościoła i patrystyce, teologii duchowości, teologii pastoralnej, ekumenizmowi, liturgice, teologii fundamentalnej i religiologii, katechetyce, teologii rodziny, pracy socjalnej. Obecnie (od 2023 r.) czasopismo jest kwartalnikiem.

współpracy z „Theo-logos” wszystkie numery zostały zdigitalizowane, udostępnione w repozytorium oraz przekazane redakcji. Wskazany sposób działania wynika z treści zawartych porozumień; w przypadku każdego czasopisma pracownicy odpowiedzialni za deponowanie zobowiązani są do nieodpłatnego przekazania redakcji periodyku jego cyfrowej wersji.

Inny przypadek stanowi krakowska „Polonia Sacra”. Początkowo, w latach 1918–1921, wydawał ją Uniwersytet Jagielloński. W okresie międzywojennym wychodziła pod zmienioną nazwą „Nowa Polonia Sacra”. Pod wskazanym tytułem UJ wydał tylko trzy numery (1926, 1929 i 1939). W 1948 r. wydawanie czasopisma wznowiono po raz trzeci, również przez UJ, jednakże pod jeszcze innym tytułem: „Polonia Sacra. Kwartalnik Teologiczny”. W tej odsłonie wydano jedynie sześć roczników (1948–1954), bez zachowania ciągłości numeracji z wcześniejszej wersji. W latach 1954–1958 nastąpiło czwarte wznowienie, tym razem przez Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie, pt. „Polonia Sacra. Kwartalnik Kanoniczno-Historyczny”. W tym przypadku zachowano ciągłość numeracji. W 1958 r. czasopismo to przekształciło się ponownie, przybierając kolejny nowy tytuł: „Prawo Kanoniczne. Kwartalnik Prawno-Kanoniczny”²⁸. W 1997 r. po raz piąty wznowiono je pod pierwotnym tytułem „Polonia Sacra”. Wydawała je Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, a następnie Papieski Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie, spadkobierca tradycji Wydziału Teologicznego UJ. Wydawca udostępniał online jedynie numery od roku 2012. Dzięki współpracy z „Theo-logos” zdigitalizowano je wszystkie i umieszczono w repozytorium w otwartym dostępie.

Baza indeksuje także czasopisma całościowo dostępne online (zasadniczo na stronach internetowych danego periodyku). Przykładem może tu być chociażby „The Person and the Challenges”, „The Biblical Annals” czy „Verbum Vitae”. Takie działanie może rodzić zasadne pytanie o słuszność włączenia do repozytorium takich czasopism. Zgromadzenie w jednym miejscu wielu różnych periodyków teologicznych ma jednak swoje praktyczne uzasadnienie: pozwala na budowanie i wzbogacanie zasobów polskiej bibliografii teologicznej przy jednoczesnym ułatwieniu użytkownikom dostępu do tworzących ją publikacji oraz wyszukiwania pożądaných treści pełnotekstowych.

Repozytorium „Theo-logos” gromadzi nie tylko druki ciągłe, ale i druki zwarte. Należą do nich monografie (sześć publikacji, w tym książki z serii „Biblioteki Szkoły DABAR” – trzy pozycje), a także prace zbiorowe, trzy książki pamiątkowe oraz prace ukazujące się w ramach serii „Biblioteka Mariologiczna” Polskiego Towarzystwa Mariologicznego (25 tomów zawierających łącznie 434 publikacje).

²⁸ Periodyk ten istnieje do dziś. Do 2011 r. czasopismo ukazywało dwa razy w roku w dwóch łączonych numerach (nr 1–2 oraz nr 3–4). Od 2012 r., ze względu na duże zainteresowanie autorów, zmieniono częstotliwość jego wydawania z półrocznej na kwartalną. BazHum udostępnia numery od 1958 do 2016 r.

Aplikacja

Do obsługi platformy „Theo-logos” zastosowano DSpace – darmowe oprogramowanie typowe do tworzenia repozytoriów w formule *open access*; obecnie jest to najpopularniejsze repozytorium naukowe na świecie²⁹. Aplikacja umożliwia wyszukiwanie za pomocą takich metadanych, jak: imię i nazwisko autora (autorów), tytuł publikacji, streszczenie oraz słowa kluczowe.

Strategia rozwoju

W przyszłości niezbędna będzie aktualizacja aplikacji z wersji 6 do wersji 7³⁰. Zmiana ta umożliwi przeszukiwanie treści publikacji dostępnych w bazie w formie plików PDF. Ograniczeniem wersji 6 jest konieczność deponowania publikacji jedynie w formie pełnotekstowej. Niemożność wprowadzania samych opisów bibliograficznych (bez plików) przeszkodziła w zakładanej u początków projektu (2020–2021) integracji bazy „Theo-logos” z Elektroniczną Bibliografią Nauk Teologicznych (EBNT) (korzystającej z systemu Koha). Rozwiązaniem jest *upgrade* programu DSpace do wersji 7. Właściciel EBNT, Federacja Bibliotek Kościelnych „Fides”, wyraża gotowość nieodpłatnego przekazania swoich zasobów w celu takiej integracji. Wprowadzenie wersji 7 umożliwi także indeksowanie w bazie czasopism, które wydawane są na licencji uniemożliwiającej indeksowanie pełnotekstowe. W tym przypadku dostęp do publikacji, również wydawanych w formule *open access*, będzie możliwy poprzez umieszczenie numerów DOI w opisie metadanych danej publikacji³¹. Z pewnością niezwykle istotna dla rozwoju bazy byłaby możliwość linkowania zasobów bazy „Theo-logos” z rekordami bibliograficznymi dostępnymi w katalogu online Biblioteki Uniwersyteckiej KUL, który współtworzy połączone katalogi Biblioteki Narodowej. Bez wątpienia takie powiązanie danych znacznie zwiększyłoby rozpowszechnienie publikacji teologicznych i ich dostępność dla wszystkich użytkowników połączonych katalogów BN.

²⁹ Według rocznego raportu za lata 2023–2024 DSpace mógł się poszczycić 3207 instalacjami.

³⁰ Wiosną 2021 r. odbyła się premiera wersji DSpace 7, z kolei 21 czerwca 2024 r. udostępniono DSpace 8. Aplikacja DSpace 6 obsługująca bazę „Theo-logos” została zaktualizowana do wersji 7 we wrześniu 2024 r. przez firmę PCD Academia.

³¹ Takimi czasopismami są m.in. periodyki teologiczne wydawane przez Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu: „Biblica et Patristica Thorunensia”, „Scientia et Fides” oraz „Teologia i Człowiek”.

Bibliografia

Źródła drukowane:

- Archutowski J., *Polska bibliografia biblijna. Od 1900–1930 r.*, zebrana przez Koło Biblistów U. U. J., Kraków 1932.
- Figiel J., *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2011–2012*, „Vox Patrum” 58 (2012), s. 373–418.
- Figiel J., *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2013*, „Vox Patrum” 61 (2014), s. 613–643.
- Figiel J., *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2014*, „Vox Patrum” 63 (2015), s. 583–617.
- Figiel J., *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2015–2016*, „Vox Patrum” 68 (2017), s. 715–789.
- Grzybek S., Czerwień H., Panasiuk B., *Polska bibliografia biblijna za lata 1931/1965*, Warszawa 1968; *Polska bibliografia biblijna adnotowana za lata 1964–68*, red. J. Frankowski, Warszawa 1971.
- Longosz S., Naumowicz J., *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2009–2010*, „Vox Patrum” 56 (2011), s. 717–770.
- Ostański P., *Bibliografia biblistyki polskiej 1945–1999*, t. 1–2, Series Bibliographica. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny 1, Poznań 2002.
- Ostański P., *Bibliografia biblistyki polskiej 2000–2009*, t. 3–4, Series Bibliographica. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny 2, Poznań 2010.
- Ostański P., *Bibliografia biblistyki polskiej 2010–2013/2014*, t. 5, Series Bibliographica. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny 3, Poznań 2015.
- Ostański P., *Bibliografia biblistyki polskiej 2014–2017*, t. 6, Series Bibliographica. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny 4, Poznań 2018.
- Ostański P., *Bibliografia biblistyki polskiej 2014–2017*, t. 6, Series Bibliographica. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny 4, Poznań 2020.
- Pawlak A., *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2022. Z uzupełnieniami za rok 2021*, „Vox Patrum” 86 (2023), s. 189–218.
- Pawlak A., *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2023. Z uzupełnieniami za rok 2022*, „Vox Patrum” 90 (2024), s. 239–264.
- Stawiszyński W., *Bibliografia patrystyczna 1901–2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, wyd. 3 rozszerzone, popr. i zmienione, Tyniec–Kraków 2017.
- Stawiszyński W., *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2017–2019*, „Vox Patrum” 74 (2020), s. 231–306.

Stawiszyński W., *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2020*, „Vox Patrum” 78 (2021), s. 517–546.

Stawiszyński W., *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2021. Z uzupełnieniami za rok 2020*, „Vox Patrum” 82 (2022), s. 381–402.

Zarządzenie Rektora KUL z dn. 20 kwietnia 2021 r., nr ROP-101/55/21, poz. 207/2021.

Zarządzenie Rektora KUL z dn. 27 kwietnia 2022 r., nr ROP-0101-86/22, poz. 232/2022.

Źródła internetowe:

Atla Religion Database, atla.com/research-tool/atla-religion-database [dostęp: 19 XII 2024 r.].

AtlaSerials, atla.com/research-tool/atlas [dostęp: 19 XII 2024 r.].

AtlaSerials PLUS, atla.com/research-tool/atlas-plus [dostęp: 19 XII 2024 r.].

Bibliografia Liturgiczna Online, alcuinus.org [dostęp: 19 XII 2024 r.].

Polska Bibliografia Liturgiczna, liturgista.pl [dostęp: 19 XII 2024 r.].

Polska Bibliografia Teologicznoduchowa, duchowsocwpolsce.pl [dostęp: 19 XII 2024 r.].

Repozytorium Instytucjonalne KUL, repozytorium.kul.pl/home [dostęp: 19 XII 2024 r.].

Opracowania:

Kowal M., Sorokowski P., Kulczycki E., Żelaźniewicz A., *The Impact of Geographical Bias when Judging Scientific Studies*, „Scientometrics” 127 (2022), s. 265–273.

Teologiczne repozytorium cyfrowe „Theo-logos” (2020–2023)

Abstrakt

Artykuł przedstawia genezę, cel i realizację projektu „Theo-logos”, czyli teologicznego repozytorium cyfrowego tworzonego do 2020 r. przez Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II. Omówiono polskie teologiczne bazy bibliograficzne i pełnotekstowe, wskazując na tym tle na celowość powstania kolejnej bazy pełnotekstowej. Przedstawiono następnie inicjatorów projektu „Theo-logos”, cele i zakres tematyczny powstającej bazy. W kolejnych krokach wyjaśniono znaczenie greckiej nazwy „Theo-logos”, wymieniono wykonawców, zespół projektowy, omówiono zakres obowiązków pracowników, finansowanie, zasoby (stan na koniec 2023 r.), aplikację DSpace obsługującą bazę oraz strategię rozwoju.

Słowa kluczowe: polska bibliografia teologiczna, teologia polska, repozytorium „Theo-logos”, Federacja Bibliotek Kościelnych „Fides”

Theological Digital Repository “Theo-logos” (2020–2023)

Abstract

The article presents the genesis, purpose and implementation of the “Theo-logos” project, a theological digital repository created by the John Paul II Catholic University of Lublin until 2020. The Polish theological bibliographic and full-text databases are discussed, indicating the advisability of creating another full-text database. Then, the initiators of the “Theo-logos” project, the goals and the thematic scope of the database being created are presented. The next steps explain the meaning of the Greek name “Theo-logos”, list the contractors, the project team, discuss the scope of employee responsibilities, financing, resources (as of the end of 2023), the DSpace application supporting the database, and the development strategy.

Keywords: Polish theological bibliography, Polish theology, “Theo-logos” repository, Federation of Church Libraries “Fides”

WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH
obronionych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przez diakonów
Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w 2024 roku

1. Albert Bujak, *Uczeń w Ewangelii Marka jako członek duchowej rodziny Jezusa. Analiza literacka, egzegetyczna i teologiczna Mk 3,31-35*, promotor: ks. dr Michał Powęska, ss. 73.
2. Dawid Łyko, *Rodzina jako fundament życia społecznego w świetle adhortacji apostolskiej Amoris Laetitia papieża Franciszka*, promotor: ks. dr Marek Kumór, ss. 107.
3. Mateusz Rogoziński, *Cnota miłości w rodzinie w nauczaniu papieża Franciszka*, promotor: ks. dr Konrad Fedorowski, ss. 71.
4. Jan Siudak, *Interpretacja egzegetyczna apokryficznych tekstów o Królu Dawidzie z Wielkiego Zwoju Psalmów z Qumran (11Q5=11QPsa)*, promotor: ks. dr Marcin Biegas, ss. 86.
5. Dawid Wieczorek, *Maryja w tajemnicy Chrystusa w ujęciu ks. Wincentego Granata*, promotor: ks. dr hab. Leon Siwecki, ss. 118.

SPIS TREŚCI

Historia

ks. Franciszek Sidor, <i>Życie i działalność kościelna ks. Andrzeja Wyrzykowskiego (1879–1955)</i>	5
Jan Gagacki, <i>Powstanie parafii Kostrzyn i jej funkcjonowanie w latach 1925–1945</i>	49
Grzegorz Jasiak, <i>Próby ograniczania działalności duszpasterskiej prowadzonej przez duchowieństwo katolickie miasta Radomia i powiatu radomskiego w latach 1945–1975</i>	69

Teologia

ks. Leon Siwecki, <i>Cristologia pneumatologica nel pensiero di Marcello Bordon</i>	111
ks. Piotr Pudło, <i>Chrystocentryzm kapłaństwa w nauczaniu papieża Benedykta XV</i>	127
Przemysław Sołga, <i>Staroegipski „monoteizm” jako antycypacja chrześcijaństwa</i>	159
ks. Daniel Hinc, <i>Aktualność charyzmatu Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa w dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi</i>	199
ks. Bartłomiej Krzos, <i>On the Application of Philosophy in Theology on the Example of Nicholas Everitt’s “Proof for the Non-Existence of God”</i>	217

Nauki biblijne

ks. Arkadiusz Wojnicki, <i>„Jeśli kto ma uszy, niechaj posłyszy!” (Ap 13,9) – zachęta do słuchania w Apokalipsie św. Jana i liturgii Kościoła katolickiego</i>	231
--	-----

Filozofia

ks. Łukasz Sadłocha, <i>Przyrodniczy obraz osoby w personalizmie</i>	253
ks. Łukasz Bogumił Michoń, <i>Filozofia personalistyczna jako fundament medycyny zorientowanej na osobę</i>	265

Michał Stachurski, <i>Różne wymiary odpowiedzialności za tworzenie kultury w ujęciu Józefa Tischnera – wokół etyki, aksjologii i estetyki</i>	279
Adam Drozdek, <i>Clément de Boissy and the Authorship of Nature</i>	289

Materialy

ks. Michał Powęska, Olga Dziemian, <i>Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w roku akademickim 2023/2024</i>	301
ks. Michał Powęska, <i>Przemówienie Rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu podczas inauguracji roku akademickiego 2024/2025</i>	305
ks. Adam Kubiś, Olga Dziemian, <i>Teologiczne repozytorium cyfrowe „Theo-logos” (2020–2023)</i>	309
<i>Wykaz prac magisterskich obronionych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przez diakonów Wyższego Seminarium Duchownego w 2023 roku</i>	329

CONTENS

History

fr. Franciszek Sidor, <i>The Life and Church Activities of Fr. Andrzej Wyrzykowski (1879–1955)</i>	5
Jan Gagacki, <i>Restrictions on Catechesis and the Secularization of Church Education from 1945–1975 in the city of Radom and the District of Radom</i>	49
Grzegorz Jasiak, <i>Attempts to Limit Pastoral Activity Carried out by the Catholic Clergy of the City of Radom and the Radom District from 1945–1975</i>	69

Theology

fr. Leon Siwecki, <i>Pneumatological Christology in the Thought of Marcello Bordonì</i>	111
fr. Piotr Pudło, <i>The Christocentrism of the Priesthood in the Teaching of Pope Benedict XVI</i>	127
Przemysław Sołga, <i>Ancient Egyptian “Monotheism” as an Anticipation of Christianity</i>	159
fr. Daniel Hinc, <i>The Relevance of the Charism of the Congregation of the Resurrection of Our Lord Jesus Christ in Dialogue with Traditional African Religions</i>	199
fr. Bartłomiej Krzos, <i>On the Application of Philosophy in Theology on the Example of Nicholas Everitt’s “Proof for the Non-Existence of God”</i>	217

Biblical studies

fr. Arkadiusz Wojnicki, <i>“Whoever has Ears, let Them Hear!” (Rev. 13:9) – The Encouragement to Listen in St. John’s Book of Revelation and the Liturgy of the Catholic Church</i>	231
---	-----

Philosophy

fr. Łukasz Sadłocha, <i>The Natural Image of the Person in Personalism</i>	253
fr. Łukasz Bogumił Michoń, <i>The Personalist Philosophy as the Foundation of Person-Centered Medicine</i>	265

Michał Stachurski, <i>Different Dimensions of Responsibility for Creating Culture in Józef Tischner's Approach – Surrounding Ethics, Axiology and Aesthetics</i>	279
Adam Drozdek, <i>Clément de Boissy and the Authorship of Nature</i>	289

Materials

fr. Michał Powęska, <i>Report from the Seminary in Sandomierz in the Academic Year 2023/2024</i>	301
fr. Michał Powęska, <i>Speech by the Rector of the Seminary in Sandomierz during the Inauguration of the Academic Year 2024/2025</i>	305
fr. Adam Kubić, Olga Dziemian, <i>Theological Digital Repository "Theo-logos" (2020–2023)</i>	309
<i>The Register of the Master's Theses Defended by Deacons of the Seminary in Sandomierz at the John Paul II Catholic University of Lublin in the Year 2024</i>	329



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie



Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia
Sandomierz

SANDOMIERZ 2024

ISSN 0208-7626