

**Instytut Teologiczny w Przemyślu**

**PREMISLIA  
CHRISTIANA  
Tom XVI (2014/2015)**

Przemyśl 2015

**Redakcja**  
**Ks. dr Norbert Podhorecki (redaktor naczelny)**  
**Ks. dr hab. Waclaw Siwak**

**Projekt okładki**  
**Ks. prał. Bartosz Rajnowski**

**Na okładce**

*Piotr Tomicki (\*1464 – †29.10.1535)*

*Biskup przemyski w latach 1514-1520. Studiował w Lipsku, Wiedniu, Krakowie, Bolonii i Rzymie, gdzie uzyskał doktorat obojga praw. Był sekretarzem króla Zygmunta I Starego a od 1515 podkanclerzym koronnym. Na biskupstwo przemyskie prekonizował go 29 V 1514 pap. Leon X. Diecezją w jego imieniu zarządzał wpierw ks. Mikołaj Rokosz a następnie ks. Tomasz z Grodziska. Przeprowadził w 1519 w Przemyślu synod diecezjalny, dbał o restaurację katedry, jego staraniem wydany został brewiarz dla diecezji przemyskiej. Przyczynił się do fundacji kanonika kustosa w kapitule przemyskiej. 22 VI 1520 przeniesiony został na biskupstwo poznańskie, a 9 XII 1523 na biskupstwo krakowskie. Należał do grona najznakomitszych biskupów polskich XVI wieku. Słynął z prawości życia, pobożności, ofiarności na cele publiczne i miłosierdzia wobec ubogich. Brał czynny udział w życiu politycznym Rzeczypospolitej. Był mecenasem nauki i kultury.*

**ISSN 0867-308**

**Wydawca:**

Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej  
Plac Katedralny 4a, 37-700 PRZEMYŚL  
Tel. (0-16) 678 66 94, fax. (0-16) 678 26 74

**Druk:**

BONUS LIBER Sp. z o.o.  
ul. 17 Pułku Piechoty 7, 35-020 Rzeszów  
Tel. 0048/17/852 59 38, www.bonusliber.pl

## OD REDAKCJI

Kolejny, szesnasty tom *Premislia Christiana*, pisma Instytutu Teologicznego w Przemyślu, który trafia do rąk czytelników, otwieramy, jak się to stało naszym zwyczajem, materiałami z ważniejszych konferencji naukowych, w które zaangażował się Instytut, a które miały miejsce w okresie od ukazania się drukiem poprzedniego, piętnastego tomu naszego periodyku.

14. listopada 2013 r. z racji 20-tej rocznicy podpisania Konkordatu pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, odbyła się w Auli Instytutu Teologicznego naszego Seminarium międzynarodowa konferencja naukowa zatytułowana: „Kościół – Państwo”. Spotkanie rozpoczęło się Mszą św., której przewodniczył Metropolita przemyski ks. abp Józef Michalik, a okolicznościową homilię wygłosił ks. dr hab. Dariusz Dziadosz – Rektor przemyskiego Seminarium. Konferencji przewodniczył i słowo wprowadzające wygłosił ks. prał. dr Józef Bar – oficjał Sądu Metropolitalnego. W trakcie konferencji referaty wygłosili: ks. prof. dr Libero Gerosa z Uniwersytetu w Lugano, który zaprezentował swoje refleksje na temat federalizmu i wolności religijnej w Szwajcarii; ks. prof. dr hab. Wojciech Góralski, omawiający zobowiązania państwa polskiego i Kościoła katolickiego zawarte w konkordacie z 28 lipca 1993 roku; dr Jurij Hofman, docent Katedry nauk cywilnoprawnych Wschodnioeuropejskiego Narodowego Uniwersytetu imienia Łesi Ukrainki, którego tekst odnosił się do relacji państwo-Kościół na niepodległej Ukrainie; oraz ks. prof. dr hab. Piotr Stanisław, który nakreślił zebrany konkordatową reformę systemu finansowania Kościoła we Włoszech.

15. marca 2014 r. miał miejsce Kongres Katolików Świeckich archidiecezji Przemyskiej, zorganizowany przez Wydział Nauki Katolickiej oraz Wydział Duszpasterski Kurii Metropolitalnej w Przemyślu i przemyski Instytut Teologiczny. Homilię do licznie zgromadzonych członków ruchów i wspólnot Archidiecezji Przemyskiej oraz zaproszonych gości podczas Eucharystii w Archikatedrze Przemyskiej wygłosił ks. abp Józef Michalik. Na Kongresie gościli ks. prof. Dariusz Oko oraz red. Jacek Karnowski, którzy wygłosili okolicznościowe referaty. Ks. Profesor analizował fenomen ideologii gender na świecie i w Polsce, p. Redaktor zaś podpowiadał, jak mówić dzisiaj – także publicznie – o wierze i Kościele. W dalszej części Kongresu, jego uczestnicy spotkali się z prelegentami na panelach dyskusyjnych w Wyższym Seminarium Duchownym oraz w Domu Katolickim „Roma”.

11. listopada 2014 r. był dniem sympozjum poświęconego ks. bpowi Franciszkowi Bardzie i noszącego tytuł: „Śp. ks. bp Franciszek Barda – duszpasterska posługa w archidiecezji przemyskiej na tle epoki”. Sympozjum zorganizowano w WSD w Przemyślu. Referaty wygłosili: ks. mgr lic. Szczepan Bemben: *Dzieciństwo, młodość, kapłaństwo bpa Franciszka Bardy i pierwsze lata w diecezji przemyskiej*; ks. dr Sławomir Zych (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II): *Losy bpa Franciszka Bardy podczas II*

wojny światowej i ks. dr Marek Kapłon: *Diecezja przemyska pod rządami bpa Franciszka Bardy w latach 1944-1964*.

*Premislia Christiana* publikuje także tekst ks. prof. dr. hab. Pawła Bortkiewicza TChr. z Poznania zatytułowany: *Gender – destrukcja miłości i tożsamości człowieka*, będący zapisem jego wystąpienia podczas diecezjalnej kongregacji wiosennej archidiecezji przemyskiej w dniach 27-28.02.2014. Tematyka gender stała się także przedmiotem opracowania w dwóch innych tekstach, publikowanych na naszych łamach przez ks. dr. hab. Dariusza Oko (*Zagrożenia związane z gender; Gender. Od tolerancji do totalitaryzmu*).

Pozostałe artykuły, stanowiące treść obecnego, 16. tomu *Premislia Christiana*, oferują obraz aktualnego stanu badań i zainteresowań ich autorów w dziedzinach nauk biblijnych, historii, filozofii, teologii czy socjologii pastoralnej.

Pragniemy poinformować, że ks. prał. Tadeusz Bratkowski, jeden z wykładowców naszego Instytutu Teologicznego, otrzymał 6. października 2015 r. stopień naukowy doktora habilitowanego na mocy uchwały Rady Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Zwieńczeniem jego dotychczasowego dorobku naukowego jest praca habilitacyjna *Officium divinum de tempore w rękopiśmiennych antyfonarzach zakonów benedyktyńskich w Polsce od XV do XIX wieku*. Redakcja składa naszemu nowemu doktorowi habilitowanemu serdeczne gratulacje.

11. listopada 2015 r. nasze środowisko miało okazję uczyć i zarazem podziękować za długoletnią pracę naukową i duszpasterską księdzu profesorowi Tadeuszowi Śliwie, z okazji 90. lecia urodzin (\*11.11.1925 w Wysokiej Strzyżowskiej) oraz 50 lat jego pracy dydaktycznej i naukowej. Jako historyk i patrolog, pomysłodawca, wieloletni animator i główny redaktor *Premislia Christiana* (12 tomów w latach 1987-2007), ale zarazem długoletni kapelan Siostr Albertynek i Zakładu Opiekuńczo-Leczniczego na przemyskich Bakońcach, jest bardzo ceniony przez swoich uczniów za głęboką wiedzę i znakomity warsztat. Jako autor wielu opracowań, haseł encyklopedycznych i słownikowych, członek wielu instytucji naukowych w naszej Ojczyźnie, pozostaje dla nas źródłem inspiracji i przykładem do naśladowania. Jubileusz stał się także okazją do przypomnienia i podziękowania za wszelką działalność i inicjatywy Księdza Profesora na niwie duszpasterskiej.

Biskup pomocniczy archidiecezji przemyskiej Adam Szal w swojej przemowie, na wyżej wspomnianej uroczystości, odniósł się do postawy szacownego Jubilata jako dydaktyka i promotora licznych prac dyplomowych oraz przekazał mu okolicznościowe pismo gratulacyjne, zredagowane przez środowisko Profesorów i Wykładowców Historii Kościoła. Ks. prof. Józef Wołczański wygłosił okolicznościową laudację, zaprezentował reedycję pracy doktorskiej Jubilata: *Diecezja Przemyska w połowie XVI wieku*, opublikowanej nakładem Wydawnictwa Archidiecezji Przemyskiej i odniósł się do wydanej na okoliczność jubileuszu Księgi Pamiątkowej.

Redakcja składa dostojnemu Jubilatowi serdeczne gratulacje i wyrazy głębokiego szacunku. Środowisko Instytutu Teologicznego w Przemyśle wzbogaciło przeżywanie tego wydarzenia przez swoje publikacje, które weszły w skład wspomnianej Księgi Pamiątkowej. Pozycja ta, nosząca tytuł: *Super omnia veritas. Księga dedykowana Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Śliwie w 90. rocznicę urodzin i 50-lecie pracy naukowej*, pod redakcją naukową ks. prof. dr. hab. Józefa Wołczańskiego i współpracy ks. bpa Adama Szala oraz ks. prof. dra hab. Stanisława Nabywańca, ukazała się jako 11. tom Studiów Biblioteki Historycznej Archiwum Metropolii Lwowskiej obrządku łacińskiego w Krakowie (Lwów-Kraków 2015).

Świętowanie jubileuszu Księdza Profesora miało miejsce w ramach sympozjum naukowego o tematyce historyczno-niepodległościowej: *Bóg – Honor – Ojczyzna. Udział Kościoła w walce o odzyskanie niepodległości Polski*. Teksty wystąpień ukazały się na łamach kolejnego tomu *Premislia Christiana*.

Zachowując i kontynuując przyjęty w 14. tomie kształt szaty graficznej okładki naszego periodyku sukcesywnie umieszczamy na niej portrety kolejnych zasłużonych dla naszej diecezji pasterzy wraz z ich herbami biskupimi. Tym razem jest to Piotr Tomicki (1464-1535), biskup przemyski w latach 1514-1520.

Pragniemy także przypomnieć, że publikacja artykułów w *Premislia Christiana* związana jest z wymogiem załączenia streszczenia tekstu w obcym języku nowożytnym, a w przypadku autorów publikujących po raz pierwszy na łamach naszego periodyku, także krótkiej wzmianki biograficznej. Informacje dla autorów przyszłych publikacji znaleźć można na końcowych stronach naszego pisma.

Autorom tekstów zamieszczonych w obecnym wydaniu Rocznika oraz wszystkim współpracownikom redakcyjnym, zaangażowanym w skład i przygotowanie do druku, Rektoratowi WSD w Przemyśle oraz Wydawnictwu Archidiecezji Przemyskiej, w osobie księdza prałata Bartosza Rajnowskiego, wikariusza generalnego archidiecezji przemyskiej, przekazujemy serdeczne wyrazy wdzięczności.



## KONFERENCJE I SYMPOZJA

### MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA NAUKOWA W 20. ROCZNICĘ PODPISANIA KONKORDATU POMIĘDZY STOLICĄ APOSTOLSKĄ A RZECZĄPOSPOLITĄ POLSKĄ PRZEMYŚL 14 LISTOPADA 2013 R.

*Ks. Józef Bar (Przemyśl)*

**Premislia Christiana**  
(2014/2015) t. 16, s. 7-8

#### POWITANIE I PREZENTACJA UCZESTNIKÓW KONFERENCJI

Przypadł mi w udziale zaszczyt przywitania i krótkiej prezentacji znakomitych naszych gości, najpierw tych, którzy podjęli się wygłoszenia stosownych referatów.

Gościmy wśród nas wybitnego uczonego, a zarazem jednego z negocjatorów Konkordatu pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 roku, ks. prof. dra hab. Wojciecha Góralskiego, którego dogłębną wiedzę o tym dokumencie manifestują jego liczne publikacje na ten temat.

Mamy dziś okazję dowiedzieć się, na jakich podstawach prawnych i faktycznych oparte są relacje społeczności świeckich i wyznaniowych w Szwajcarii. Jest z nami ks. prof. dr Libero Gerosa, Dyrektor Instytutu Prawa Kanonicznego i Prawa Porównawczego w Lugano, wielki przyjaciel Polski, czciciel osoby i znawca myśli bł. Jana Pawła II. To dzięki życzliwości Monsiniora Gerosy nasi dwaj księża: Krystian Nowicki i Paweł Miara studiują prawo kanoniczne i prawo porównawcze w Lugano.

Pan Mecenasa doc. dr Jurij Hofman, absolwent KUL-u, jest pracownikiem naukowym Wschodnioeuropejskiego Narodowego Uniwersytetu w Łucku, a zarazem radcą prawnym Konferencji Episkopatu Rzymskokatolickiego Ukrainy. Ksiądz Arcybiskup Mieczysław Mokrzycki wskazał na pana Mecenasa, jako najbardziej kompetentnego człowieka w sprawach, które dziś są przedmiotem naszych refleksji.

Bez obawy błędu powiem, że w Polsce najlepszym znawcą sytuacji prawnej Kościoła we Włoszech jest ks. prof. dr hab. Piotr Stanisław, dziekan Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL. Jesteśmy wdzięczni księdzu Piotrowi za przyjęcie referatu na naszą Konferencję.

Uczestnikami naszej Konferencji są liczni zaproszeni Goście, wśród których przynajmniej niektórych pozwolę sobie szczególnie zauważyć.

Jest z nami ks. prof. dr hab. Henryk Miszta, twórca katedry Prawa Wyznaniowego KUL, promotor wielu specjalistów w tej dziedzinie, autor

licznych książek i artykułów. Księżę Profesorze, dziękujemy serdecznie za przybycie. Są z nami także: Marszałek Województwa Podkarpackiego Bogdan Romaniuk, a z Urzędu Wojewódzkiego pani dr Grażyna Stojak, Wojewódzki Konserwator Zabytków. Jest pan Prezydent Miasta Przemyśla Robert Choma. Witamy wszystkich bardzo serdecznie. Cieszymy się z obecności przedstawicieli Sądownictwa i Prokuratury.

Witam I. Zastępcę Podkarpackiego Komendanta Wojewódzkiego Policji insp. Kazimierza Mruka, Komendanta Miejskiej Policji dra Krzysztofa Pobutę oraz gościnnie przebywających w Przemyślu: Prorektora Wyższej Szkoły Policji w Szczytnie pana Inspektora dra Roberta Cześcika oraz Kierownika Zakładu Zarządzania Kryzysowego tej uczelni dra kom. Jarosława Truchana. Witamy Pana Komendanta Głównego Straży Ochrony Kolei dra inż. Józefa Hałyka. Witam i pozdrawiam Dowódcę 5. Batalionu Strzelców Podhalańskich płk. Dariusza Czekaja.

Witam przedstawicieli zaprzyjaźnionych Uczelni: prof. dra hab. Wacława Wierbieńca Rektora PWST im. ks. Bronisława Markiewicza w Jarosławiu oraz prof. dra hab. Stanisława Stępnia, Prorektora Państwowej Wyższej Szkoły Wschodnioeuropejskiej w Przemyślu. Pozdrawiam Przedstawicieli Prezbiterium Kościoła Rzeszowskiego, Sandomierskiego, Zamojsko-Lubaczowskiego i Lubelskiego, wraz z Pracownikami Sądów tych Diecezji.

Dzisiejsza Konferencja nie mogłaby się odbyć bez jej głównego Gospodarza. Ksiądz Arcybiskup Józef, nasz Metropolita, bez wahania zaaprobował pomysł, wspomagał cennymi radami, a dziś jest z nami. Dziękujemy Księdzu Arcybiskupowi za udział od godzin porannych i prosimy o słowo podsumowania. Są z nami ksiądz biskup Adam i ksiądz biskup Stanisław, zawsze obecni tam, gdzie dzieją się rzeczy ważne. Cienimy sobie bardzo tę obecność.

Pozdrawiam wreszcie z należnym uszanowaniem każdego z uczestników dzisiejszego spotkania: Wykładowców tutejszego Instytutu Teologicznego, księży Dziekanów, Panie i Panów, Siostry Zakonne i naszych Seminarzystów, wszystkim dziękując za obecność.

A teraz o przewodniczenie naszej Konferencji proszę księdza doktora Piotra Steczkowskiego. Ks. Piotr jest pracownikiem Uniwersytetu Rzeszowskiego oraz Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie.



## WPROWADZENIE W PROBLEMATYKĘ KONFERENCJI

Chrześcijaństwo, jak dobrze wiemy, wchodziło na arenę dziejów ludzkich w granicach Cesarstwa Rzymskiego, którego obszar rozciągał się od Półwyspu Iberyjskiego po Azję Mniejszą, od Północnej Afryki po Wyspy Brytyjskie.

Ustrój Cesarstwa, jak również innych państw starożytnych, istniejących w basenie Morza Śródziemnego, charakteryzował się tzw. monizmem religijnym, który polegał na utożsamieniu władzy religijnej z podmiotem władzy politycznej. Monarcha był jednocześnie głową państwa i najwyższym przywódcą religijnym. Co więcej, w starożytnym Rzymie cesarzowi przypisywano nawet atrybuty boskie, a od podwładnych wymagano aktów kultu przed jego posągami. Jednocześnie element religijny był włączony w strukturę polityczną, a religia była traktowana, jako element spoiwa oraz jeden z instrumentów polityki państwa<sup>1</sup>.

Ten stan rzeczy musiał w bardzo krótkim czasie doprowadzić do konfrontacji, gdy założona przez Chrystusa wspólnota religijna, jako nowe przymierze między Bogiem i ludźmi, dała podstawy całkowicie innej koncepcji relacji między wspólnotą religijną, a wspólnotą polityczną<sup>2</sup>.

Podstawy tej nowej koncepcji zostały najpełniej, choć bardzo lapidarnie, wyrażone w dyskusji Chrystusa z faryzeuszami, gdy na ich podchwytliwe pytanie: „Czy godzi się płacić podatek Cezarowi?” usłyszeli: „Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22, 17. 21; Łk 20, 25). Chrystus wskazał tu niedwuznacznie, że nie można utożsamiać Boga z cesarzem, ani obowiązków ludzi wobec Boga, z obowiązkami podwładnych wobec cesarza<sup>3</sup>.

Na wzajemną autonomię tych dwóch rzeczywistości zwrócił także Chrystus uwagę przed Piłatem, czyli przedstawicielem władzy państwowej, gdy powiedział: tak, ja jestem Królem, ale Królestwo moje nie jest z tego świata (zob. J 18, 33. 36).

Zanim ta prawda przebiła się do świadomości, trzeba było prawie trzech wieków bardzo krwawych i bolesnych prześladowań, podczas których, setki tysięcy wyznawców Chrystusa traciło dorobek życia, skazywanych było na banicję, czy wreszcie, jak się oblicza, kilkadziesiąt tysięcy, na różne sposoby, straciło życie.

---

<sup>1</sup> J. KRUKOWSKI, *Kościelne prawo publiczne. Prawo konkordatowe*, Lublin 2013, s. 15.

<sup>2</sup> Tamże, s. 16.

<sup>3</sup> Tamże, s. 17.

Końcem tych prześladowań w cesarstwie rzymskim, jak pamiętamy, był Edykt Mediolański z 313 roku, w którym czytamy: „Gdy tak Ja, Konstantyn Wielki, jak i Ja Licyniusz August, zesłiliśmy się szczęśliwie w Mediolanie i omawiali wszystko, co należy do pożytku oraz bezpieczeństwa publicznego, postanowiliśmy między innymi zarządzić (...). A zatem uradziliśmy dać chrześcijanom i wszystkim innym wolność religii, jaką kto chce (...) uznaliśmy, iż nie należy odmawiać wolności bezwzględnie nikomu, kto by umysł swój skierował, czy to ku obrządkowi chrześcijan, czy też ku takiej religii, jaką dla siebie uważa za najodpowiedniejszą (...). Nadto postanawiamy odnośnie do chrześcijan, że miejsca, w których się wcześniej zgromadzali, (...) mają im być zwrócone darmo, bez żadnego odszkodowania, bez żadnego zwlekania lub wahania, chociażby były sprzedane, czy to przez skarb nasz, czy przez kogokolwiek innego”<sup>4</sup>.

Z czasem, co najbardziej było widoczne na Wschodzie, dochodzi do coraz ściślejszej symbiozy chrześcijaństwa i władzy doczesnej, czego wyrazem jest przyjmowanie przez niektórych cesarzy tytułów: *princeps christianissimus*. W tym czasie pojawiają się też tendencje zmierzające do nadania religii katolickiej charakteru oficjalnego wyznania państwowego. Są to zarazem początki tzw. cesaropapizmu, czyli daleko idącej ingerencji władzy cesarskiej w sprawy wewnątrzkościelne. W efekcie, w Cesarstwie Bizantyjskim Kościół faktycznie został włączony w strukturę państwa, co zostało nawet potwierdzone uchwałą Soboru Konstantynopolińskiego II (553 r.), wedle którego „wbrew woli i nakazowi cesarza nic nie może się zdarzyć w Kościele”<sup>5</sup>. Rzeczywiście, zdarzało się w tamtym czasie, że cesarze zwoływali synody, a nawet usurpowali sobie prawo określania dogmatów.

Cesaropapizm, czyli taki system powiązań między Państwem a Kościołem, w którym najwyższy organ władzy państwowej rościł sobie prawo do supremacji nad władzą kościelną, przybierał różne postacie<sup>6</sup>.

Najbardziej znany i rozpowszechniony był cesaropapizm bizantyjski, który w zmienionej formie przetrwał w Rosji aż do czasów carskich, a można postawić uzasadnione pytanie, czy przeszedł już zupełnie do historii?

Na zachodzie cesaropapizm przybierał formę frankońską albo germańską. A próbą przeciwstawienia się tym tendencjom była koncepcja tzw. teokracji papieskiej, czyli przejmowanie przez przełożonych kościelnych władzy także w porządku doczesnym. Przejawem tych pomysłów, uzasadnianych nawet teologicznie, były słynne w historii spory o inwestyturę, między innymi cesarza Henryka V z papieżem Grzegorzem VII, czy cesarza Fryderyka II z papieżem Innocentym IV<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> *Edykt Mediolański 313 rok*, w: LAKTANCJUSZ, *Pisma wybrane*, Poznań 1933, s. 73-74.

<sup>5</sup> J. KRUKOWSKI, dz. cyt. s. 24.

<sup>6</sup> Tamże, s. 23.

<sup>7</sup> Tamże, s. 36.

Poczynając od XVI wieku powstają w Europie państwa wyznaniowe. W krajach niemieckich, po reformacji, podstawą ich istnienia była zasada: *Cuius regio, eius religio*, usankcjonowana pokojem augsburskim z 25 września 1555 roku, kończącym wojny na tle religijnym. Na gruncie protestanckim państwami wyznaniowymi do dzisiaj są: Anglia, Szkocja, Dania, Norwegia. Szwecja była nim do 2000 roku.

Równolegle, także na gruncie katolickim, powstawały w Europie państwa, w których władcy, zachowujący jedność z papieżem, przejmowali władzę nad Kościołem w swoim kraju, w zamian za opiekę i uprzywilejowane miejsce wyznaczane religii katolickiej. Taki system katolickich państw wyznaniowych ukształtował się w swoim czasie we Francji, w Hiszpanii, w niektórych krajach niemieckich, czy w Austrii. Swoisty system podporządkowania Kościoła na terenie Austrii, nazwano józefinizmem, od imienia cesarza Józefa II, który decydował w wielu sprawach wewnętrznych Kościoła, chciał nawet ustalać, ile świec ma się palić na ołtarzu, stąd przez historyków bywa nazywany *Wielkim Zakrystianinem*<sup>8</sup>.

W czasach bliskich współczesności ukształtowały się różne modele relacji opartych na zasadzie separacji państwa i Kościoła. Wylicza się ich kilka wersji:

1) Amerykańską – powstałą w sytuacji wielkiego pluralizmu kulturowego i religijnego, której celem było zapobieżenie konfliktom na tle różnic religijnych, a zapewnienie modelu państwa opartego na poszanowaniu praw człowieka, w szczególności wolności religijnej.

2) Francuską – nacechowaną wrogością państwa wobec religii, a zwłaszcza wobec Kościoła katolickiego. Model ten, ukształtowany podczas rewolucji francuskiej w latach 1789-1795, z pewnymi zmianami przetrwał do naszych czasów.

3) Niemiecki model separacji, zapoczątkowany został konstytucją Republiki Weimarskiej z 11 sierpnia 1919 roku, w której znalazł się zapis, że „nie ma Kościoła oficjalnego” (art. 137 § 1), co oznaczało wprowadzenie rozdziału Kościoła od państwa, ale zarazem odcięcie się od państwowego Kościoła ewangelickiego<sup>9</sup>.

Wspomnieć wreszcie wypada o relacjach Kościoła i państwa w systemach totalitarnych XX wieku.

Był to włoski faszyzm, który w ostateczności zmierzał do podporządkowania Kościoła, choć w pierwszej fazie dążył do poprawy z nim relacji, czego dowodem były tzw. Traktaty Laterańskie.

Nazizm hitlerowski, wyprowadzony z heglowskiej koncepcji prymatu państwa przed wszelką społecznością, w tym także religijną, a także oparty na ideologii rasizmu, ze swej natury był także antychrześcijański.

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 42.

<sup>9</sup> Tamże, s. 64.

Oddzielną grupę stanowią państwa regulujące swe relacje z Kościołami czy innymi wspólnotami religijnymi w oparciu totalitarną ideologię komunistyczną.

Na koniec tego skrótego przeglądu historycznego należy wspomnieć jeszcze o współczesnych państwach wyznaniowych, z poza naszego kręgu kulturowego. Są to przede wszystkim państwa arabskie, np. Iran, w których obowiązuje silne powiązanie państwa z religią muzułmańską. Szczególnym tego przejawem jest legalnie usankcjonowana przewaga Koranu nad ustawami państwowymi<sup>10</sup>.

Warto może jeszcze przypomnieć, że do współczesnych państw wyznaniowych zalicza się także Izrael.

Można by jeszcze wspomnieć o historii instytucji konkordatu (*concordatus – uzgodniony*). Istotą takiego dokumentu jest porozumienie dwóch stron, kościelnej i państwowej, na zasadach partnerstwa, w kwestiach, które są przedmiotem wspólnego zainteresowania. Historycznie pierwszy konkordat odnotowuje się 1 sierpnia 1107 roku, podpisany pomiędzy papieżem Paschalisem II a Henrykiem I królem Anglii. Historycy wyliczają w sumie czterdzieści pięć takich dokumentów, którym przyznaje się miano konkordatu.

Sobór Watykański II, którego celem była odnowa Kościoła, ale także analiza jego miejsca w świecie współczesnym, czyli również odniesień do wspólnot politycznych, nie ogłosił żadnego odrębnego dokumentu na ten temat. A mimo to z dokumentów soborowych można wyprowadzić trzy podstawowe zasady, które w dobie posoborowej winny być respektowane przy układaniu relacji Kościół – Państwo.

Oto one:

- 1) Zasada wolności religijnej;
- 2) Zasada niezależności i autonomii Kościoła i państwa w swoich dziedzinach;
- 3) Zasada zdrowej współpracy dla dobra wspólnego.

Poprzestając na tym prostym wyliczeniu, z braku czasu nie podejmę, nawet skrótego, ich omówienia. Jedna z nich będzie zresztą przedmiotem referatu opisującego sytuację na gruncie polskim.

Uczestnicząc w Konferencji, zorganizowanej z okazji dwudziestej rocznicy podpisania Konkordatu, będziemy mieć okazję zapoznać się z aktualną problematyką relacji Kościoła i Państwa w Polsce, w Szwajcarii, na Ukrainie i we Włoszech.

---

<sup>10</sup> Tamże, s. 83.

## ZOBOWIĄZANIA PAŃSTWA POLSKIEGO I KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO ZAWARTE W KONKORDACIE Z 28 LIPCA 1993 ROKU

Proklamowana przez Sobór Watykański II zasada niezależności i autonomii państwa i Kościoła, każdego w swojej dziedzinie<sup>1</sup>, wyrosła na gruncie teorii dualizmu religijno-politycznego, wpisana do art. 1 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 roku<sup>2</sup> (oraz do art. 25 ust. 3 konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 roku)<sup>3</sup>, stanowi właściwą formułę w kształtowaniu wzajemnych relacji między wspólnotą polityczną i wspólnotą religijną. Nawiązując bowiem do słów Jezusa Chrystusa: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22, 21), głosi de facto separację, czyli oddzielenie państwa i Kościoła, ta zaś nakazuje wzajemne respektowanie kompetencji obu wspólnot w zakresie spraw objętych własną misją jednej i drugiej. W myśl tej zasady, w art. 5 Konkordatu Państwo Polskie zapewniło Kościołowi katolickiemu generalnie „swobodne i publiczne pełnienie jego misji, łącznie z wykonywaniem jurysdykcji oraz zarządzaniem i administrowaniem jego sprawami na podstawie prawa kanonicznego”. Sformułowanie to zawiera jednocześnie – *implicite* – gwarancję złożoną Państwu przez Kościół, iż jego misja będzie prawnie ukierunkowana na realizację celów zgodnych z własnym posłannictwem<sup>4</sup>.

W art. 1 umowy dwustronnej obydwa jej podmioty, zobowiązując się „do pełnego poszanowania” zasady niezależności i autonomii „we wzajemnych stosunkach i we współdziałaniu dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego”, złożyły sobie nawzajem stosowne gwarancje dotyczące przestrzegania własnych kompetencji.

Celem niniejszego studium jest wskazanie wpisanych do Konkordatu wzajemnych wobec siebie zobowiązań Państwa Polskiego i Kościoła katolickiego.

---

<sup>1</sup> Zob. *Konstytucja duszpasterska „Gaudium et spes”*, n. 76.

<sup>2</sup> Dz. U. 1998 Nr 51, poz. 318.

<sup>3</sup> Dz. U. 1997 Nr 78, poz. 483.

<sup>4</sup> W. GÓRALSKI, A. PIĘDYK, *Zasada niezależności i autonomii Państwa i Kościoła w konkordacie polskim z 1993 roku*, Warszawa 2000, s. 20. Państwo jednak nie zapewnia generalnie skuteczności w porządku państwowym aktów dokonanych na podstawie prawa kanonicznego; czyni to wyłącznie w przypadkach wyraźnie określonych. Zob. J. KRUKOWSKI, *Konkordat polski. Znaczenie i realizacja*, Lublin 1999, s. 108-109.

## 1. Zobowiązania Państwa wobec Kościoła

W art. 3 Państwo składa gwarancję swobodnego utrzymywania przez Kościół katolicki oraz jego osoby prawne i fizyczne stosunków oraz komunikowania się ze Stolicą Apostolską i innymi podmiotami: konferencjami biskupów, Kościołami partykularnymi, „a także między sobą i z innymi wspólnotami i instytucjami, organizacjami i osobami w kraju i za granicą”. Zobowiązanie to jest potwierdzeniem i rozwinięciem art. 19 ust. 2 pkt 18 Ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania<sup>5</sup>.

W art. 4 ustt. 1-2 Państwo uznaje osobowość prawną „Kościół katolickiego” oraz „wszystkich instytucji kościelnych terytorialnych i personalnych, które uzyskały taką osobowość na podstawie przepisów prawa kanonicznego”. Ponadto w art. 4 ust. 3 Państwo zobowiązuje się do tego, by, „inne instytucje kościelne”, a więc jednostki, które nie posiadają osobowości prawnej na forum kościelnym, mogły ją uzyskać „na podstawie prawa polskiego”<sup>6</sup>.

Przytoczony już wyżej art. 5, zapewniający Kościołowi katolickiemu (we wszystkich jego obrządkach) swobodne i publiczne pełnienie jego misji, jest uszczegółowieniem przyjętej w art. 1 Konkordatu oraz w art. 25 ust. 3 konstytucji zasady niezależności i autonomii.

W art. 6 ust. 1 pomieszczono gwarancję Państwa dotyczącą swobody Kościoła katolickiego w zakresie tworzenia właściwych mu struktur, „w szczególności erygowania, zmieniania i znoszenia prowincji kościelnych, archidiecezji, diecezji, ordynariatu polowego, administratur apostolskich, prałatur personalnych i terytorialnych, opactw terytorialnych, parafii, instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego oraz innych kościelnych osób prawnych”<sup>7</sup>.

Art. 7 ust. 1 zawiera stwierdzenie, w myśl którego „urzędy kościelne obsadza kompetentna władza kościelna zgodnie z przepisami prawa kanonicznego”. Państwo więc zobowiązuje się do poszanowania całkowitej autonomii Kościoła w wykonywaniu jednego ze znaczących obszarów jego własnej jurysdykcji<sup>8</sup>. Implikacją tej gwarancji jest norma art. 7 ust. 2, uznająca iż „mianowanie i odwoływanie biskupów należy wyłącznie do Stolicy Apostolskiej”.

---

<sup>5</sup> Dz. U. 1989 Nr 29, poz. 155 z późn. zm.

<sup>6</sup> Por. artt. 6-9 Ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego (Dz. U. 1989 Nr 29, poz. 154 z późn. zm.).

<sup>7</sup> Por. art. 13 ust. 4 Ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego.

<sup>8</sup> Por. art. 14 Ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego.

Zapewnienie w art. 8 ust. 1 Kościołowi katolickiemu wolności „sprawowania kultu zgodnie z artykułem 5” jest gwarancją generalną, stanowiącą uszczegółowienie – w odniesieniu do pełnionej przez Kościół misji uświęcania – gwarancji wpisanej do powołanego art. 5<sup>9</sup>. Natomiast w art. 8 ust. 2 znalazło się zobowiązanie Państwa w formie uznania, iż „organizowanie kultu publicznego należy do władzy kościelnej zgodnie z przepisami prawa kanonicznego”.

Przedmiotem gwarancji udzielonej przez Państwo w art. 8 ust. 3 jest nienaruszalność miejsc przeznaczonych przez właściwą władzę kościelną „do sprawowania kultu i grzebania zmarłych”. Chodzi tutaj o kościoły, oratoria, kaplice, sanktuaria, ołtarze oraz cmentarze, które to miejsca „przeznaczone [do wyżej określonych celów – W.G.] przez właściwą władzę kościelną” nie mogą być przedmiotem ingerencji państwa zmierzającej do przeznaczenia ich na inny użytek<sup>10</sup>.

Art. 8 ust. 4 zapewnia Kościołowi swobodne, tzn. bez zezwolenia władz państwowych, sprawowanie kultu publicznego „w miejscach innych niż określone w ustępie 3”, a więc poza miejscami przeznaczonymi na ten cel przez właściwą władzę kościelną<sup>11</sup>.

Zobowiązanie Państwa do poszanowania dni świątecznych – jako wolnych od pracy – wpisane do art. 9 ust. 1 umowy dwustronnej zawiera katalog dni wolnych od pracy, obejmujący niedziele i siedem dni świątecznych (1 stycznia, drugi dzień Wielkanocy, dzień Bożego Ciała, 15 sierpnia, 1 listopada, 25 grudnia i 26 grudnia)<sup>12</sup>.

Art. 10 ust. 1, poświęcony małżeństwu tzw. konkordatowemu, zawiera z kolei zapewnienie Państwa, iż „od chwili zawarcia małżeństwo kanoniczne wywiera takie skutki, jakie pociąga za sobą zawarcie małżeństwa zgodnie z prawem polskim”, jeżeli zostaną spełnione określone tam warunki (nieistnienie między nupturientami przeszkód wynikających z prawa polskiego; złożenie przez nupturientów – przy zawieraniu małżeństwa – zgodnego oświadczenia woli dotyczącego wywarcia owych skutków; wpisanie zawarcia małżeństwa w aktach stanu cywilnego w terminie pięciu dni od zawarcia mał-

---

<sup>9</sup> Por. art. 15 ust. 1 Ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego.

<sup>10</sup> Pojęcie nienaruszalności „nie może być rozumiane jako prawo odmowy pochowania na cmentarzu katolickim osoby innego [niż katolickie – W.G.] wyznania lub niewierzącej”. Deklaracja Rządu RP z dnia 15 kwietnia 1997 r. (M.P. 1997 Nr 4, poz. 51).

<sup>11</sup> Por. art. 15 ust. 2-3 Ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego.

<sup>12</sup> Por. art. 17 Ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego.

żeństwa, przy czym „termin ten ulega przedłużeniu, jeżeli nie został dotrzymany z powodu siły wyższej, do czasu ustania tej przyczyny”<sup>13</sup>.

W art. 10 ust. 3 Państwo dało gwarancję poszanowania autonomii „kompetentnej władzy kościelnej” w orzekaniu „o ważności małżeństwa kanonicznego, a także w innych sprawach małżeńskich przewidzianych w prawie kanonicznym”.

W art. 12 ust. 1 Kościół katolicki otrzymał od Państwa, uznającego – jak zaznaczono *in principio* tego zapisu: „prawo rodziców do religijnego wychowania dzieci” – gwarancję dotyczącą organizowania przez „szkoły publiczne podstawowe i ponadpodstawowe oraz przedszkola, prowadzone przez organy administracji państwowej i samorządowej”, „zgodnie z wolą zainteresowanych?”, nauki religii „w ramach planu zajęć szkolnych i przedszkolnych”<sup>14</sup>.

W art. 12 ust. 2 strona państwowa uznaje prawo władzy kościelnej do opracowywania programu nauczania religii katolickiej oraz podręczników.

W art. 12 ust. 3 zd. drugie Państwo zobowiązało się do tego, iż cofnięcie nauczycielowi religii w szkole lub w przedszkolu upoważnienia (*missio canonica*) przez biskupa diecezjalnego będzie uznawać za „utrata prawa do nauczania religii”.

Z kolei w art. 12 ust. 4 zawarta jest gwarancja, w myśl której „w sprawach treści nauczania i wychowania religijnego nauczyciele religii podlegają przepisom i zarządzeniom kościelnym”.

---

<sup>13</sup> Ponieważ art. 10 ust. 1 konkordatu nie nadaje się do bezpośredniego stosowania, w art. 10 ust. 6 te same umowy strona państwowa zobowiązała się do wprowadzenia „koniecznych zmian w prawie polskim”. Zostały one wprowadzone przez Ustawę z dnia 24 lipca 1998 roku o zmianie ustaw – Kodeks rodzinny i opiekuńczy, Kodeks postępowania cywilnego, prawo o aktach stanu cywilnego, ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz niektórych innych ustaw (Dz. U. 1998 Nr 117, poz. 757), do której Minister Spraw Wewnętrznych i Administracji wydał dwa akty prawne wykonawcze: Rozporządzenie z dnia 26 października 1998 r. w sprawie szczegółowych zasad sporządzania aktów stanu cywilnego, sposobu prowadzenia ksiąg stanu cywilnego, ich kontroli, przechowywania i zabezpieczenia oraz wzorów aktów stanu cywilnego, ich odpisów, zaświadczeń i protokołów (Dz. U. 1998 Nr 136, poz. 884) oraz Obwieszczenie z dnia 4 listopada 1998 r. w sprawie ogłoszenia wykazu stanowisk, których zajmowanie upoważnia do sporządzenia zaświadczenia stanowiącego podstawę sporządzenia aktu małżeństwa zawartego w sposób określony w art. 1 § 2-3 Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego (M.P. 1998 Nr 40, poz. 554).

<sup>14</sup> Por. Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty (Dz. U. 1991 Nr 95, poz. 425 z późn. zm.); Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 30 czerwca 1999 r. (Dz. U. 1999 Nr 67, poz. 753).



W art. 12 ust. 5 została udzielona Kościołowi gwarancja korzystania „ze swobody prowadzenia katechezy dla dorosłych, łącznie z duszpasterstwem akademickim”<sup>15</sup>.

Zobowiązanie Państwa jest następnie zawarte w art. 13, który zapewnia możliwość „wykonywania praktyk religijnych, a w szczególności uczestniczenia we Mszy św. w niedziele i święta, dzieciom i młodzieży katolickiej przebywającym na koloniach i obozach oraz korzystającym z innych form zbiorowego wypoczynku”<sup>16</sup>.

Strona państwowa zagwarantowała Kościołowi w art. 14 ust. 1 prawo zakładania i prowadzenia własnych placówek oświatowych i wychowawczych, w tym przedszkoli oraz szkół wszystkich rodzajów, zgodnie z przepisami prawa kanonicznego<sup>17</sup>.

W art. 14 ust. 2 znalazło się zapewnienie, iż szkoły prowadzone przez jednostki Kościoła katolickiego w realizowaniu programu nauczania przedmiotów – poza minimum programowym – „stosują się do przepisów kościelnych”.

Art. 14 ust. 3 natomiast zawiera gwarancję odnoszącą się do nauczycieli, wychowawców i innych pracowników oraz do uczniów i wychowanków szkół i placówek oświatowych i wychowawczych prowadzonych przez jednostki Kościoła katolickiego a będących „szkołami lub placówkami publicznymi” albo mających „uprawnienia szkół lub placówek publicznych”. Wymienione kategorie osób „mają prawa i obowiązki takie same jak analogiczne osoby w szkołach i placówkach publicznych”<sup>18</sup>.

Art. 14 ust. 4 daje gwarancję, iż szkoły i placówki, o których mowa w art. 14 ust. 1, „będą dotowane przez Państwo lub organy samorządu terytorialnego w przypadkach i na zasadach określonych przez odpowiednie ustawy”.

W art. 15 ust. 1 strona państwowa „gwarantuje Kościołowi katolickiemu prawo do swobodnego zakładania i prowadzenia szkół wyższych, w tym uniwersytetów, odrębnych wydziałów i wyższych seminariów duchownych oraz instytutów naukowo-badawczych”. Gwarancja ta dotyczy wszelkiego typu ko-

---

<sup>15</sup> Por. art. 18 ust. 2 Ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego.

<sup>16</sup> Por. art. 30 ust. 1-2 Ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego.

<sup>17</sup> Por. art. 20 ust. 1 Ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego.

<sup>18</sup> Por. art. 21 ust. 1-3 oraz art. 22 ust. 1 Ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego. Postanowienia całego art. 14 konkordatu należy uznać za wyraz poszanowania równości praw rodziców – jako podatników – posyłających swoje dzieci do szkół prywatnych lub społecznych, z prawami tych rodziców, którzy posyłają swoje dzieci do szkół publicznych. W. GÓRALSKI, A. PIĘNDYK, *Zasada niezależności i autonomii*, jw., s. 45.

ścielnych szkół wyższych oraz kościelnych instytutów naukowo-badawczych, zakładanych w oparciu o przepisy prawa kościelnego<sup>19</sup>.

Art. 15 ust. 3 zawiera gwarancję dotyczącą dotowania przez Państwo Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego<sup>20</sup>.

W tym samym art. 15 ust. 3 Państwo składa gwarancję rozważenia możliwości „udzielania pomocy finansowej odrębnym wydziałom wymienionym w ustępie 1” (chodzi o wydziały teologiczne istniejące poza uniwersytetem)<sup>21</sup>.

W art. 16 ust. 1 Państwo gwarantuje, iż sprawowanie opieki duszpasterskiej „nad żołnierzami wyznania katolickiego w czynnej służbie wojskowej, w tym również zawodowej” – „w ramach ordynariatu polowego” – będzie sprawowane przez Biskupa Polowego, „zgodnie z prawem kanonicznym i statutem zatwierdzonym przez Stolicę Apostolską”<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Zob. art. 23 ustt. 1 i 5 Ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego.

<sup>20</sup> Por. art. Nowym elementem – w stosunku do regulacji ustawowej – było jedynie zobowiązanie odnoszące się do Papieskiej Akademii Teologicznej, potwierdzone Ustawą z dnia 26 czerwca 1997 r. o finansowaniu Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie z budżetu Państwa (Dz. U. 1997 Nr 103, poz. 650), gdyż w stosunku do Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego zobowiązanie konkordatowe poprzedziła Ustawa z 14 czerwca 1991 r. o finansowaniu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego z budżetu Państwa (Dz. U. 1991 Nr 61, poz. 259). Zob. W. GÓRALSKI, *Gwarancje harmonijnego kształtowania się wzajemnych relacji Państwa Polskiego i Kościoła Katolickiego w konkordacie z 1993 roku*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 71 (2009), z. 2, s. 75.

<sup>21</sup> Istnieją dwa wydziały tego rodzaju: Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie i Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu. W dniu 5 kwietnia 2006 roku Sejm RP uchwalił trzy ustawy o finansowaniu z budżetu państwa Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie, Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu i Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie. Zob. Ustawa z dnia 5 kwietnia 2006 r. o finansowaniu Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie z budżetu państwa (Dz. U. 2006 Nr 94, poz. 648); Ustawa z dnia 5 kwietnia 2006 r. o finansowaniu Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu z budżetu państwa (Dz. U. 2006 Nr 94, poz. 649); Ustawa z dnia 5 kwietnia 2006 r. o finansowaniu Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie (Dz. U. 2006 Nr 94, poz. 650).

<sup>22</sup> Por. artt. 25-28 Ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego. Ordynariat Polowy Wojska Polskiego W Polsce Stolica Apostolska reaktywowała 21 stycznia 1991 roku. W porządku prawnym państwowym Ordynariat Polowy funkcjonuje zgodnie z aktem wykonawczym, jakim jest Decyzja Ministra Obrony Narodowej z dnia 28 sierpnia 2006 r. w sprawie organizacyjnego usytuowania Ordynariatu Polowego w resorcie Obrony Narodowej oraz współpracy organów wojskowych z Ordynariatem Polowym (Dz. U. MON 2006 Nr 16, poz. 202).

W art. 16 ust. 2 strona państwowa podjęła zobowiązanie, w myśl którego żołnierzom, o których mowa w ust. 1, zapewnia „możliwość swobodnego uczestniczenia we Mszy św. w niedziele i święta, jeśli nie koliduje to z ważnymi obowiązkami służbowymi”<sup>23</sup>.

Przedmiotem gwarancji zawartej w art. 16 ust. 3 jest zwolnienie od służby wojskowej (przeniesienie do rezerwy) kapłanów i diakonów oraz członków instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego po złożeniu profesji wieczystej, a także odroczenie tej służby – „ze względu na odbywanie nauki” – „alumnów wyższych seminariów duchownych, osobom po złożeniu ślubów czasowych oraz nowicjuszom”<sup>24</sup>.

Z kolei w art. 16 ust. 4 Państwo gwarantuje, że „kapłani przeniesieni do rezerwy mogą być powołani do odbywania ćwiczeń wojskowych tylko w celu przeszkolenia do pełnienia funkcji kapelana wojskowego na wniosek właściwego przełożonego kościelnego”. Powołanie więc kapłana przeniesionego do rezerwy może nastąpić wyłącznie we wspomnianym wyżej celu i tylko na wniosek biskupa diecezjalnego lub wyższego przełożonego zakonnego (w stosunku do kapłana zakonnego).

W art. 17 ust. 1 Państwo zobowiązało się do zapewnienia warunków „do wykonywania praktyk religijnych i korzystania z posług religijnych osobom przebywającym w zakładach penitencjarnych, wychowawczych, resocjalizacyjnych oraz opieki zdrowotnej i społecznej, a także w innych zakładach i placówkach tego rodzaju”.

Natomiast uszczegółowienie przytoczonego przepisu znalazło się w art. 17 ust. 2, gdzie zaznaczono, że osobom, o których mowa w ust. 1, „zapewnia się w szczególności możliwość uczestniczenia we Mszy św. w niedziele i święta oraz w katechizacji i rekolekcjach, a także korzystania z indywidualnych posług religijnych w zgodzie z celami pobytu tych osób wskazanych w ustępie 1”<sup>25</sup>.

Art. 19 zawiera gwarancję, której przedmiotem jest „prawo wiernych do zrzeszania się zgodnie z prawem kanonicznym i w celach określonych w tym prawie”<sup>26</sup>.

Gwarancja dostępu Kościoła do środków społecznego przekazu, stanowiąca jeden z podstawowych warunków poszanowania wolności religij-

---

<sup>23</sup> Por. art. 25 ustt. 1-2 Ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego.

<sup>24</sup> Por. art. 29 ustt. 1-2 Ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego.

<sup>25</sup> Por. artt. 30 ust. 1, 31 ust. 1 i 3 i 32 Ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego. Zwrot „w szczególności” wskazuje na wyszczególnienie praktyk religijnych jedynie w formie egzemplatywnej, nie zaś wyczerpującej.

<sup>26</sup> Por. artt. 33-37 Ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego.

nej, została wpisana do art. 20 ust. 1, w którym Państwo zapewnia Kościołowi katolickiemu prawo „swobodnego drukowania, wydawania i rozpowszechniania wszelkich publikacji związanych z jego posłannictwem”.

Z kolei w art. 20 ust. 2 strona państwowa gwarantuje Kościołowi prawo „do posiadania i używania własnych środków społecznego przekazu, a także do emitowania programów w publicznej radiofonii i telewizji, na zasadach określonych w prawie polskim”<sup>27</sup>.

W art. 21 ust. 1 zd. pierwsze Kościół katolicki otrzymał zapewnienie prowadzenia przez „odpowiednie instytucje kościelne”, każdej zgodnie ze swoją naturą, „działalności o charakterze misyjnym, charytatywnym i opiekuńczym”. Konsekwencją tego zapisu jest następnie gwarancja tworzenia przez te instytucje własnych struktur organizacyjnych i urządzanie publicznych zbiorów (zd. drugie). Podmiotem gwarancji są instytucje kościelne, które – zgodnie ze swoimi celami – zajmują się określoną dziedziną posługi: misyjnej, charytatywnej, opiekuńczej (np. *Papieskie Dzieła Misyjne* w zakresie działalności misyjnej czy *Caritas Polska* w zakresie działalności charytatywnej na szczeblu krajowym)<sup>28</sup>.

W art. 21 ust. 2 pomieszczono gwarancję zapewniającą Kościołowi katolickiemu prawo „do zbierania ofiar na cele religijne, kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą, naukową, oświatową i wychowawczą oraz utrzymanie duchownych i członków zakonów, jeżeli odbywają się w obrębie terenów kościelnych, kaplic oraz w miejscach i okolicznościach zwyczajowo przyjętych w danej okolicy i w sposób tradycyjnie ustalony” (w ten sposób tego rodzaju zbiórki zostały wyjęte spod przepisów prawa polskiego o zbiórkach publicznych)<sup>29</sup>.

Do art. 22 ust. 1 wpisano gwarancję dotyczącą zrównania pod względem prawnym działalności podejmowanej przez kościelne osoby prawne, która służy celom „humanitarnym, charytatywno-opiekuńczym i oświatowo-wychowawczym”, z „działalnością służącą analogicznym celom i prowadzoną przez instytucje państwowe”<sup>30</sup>.

W art. 22 ust. 4 Państwo zobowiązuje się do udzielania – „w miarę możliwości” – „wsparcia materialnego w celu konserwacji i remontowania

---

<sup>27</sup> Por. artt. 46 ust. 1, 47, 48 ustt. 1 i 3 i art. 49 Ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego.

<sup>28</sup> Por. artt. 7 ust. 12, pkt 2-4 i ust. 3, pkt 7-9 oraz artt. 38-40 Ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego.

<sup>29</sup> Por. art. 57 ust. 1-2 Ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego.

<sup>30</sup> Przepis ten zapewnia instytucjom kościelnym działającym w określonym zakresie równe traktowanie z organizacjami państwowymi (m.in. w dostępie do środków z finansów publicznych). Jest to element nowy w stosunku do Ustawy z 17 maja 1989 roku. Zob. J. KRUKOWSKI, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 324-325.

zabytkowych obiektów sakralnych i budynków towarzyszących, a także dzieł sztuki stanowiących dziedzictwo kultury”<sup>31</sup>.

Przedmiotem zobowiązania Państwa w art. 23 są prawa majątkowe kościelnych osób prawnych: Państwo uznaje ich prawo do nabywania, posiadania, użytkowania i zbywania mienia nieruchomości i ruchomego oraz nabywania i zbywania praw majątkowych<sup>32</sup>.

W art. 24 Państwo gwarantuje uznawanie prawa Kościoła do „budowy, rozbudowy i konserwacji obiektów sakralnych i kościelnych oraz cmentarzy [...]” (zd. pierwsze)<sup>33</sup>, a także uznawanie prawa biskupa diecezjalnego lub innego właściwego ordynariusza do decydowania o potrzebie budowy świątyni i o założeniu cmentarza (zd. drugie).

Wreszcie w art. 26 Państwo zobowiązuje się do uznawania prawa kościelnych osób prawnych do zakładania fundacji<sup>34</sup>.

## 2. Zobowiązania Kościoła wobec Państwa

W art. 6 ust. 2 Stolica Apostolska daje gwarancję, że „żadna część terytorium polskiego nie będzie włączona do diecezji lub prowincji kościelnej mającej swą stolicę poza granicami Rzeczypospolitej Polskiej”. Jednocześnie, w art. 6 ust. 3 zobowiązała się, iż „żadna diecezja mająca swą stolicę w Rzeczypospolitej Polskiej nie będzie się rozciągała poza granice Państwa Polskiego”<sup>35</sup>.

Art. 6 ust. 4-5 zawiera gwarancje dotyczące przynależności biskupów do Konferencji Episkopatu oraz sprawowania jurysdykcji na terenie RP przez biskupa niebędącego obywatelem polskim. Tak więc w ust. 4 Stolica

---

<sup>31</sup> Zob. J. KRUKOWSKI, *Realizacja Konkordatu z 1993 r. w polskim porządku prawnym*, w: *Konkordat polski w 10 lat po ratyfikacji. Materiały z konferencji*, red. J. WROCEŃSKI, H. PIETRZAK, Warszawa 2008, s. 122-123.

<sup>32</sup> Por. artt. 52-54 oraz 59 Ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego.

<sup>33</sup> Por. artt. 41-45 Ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego.

<sup>34</sup> Por. art. 58 Ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego.

<sup>35</sup> Stolica Apostolska, kompetentna w tworzeniu i dokonywaniu zmian w strukturze jednostek kościelnych, zobowiązała się w art. 6 ustt. 1-2 do tego, że: 1) nie włączy do żadnej diecezji lub prowincji kościelnej mających swoją stolicę w innym państwie, jakiegokolwiek części (np. przygranicznej wsi) danej jednostki kościelnej terytorialnej będącej integralną częścią terytorium polskiego; 2) nie włączy do żadnej z diecezji polskich, tzn. mających swoje stolice w granicach RP, jakiegokolwiek terytorium (np. przygranicznej wsi) położonego poza tymi granicami. W. GÓRALSKI, W. ADAMCZEWSKI, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r.*, Płock 1994, s. 40.

Apostolska zobowiązała się, iż „biskup należący do Konferencji Episkopatu Polski nie będzie należał do krajowej Konferencji Episkopatu w innym państwie”. Natomiast w ust. 5 zapewniła Państwo, że „biskup nie będący obywatelem polskim nie będzie należał do Konferencji Episkopatu Polski” i że „biskup taki nie będzie sprawował jurysdykcji w Rzeczypospolitej Polskiej, wyjąwszy legata lub innego wysłannika papieskiego”<sup>36</sup>.

W art. 7 ust. 3 strona kościelna zobowiązała się do tego, że „Stolica Apostolska będzie mianować biskupami w Polsce duchownych, którzy są obywatelami polskimi”. Klauzula ta, ograniczająca najwyższą władzę kościelną w powoływaniu na urząd biskupi, stanowi wyjątek od zasady wyrażonej w art. 7 ust. 1 Konkordatu.

W art. 7 ust. 4 strona kościelna podejmuje zobowiązanie, iż „w odpowiednim czasie poprzedzającym ogłoszenie nominacji biskupa diecezjalnego Stolica Apostolska poda jego nazwisko do poufnej wiadomości Rządu Rzeczypospolitej Polskiej”. Jednocześnie strona ta przyjmuje zobowiązanie, że dołoży starań, „aby to powiadomienie nastąpiło możliwie wcześniej”<sup>37</sup>.

Art. 8 ust. 2 zawiera zobowiązanie strony kościelnej, iż w organizowaniu kultu publicznego władza kościelna będzie respektować obowiązujące w tym zakresie normy prawa polskiego<sup>38</sup>.

W art. 8 ust. 3 zd. trzecie, strona kościelna *implicitie* gwarantuje nie sprzeciwianie się w stosowaniu prawa polskiego w przypadkach wyłączenia z miejsc kultu i cmentarzy.

Art. 8 ust. 4 zawiera *implicitie* gwarancję stosowania się przez organizatorów sprawowania kultu publicznego do przepisów prawa polskiego dotyczących sprawowania tegoż kultu w miejscach innych niż określone w art. 8 ust. 3 (miejsca przeznaczone przez właściwą władzę kościelną do

---

<sup>36</sup> Zob. W. GÓRALSKI, *Gwarancje harmonijnego kształtowania się wzajemnych relacji*, jw., s. 78. Obywatelstwo polskie i narodowość polska nie muszą iść w parze, stąd też członkiem Konferencji Episkopatu Polski czy biskupem sprawującym jurysdykcję na terenie RP – nie licząc legata i innego wysłannika papieskiego – może być duchowny innej narodowości, jeśli posiada obywatelstwo polskie. Nic też nie stoi na przeszkodzie, by biskup polski był członkiem konferencji biskupów o zasięgu ponadregionalnym (np. Konferencji Biskupów Europy). Tamże.

<sup>37</sup> „Jakkolwiek przytoczony zapis stwarza możliwość podjęcia przez Rząd RP próby ewentualnej interwencji w formie poinformowania Stolicy Apostolskiej o jakiejś ważnej okoliczności dotyczącej osoby mianowanego już biskupa diecezjalnego (gdy nominacja ta nie jest jeszcze ogłoszona), to jednak z naciskiem należy podkreślić, iż art. 7 ust. 4 nie daje władzy państwowej żadnych uprawnień do zgłaszania formalnego sprzeciwu wobec takiej nominacji”. W. GÓRALSKI, *Gwarancje harmonijnego kształtowania się wzajemnych relacji*, jw., s. 79.

<sup>38</sup> Zob. artt. 15-16 Ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego.

sprawowania kultu i grzebania zmarłych) „w szczególności ze względu na bezpieczeństwo i porządek publiczny”<sup>39</sup>.

W art. 8 ust. 5, w którym strona państwowa zastrzegła sobie prawo do podejmowania „niezbędnych działań w miejscach określonych w ustępie 3 także bez uprzedniego powiadomienia władzy kościelnej, jeśli jest to konieczne dla ochrony życia, zdrowia lub mienia”, strona kościelna *implicite* dała gwarancję, iż w określonych w zapisie przypadkach akceptować będzie tego rodzaju interwencje w miejscach przeznaczonych na sprawowanie kultu i grzebanie zmarłych<sup>40</sup>.

Zobowiązanie Kościoła zostało następnie złożone w art. 10 ust. 2, określającym przedmiot pouczenia nupturientów przez duchownego w ramach przygotowania do zawarcia małżeństwa w trybie art. 10 ust. 1 Konkordatu. Poza pouczeniem nupturientów o nierozzerwalności małżeństwa kanonicznego, duchowny winien więc pouczyć ich „o przepisach prawa polskiego dotyczących skutków małżeństwa”<sup>41</sup>.

W art. 10 ust. 4 strona kościelna dała gwarancję poszanowania „wyłącznej kompetencji sądów państwowych” w orzekaniu „w sprawach małżeńskich w zakresie skutków określonych w prawie polskim”.

Art. 12 ust. 2 zawiera zobowiązanie Kościoła do podawania przez władzę kościelną „do wiadomości kompetentnej władzy państwowej” programu nauczania religii katolickiej oraz podręczników.

Sformułowanie art. 12 ust. 4, iż nauczyciele religii (w szkołach i w przedszkolach) „w innych sprawach [niedotyczących treści nauczania i wychowania religijnego – W.G.] „podlegają przepisom państwowym” wskazuje *implicite* na gwarancję strony kościelnej, że nauczyciele religii będą przestrzegać tychże przepisów.

Art. 14 ust. 1 zawiera zobowiązanie strony kościelnej do stosowania się przez jednostki kościelne zakładające i prowadzące placówki oświatowe

---

<sup>39</sup> Zob. art. 16 Ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego. Praktyczne zasady dotyczące uzgadniania imprez kościelnych określa Rozporządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych z dnia 21 lipca 1993 r. w sprawie określenia sposobu zapewnienia bezpieczeństwa i porządku publicznego podczas trwania imprez na drogach, warunków odbywania, trybu postępowania i organów właściwych w tych sprawach (Dz. U. 1993 Nr 73, poz. 345).

<sup>40</sup> Zob. art. 16 Ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego. Użycie w tekście art. 8 ust. 5 konkordatu słowa „także” wskazuje, że jeśli w danym przypadku pozwalają na to okoliczności, władza publiczna powinna o zamierzonych działaniach powiadomić władzę kościelną. W. GÓRALSKI, *Gwarancje harmonijnego kształtowania się wzajemnych relacji*, j.w., s. 80.

<sup>41</sup> Przepis ten skonkretyzowała Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski dla duszpasterzy z dnia 22 października 1998 r. dotycząca małżeństwa konkordatowego (n. 12 b) polecając duchownemu zapoznanie nupturientów z artt. 1, 8 i 23 k.r.o. (Biuletyn Prasowy Katolickiej Agencji Informacyjnej, 1998, nr 90).

i wychowawcze, w tym przedszkola oraz szkoły wszystkich rodzajów, do przepisów prawa polskiego.

Gwarancja Stolicy Apostolskiej złożona Państwu polskiemu zawarta jest następnie w art. 14 ust. 2 zd. pierwsze, w którym stanowi się, iż „w realizowaniu minimum programowego przedmiotów obowiązkowych i wystawianiu druków urzędowych szkoły te [zakładane i prowadzone przez Kościół katolicki – W.G.] podlegają prawu polskiemu”. Strona kościelna zobowiązała się zatem do stosowania się przez szkoły katolickie do przepisów państwowych obowiązujących w tej dziedzinie zakresie.

Art. 14 ust. 2 zd. trzecie: „O publicznym charakterze tych szkół i placówek [o których mowa w art. 14 ust. 1] decyduje prawo polskie” zawiera gwarancję złożoną przez Kościół, w myśl której uznaje prawo Państwa do decydowania o publicznym charakterze szkół i innych placówek oświatowych i wychowawczych prowadzonych przez Kościół katolicki<sup>42</sup>.

W art. 16 ust. 1 strona kościelna daje gwarancję, że statut Ordynariatu Polowego zatwierdza Stolica Apostolska „w porozumieniu z kompetentnymi władzami Rzeczypospolitej Polskiej”.

W art. 16 ust. 2 Państwo zapewnia żołnierzom możliwość swobodnego uczestniczenia we Mszy św. w niedziele i święta, „jeśli nie koliduje to z ważnymi obowiązkami służbowymi”. Klauzula ta oznacza, iż w przypadku kolizji dwóch obowiązków: religijnego i służbowego (o znacznej wadze), pierwszeństwo przyznaje się temu ostatniemu; uznanie zaś danego obowiązku za „ważny” należy do władz wojskowych. Jest tu zatem zawarta gwarancja złożona przez stronę kościelną, w myśl której władza kościelna uzna w każdym przypadku kompetencję władzy wojskowej w decydowaniu o tym, jaką kwalifikację nadać określonej obowiązkowi służbowemu żołnierza, gdy spełnienie tej powinności koliduje z prawem do uczestniczenia do Mszy św. w niedziele i święta<sup>43</sup>.

Art. 16 ust. 5 pomieszczono zobowiązanie Kościoła do kierowania przez władzę kościelną – „w czasie ogłoszenia mobilizacji i w czasie wojny” – „dodatkowych [poza kapelanami] kapłanów do pełnienia funkcji kapelanów wojskowych, a diakonów, alumnów wyższych seminariów duchownych oraz członków instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego do służby do służby sanitarnej lub służby w obronie cywilnej”<sup>44</sup>.

Gwarancję pochodzącą od strony kościelnej należy widzieć następnie w art. 17 ust. 2 *in fine*, regulującym sprawę wykonywania praktyk religijnych i korzystania z posług religijnych przez osoby przebywające w za-

---

<sup>42</sup> Zob. W. GÓRALSKI, A. PIENYK, *Zasada niezależności i autonomii*, jw., s. 43-44.

<sup>43</sup> W. GÓRALSKI, *Gwarancje harmonijnego kształtowania się wzajemnych relacji*, jw., s. 81.

<sup>44</sup> Por. art. 29 ust. 2 Ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego.



kładach tzw. zamkniętych. „Zapewnieniu warunków w tym zakresie, dotyczących w szczególności uczestniczenia we Mszy św. w niedziele i święta oraz w katechizacji i rekolekcjach, a także korzystania z indywidualnych posług religijnych, towarzyszy klauzula ograniczająca: «zgodnie z celami pobytu tych osób w zakładach wskazanych w ustępie 1» (penitencjarne, wychowawcze, resocjalizacyjne, opieki zdrowotnej i społecznej, a także inne zakłady i placówki tego rodzaju)»<sup>45</sup>. Klauzula ta wskazuje, iż charakter danego zakładu może w określonych sytuacjach powodować nałożenie pewnych ograniczeń w korzystaniu z prawa do wykonywania praktyk religijnych i korzystania z posług religijnych. „Strona kościelna uznała więc tutaj *implicit* kompetencje kierownictwa owych zakładów do ograniczenia tego prawa, jednak wyłącznie w przypadkach, w których korzystanie zeń kolidowałoby z celami pobytu osób w zakładach, o których mowa w art. 17 ust. 1»<sup>46</sup>.

W art. 17 ust. 3 Kościół zobowiązał się do tego, że „biskup diecezjalny skieruje kapelanów [do zakładów, o których mowa w art. 17 ust. 1], z którymi odpowiednia instytucja zawrze stosowną umowę»<sup>47</sup>.

Art. 18 zawiera zobowiązanie strony kościelnej, iż biskupi diecezjalni będą decydować „o organizowaniu posługi duszpasterskiej i katechizacji w języku właściwej mniejszości”. Gwarancję tę należy rozumieć tak, iż w przypadku uznanej potrzeby zorganizowania wymienionej posługi duszpasterskiej i katechizacji właściwy biskup diecezjalny odpowiednio jej zaradzi.

W art. 19 zd. drugie Państwo otrzymało od Kościoła gwarancję, iż w przypadku prowadzenia przez stowarzyszenia kościelne działalności uregulowanej w prawie polskim (n. gospodarczej) będą respektować przepisy tego prawa<sup>48</sup>.

W art. 20 ust. 2 Kościół *implicit* zobowiązuje się, iż korzystając z prawa do posiadania i używania własnych środków społecznego przekazu, a także do emitowania programów w publicznej radiofonii i telewizji będzie to czynić „na zasadach określonych w prawie polskim”, w więc będzie przestrzegać jego przepisów na równi z innymi podmiotami<sup>49</sup>.

---

<sup>45</sup> W. GÓRALSKI, *Gwarancje harmonijnego kształtowania się wzajemnych relacji*, jw., s. 81.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Por. art. 32 ust. 4 Ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego.

<sup>48</sup> Zob. W. GÓRALSKI, W. ADAMCZEWSKI, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską*, jw., s. 101-102.

<sup>49</sup> Zgodnie z Ustawą z dnia 29 grudnia 1992 r. o radiofonii i telewizji (Dz. U. 1993, Nr 7, poz. 34 z późn. zm.) oraz Rozporządzeniem Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji z dnia 2 czerwca 1993 r. w sprawie zawartości wniosku oraz szczegółowego trybu postępowania w sprawach udzielania i cofania koncesji na rozpowszechnianie programów radiofonicznych i telewizyjnych (Dz. U. Nr 52, poz. 244), realizację prawa, o którym w art. 20 ust. 2 konkordatu, regulują porozumienia

Strona kościelna składa *implicite* gwarancję w art. 21 ust. 2, iż w odniesieniu do zbiorów publicznych niespełniających warunków tam określonych będą przestrzegane przepisy prawa polskiego o zbiorach publicznych<sup>50</sup>.

„W związku z dwustronnym zobowiązaniem się stron (w art. 22 ust. 2) do stworzenia specjalnej komisji, która zajmie się «koniecznymi zmianami» w obszarze spraw finansowych instytucji i dóbr kościelnych oraz duchowieństwa, w art. 22 ust. 3 strona kościelna podjęła zobowiązanie, w myśl którego «władzom państwowym wskazana zostanie instytucja kościelna lub instytucje kościelne kompetentne w sprawach wymienionych w ustępie 2»<sup>51</sup>.

W art. 23 Stolica Apostolska złożyła gwarancję, iż nabywając, posiadając, użytkując i zbywając mienie nieruchomości i ruchome oraz nabywając i zbywając prawa majątkowe, kościelne osoby prawne będą to czynić „zgodnie z przepisami prawa polskiego”.

W art. 24 zd. pierwsze Kościół przyjął zobowiązanie, iż będzie działać „zgodnie z prawem polskim” w urzeczywistnianiu swojego prawa „do budowy, rozbudowy i konserwacji obiektów sakralnych i kościelnych oraz cmentarzy”.

W art. 24 zd. trzecie Kościół dał gwarancję, iż inicjowanie przez władze kościelne budowy obiektów sakralnych i kościelnych oraz zakładania cmentarzy będzie następować „po uzgodnieniu miejsca z kompetentnymi władzami i po uzyskaniu wymaganych decyzji administracyjnych”.

Art. 25 ust. 1 zawiera zobowiązanie strony kościelnej, w myśl którego „w każdej diecezji komisja powołana przez biskupa diecezjalnego będzie współpracować z właściwymi władzami państwowymi w celu ochrony znajdujących się w obiektach sakralnych i kościelnych dóbr kultury o ogólnonarodowym znaczeniu oraz dokumentów archiwalnych o wartości historycznej i artystycznej”. Zobowiązanie to obejmuje więc zarówno powołanie przez poszczególnych biskupów diecezjalnych komisji ds. współpracy z władzami państwowymi w określonych wyżej celach, jak i podjęcie przez te organy współpracy z właściwymi władzami państwowymi.

W art. 26 strona kościelna daje pośrednio gwarancję przestrzegania przepisów prawa polskiego w przypadkach zakładania przez kościelne osoby prawne fundacji.

---

Sekretariatu Konferencji Episkopatu Polski z jednostkami publicznej radiofonii i telewizji. Zob. J. KRUKOWSKI, *Realizacja Konkordatu z 1993 r.*, jw., s. 118-119.

<sup>50</sup> W. GÓRALSKI, *Gwarancje harmonijnego kształtowania się wzajemnych relacji*, jw., s. 82.

<sup>51</sup> Tamże, s. 82-83.

### 3. Uwagi końcowe

Gwarancją trwałego i harmonijnego kształtowania wzajemnych relacji Państwa i Kościoła katolickiego jest fundamentalna zasada niezależności i autonomii, wpisana zarówno do konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej (dot. relacji Państwa i generalnie kościołów oraz innych związków wyznaniowych), jak i do Konkordatu (dot. relacji Państwa i Kościoła katolickiego). Uniwersalny charakter tej zasady sprawia, że można ją stosować bez względu na okoliczności w każdym ustroju politycznym. Niezależność i autonomia wspólnoty politycznej i wspólnoty religijnej, każdej w swojej dziedzinie, znajdująca swój wyraz w szczegółowych regulacjach umowy dwustronnej Stolicy Apostolskiej (reprezentującej Kościół katolicki) i Rzeczypospolitej Polskiej, stanowi jednocześnie podstawowy warunek prawdziwego dobra człowieka, który znajduje swoje miejsce najczęściej w jednej i w drugiej wspólnocie. Znamienne jest przy tym, iż zawarte w konkordacie gwarancje nie są bynajmniej jednostronne: określone zobowiązania podejmują obydwie strony, nie licząc pominiętych w niniejszym opracowaniu zobowiązań dwustronnych (zob. artt. 1, 2, 9 ust. 2, 10 ust. 5, 11, 12 ust. 3 zd. trzecie, 15 ust. 2, 22 ust. 2, 25 ust. 2, 27 i 28), co zasługuje na podkreślenie. Niejednokrotnie bowiem traktat ten jest postrzegany wyłącznie w kategoriach zobowiązań jednostronnych (Państwa wobec Kościoła).

Utrwalając *status quo* zaistniały wraz z Ustawą z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, umowa z 1993 roku nacechowana wyraźnie wolą stron umocnienia wzajemnej zgody i porozumienia, a nawet gotowością do współdziałania „dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego” (art. 1), stanowi wyraz ich dążenia „do trwałego i harmonijnego uregulowania wzajemnych stosunków” (preambuła Konkordatu).



**FEDERALISMO E LIBERTÀ RELIGIOSA IN SVIZZERA.  
BREVE COMUNICAZIONE IN OCCASIONE DEL XXMO ANNIVERSARIO  
DEL CONCORDATO FRA SANTA SEDE E POLONIA \***

Sono perfettamente cosciente che questo è un importante convegno scientifico. Ma permettetemi tuttavia di iniziare questa mia breve comunicazione con una breve testimonianza. Giovanni Paolo II amava la Svizzera. In essa vedeva non solo le belle montagne, che Lui stesso ha definito nella sua visita del 1984 „un inno alla Santissima Trinità” ma vedeva nella Svizzera anche un esempio di come sia possibile coniugare *il diritto delle nazioni* con il *diritto delle minoranze* a preservare e sviluppare la propria cultura. E la Svizzera in questo non è seconda a nessuno!

Il mio breve contributo di oggi si divide in tre parti: Innanzitutto vi dirò qualcosa sulla struttura federale della Svizzera; poi sulle principali conseguenze di questa struttura a livello dei rapporti Stato – Chiese o comunità religiose; infine qualcosa sulla situazione attuale della Chiesa Cattolica in Svizzera. In particolare le tensioni post-conciliari, gli impulsi dati dalla Gerarchia per tentare di superare le difficoltà e i criteri fondamentali per migliorare la collaborazione fra vescovi diocesani e corporazioni ecclesiastiche, una struttura di diritto pubblico tipicamente svizzera.

## **1. La struttura federale svizzera**

### **1.1. Informazioni generali**

La Svizzera non è semplicemente una rete di banche. La Svizzera è un paese che conta 8000000 di abitanti di cui ben 2000000 stranieri. Non so se c'è qualcosa di analogo in Europa. In essa si parlano 4 lingue nazionali: tedesco 66%, francese 23%, italiano 9% e retoromancio 1%.

La Svizzera è nata con il Patto del 1291, un giuramento in nome della Santissima Trinità ed ha la tradizione democratica più vecchia d'Europa.

---

\* Federalizm i wolność religijna w Szwajcarii. Krótka refleksja z okazji dwudziestolecia Konkordatu pomiędzy Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską.

## **1.2. Struttura federalistica**

La Svizzera conta 26 Cantoni, ossia Stati sovrani, con 2408 comuni civili, accanto ai comuni patriziali e a quelli parrocchiali, generalmente più antichi.

Dal 1848 i Cantoni hanno delegato alla Confederazione una parte della loro sovranità, ma non tutta. Il loro ruolo rimane determinante grazie al Consiglio degli Stati, una specie di senato, che affianca il Parlamento, ma non rappresenta il popolo bensì i Cantoni, ossia gli stati confederati. Nel Consiglio degli Stati siedono 2 membri per ogni cantone, piccolo o grande che sia. Il piccolissimo cantone Appenzello ha lo stesso numero di rappresentanti del grandissimo cantone Zurigo. Le leggi vanno approvate da entrambe le camere ed in più c'è la democrazia diretta, ossia referendum obbligatorio ed iniziativa popolare. Noi svizzeri siamo perciò abituati ad andare a votare minimo 2 volte all' anno: in primavera ed in autunno.

## **2. Le principali conseguenze a livello dei rapporti Stato Chiese o Comunità religiose**

### **2.1 Le regole fondamentali**

La lunga storia di pace, il pluralismo confessionale e la forte struttura federalista, che ho appena descritto, sono sfociati nei seguenti principi fondamentali, che regolano i rapporti Stato e Chiesa in Svizzera.

La Costituzione Federale (l'ultima versione è del 1999) all'art. 15 capoverso 1 tutela la libertà di credo e di coscienza e la Confederazione ha solo questa competenza in campo religioso. Ed il tribunale Federale veglia sull'effettiva garanzia del diritto fondamentale di libertà religiosa dell'individuo, come su tutti gli altri diritti umani.

Seconda conseguenza: la stessa Costituzione federale rinvia ai Cantoni e alle loro Costituzioni la disciplina dei rapporti istituzionali tra Stato e Chiese (art. 72 cpv 1).

Terza conseguenza: Per questi rapporti tra Stato e Chiese, dato che i Cantoni sono 26 Stati Sovrani, non c'è una regola unica. E quindi non è possibile pensare ad un unico concordato. Al massimo si potesse ipotizzare di un concordato quadro, ma sono sicuro che il popolo svizzero non lo accetterebbe. Perché la Svizzera garantisce la libertà di credo e di coscienza, ma i rapporti istituzionali fra cittadino e comunità religiose sono di competenza dei Cantoni.

## 2. 2. Conseguenze principali

A livello dei rapporti istituzionali tra Stato e Chiese nella piccola Svizzera ci troviamo così di fronte ad un grande ventaglio di soluzioni possibili e tutte in evoluzione. Si passa dal regime di separazione totale (ad es. a Ginevra e Neuchatel) a quello della Chiesa di Stato, *Landeskirche* (es: Berna); ma ogni sistema si inverte con modalità diverse a seconda se il Cantone è a maggioranza cattolica oppure protestante, nonché misto o paritetico, di cultura latina o teutonica. Ciò significa come regola assoluta che in Svizzera le generalizzazioni non sono adeguate! Tanto meno si può parlare di un unico sistema svizzero. Vi faccio un piccolo duplice esempio. Nel cattolicissimo cantone svizzero italiano, cioè il Ticino, da cui io provengo, lo Stato non dà neanche uno zloty per la Chiesa e le sue istituzioni. Nel Cantone di Ginevra, ossia il Cantone di cultura calviniana, dove c'è la separazione totale Chiesa-Stato, lo Stato e la città finanziano la facoltà di teologia. Vedete che ha ragione il proverbio che dice: in Svizzera anche i bambini nascono in modo diverso da cantone a cantone! E quindi potete anche capire che qualche monsignore, prelado romano lo finisca per perdere la pazienza. Cerchiamo ora di entrare più profondamente nelle conseguenze di questo sistema per i rapporti Stato-Chiese in diversi cantoni.

## 3. 2. Conseguenze più specificamente svizzere

Di norma, soprattutto nei cantoni di lingua tedesca, alla Chiesa è riconosciuto e attribuito lo statuto di corporazione ecclesiastica di diritto pubblico ("Staatskirchenrechtliche Koerperschaft").

La cosiddetta corporazione ecclesiastica di diritto pubblico nei Cantoni Svizzeri ha due poli:

a) il comune parrocchiale ("Kirchgemeinde"), che è la struttura più antica e radicata nella mentalità dei cittadini protestanti, ma anche cattolici. Quanta fatica si deve fare per spiegare ai preti stranieri che la parrocchia nel diritto canonico non è uguale alla parrocchia della legge statale. E' al comune parrocchiale il suo..... e alla sua assemblea, che spetta l'amministrazione dei beni, non al parroco in senso canonico. Quest'ultimo vi partecipa solo quanto è detto.

b) la *corporazione cantonale* ("Landeskirche") o federazione cantonale dei comuni parrocchiali; essa è molto importante laddove il territorio della Diocesi non corrisponde a quello di un Cantone.

Tutto ciò sembra funzionato bene fino al Concilio Vaticano II; ora però la situazione della Chiesa è cambiata soprattutto dopo le tensioni postconciliari.

### **3. La situazione attuale della Chiesa Cattolica**

#### **3. 1. Le tensioni post-conciliari**

Il fatto che la Diocesi di Basilea si estenda sul territorio di 10 Cantoni e quella di Coira su 7 Cantoni (tra cui Zurigo, oggi capitale economica e culturale della Svizzera) ha reso difficile la ricerca di soluzioni pastorali comuni e condivise. Mi permetto una osservazione duplice per farvi capire l'importanza di queste cose. Da una parte il vescovo di Basilea ha a che fare con ben 10 governi cantonali, una cosa non facile da gestire, d'altra parte Zurigo, che appartiene alla Diocesi di Coira, è oggi la capitale culturale ed economica della Svizzera. Tanti problemi che sono usciti nel dopoconcilio dipendono da questo fatto e da una non flessibilità di alcuni dicasteri della curia. Zurigo è stato unito a Coira provvisoriamente, distaccandolo dalla diocesi di Costanza, più di 200 anni fa. Nel Cantone di Zurigo allora c'erano 800 cattolici, compresi i bambini, oggi circa il 64% della popolazione cattolica della diocesi di Coira risiede a Zurigo!

A Zurigo, ma anche in altri Cantoni di lingua tedesca, le difficoltà sono aumentate quando da parte di non pochi teologi laici si è preteso di trasformare le corporazioni ecclesiastiche cantonali, concepite fin dalle origini come istituzioni ausiliarie e con competenze strettamente finanziarie (imposte di culto) in organi di partecipazione e promozione del laicato cattolico, dimenticando che le corporazioni cantonali, come per esempio a Zurigo, non sono identificabili né con la Chiesa Cattolica, né con la Diocesi.

#### **3. 2. Gli impulsi offerti dalla Gerarchia per tentare di superare le difficoltà**

La gerarchia si è accorta di questo e ha offerto diversi impulsi positivi, soprattutto papa Benedetto XVI. Nella visita „ad limina” del 2007 Papa Benedetto XVI invita i Vescovi Svizzeri a cercare di migliorare la collaborazione, attraverso l'ascolto ed il dialogo. In un dialogo personale con il cardinale Cocalmerio Benedetto XVI lo esorta in questo modo: „Lei vada a Zurigo e faccia tre cose: ascolti, ascolti e ascolti”. E questo ha permesso di fare enormi passi avanti. La Conferenza Episcopale Svizzera organizza nel 2008 a Lugano, presso il mio istituto, un convegno su Chiesa e Stato in Svizzera con più di 80 esperti.<sup>1</sup> Nel 2009 la stessa Conferenza dei

---

<sup>1</sup> Per un'analisi dettagliata della situazione attuale dei rapporti Stato-Chiesa in Svizzera, si rinvia agli atti di quel convegno: *Chiesa Cattolica e Stato in Svizzera. Atti del Convegno della Conferenza dei Vescovi Svizzeri (Lugano, 2-4 novembre 2008)*, a cura di L. GEROSA, Locarno-Lugano 2009.



vescovi svizzeri istituisce una „Commissione di studio”, presieduta da chi vi parla, con un mandato articolato in 7 punti principali.

Il 5 marzo 2013 questa Commissione consegna alla Conferenza il suo rapporto finale (un testo di più di 200 pagine che sarà pubblicato in tre lingue nella primavera del 2014), un „Vademecum” atto ad accompagnare il lavoro per migliorare la collaborazione fra Vescovi diocesani e Corporazioni ecclesiastiche ed una bozza di Convenzione fra singole Diocesi e Corporazioni ecclesiastiche cantonali del suo territorio.

### **3. 3. I criteri fondamentali per migliorare la collaborazione fra Vescovi Diocesani e Corporazioni ecclesiastiche cantonali<sup>2</sup>**

Nell'appendice del „Vademecum” consegnato dalla Commissione ai vescovi c'è un modello di accordo scritto da stipulare fra Vescovo Diocesano e Corporazioni Ecclesiastiche cantonali. Abbiamo lavorato faticosamente per creare un modello di accordo.

Questo tipo di accordo potrà però funzionare ed avere ripercussioni pastorali positive solo se ogni soggetto sarà cosciente delle proprie competenze, ossia che i Vescovi non possono decidere tutto da soli e che le corporazioni non sono dei concili ma semplicemente organi ausiliari con un'autonomia limitata. In altri termini, i vescovi non possono dire: „le entrate delle imposte di culto sono mie e ne faccio quello che voglio”. Perché le imposte di culto non sono un bene ecclesiastico nel senso proprio e quindi sono soggetti al controllo democratico. D'altra parte le corporazioni con i loro organi di governo la devono smettere di dire: „perché abbiamo tante parrocchie senza parroco, chiediamo a Roma di ordinare le donne”; uno simile richiamo non risulta nelle loro competenze.

Vediamo brevemente, prima di concludere, i contenuti principali di questo accordo proposto dalla mia commissione:

- L'espressione esplicita di una volontà di cooperazione vincolante; la necessità di orientare le parti verso soluzioni pratiche; l'importanza della fiducia reciproca e la volontà di tenere conto dei fatti reali;
- Alcune disposizioni che stabiliscano a lungo termine il versamento dei contributi dei comuni parrocchiali alla loro Diocesi ed a istituzioni diocesane importanti;

---

<sup>2</sup> Modello di accordo, Vademecum e Rapporto finale della Commissione saranno pubblicati nella loro veste scientifica in: *Staatskirchenrechtliche Körperschaften im Dienst an der Sendung der Katholischen Kirche in der Schweiz*, Münster-Wien-Zürich 2014; la cui presentazione ufficiale è prevista all'Università di Friburgo il 25 giugno 2014.

- Un maggiore riconoscimento delle strutture nazionali di coordinamento nell'attribuzione dei mezzi finanziari;

Inoltre non va dimensionato quanto segue:

Gli organi delle corporazioni ecclesiastiche di diritto pubblico hanno il dovere di vigilare onde le rispettive entrate ecclesiastiche („Kirchensteuergelder“) vengano utilizzate in modo economico e conforme alle proprie finalità. Per motivi giuridici quindi le corporazioni ecclesiastiche di diritto pubblico non possono limitarsi a stanziare mezzi per la diocesi ed i suoi servizi senza accordi condivisi.

Di conseguenza quando le decisioni del vescovo riguardanti la pastorale diocesana presentano direttamente conseguenze finanziarie per le corporazioni ecclesiastiche di diritto pubblico s'impone un loro coinvolgimento adeguato nel processo decisionale.

Anche la cooperazione a livello nazionale tra Conferenza episcopale svizzera e Conferenza Centrale della Svizzera cattolica romana deve essere determinata per analogia in base ai principi di cui sopra e garantire alla Conferenza Episcopale una base finanziaria affidabile per svolgere i propri compiti a livello svizzero. Paradossalmente nella ricca Svizzera la parrocchia più povera è la Conferenza dei vescovi!

#### **4. Conclusioni**

Termino qui aggiungendo come conclusione che migliorare la collaborazione fra il vescovo diocesano e le corporazioni ecclesiastiche pubbliche è possibile ma entrambe le parti devono evitare soluzioni fondamentaliste, non condivise. Quindi ricordo ciò che Giovanni Paolo II nel 1983 grida all'Europa intera dal Santuario di Compostela lo si può ripetere oggi anche alla Svizzera: „Riscopri le tue origini. Ravviva le tue radici. Torna a vivere i valori autentici che hanno reso gloriosa la tua storia!“ E di tutto cuore faccio lo stesso augurio alla Polonia. Dziekuje. Szczesc Boze.

## KONKORDATOWA REFORMA SYSTEMU FINANSOWANIA KOŚCIOŁA WE WŁOSZACH

Zawarcie przez Stolicę Apostolską oraz Republikę Włoską konkordatu z 1984 r.<sup>1</sup> zaowocowało między innymi wprowadzeniem we Włoszech oryginalnego systemu finansowania Kościoła Katolickiego i utrzymania katolickich duchownych. Rozwiązania składające się na ten system z powodzeniem stosowane są już przez ponad ćwierć wieku. Ich zaprezentowanie z pewnością może się przyczynić do wzbogacenia dyskusji, która w naszym kraju prowadzona jest w związku z rządowymi propozycjami zastąpienia Funduszu Kościelnego rozwiązaniami polegające na przyznaniu podatnikom podatku dochodowego od osób fizycznych prawa do zdecydowania o przekazaniu części ich podatku na rzecz wybranego przez nich kościoła lub innego związku wyznaniowego.

### 1. Podstawowe założenia poprzedniego systemu

Do połowy lat 80-tych XX wieku aplikowany był we Włoszech system beneficjalny, który był skorelowany z uzupełniającymi świadczeniami wypłacanymi przez państwo (*supplementi di congrua*). Wyjaśniając węzłowe punkty tych rozwiązań należy najpierw przypomnieć, że istotą systemu beneficjalnego – posiadającego swe korzenie w średniowieczu – było założenie, że duchowny sprawujący określony urząd kościelny ma prawo do dochodów, które przynosi powiązane z tym urzędem patrymonium. Od połowy XIX wieku rozwiązanie to funkcjonowało we Włoszech w powiązaniu z systemem uzupełniających świadczeń państwowych wypłacanych duchownych, których dochód z beneficjum nie osiągał określonej przez ustawodawcę wielkości<sup>2</sup>.

Zasygnalizowany wyżej udział państwa w utrzymanie duchownych katolickich narodził się w związku z upaństwowieniem licznych nieruchomości kościelnych i przekazaniem ich najpierw tzw. Kasie Kościelnej, a następnie – Funduszowi na cele kultu. Fundusz ten pozostawał pod zarządem państwowym

---

<sup>1</sup> Zob. ustawę z dnia 25 marca 1985 r., nr 121. *Ratifica ed esecuzione dell'accordo, con protocollo addizionale, firmato a Roma il 18 febbraio 1984, che apporta modificazioni al Concordato lateranense dell'11 febbraio 1929, tra la Repubblica italiana e la Santa Sede*, „Gazzetta Ufficiale” nr 85 z 10 kwietnia 1985 r. – dodatek zwykły.

<sup>2</sup> Zob. N. FIORITA, *Remunerazione e previdenza dei ministri di culto*, Milano 2003, s. 63-66; S. FERRARI, *Państwo i Kościół we Włoszech*, w: *Państwo i Kościół w krajach Unii Europejskiej*, red. G. ROBBERS, tłum. J. ŁOPATOWSKA – RYNKOWSKA, M. RYNKOWSKI, Wrocław 2007, s. 399-400.

i był przeznaczony na zabezpieczenie potrzeb ekonomicznych duchowieństwa oraz wydatki związane z kultem. *Supplementi di congrua* wypłacane były tym duchownym, którzy sprawowali określone urzędy, a których dochód był niższy od ogólnie uznanego za należyty. Majątek Funduszu na cele kultu wkrótce okazał się jednak niewystarczający. Stało się to na skutek dewaluacji oraz utraty wartości papierów dłużnych, w których ulokowano uzyskiwane dochody. Obowiązek zabezpieczenia wypłaty duchownym dodatków uzupełniających zaczął ciążyć wówczas bezpośrednio na budżecie państwa<sup>3</sup>.

Nakreślony model finansowania osób duchownych i celów kultu znalazł jeszcze potwierdzenie w aktach z początku XX wieku. Obowiązywanie systemu beneficjalnego w ramach struktur kościelnych utrwalono w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r., poświęcając temu systemowi szereg kanonów. Natomiast państwowe zobowiązanie do wypłacania dodatków uzupełniających wpisano do Konkordatu Laterańskiego z 1929 r. Zgodnie z art. 30 tej umowy państwo włoskie zobowiązało się do kontynuowania wypłaty tych dodatków „dopóki w nowych układach nie postanowi się inaczej” (*finché con nuovi accordi non sarà stabilito diversamente*)<sup>4</sup>. Nowych układów jednak przez kolejne dziesięciolecie nie zawarto<sup>5</sup>.

Niedogodności związane z funkcjonowaniem opisanego systemu z biegiem dziesięcioleci stawały się coraz bardziej widoczne. Dodatki uzupełniające, podobnie zresztą jak i system beneficjalny, nie obejmowały całego duchowieństwa, lecz jedynie tych, którzy sprawowali określone urzędy. W konsekwencji zróżnicowanie sytuacji ekonomicznej duchownych we Włoszech było bardzo duże. Pozostawało to w sprzeczności z elementarnymi wymogami sprawiedliwości. Z perspektywy Kościoła niedogodnością było też istnienie państwowej kontroli nad zarządaniem dobrami beneficjalnymi (państwo było bowiem żywotnie zainteresowane, aby dochód z tych dóbr był odpowiedni, w przeciwnym razie konieczne było bowiem wypłacanie dodatków uzupełniających). Niekorzystne było również to, że w sferze ekonomicznej duchowni byli przynajmniej częściowo zależni od państwa, a nadto obciążeni różnorodnymi obowiązkami, które były związane z zarządzaniem dobrami beneficjalnymi, niejednokrotnie ze szkodą dla pełnionej przez nich posługi duszpasterskiej<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> G. FELICIANI, *Finansowanie instytucji kościelnych i utrzymanie duchowieństwa. Doświadczenia włoskie*, w: *Systemy finansowania instytucji kościelnych w Europie. Materiały Międzynarodowej Konferencji. Sandomierz, 13-14 września 1999 r.*, red. J. KRUKOWSKI, Lublin 2000, s. 45-46.

<sup>4</sup> Tekst Konkordatu Laterańskiego: „Gazzetta Ufficiale” z 5 czerwca 1929 r., nr 130 – dodatek.

<sup>5</sup> Zob. N. FIORITA, *Remunerazione*, s. 65-66.

<sup>6</sup> G. FELICIANI, *Finansowanie*, s. 47-48.

## 2. Bezpośrednie motywy reformy

Z biegiem czasu potrzeba gruntownej rewizji przedstawionego wyżej zespołu rozwiązań stała się oczywista zarówno z perspektywy kościelnej, jak i państwowej. W obu porządkach dojrzały już bowiem koncepcje, z którymi ten system pozostawał w sprzeczności.

Skoncentrujmy się najpierw na perspektywie kościelnej i przypomnijmy decyzje podjęte podczas Soboru Watykańskiego II, a w szczególności postanowienia dekretu o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* (nr 20-21). W dekrete tym wyjaśniono, że właściwym źródłem utrzymania duchowieństwa powinien być urząd kościelny oraz ofiary wiernych<sup>7</sup>. W motu proprio Pawła VI *Ecclesiae Sanctae*, mającym charakter norm wykonawczych do niektórych dekretów soborowych, zwrócono następnie uwagę, że wynagrodzenie zapewniane duchownym powinno być zasadniczo jednakowe dla wszystkich, którzy pracują w podobnych warunkach. Jego wysokość powinna być adekwatna do natury wykonywanej funkcji, uwzględniając jednak również specyficzne warunki czasu i miejsca. Jednocześnie papież Paweł VI postanowił, aby Komisja przeprowadzająca rewizję Kodeksu Prawa Kanonicznego dokonała reformy systemu beneficjalnego. Zasugerował też tworzenie specjalnych instytucji, które zbierałyby ofiary przeznaczone na utrzymanie duchowieństwa (nr 8)<sup>8</sup>. Myśl o utworzeniu takiej instytucji została powtórzona w kan. 1274 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.<sup>9</sup> Nie zdecydowano się jednak na to, aby na podstawie norm kodeksowych definitywnie znieść system beneficjalny. Z brzmienia kan. 1272 wyraźnie wynika natomiast, że w krajach, gdzie beneficja jeszcze istnieją, powinny być one stopniowo likwidowane, a ich dochody, a nawet samo uposażenie beneficjów, powinno być stopniowo przenoszone na instytucje gromadzące dobra i ofiary przeznaczone na utrzymanie duchownych<sup>10</sup>.

W drugiej połowie XX wieku utrzymywanie ukształtowanego przed dekadami systemu finansowania duchownych katolickich i celów kultu religijnego trudno było pogodzić również z nowymi zasadami relacji Państwo – Kościół, które zawarto w przepisach Konstytucji Republiki Włoskiej z 1947

---

<sup>7</sup> Tekst polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje – dekrety – deklaracje*, Poznań 2002.

<sup>8</sup> Tekst polski w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, red. W. KACPRZYK, M. SITARZ, Lublin 2006.

<sup>9</sup> Tekst polski: *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 1984.

<sup>10</sup> Zob. M. LÓPEZ ALARCÓN, *Księga V. Dobra doczesne Kościoła*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła Katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*, red. P. MAJER, Kraków 2011, s. 944-945.

r.<sup>11</sup> Powiązanie instytucji państwowych i kościelnych, które stało u podstaw dotychczas stosowanych rozwiązań, pozostawało w sprzeczności z zasadą świeckości państwa, która – jak to stwierdził włoski Sąd Konstytucyjny – została zakodowana w wyznaniowych przepisach ustawy zasadniczej, stanowiąc jedną z podstawowych cech nakreślonej w niej formy państwa, a także dyrektywę wyznaczającą kierunki działalności ustawodawcy zwykłego i administracji publicznej<sup>12</sup>.

Zatrzymując się przy pojęciu „państwa świeckiego” zwróćmy uwagę, że w naukach prawnych posiada ono znaczenie odmienne od tego, które jesteśmy skłonni nadawać mu intuicyjnie. Za podstawową cechę państwa świeckiego (inaczej: „państwa laickiego”) w naukach prawnych uważa się brak religii uznawanej za państwową (oficjalną)<sup>13</sup>. W konsekwencji, w państwie określanym jako „świeckie” nie ma Kościoła państwowego, powiązanego z instytucjami politycznymi. Relacje pomiędzy strukturami państwowymi i kościelnymi układane są zgodnie z zasadą ich oddzielenia, natomiast uzasadnienie obowiązującego w państwie prawa jest demokratyczne, a nie religijne. Opierając się na klasycznych koncepcjach J. Krukowskiego można jednak stwierdzić, że „nie ma jednego modelu państwa świeckiego, ale są jego różne wersje”, poczynając od amerykańskiego modelu „separacji czystej”, poprzez niemiecki model „separacji skoordynowanej”, a kończąc na francuskim modelu „separacji wrogiej”<sup>14</sup>.

W związku z zasygnalizowaną wieloznacznością warto zwrócić uwagę na dystans, jaki do używania pojęcia „państwa świeckiego” zmanifestował polski Trybunał Konstytucyjny. W wyroku z 2 grudnia 2009 r. (U 10/07) stwierdził on nie bez podstaw, że „określenie, w odniesieniu do państw demokratycznych, jakiegoś rozwiązania prawnego, bądź rozwiązań prawnych, za pomocą pojęcia ‘państwa świeckiego’ – nie jest współcześnie niezbędne, a niekiedy może nawet być mylące”<sup>15</sup>. Wobec przywołanego wyżej stanowiska włoskiego Sądu Konstytucyjnego rezygnacja z używania pojęcia „państwa świeckiego” w odniesieniu do rozwiązań włoskich nie wydaje się jednak moż-

<sup>11</sup> „Gazzetta Ufficiale” nr 298 z 27 grudnia 1947 r.

<sup>12</sup> Wyrok z 11-12 kwietnia 1989 r. (nr 203), w: *Giurisprudenza costituzionale e fattore religioso. Le pronunzie della Corte Costituzionale in materia ecclesiastica (1987-1998)*, Milano 1999, s. 606-607. Zob. E. SPAGNA MUSSO, *Diritto costituzionale*, Padova 1990, s. 297-301; M. SAFJAN, *Wolność religijna w konstytucjach państw europejskich*, w: *Kultura i prawo. Materiały III Międzynarodowej Konferencji na temat Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej. Warszawa, 2-4 września 2002*, red. J. KRUKOWSKI, O. THEISEN, Lublin 2003, s. 49-50.

<sup>13</sup> Zob. J. KRUKOWSKI, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 43; M. PIETRZAK, *Demokratyczne, świeckie państwo prawne*, Warszawa 1999, s. 134-135.

<sup>14</sup> Zob. J. KRUKOWSKI, *Kościół i państwo*, s. 43-56.

<sup>15</sup> „Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego” 2009 – A, nr 11, poz. 169.

liwa. Należy więc zwrócić uwagę, że znakiem wyboru takiej właśnie formy państwa przez ustrojodawcę republikańskiego było pominięcie formuły zawartej w poprzedniej karcie konstytucyjnej (tzw. Statucie Alberyńskim z 1848 r.) oraz w Konkordacie Laterańskim z 1929 r., określającej religię katolicką jako „jedyną religię państwa”. Interpretację tę potwierdzono w pkt. 1 Protokołu dodatkowego do Układu zawartego pomiędzy Stolicą Apostolską i Republiką Włoską w dniu 18 lutego 1984 r., wyraźnie uznając zasadę państwowego charakteru religii katolickiej za nieobowiązującą<sup>16</sup>.

Konkludując ten fragment rozważań trzeba więc podkreślić, że model finansowania, obowiązujący we Włoszech do lat 80-tych XX wieku i oparty na systemie beneficjalnym skorelowanym z systemem państwowych dodatków uzupełniających, pozostawał w napięciu zarówno z doktryną Soboru Watykańskiego II, jak i z zasadami włoskiej Konstytucji. Było więc jasne, że zawarcie nowego Konkordatu, negocjowanego od drugiej połowy lat 70-tych XX w., musi się wiązać z reformą dotyczącą tych kwestii.

### **3. Podstawy prawne i najważniejsze założenia zmodyfikowanego systemu finansowania Kościoła**

Aktualnie obowiązujący Konkordat włoski został podpisany w dniu 18 lutego 1984 r. Układające się strony zdecydowały, aby w nim bezpośrednio nie regulować kwestii związanych z finansowaniem Kościoła Katolickiego we Włoszech. Jawiły się one wówczas jako nadmiernie skomplikowane. Wybrano więc inną opcję. Zadanie przygotowania norm odnoszących się do tej sfery relacji Państwo – Kościół powierzono specjalnie powołanej, państwowo-kościelnej komisji parytetowej. Prace tej komisji toczyły się bardzo szybko. Już 15 listopada 1984 r. podpisano protokół, w którym zawarto unormowania wypracowane w ramach tego gremium. Normy te zostały następnie zaakceptowane przez Stolicę Apostolską dekretem Kardynała Sekretarza Stanu. Natomiast do włoskiego porządku prawnego wprowadzono je na podstawie dwóch ustaw z dnia 20 maja 1985 r. (nr 206 i 222)<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Zob. C. CARDIA, *Stato laico*, w: *Enciclopedia giuridica*, t. 43, Milano 1990, s. 885.

<sup>17</sup> Obie te ustawy zostały przyjęte w celu wprowadzenia do włoskiego porządku prawnego postanowień zawartych w protokole z 15 listopada 1984 r. Przy uchwaleniu pierwszej z nich (nr 206) wykorzystano procedury stosowane przy ratyfikacji umów międzynarodowych, a sam protokół został dołączony do ustawy. Oprócz tego jednak treść tego protokołu włączono do ustawy nr 222. Jednoczesne zastosowanie obu tych mechanizmów budzi w doktrynie włoskiego prawa wyznaniowego dość powszechną krytykę. Jednak wnioski dotyczące znaczenia prawnego omawianych ustaw nie są jednolite. F. Finocchiaro twierdzi na przykład, że rozwiązania opracowane przez komisję parytetową obowiązują dziś jednocześnie na podstawie obu ustaw (*Diritto ecclesiastico*, Bologna 2003, s. 13). Natomiast zdaniem S. Berlingò jedyną podstawę obowiązywania tych rozwiązań we włoskim porządku

Zgodnie z przepisami zawartymi w wymienionych aktach normatywnych zrezygnowano zarówno z systemu beneficjalnego, jak i z państwowych dodatków uzupełniających. W zamian przyznano podatnikom prawo decydowania o przeznaczeniu części środków (dokładnie – 0,8%, a więc *otto per mille*) uzyskiwanych przez państwo z podatku dochodowego od osób fizycznych. Ustalono, że środki składające się na wskazaną część podatku mogą być – zgodnie z wolą podatników – przeznaczone na potrzeby Kościoła Katolickiego lub pozostawione w dyspozycji państwa. Przyjęto przy tym, że kwoty odpowiadające odsetkowi podatników, którzy przy wypełnianiu rocznej deklaracji podatkowej zrezygnowali z wyrażania swej woli co do przeznaczenia 0,8% podatku, zostaną podzielone zgodnie z proporcjami wyznaczonymi przez podatników, którzy skorzystali z przysługującego im prawa. Można więc stwierdzić, że we Włoszech podatnik decyduje nie tyle o przeznaczeniu 0,8% swojego podatku, ale raczej – na zasadzie swego rodzaju referendum – uczestniczy w określeniu proporcji, według których ma zostać podzielona całość wpływów z 0,8% podatku dochodowego od osób fizycznych<sup>18</sup>.

Podatnikom podatku dochodowego od osób fizycznych przyznano ponadto prawo pomniejszenia podstawy opodatkowania o kwoty darowizn składanych na rzecz – nowo utworzonego – Centralnego Instytutu do Spraw Utrzymania Duchowieństwa (*Istituto Centrale per il sostentamento del clero*). Górna granicę takich odliczeń ustalono na poziomie 2 mln lirów w roku (po przyjęciu we Włoszech waluty europejskiej jest to 1032,91 euro)<sup>19</sup>.

Przyjęte rozwiązania pozwoliły przede wszystkim na stworzenie nowego systemu finansowania duchownych katolickich, o czym będzie mowa dalej. Oprócz Centralnego Instytutu do Spraw Utrzymania Duchowieństwa utworzono też analogiczne instytuty diecezjalne, inspirowane wyraźnie brzmieniem kan. 1274 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. W pierwszej kolejności – obok samych wiernych – to właśnie na te instytuty nałożono obowiązek materialnego zabezpieczenia duchownych, pozostających w służbie diecezji. Aby instytuty diecezjalne mogły się wywiązywać z obciążających je obowiązków, przeniesiono na nie własność dotychczasowych majątków beneficjalnych i przyjęto, że na potrzeby utrzymania duchownych będą wykorzystywane dochody ze zgromadzonych w ten sposób dóbr. Dochody te są uzupełniane darowiznami składanymi przez wiernych na rzecz

---

prawnym stanowi dziś ustawa nr 222, do której wydania zobowiązywała ustawa nr 206 (*Fonti del diritto ecclesiastico*, w: S. BERLINGÓ, G. CASUSCELLI, S. DOMIANELLO, *Le fonti e i principi del diritto ecclesiastico*, Torino 2000, s. 29).

<sup>18</sup> Zwracają na to uwagę na przykład: G. FELICIANI, *L'Applicazione della legge 20 maggio 1985, n. 222. Gli esiti di una ricerca*, „Diritto Ecclesiastico” 2006, cz. I, z. 3-4, s. 460; G. VEGAS, *L'otto per mille a vent'anni dalla revisione del Concordato lateranense*, „Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica” 2004, nr 1, s. 189.

<sup>19</sup> Zob. C. CARDIA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Bologna 1996, s. 378-380.



Instituto Centralnego oraz częścią wpływów z opisanego wyżej mechanizmu asygnaty podatkowej (pozostała część – ok. 65% wpływów z tego źródła – jest wydatkowana na potrzeby kultu i duszpasterstwa oraz działalność charytatywną)<sup>20</sup>.

Podstawowe założenia włoskiego systemu finansowania związków wyznaniowych zostały zapożyczone z Hiszpanii<sup>21</sup>. Decydując o szczegółowym kształcie włoskiego modelu finansowania działalności instytucji kościelnych nadano mu jednak szereg cech charakterystycznych. We Włoszech od początku zakładano przede wszystkim, że prawo korzystania z wypracowanego modelu finansowania nie będzie ograniczone do Kościoła Katolickiego, ale będą je sukcesywnie uzyskiwać kolejne związki wyznaniowe, które zawrą porozumienia w sprawie regulacji ich stosunków z państwem, zgodnie z art. 8 ust. 3 Konstytucji Republiki Włoskiej<sup>22</sup>.

Należy wyjaśnić, że powołany przepis włoskiej ustawy zasadniczej stanowi, że stosunki pomiędzy państwem i niekatolickimi związkami wyznaniowymi są określane przez ustawy uchwalone na podstawie umów zawartych przez właściwych przedstawicieli obu stron. Unormowanie to zostało przyjęte w celu zbliżenia sytuacji prawnej niekatolickich związków wyznaniowych do statusu Kościoła Katolickiego, któremu – zgodnie z wielowiekową tradycją – zagwarantowano w Konstytucji prawo do tego, aby jego stosunki z państwem były regulowane za pomocą umowy ze Stolicą Apostolską, czyli Konkordatu. Przez niemal 40 lat art. 8 ust. 3 włoskiej Konstytucji nie był jednak realizowany. Nie zawierano w tym czasie żadnych umów z przedstawicielami niekatolickich związków wyznaniowych, a więc również nie uchwalano ustaw, które na takich umowach miały być oparte. Proces ten został uruchomiony w czasie finalizowania prac nad nowym Konkordatem. Pierwsza ustawa uchwalona w tym trybie dotyczyła Stołu Waldensów (czyli swego rodzaju unii Kościołów waldensów oraz metodystów, *Tavola Valdese*). Ustawa ta została przyjęta w 1984 r., podobnie jak Konkordat. W kolejnych latach kontynuowano zainicjowany w ten sposób proces. W pierwszej fazie – tj. do 1995 r. – uchwalono ustawy dotyczące Włoskiej Unii Chrześcijańskich Kościołów Adwentystów Dnia Siódmego, Zgromadzeń Bożych (zielonoświątkowcy), Związku Włoskich Gmin Żydowskich, Chrześcijańskiej Unii Ewangelicko-Baptystycznej

---

<sup>20</sup> N. FIORITA, *Remunerazione*, s. 69-70; S. FERRARI, *Państwo i Kościół*, s. 400.

<sup>21</sup> W umowie dotyczącej spraw ekonomicznych, którą Hiszpania zawarła ze Stolicą Apostolską w 1979 r., uwzględniono postanowienia odnoszące się zarówno do odliczeń podatkowych z tytułu darowizn składanych na cele kościelne, jak i do możliwości przeznaczenia części podatku dochodowego od osób fizycznych – zgodnie z wolą podatników – na rzecz Kościoła Katolickiego. Zob. A. G. CHIZZONITI, *Il finanziamento delle confessioni religiose in Spagna: la riforma della asignación tributaria del 2006*, „Diritto Ecclesiastico” 2006, cz. I, z. 3-4, s. 390-395.

<sup>22</sup> G. LONG, *Il finanziamento delle confessioni religiose con intesa*, „Diritto Ecclesiastico” 2006, cz. I, z. 3-4, s. 481-482, 486-487.

oraz Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego. Natomiast w drugiej fazie – obejmującej rok 2012 – uchwalono ustawy odnoszące się do Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych Dni Ostatnich (mormoni), Kościoła Prawosławnego, Kościoła Apostolskiego, Unii Buddyjskiej oraz Unii Hinduistycznej. Przy opracowywaniu każdej z tych ustaw jedną z ważniejszych kwestii była odpowiedź na pytanie o sposób finansowania danej grupy religijnej. W pierwszym okresie kilka związków wyznaniowych dość wyraźnie manifestowało swój dystans do rozwiązań przyjętych wobec Kościoła Katolickiego. W konsekwencji, akty normatywne dotyczące kilku takich grup religijnych nie zawierały rozwiązań odnoszących się do tzw. asygnaty podatkowej. W jednym przypadku (tj. w odniesieniu do Unii Chrześcijańsko-Baptystycznej) nie zawierały nawet przepisów dotyczących darowizn pomniejszających podstawę opodatkowania. Motywacją dla takich decyzji miało być przekonanie, że finansowanie działalności religijnej z wykorzystaniem funduszy publicznych nie jest rozwiązaniem właściwym (takie założenie przyjmowali początkowo na przykład przedstawiciele Stołu Waldensów oraz Unii Ewangelicko-Baptystycznej). Z kolei Związek Włoskich Gmin Żydowskich na początku dążył do tego, aby przez nowe rozwiązania nie podważyć obowiązującego w ich ramach wewnętrznego opodatkowania. W związku z tym Gminy Żydowskie początkowo zrezygnowały z asygnaty podatkowej i wynegocjowały rozwiązanie polegające na dużo wyższym niż w przypadku innych grup religijnych limicie darowizn odliczanych od podstawy opodatkowania. Z biegiem czasu jednak również te związki wyznaniowe odstępowały od pierwotnych założeń. Zawierając kolejne porozumienia częściowe doprowadzały do zmiany odnoszących się do nich przepisów ustawowych i upodobnienia tych unormowań do rozwiązań dotyczących Kościoła Katolickiego. Spośród pięciu związków wyznaniowych, których stosunki z państwem określono ustawowo w ostatnim czasie, jedynie Kościół Jezusa Chrystusa Świętych Dni Ostatnich zrezygnował z udziału w podziale kwot pochodzących z asygnaty podatkowej. Pozostałe przystąpiły do tego systemu<sup>23</sup>.

W konsekwencji omówionych wyżej procesów znacząca większość związków wyznaniowych posiadających ustawowo uregulowaną sytuację prawną we Włoszech korzysta dzisiaj z takich samych uprawnień, jakie przysługują Kościołowi Katolickiemu. Oznacza to, że korzystają one zarówno z darowizn, o które podatnicy podatku dochodowego od osób fizycznych mogą pomniejszyć podstawę swego opodatkowania, jak i z tzw. asygnaty podatkowej, zwykle akceptując również regułę proporcjonalnego podziału kwot, co do których podatnicy nie wyrazili swej woli *expressis verbis*.

---

<sup>23</sup> Zob. P. STANISZ, *Porozumienia w sprawie regulacji stosunków między państwem i niekatolickimi związkami wyznaniowymi we włoskim porządku prawnym*, Lublin 2007, s. 253-262.

#### 4. Zmiana systemu utrzymania duchownych katolickich

W związku ze zmianami reguł finansowania Kościoła w kanonicznym prawie partykularnym we Włoszech wprowadzono nowe zasady dotyczące utrzymania duchownych. Zostały one wypracowane przez Konferencję Episkopatu Włoch, a następnie zaakceptowane przez Stolicę Apostolską<sup>24</sup>. Najogólniej rzecz ujmując, istotą tych rozwiązań jest ustalenie wysokości wynagrodzenia przysługującego duchownym należącym do różnych grup oraz określenie źródeł, z jakich to wynagrodzenie ma być finansowane. Zgodnie z przedstawionymi założeniami, wynagrodzenie przysługujące duchownym nie jest nadmiernie zróżnicowane, chociaż nie jest też dla wszystkich jednakowe.

Wyjaśniając naturę wynagrodzenia przysługującego duchownym nie można zapominać, że w kan. 281 § 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. prawodawca celowo użył określenia *remuneratio*, a nie *stipendium*. Wynagrodzenie, o którym mowa w tym przepisie, różni się więc od pensji wypłacanej pracownikom i nie powinno być postrzegane wyłącznie jako zapłata za wykonaną pracę. Należy je raczej widzieć w szerszej perspektywie, jako przysługujące ze względu na poświęcanie się posłudze, powiązane z samym posiadaniem statusu świętego szafarza<sup>25</sup>.

Prawo do przewidzianego w ustawie wynagrodzenia mają ci duchowni (prezbiterzy), którzy pełnią służbę na rzecz diecezji (*che svolgono un servizio in favore della diocesi*). Natomiast ustalając wysokość wynagrodzenia przysługującemu określone duchownemu, zgodnie z uchwałą Konferencji Episkopatu Włoch nr 58 z 1991 r. oraz postanowieniami do niej wykonawczymi, mnoży się przyznaną mu liczbę punktów (określającą całokształt jego sytuacji życiowej) przez kwotową wartość punktu (która zgodnie z uchwałą Konferencji Episkopatu Włoch z 2010 r. wynosi 12,36 euro). O liczbie punktów przypisanych określone duchownemu – oprócz zasady fundamentalnej równości wszystkich duchownych – decyduje staż kapłański oraz sprawowany urząd (lub ewentualnie istnienie sytuacji szczególnych). Każdemu prezbiterowi przypisuje się 80 punktów wyjściowych, co decyduje mniej więcej o 2/3 sumy, jaką można osiągnąć. Do tego dolicza się punkty za staż w kapłaństwie. Każde kolejne pięć lat (do 40 lat stażu kapłańskiego łącznie) oznacza 2 punkty, natomiast za dwa ostatnie pięciolecia przed osiągnięciem 40-letniego stażu dolicza się po 3 punkty. Dodatkowe punkty

---

<sup>24</sup> Zob. *La normativa pattizia del 1984. Le disposizioni attuative nell'ordinamento civile e canonico*, Roma 1992, s. 295-326.

<sup>25</sup> T. RINCÓN – PÉREZ, *Księga II. Lud Boży. Część I. Wierni. Tytuł III. Święci szafarze czyli duchowni*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła Katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*, red. P. MAJER, Kraków 2011, s. 264.

dolicza się ponadto za pełnienie szczególnie odpowiedzialnego lub wymagającego urzędu lub też ze względu na znajdowanie się w innej sytuacji szczególnej. Na przykład biskupom oraz wszystkim prawnie z nimi zrównanym przypisuje się 40 punktów (a jeśli powierzono im więcej niż jedną diecezję – dodatkowe 30 punktów), wikariuszowi generalnemu przypisuje się 25 punktów, wikariuszowi biskupiemu – 18 punktów, proboszczowi obejmującemu opieką więcej niż jedną parafię albo sprawującemu posługę w parafii bardzo rozległej lub liczniejszej niż 4 tysiące mieszkańców – 10 punktów, proboszczowi uczącemu religii w szkole – 10-23 punktów (w zależności od liczby godzin tygodniowo), natomiast duchownemu, który nie dysponuje mieszkaniem służbowym przypisuje się dodatkowe 5 punktów. Aby umożliwić uwzględnienie innych, nieprzewidzianych przez prawodawcę okoliczności, każdemu biskupowi diecezjalnemu przyznano określoną pulę punktów, które może przyznać kapłanom własnej diecezji, do maksymalnej wartości 25 punktów dla jednego duchownego. Liczba punktów pozostających w dyspozycji biskupa zależy przy tym od liczby kapłanów, liczby mieszkańców oraz wielkości diecezji<sup>26</sup>.

Wszystko to nie oznacza, że Instytut Centralny wypłaca każdego miesiąca wszystkim duchownym wynagrodzenia, których wysokość jest równa kwotom wynikającym z przemnożenia liczby przypisanych im punktów przez wartość punktu. Zgodnie z omawianą uchwałą oraz postanowieniami wykonawczymi do niej, na należne duchownym wynagrodzenia składają się bowiem sumy uzyskiwane przez nich z różnych źródeł. Jego elementy są następujące: suma obciążająca jednostkę organizacyjną, w której duchowny pełni posługę (w przypadku parafii jest to iloczyn liczby mieszkańców oraz kwoty określonej przez Konferencję Episkopatu Włoch), wynagrodzenie przysługujące duchownemu od niekościelnych jednostek organizacyjnych (jak np. szkoła) oraz – ewentualnie – 2/3 emerytury przysługującej z powszechnego (a nie kapłańskiego) systemu ubezpieczeniowego. Dopiero wówczas, gdy suma wymienionych kwot jest mniejsza od wynagrodzenia, do którego duchowny ma prawo zgodnie z przedstawionym wyżej systemem punktowym, Instytut Centralny jest zobowiązany do uzupełnienia niedoborów.

---

<sup>26</sup> Teksty jednolite uchwały nr 58 oraz postanowień do niej wykonawczych – zgodnie ze stanem na dzień 10 października 2011 r. – w posiadaniu autora (dzięki uprzejmości Dyrektora Generalnego Instytutu Centralnego do spraw Utrzymania Duchowieństwa, p. Carlo Dini).

## **PODSUMOWANIE**

Włoski model finansowania Kościoła Katolickiego oraz utrzymania katolickiego duchowieństwa, pomimo swej oryginalności, nie przyciągał – jak dotąd – szczególnego zainteresowania polskich badaczy. Wydaje się, że działo się tak ze stratą dla poziomu dyskusji odnoszącej się do podobnych kwestii w naszym kraju. Chociaż bowiem jest jasne, że za adekwatne mogą być uznane jedynie takie rozwiązania, które odpowiadają warunkom miejscowym, to jednak lekceważenie doświadczeń innych Kościołów partykularnych nierozzerwalnie wiąże się z większym ryzykiem popełnienia błędu.



## NIKTÓRE KWESTIE STOSUNKÓW PAŃSTWOWO KOŚCIELNYCH NIEPODLEGŁEJ UKRAINY

W okresie istnienia Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich państwo faktycznie nie respektowało prawa człowieka do wolności wyznawania wiary oraz aktywnie prześladowało duchowieństwo i ludzi wierzących za wyrażanie swoich poglądów religijnych lub przynależność do nieprawosławnych kościołów.

Represje w stosunku do Kościołów nieprawosławnych wprowadziły jeszcze władze carskie, które przejęły ziemskie dobra Kościoła a w zamian za to ustanowiły dla duchownych etaty państwowe. Kilku biskupów protestujących przeciwko represjom władze carskie usunęły z diecezji<sup>1</sup>. Poza tym zamieniano kościoły na cerkwie, wprowadzano język rosyjski do liturgii. Prześladowano gorliwych kapłanów, dobrych patriotów, faworyzując jednocześnie tych, którzy w swej słabości upadli<sup>2</sup>. Kościół nie pozostawał obojętny i milczący na tę sytuację. Wydawane były dokumenty, w których traktowano o trudnych losach duchownych i świeckich, o niesłusznym prześladowaniu Kościoła katolickiego<sup>3</sup>.

Ciężka sytuacja ekonomiczna, gospodarcza jak też religijna była skutkiem okupacji bolszewickiej, podczas której rewidowano kościoły, grabiono i rekwirowano majątek organizacji religijnych, a także mordowano i terroryzowano ludzi<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> J. CZYŻEWSKI, *Słownik historii Polski*, Warszawa 1973<sup>6</sup>, s. 791.

<sup>2</sup> L. POPEK, *Diecezja łucka*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją 1939–1945*, Katowice 1992, s. 23.

<sup>3</sup> Zob. Z. OLSZANOWSKA-SKOWROŃSKA, *Sacrum Poloniae Millenium*, t. 12, Rzym 1966, s. 57–435.

<sup>4</sup> Bp Dub-Dubowski wspomina: „Zwyrodnienie ludzkie zwierzęco zabija czcigodnych starców, nie szczędząc słabych niewiast i niewinnych dzieci. Kościoły znieważają, cmentarze bezczeszczą, przed wiekami umarłych z grobu wyrzucają [...] Cała nasza polska kultura w niwecz się obraca”. W czerwcu 1919 r. wypędzony z pałacu biskupiego w liście do Episkopatu Polski pisze: „Z dymem pożaru i kurzu nie zaschlej jeszcze krwi [...] żywcem zakopanych męczenników lub potwornie mordowanych kapłanów i ćwiartowanych synów ukochanej Ojczyzny naszej Polski, sam cudem uszedłem z rąk bolszewików”. *Zarys dziejów diecezji łuckiej od 1.09.1939 do ostatnich czasów*, opracowany przez księży prałatów: M. SOKOŁOWSKIEGO, W. HIPSA, M. KARPIŃSKIEGO, D. BARANA, B. ORŁOWSKIEGO, Wrocław 1955 (mps, BKUL), s. 21–22.

O późniejszych prześladowaniach Kościoła katolickiego oraz jego kapłanów przez władze sowieckie w USRR świadczą materiały zgromadzone w: Państwowym Archiwum Służby Bezpieczeństwa Ukrainy<sup>5</sup>, Centralnym Państwowym Archiwum Zjednoczeń Społecznych Ukrainy<sup>6</sup>, Centralnym Państwowym Historycznym Archiwum Ukrainy w Kijowie<sup>7</sup> oraz inne zasoby archiwalne, które zostały udostępnione dopiero w czasach niepodległej Ukrainy.

O ukraińskiej polityce wyznaniowej pisali przede wszystkim pracownicy naukowcy Instytutu Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie: W. Pawluczuk, autor książki *Ukraina. Polityka i mistyka*<sup>8</sup>, która stanowi pokłosie studiów współfinansowanych przez polski Komitet Ba-

---

<sup>5</sup> Głównym zarzutem stawianym księżom przez Państwową Polityczną Administrację USRR była antysowiecka i kontrewolucyjna działalność oraz szpiegostwo na rzecz Polski. Tłumaczenie przez aresztowanych księży swojej obecności na Ukrainie pasterską posługą, nie było rozumiane. „Мотивы перехода доверия не внушают, и есть основания подозревать... в шпионаже, признать социально опасным элементом и возбудить ходатайство перед Особым Совещанием при Коллегии ОГПУ о высылке [...] в Сибирь”. ДА СБУ. – Спр. 73429-ФП. – Арк. 40. [Państwowe Archiwum Służby Bezpieczeństwa Ukrainy. – 73429-FP. – s. 40].

<sup>6</sup> W materiałach sprawy na księdza prałata T. Skajskiego, administratora apostołskieg diecezji żytomierskiej, czytamy charakterystykę, sporządzoną przez funkcjonariuszy Państwowej Politycznej Administracji: „Последний представляет собой тип яркого реакционера и польского шовиниста, тесно связанного с польконсульством и польправительством. Под его вредным влиянием находится все католическое духовенство Правобережья, которое всю свою антисоветскую деятельность проводит под его вдохновением. Нами берется линия к тому, чтобы Скальский уехал совершенно из пределов СССР за кордон, к чему у него имеются стремления”. W rzeczywistości ks. Skrajski nie miał zamiaru wyjeżdżać z Ukrainy a usunięcie go od kierowania diecezją, miało na celu niszczenie Kościoła. W czerwcu 1926 r. aresztowano go i wkrótce wywieziono do Moskwy. Центральний державний архів громадських об'єднань України. – Ф. 1. – Оп. 16. – Спр. 2. – Арк. 131.

<sup>7</sup> W 1904 r. diecezję łucko-żytomierską (w skład której weszły gubernie: kijowska, wołyńska oraz podolska) obsługiwało 309 księży, zaś diecezję terespolską z siedzibą w Saratowie (obejmującą Krym, Donbas, Powołże i Kaukaz) około 100 księży. Według danych NKWD USRR 1 maja 1927 r. na Ukrainie pozostało 128 księży. Do jesieni 1937 r. na całym terytorium Ukrainy nie było już ani jednego praktykującego księdza rzymskokatolickiego. Kościoły zostały pozamykane a parafiom rzymskokatolickim zabroniono działalności. Pod koniec lat trzydziestych na Ukrainie nie było już żadnych oznak jawnego życia religijnego rzymskich katolików. Kościół, jako instytucja społeczna, został całkowicie zlikwidowany. Центральний державний історичний архів України у м. Києві. – Ф. 442. – Оп. 862. – Спр. 90. – Арк. 33–37 зв.

<sup>8</sup> W. PAWLUCZUK, *Ukraina: Polityka i mistyka*, Kraków 1998.



dań Naukowych pt. *Religia a świadomość narodowa Ukraińców*, oraz I. Borowik w pracy *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-wschodniej Europie po upadku komunizmu*<sup>9</sup>.

Za czasów radzieckiej Ukrainy, kiedy ateizm był ideologicznym narzędziem umacniania totalitarnego reżimu, formalnie oddzielony kościół od państwa znajdował się pod stałą kontrolą organów państwowych. Umocowany w przepisach Konstytucji model „oddzielenia Kościoła (organizacji religijnych) od państwa”, w żadnym innym akcie prawnym nie określał konkretnie czy to ma być polityka wzajemnej tolerancji, czy całkowitej ignorancji dziedziny wyznaniowej i kościołów. Organy państwowe reglamentowały wszelkie przejawy działalności społecznej organizacji religijnych oraz ich życie wewnętrzne. Akty prawne, zadaniem których było regulowanie działalności organizacji religijnych, oparte były wyjątkowo na postulatach ideologicznych partii komunistycznej, a polityka państwa w stosunku do organizacji religijnych była wyraźnie agresywna.

Po odzyskaniu niepodległości władze Ukrainy stanęły przed potrzebą określenia swojego stosunku do religii. W spadku po ZSRR na Ukrainie pozostała Rada do spraw Religii przy Radzie Ministrów Ukraińskiej SRR<sup>10</sup>. Jej zadaniem było prowadzenie polityki państwa w dziedzinie stosunków państwowo-kościelnych. Powierzono jej także nadzór nad wykonaniem ustawy Ukrainy *O wolności sumienia i organizacjach religijnych*<sup>11</sup> z 1991 r. na podstawie, której realizowana jest obecnie polityka państwa w tej dziedzinie.

Od chwili przyjęcia powyższej ustawy, w systemie prawnym Ukrainy dokonano wiele fundamentalnych zmian: została przyjęta nowa *Konstytucja*<sup>12</sup>, Ukraina stała się stroną licznych umów międzynarodowych dotyczących realizacji prawa do wolności wyznania, natomiast wewnętrzne ustawa-

---

<sup>9</sup> I. BOROWIK, *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-wschodniej Europie po upadku komunizmu*, Kraków 2000.

<sup>10</sup> Rada do spraw Religii przy Radzie Ministrów Ukraińskiej SRR miała nadzorować realizację radzieckiego ustawodawstwa o religii i Cerkwi. Owa Rada została utworzona w 1966 r. na skutek połączenia: Rady do spraw Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej (funkcjonującej od 1943 r.) oraz Rady do spraw Kultów Religijnych, która od 1944 r. kontrolowała inne wyznania. Funkcjonariusze Rady kontrolowali wszelką działalność zjednoczeń religijnych włącznie z prywatnymi sprawami duchowieństwa. Faktycznie miała znacznie większe kompetencje od oberprokuratora Najświętszego Synodu w Imperium Rosyjskim. Owa Rada miała swoich pełnomocników w poszczególnych republikach i województwach.

<sup>11</sup> Закон України *Про свободу совісті та релігійні організації*, ВВР, 1991, № 25, ст. 283. [Ustawa Ukrainy *O wolności sumienia i organizacjach religijnych*, Wiadomości Rady Najwyższej 1991, nr 25, poz. 283].

<sup>12</sup> *Конституція України*, Відомості Верховної Ради України від 23.07.1996 р., № 30. [Konstytucja Ukrainy, WRN z dnia 23.07.1996 r., nr 30].

dawstwo za 20 lat niepodległości Ukrainy w tej dziedzinie praktycznie nie zmieniało się.

Owszem, niektórzy eksperci twierdzą, iż ukraińskie ustawodawstwo w dziedzinie wolności wyznania jest dosyć liberalnym w porównaniu z ustawodawstwem wielu krajów Europy<sup>13</sup>, jednak praktyka administracyjna organów władzy państwowej oraz samorządu miejscowego Ukrainy ustala dużo nieuzasadnionych przeszkód w realizacji tego prawa. Ponadto niektóre przepisy ukraińskiego ustawodawstwa nie odpowiadają normom aktów międzynarodowych, m.in. *Europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności*<sup>14</sup> z 4 listopada 1950 r.

Jako przykład można podać art. 9 *Konwencji*, który stanowi, że: „Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje wolność zmiany wyznania lub przekonań oraz wolność uzewnętrzniania indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie swego wyznania lub przekonań przez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne”, natomiast w art. 3 ustawy Ukrainy *O wolności sumienia i organizacjach religijnych* zapisano, że: „Każdemu obywatelowi na Ukrainie zagwarantowane jest prawo do wolności sumienia. To prawo zawiera wolność do posiadania, przyjmowania oraz zmiany wyznania lub przekonań według własnego wyboru, oraz swobodę indywidualnego lub wraz z innymi wyznawania dowolnej religii albo nie wyznawania żadnej, sprawowania kultów religijnych, jawnego okazywania i swobodnego rozprzestrzeniania własnych religijnych lub ateistycznych przekonań”.

Określenie „Każdy” zastosowane w *Europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności* jest pojęciem szerokim, natomiast określenie „obywatelowi”, które jest użyte w ustawie Ukrainy *O wolności sumienia i organizacjach religijnych* jest pojęciem wąskim. Stawia to obywatelom innych państw, także tym, którzy legalnie przebywają

---

<sup>13</sup> O. Lozynski twierdzi, że: „Współczesne ustawodawstwo [ukraińskie], które reguluje stosunki w dziedzinie religijnej, jest dość liberalne. Między innymi, artykuł 3 Ustawy Ukrainy *O wolności sumienia i Organizacjach Religijnych* zapewnia prawo: «Każdemu obywatelowi [...] wyznawać dowolną religię lub nie wyznawać żadnej... za wyjątkiem ograniczeń, które są konieczne do ochrony bezpieczeństwa i porządku publicznego, życia, zdrowia i moralności oraz praw i wolności innych osób[...]». Oczywiście jest to, że w dziedzinie kultury, nauki i religii istnieje prawnie uzasadnione miejsce do ujawnienia specyficznych form publicznych pojęć, w tym też o właściwym statusie politycznym – psychosemantyka strategicznego samowiznaczenia”. O. Лозинський, *Психосемантичні аспекти стратегічного самовизначення*, „Політична психологія” 2003, ст. 203.

<sup>14</sup> *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności* sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., zmieniona następnie Protokołami nr 3, 5 i 8 oraz uzupełniona Protokołem nr 2., Dz.U. 1993 nr 61 poz. 284.

na terytorium Ukrainy, poza przepisami tej ustawy, ograniczając ich w prawie do swobodnego wyznania wiary.

Generalnie, sytuacja w dziedzinie stosunków państwowo-kościelnych oraz stan zapewnienia prawa obywateli do wolności sumienia, w znacznej mierze zależą od stosunku organów władzy do kościołów oraz charakteru samych stosunków państwowo-kościelnych. W kraju wielowyznaniowym, którym jest Ukraina oraz kiedy najliczniejszy Kościół (prawosławny) jest reprezentowany przez kilka jego denominacji, ta zależność wzrasta, nabywając czasami decydującego charakteru.

Państwowo-kościelny dialog w latach niepodległej Ukrainy wywarł pozytywny wpływ na procesy w dziedzinie wyznaniowej naszego państwa. Począwszy od 2000 r. dialog ten nabrał pewnej równowagi, a w stosunkach państwowo-kościelnych Ukrainy zaczęła być zauważalna tendencja do zaprowadzenia partnerskiego modelu stosunków państwa i organizacji religijnych. Akurat taki model proponowała wspólnota religijna Ukrainy w projekcie *Koncepcji państwowo-kościelnych stosunków na Ukrainie*<sup>15</sup> opracowanym w 2004 r.

W celu nawiązania stałego dialogu pomiędzy kościołami oraz pomiędzy Kościołami a państwem, w 1996 r. utworzona została Wszuchukraińska Rada Kościołów i organizacji religijnych (WRKiOR), która wtenczas reprezentowała ponad 90% wyznawców wszystkich religii Ukrainy. Zapoczątkowanie praktyki stałych spotkań przedstawicieli Rady Kościołów z pierwszymi osobami w państwie, utworzenie organów doradczych (rad społecznych) z udziałem przedstawicieli Rady Kościołów przy ministerstwach i resortach Ukrainy, utworzenie Komisji do Spraw Zapewnienia Realizacji Praw Organizacji Religijnych przy GMU, uczestniczenie przewodniczących kościołów w przedsięwzięciach rangi państwowej oraz uczestnictwo pierwszych osób w państwie w największych uroczystościach religijnych, wszystko to dało początek bardziej otwartym relacjom w stosunkach państwowo-kościelnych na Ukrainie.

Niestety, na początku XXI w. zaczęło odbywać się upolitycznienie religii na Ukrainie, które wbrew postawie wierzących, nie tylko nie zmniejszyło się, a nawet wzrastało. Wielki wpływ na to miało powstanie partii politycznych o ukierunkowaniu wyznaniowym: Ukraińskiej Chrześcijańsko-Demokratycznej Partii, Chrześcijańsko-Demokratycznej Partii Ukrainy,

---

<sup>15</sup> *Проект Концепції державно-конфесійних відносин в Україні*. Розроблений у 2004 році за участі конфесій, Українського центру економічних і політичних досліджень ім. Разумкова та парламентарів. [*Проект Концепції паństwowo-kościelnych stosunków w Ukrainie*. Opracowany w 2004 r. z udziałem kościołów, ukraińskiego centrum ekonomicznych i politycznych badań im. Razumkowa oraz parlamentarzystów. Zob. [http://vrciro.org.ua/index.php?option=com\\_content&task=view&id=53&Itemid=31](http://vrciro.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=53&Itemid=31) [dostęp: 25.09.2011].

Chrześcijańsko-Demokratycznego Związku, Partii Muzułmanów Ukrainy oraz innych. Prawie wszystkie partie chciały wykorzystać religię w swoich kampaniach wyborczych, zaczynając od wyborów parlamentarnych w 1998 r., kiedy do rad lokalnych wybrano ponad 60 duchownych.

W wyborach z 2002 r., do różnych organów władzy wykonawczej kandydowało 345 duchownych z: Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Kijowskiego Patriarchatu (kandydowało 128 – wybrano 82); Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego (ze 104 – wybrano 61); Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego (z 41 – wybrano 15); Ukraińskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (z 30 kandydatów – wybrano 18). Najwięcej duchownych zostało wybranych do rad lokalnych. W przyszłości było to podstawą wsparcia kościołów przez poszczególne miejscowe organy władzy wykonawczej.

Na początku 2006 r. w Kijowie odbyła się konferencja naukowa *Religia i wybory parlamentarne – 2006*, w trakcie której jeden z ukraińskich naukowców Anatolij Kołodnyj stwierdził, że na Ukrainie istnieją partie (progresywni socjaliści oraz partie promoskiewskie), które w swoich programach wyborczych wymagają szczególnego statusu dla jednego kościoła – Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego. Według słów profesora A. Kołodnego, Ukraiński Kościół Prawosławny Patriarchatu Moskiewskiego popiera komunistów, Partię Regionów, a także blok „Ludowa opozycja” Natalii Witrenko. W tym samym czasie Stolica Apostolska pozostała neutralna, o czym zapewniła też nuncjatura apostolska na Ukrainie.

W celu lepszego zrozumienia polityki państwa w dziedzinie wyznaniowej warto przeprowadzić analizę działalności wyższych organów władzy państwowej Ukrainy w ostatnich latach. Na początku 2010 r. w życiu politycznym państwa nastąpiły pewne rotacje, a mianowicie: w lutym 2010 r. odbyły się wybory prezydenckie, w których zwyciężył Wiktor Janukowycz, utworzono nową koalicję parlamentarną oraz sformowano nowy skład rządu na czele z mianowanym premierem Mikołajem Azarowem, a także dokonano innych zmian personalnych w organach władzy.

Pod koniec kadencji Julii Tymoszenko działalność GMU w odniesieniu do realizacji państwowej polityki w zakresie stosunków państwowo-kościelnych, została skierowana na rozwiązanie niektórych kwestii związanych z funkcjonowaniem organizacji religijnych. Tak rząd Julii Tymoszenko przyjął zmiany w uchwale GMU pt. *Niektóre kwestie kształtowania cen na produkcję, transport, dostarczenie energii cieplnej, usługi centralnego ogrzewania i dostarczenia gorącej wody oraz usługi z scentralizowanego zaopatrzenia w wodę*<sup>16</sup> z 24 lutego 2010 r. oraz w innych uchwałach, które

---

<sup>16</sup> Постанова Кабінету Міністрів України від 24.02.2010 № 182 Деякі питання формування тарифів на виробництво, транспортування, постачання

regulują tę kwestię. W ten sposób zostały zmniejszone dla organizacji religijnych taryfy na usługi komunalne i zrównane z taryfami, jak dla osób fizycznych.

Nowy rząd na czele z premierem Mikołajem Azarowem od razu rozpoczął odmienną politykę w stosunku do organizacji religijnych. W czerwcu 2010 r. premier Mikołaj Azarow podpisał uchwałę nr 869 *o zapewnieniu jednolitego kształtowania taryf na usługi mieszkaniowo-komunalne*<sup>17</sup>, którą skasował ulgi dla organizacji religijnych przewidziane uchwałą z 24 lutego 2010 r. oraz ustalił je na poziomie organizacji dochodowych.

Następną uchwałą rządu Azarowa, od lipca 2010 r. organizacjom religijnym podniesiono opłatę za dzierżawę mienia państwowego i komunalnego z 45% do 80% od ustalonej wysokości dla dzierżawcy.

Kolejnym przedsięwzięciem skierowanym na doskonalenie obowiązującego ustawodawstwa Ukrainy w dziedzinie wyznaniowej było dopracowanie w 2010 r. projektu ustawy Ukrainy *o koncepcji rozwoju państwowo-kościelnych stosunków na Ukrainie*. Opracowanie tego projektu ustawy zostało powierzone Państwowemu Komitetowi ds. Narodowości i Religii. W trakcie jego rozpatrywania przez poszczególne ministerstwa został wyrażony pogląd o niestosowności uchwalenia *koncepcji*, jako osobnej ustawy.

Prawie do końca 2010 r. Komitet pracował nad trzema projektami ustaw: *o koncepcji rozwoju państwowo-kościelnych stosunków na Ukrainie*, nad nową redakcją ustawy Ukrainy *o wolności sumienia i organizacjach religijnych* i projektem ustawy *o zwrocie budynków sakralnych organizacjom religijnym*.

Na zebranie GMU Komitet wniósł projekty ustaw o wolności sumienia (nowa redakcja) i o zwrocie budynków sakralnych. Ze względu na fakt, że w nowej redakcji projektu ustawy o wolności sumienia zostały uwzględnione kwestie, które były również sformułowane w projekcie *Koncepcji*, na zlecenie GMU w grudniu 2010 r. odwołano zleczone Komitetowi opracowanie projektu ustawy *o koncepcji rozwoju państwowo-kościelnych stosunków na Ukrainie*. Opracowanie jednego projektu ustawy zostało od-

---

*теплової енергії, послуги з централізованого опалення і постачання гарячої води та послуги з централізованого водопостачання та водовідведення*, Урядовий кур'єр від 27.02.2010 р., № 38. [Uchwała Gabinetu Ministrów Ukrainy nr 38 z 27.02.2010 r., *Niektóre kwestie kształtowania taryf na produkcję, transport, dostarczenie energii cieplnej, usługi z centralnego ogrzewania i dostarczenia gorącej wody oraz usługi z scentralizowanego zaopatrzenia w wodę*, Kurier Rządowy z 27.02.2010 r., nr 38].

<sup>17</sup> Постанова Кабінету Міністрів України від 01.06.2011 р., № 869 *Про забезпечення єдиного підходу до формування тарифів на житлово-комунальні послуги*, Урядовий кур'єр від 18.08.2011 р., № 151. [Uchwała Gabinetu Ministrów Ukrainy nr 869 z 01.06.2011 r. *o zapewnieniu jednolitego kształtowania taryf na usługi mieszkaniowo-komunalne*, Kurier Rządowy z 18.08.2011 r., nr 151].

wołane, a dwa inne, po raz kolejny, nie zostały zrealizowane, ze względu na kolejną reorganizację organu wyznaniowego Ukrainy, która trwała trzynastacie miesięcy<sup>18</sup>.

Podobnie jak i po poprzednich, tak również po niniejszej reorganizacji organu wyznaniowego Ukrainy nie odbyło się oczekiwane przez społeczeństwo rozdzielenie religii i polityki. Nadal partie polityczne jedynie obiecują legislacyjne uregulowanie problemowych kwestii w dziedzinie wyznaniowej oraz nadal włączają przewodniczących niektórych kościołów na listy swoich partii politycznych. Oświadczenie spikera Rady Najwyższej Ukrainy Aleksandra Moroza o nastawieniu Rady Najwyższej na współpracę z Kościołami tylko potwierdza, że organizacje religijne na Ukrainie są postrzegane przez urzędników i polityków nie ze względu na duchowy autorytet oraz niezmiennie wartości moralne, ale wyłącznie pragmatycznie. Oddzielenie religii od polityki na Ukrainie nie jest realizowane. Zaprzecza to nie tylko europejskiemu, ale również obowiązującemu ustawodawstwu Ukrainy. Nadal mają miejsce fakty promowania poszczególnych partii politycznych lub polityków przez hierarchów kościelnych.

Nie osiągnięto również porozumienia pomiędzy poszczególnymi organami władzy wykonawczej w kwestii wprowadzenia lekcji z etyki chrześcijańskiej do zakładów edukacji.

Nadal pozostają nieuregulowane kwestie stosunku organów władzy wykonawczej (przede wszystkim na szczeblu miejscowym) i poszczególnych Kościołów w sprawie przekazania budynków sakralnych oraz użytkowania ziemi. Fakty uprzywilejowania poszczególnych Kościołów przez niektórych urzędników oraz organy władzy wykonawczej nie pozostały bez uwagi społeczeństwa światowego<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Na ten temat zobacz więcej w części 1. Rozdziału II pracy pod tytułem *Komitet Państwowy do spraw Narodowości i Religii*.

<sup>19</sup> Państwowy departament Stanów Zjednoczonych w sprawozdaniu o wolności religijnej w świecie za 2006 r., w części dotyczącej Ukrainy, krytykuje praktyki niektórych regionów Ukrainy, gdzie miejscowe władze wspierają poszczególne Kościoły lub organizacje religijne a dyskryminują w prawach inne. Dotyczy to zwłaszcza wschodniej oraz południowej Ukrainy, gdzie przedstawiciele władzy wspierają Ukraiński Kościół Prawosławny Patriarchatu Moskiewskiego. W tym samym czasie w zachodnich województwach Ukrainy przedstawiciele władzy oddają przewagę Ukraińskiemu Kościołowi Greckokatolickiemu oraz Ukraińskiemu Kościołowi Prawosławnemu Patriarchatu Kijowskiego. Także sądy na Ukrainie, zdaniem Państwowego departamentu Stanów Zjednoczonych, nie zawsze bronią wolności religijnej, a czasami stają po stronie dominującego w tym lub innym regionie kościoła lub organizacji religijnej. Źródło: Міжнародний звіт щодо релігійної свободи за 2006 рік. Україна. [*Sprawozdanie międzynarodowe dotyczące wolności religijnej za 2006 r. Ukraina*], [online] <http://www.irs.in.ua/index.php?>

Natomiast są też i pozytywne momenty w dziedzinie wyznaniowej Ukrainy. W latach 2010–2011 aktywniej zaczęły funkcjonować rady społeczne przy ministerstwach i wyższych organach władzy wykonawczej, w tym: Rada Społeczna do Spraw Współpracy z Kościołami i Organizacjami Religijnymi przy Ministerstwie Edukacji i Nauki Ukrainy; Rada Społeczna do Spraw Współpracy z Wszekukraińską Radą Kościołów przy Ministerstwie Zdrowia Ukrainy; Rada w Sprawach Opieki Duszpasterskiej przy Ministerstwie Obrony Ukrainy; Rada Społeczna do Spraw Współpracy z Organizacjami Religijnymi przy Ministerstwie do Spraw Rodziny, Młodzieży i Sportu Ukrainy; Rada Społeczna do Spraw Współpracy z Organizacjami Religijnymi przy Ministerstwie Spraw Zagranicznych.

Warto zaznaczyć, iż dzięki działalności tych rad nastąpiły pewne zmiany w poszczególnych dziedzinach. W systemie edukacji została podjęta decyzja Ministerstwa odnośnie do rekomendacji dotyczącej wprowadzenia w ogólnokształcących zakładach edukacji programu „Zasady etyki chrześcijańskiej” dla uczniów klas I–IV i VII–XI szkoły I–III stopnia, na zasadzie zajęć fakultatywnych. Nastąpiły też zmiany w systemie edukacji wyższej, mianowicie w marcu 2011 r. odbyła się akredytacja kierunku „Teologia”. Owe zmiany w systemie edukacji nie są sprzeczne z obowiązującym ustawodawstwem Ukrainy o edukacji, natomiast są dowodem na to, że zasady religijne zajmują powoli należyte miejsce w społecznym i naukowym życiu Ukrainy. Wprowadzenie tych zmian społeczeństwo Ukrainy powinno zawdzięczać Wszekukraińskiej Radzie Kościołów i Organizacji Religijnych, znaczenie i wpływ na relacje państwowo-kościelnych stosunków w ostatnich latach niestety zanika.

### **Członkowie Wszekukraińskiej Rady Kościołów i Organizacji Religijnych:**

1. Ogólnoukraiński Związek Kościołów Ewangelicznych Chrześcijan-Baptystów;
2. Ogólnoukraiński Związek Cerkwi Chrześcijan Wiary Ewangelicznej-Zielonoświątkowców;
3. Duchowny Zarząd Muzułmanów Krymu;
4. Duchowny Zarząd Muzułmanów Ukrainy;
5. Duchowne Centrum Muzułmanów Ukrainy;
6. Zakarpacki Kościół Reformacki;
7. Niemiecki Ewangelicko-Luterański Kościół na Ukrainie;
8. Zjednoczenie Żydowskich Organizacji Religijnych Ukrainy;
9. Kościół rzymskokatolicki na Ukrainie;

10. Związek Wolnych Kościołów Chrześcijan Wiary Ewangelicznej Ukrainy;
11. Ukraiński Autokefaliczny Kościół Prawosławny;
12. Ukraińska Spółka Biblijna;
13. Ukraiński Kościół Greckokatolicki;
14. Ukraińska Eparchia Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego;
15. Ukraiński Kościół Luterski;
16. Ukraiński Kościół Prawosławny Patriarchatu Moskiewskiego;
17. Ukraiński Kościół Prawosławny Kijowskiego Patriarchatu;
18. Ukraińska Unijna Konferencja Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego;
19. Ukraiński Chrześcijański Kościół Ewangeliczny.



---

**KONGRES KATOLIKÓW ŚWIECKICH  
ARCHIDIECEZJI PRZEMYSKIEJ  
PRZEMYŚL, 15 MARCA 2014 R.**

---

*Abp Józef Michalik (Przemysł)*

**Premisla Christiana**  
(2014/2015) t. 16, s. 57-58

**MIŁOŚĆ PERSPEKTYWĄ CHRZEŚCIJAŃSTWA**  
**Homilia**

Drodzy Bracia i Siostry!

Warto się zastanowić, co dla nas w tym Wielkim Poście powinno być priorytetem i stanowić punkt odniesienia naszych myśli i konstrukcji programów naszego życia. Kościół na całym świecie chce pokrzepić i zainspirować ludzi liturgią słowa Bożego, które wytycza nam dziś dwa drogowaskazy.

Pierwszy drogowaskaz płynie z lektury księgi Powtórzonego Prawa. Bóg daje człowiekowi Dziesięć Przykazań, są to podstawowe przepisy, które Żydzi otrzymali od Boga poprzez Mojżesza. Naród wybrany słyszy następujące zalecenie: „Strzeż tych praw z całego serca, pilnuj tych przykazań z całej swojej duszy. Jeśli Pan będzie dla ciebie Bogiem, jeśli dasz dowód, że chodzisz Jego drogami, że szanujesz Go, jeśli będziesz słuchał Jego głosu, otrzymasz dary, które przekraczają twoje oczekiwanie. Będziesz sławny, będziesz większy niż inni, będziesz bezpieczny”. A więc pierwszy drogowaskaz – trzymaj się Bożego prawa.

Mamy i drugi drogowaskaz dany przez Pana Jezusa. Św. Mateusz zapamiętał i przytoczył te słowa. Pan Jezus nie tylko nie przekreśla dawnego Prawa – mówi wręcz, że ani jedna jota, ani jedna kreska nie będzie zmieniona w Bożym prawie – ale uzupełnia je, mówiąc: „Słyszeliście, że powiedziano – będziesz miłował przyjaciół, a nieprzyjaciół będziesz nienawidził, – a Ja wam powiadam – miłujcie nieprzyjaciół waszych i módlcie się za tych, którzy was prześladują. I więcej: Bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (por. Mt 5, 17-23). Nie tyle doskonali, jak był twój ojciec ziemski czy matka, jak twój ideał, jak drugi człowiek, to ciągle za mało. My chrześcijanie, jesteśmy ciągle wzywani, żebyśmy byli tak doskonali, jak doskonały jest Ojciec nasz Niebieski. Czy jest możliwa taka doskonałość sięgająca aż w nieskończoność? To jest wielkie, ale i bardzo twórcze wskazanie.

Dobro człowieka niewątpliwie polega na zachowaniu Bożego prawa, ale dzisiaj jesteśmy świadkami, że następuje niepokojące zachwianie równowagi. Świat dzisiejszy wybiera niejednokrotnie to, co człowiekowi egoistycznie wydaje się korzystne. A prawo Boże, Chrystus a za Nim Kościół przypomina, że nie tędy droga! Prawo Boże trzeba zachować, więcej – trzeba je nieustannie

interioryzować i czynić wyznacznikiem swojego życia. To prawo Boże sprawdzi się zawsze w sercu każdego człowieka; tam bowiem następuje wypracowanie równowagi, o ile prawo Starego Przymierza będzie uzupełnione przez chrześcijańską miłość także wobec nieprzyjaciół. Wtedy dopiero naśladujemy naszego Niebieskiego Ojca. Tu jest miara doskonałości – jak Ojciec Niebieski, który Syna swojego wydaje dla naszego zbawienia. Pamiętamy, że patriarcha Abraham był gotów na największe nawet poświęcenie dla Boga, ale nie musiał go zrealizować, przez złożenie ofiary ze swego syna Izaaka. Bóg, poddawszy próbie jego wierność, powstrzymał go w ostatnim momencie przed czynem ofiarniczym. Tymczasem nasz Ojciec Niebieski oddaje nam całkowicie swego Syna Jezusa Chrystusa na znak miłości – miłości do nieprzyjaciół, gdyż w tym czasie byliśmy jeszcze grzesznikami, oddalonymi od Boga i jego łaski (por. Rz 5, 6-8).

Jesteśmy grzesznikami, i do nas przychodzi Jezus – to jest prawdziwe piękno i tajemnica Kościoła. Jesteśmy świadomi, że Kościół nie jest złożony z aniołów, ale Kościół tworzą ludzie z ciała i duszy, często grzeszni, tu właśnie jest miejsce dla nas wszystkich – dobrych, mocnych i słabych. Jeśli zaś mówimy, że Kościół składa się z grzeszników, to właśnie z takich, którzy przyjmują Chrystusa ofiarowującego się za nas, żebyśmy po każdym spotkaniu z Nim wracali odrodzeni, żebyśmy pragnęli być inni, żebyśmy siebie samych pokonywali. To przecież w sercu człowieka następuje równowaga między tym, co nam ofiarowuje świat, co nam egoizm podpowiada i co mówi nam Bóg, co mówi nam nasze sumienie, co mówi nam Chrystus, który stawia nam najwyższe wymagania.

Pamiętajmy, że miłość, to jest wielkie i twórcze kryterium; szczególnie miłość do nieprzyjaciół, do tych, którzy nas krzywdzą, którzy nam zagrażają. O nich mamy zabiegać i im mamy pomóc odnaleźć drogę do Pana Boga. Taka miłość to prawdziwy dynamizm misyjny, który powinien być w sercu każdego chrześcijanina. Tak rozumiana miłość jest najlepszym zabezpieczeniem przed zbanalizowaniem religii. Boga bowiem nie można redukować do jakichkolwiek zysków własnych, do małych, konkretnych przyjemności, albo płytkich i krótkowzrocznych nadziei.

Wszystko trzeba poszerzać w imię miłości Boga i drugiego człowieka, bo każdy człowiek jest stworzony na podobieństwo Boże, bo w każdym człowieku żyje Chrystus. To jest właśnie droga do prawdziwej doskonałości, to jest droga wielkości chrześcijaństwa. Ale warunkiem takiej miłości, warunkiem przyjęcia nowości chrześcijaństwa jest umrzeć samemu sobie i pozwolić – przez współpracę z łaską, żeby narodził się w nas Chrystus. Jego myślenie, Jego patrzenie na świat, Jego perspektywa i drogowskaz jest pełniejszy, bogatszy, jest prawdziwie uskrzydlający. Duch Chrystusa i Jego optyka spojrzenia na Boga, człowieka i świat sprawia, że religia się nigdy nie znudzi i nie przeżyje, że religia dobrze zrozumiana – jako naśladowanie Ojca Niebieskiego w Jego miłości – będzie perspektywą konserwującą, ratującą człowieka w jego ziemskim i wiecznym bytowaniu. Amen.

## **ZAGROŻENIA ZWIĄZANE Z GENDER\***

Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus!

Serdecznie dziękuję za zaproszenie do Przemyśla, to wielka radość i zaszczyt dla mnie, bo zawsze wiedziałem, że tutaj żyją ludzie szczególnie wierzący, a więc mądrzy. Mądrość Państwa okazuje szczególnie w tych czasach, kiedy środki masowego przekazu mają tak olbrzymią władzę nad umysłami ludzkimi.

Teraz akurat dominujące media prowadzą kampanię ateizacji, nienawiści wobec Kościoła i propagowania ideologii, nawiązując stylem i bezkompromisowością do tamtej, z minionych czasów komunizmu, ale robią to o wiele bardziej inteligentnie, przy zastosowaniu zdobyczy wszystkich humanistycznych nauk – psychologii, socjologii, ale obecność Państwa tutaj świadczy o tym, że wspomniane media nie zdobyły jednak władzy nad wszystkimi sercami i umysłami. To potwierdza jeszcze raz, jak mądrzy i wierzący ludzie mieszkają tutaj w Przemyślu i okolicach, bo wierzyć mediom mainstreamowym dzisiaj, to podobnie jak wierzyć mediom komunistycznym w tamtych czasach.

Dlatego z wielką radością przyjąłem to zaproszenie. Szczególnie dziękuję za zaproszenie księdzu Arcybiskupowi, który w tych zmaganiach wspomaga mnie od samego początku. Ja krytykę gender i homo-ideologii rozpocząłem już około 10 lat temu i wówczas, obok biskupów krakowskich, właśnie wasz ksiądz arcybiskup Józef Michalik był jednym z pierwszych, którzy zaczęli mnie w tym dziele popierać. Z wdzięcznością przechowuję kilka listów poparcia od księdza Arcybiskupa, dlatego też się cieszę, że tym wykładem mogę jakoś okazać moją wdzięczność, w ten sposób służąc moim siostram i braciom w archidiecezji przemyskiej.

Kiedy mówimy o ideologii gender możemy niekiedy spotkać się ze zdziwieniem, o co właściwie chodzi. W dominujących mediach ta teoria przedstawiana jest jako coś niewinnego, bardzo pozytywnego, nawet humanistycznego, co służy postępowi ludzkości, zwłaszcza kobiet. Podkreśla się szczególnie dwa elementy – walkę o równouprawnienie kobiet, a po drugie – studia nad znaczeniem kulturowym płci. To jest niejako opakowanie – zewnętrzna strona tej teorii, jej reklama. I tutaj – do pewnego stopnia można się zgodzić. Któżby nie chciał równouprawnienia kobiet. Można nawet powiedzieć, że Kościół, że chrześcijaństwo, są mistrzami świata w walce o rów-

---

\* Tekst odtworzono z nagrania audio, z tej racji publikacja nosi znamiona stylu słowa mówionego.

nouprawienie kobiet. Kobietom nigdzie nie wiedzie się lepiej, jak w krajach kultury chrześcijańskiej. Nawet – jeśli wiele tu jeszcze można poprawić, a wszystko można poprawić w człowieku i w jego kulturze, to jednak wystarczy pojechać do krajów o innej kulturze, muzułmańskiej albo hinduistycznej, żeby być bardzo wdzięcznym, że się urodziło chrześcijanką i Polką. To jest owoc Ewangelii, która ucząc szacunek dla każdego człowieka, także dla kobiety, powoli zmienia twarde serca ludzkie. To jest zasadnicze źródło o wiele lepszej sytuacji kobiet w kulturze chrześcijańskiej niż gdziekolwiek indziej.

Więc tutaj można powiedzieć, że genderyści mogą się uczyć od chrześcijan, od Kościoła, jak walczy się o prawdziwe równouprawienie kobiet. Trzeba zaznaczyć, że u genderystów następuje wypaczenie tej idei. Jeżeli nie ma się wiary, to łatwo wypaczyć wszelkie ideały chrześcijańskie. U nich, niestety, równouprawienie kobiet przechodzi łatwo w unicestwienie samej kobiecości. Oni w swoich teoriach mówią, że kobiety naprawdę będą kobietami, będą szczęśliwe, jak przestaną być kobietami, jak będą takie jak mężczyźni. To jest jeden z absurdów tej teorii, ale o tym później. Co do pragnienia równouprawienia kobiet w wielu aspektach możemy się zgodzić, ale nie z całością ideologii gender w tym względzie.

Drugi element – pojęcie płci kulturowej, znaczenia płci w danej kulturze jest uprawnione. To słowo „gender” pierwotnie oznaczało w języku angielskim słowo „rodzaj” – męski, żeński, nijaki. Natomiast twórcy tej teorii zaczęli go używać na oznaczenie właśnie kulturowego, społecznego znaczenia płci. Takie znaczenie faktycznie istnieje i jest uzależnione od kultury. Wystarczy trochę lektury albo wyjazd za granicę, żeby stwierdzić, że męskość i kobiecość rozumie się różnie w zależności od danej kultury, przy czym jest to szczególnie uwarunkowane religią tej kultury. Religia – czy chcemy czy nie, ma olbrzymi wpływ na kształtowanie się kultury. Jeżeli porównamy kraje chrześcijańskie i muzułmańskie, to ewidentnie rozumienie męskości i kobiecości zależy od danej kultury, od epoki a zwłaszcza od religii. Z tym się możemy zgodzić. Ale nie możemy się zgodzić z dalszą częścią teorii ideologii gender, która oddziela płęć w znaczeniu kulturowym i biologicznym. Dla płci w znaczeniu biologicznym rezerwuje określenie „sex”. Tak powstaje to przeciwieństwo – gender i sex. Gender jako kulturowo społeczne znaczenie płci, a sex jako płęć biologiczna.

Samo takie rozróżnienie jest także do pewnego stopnia uprawnione, tylko genderyści popełniają tu kolejny błąd, absurd. Oni chcą te rzeczywistości jak najbardziej zróżnicować. Wprowadzić przepaść między jedno i drugie. Nawet taka „Karl Marx” genderyzmu Judith Butler (lesbijka, ateistka amerykańska, dominujący autorytet dla genderystów), posunęła się do stwierdzenia, że gender i sex nie mają nic wspólnego ze sobą, że również płęć w znaczeniu biologicznym jest ukształtowana przez kulturę. Czyli – w przypadku jak rodzi się dziecko – położna powie, że to jest chłopczyk, to

będzie chłopczyk, jeśli dziewczynka, to dziewczynka. Gdyby powiedziała odwrotnie, to będzie odwrotnie. Z tym się oczywiście nie można zgodzić.

Można przypominać podstawowe zasady filozoficzne na temat tożsamości i różnicy, można powiedzieć, że każdy byt, o ile jest odrębny, jest różny od innego bytu, ale o ile istnieje, jest tożsamy. Wszystko jest różne a zarazem wszystko jest podobne, cokolwiek byśmy nie wzięli. I chociażby temu podstawowemu principium genderyści przeczą – wszystko jest podobne i zarazem różne. Natomiast dla nich płeć staje się czymś zupełnie różnym, co jest absurdalne. Zarówno w znaczeniu biologicznym jak i kulturowym. Oczywiście, że płeć częściowo w swoim rozumieniu jest uzależniona od kultury, ale nie tylko od kultury, jakby chcieli genderyści. Jest przecież także ściśle związana z naszą biologią. Oczywiście we wszystkich kulturach natrafiamy na poważne różnice w rozumieniu wszystkiego, ale właściwie każdy człowiek każdą rzecz musi rozumieć inaczej, bo to jak rozumiemy daną rzecz, zależy od historii naszego życia, a historia życia każdego z nas jest inna. Dlatego my ludzie, nieuchronnie musimy każdą rzecz rozumieć choć trochę inaczej, chociażby dlatego, że jestem mężczyzną lub kobietą. Z tym się można zgodzić, to są podstawowe principia filozofii, hermeneutyki.

Ale absurdem jest twierdzenie, że wszystko pojmujemy zupełnie inaczej. Gdybyśmy wszystko zupełnie inaczej rozumieli, to nie moglibyśmy się w ogóle w żaden sposób porozumieć. Gdybyśmy nie mieli nic wspólnego w naszym doświadczeniu i rozumieniu, to niemożliwa byłaby rozmowa między nami. A właśnie genderyści próbują podważyć to principium. Oczywiście, że płeć jest różnie rozumiana w zależności od kultury, ale nie całkiem różnie, to jest absurd, który oni głoszą. Tymczasem istnieje zawsze i w każdej kulturze pewne jądro wspólne naszego ludzkiego pojmowania rzeczywistości. Również w każdej kulturze natrafimy na pewne elementy wspólne w rozumieniu kobiecości i męskości. Możemy wręcz stworzyć wspólny mianownik rozumienia męskości i kobiecości. Tak jest w każdej rzeczywistości, a zatem również i w tej. Dlatego genderyści, nawet jeżeli do pewnego stopnia się z nimi zgodzimy, to bardzo łatwo przechodzą w sferę absurdów, z którymi już nie można się zgodzić. Jest to zresztą typowe dla sposobu rozumowania logiki ateistycznej. Rozum ateistyczny skazany jest na absurd, bo na początku popelnia absurd fundamentalny.

To tyle o tych dwóch, niejako reklamowych elementach gender, które warunkowo, do pewnego stopnia można zaakceptować, wskazując przy okazji, jakie błędy genderyści popelniają. Natomiast trzeba zwrócić też uwagę na rzeczy, z którymi zdecydowanie nie można się zgodzić, a które należą do filozofii gender.

To są elementy bardziej ukryte, to jest mechanizm pokusy; przedstawia się rzeczy atrakcyjnymi, żeby skusić człowieka do złego. Gorzkie owoce tej manipulacji ukazą się później. Trzeba pamiętać, że dwa elementy ideologii gender, o których mówiliśmy, to jest jedynie forma opakowania.

Czy jest możliwy gender na uczelniach? Owszem, można studiować znaczenie płci, ale czynić to bez odwołania i oparcia się na ideologii; nie trzeba z tego robić centrum świata. Nie ma do tego racjonalnych podstaw.

Obok dwóch wspomnianych przez nas elementów genderyzmu, służących jako element marketingowy ideologii (chodzi o walkę o równouprawnienie kobiet oraz studia nad znaczeniem kulturowym płci), jest przynajmniej pięć elementów ukrytych, śmiertelnie niebezpiecznych dla naszej cywilizacji, dla religii w ogóle, szczególnie dla chrześcijaństwa. One należą do tzw. *gender mainstreaming* – czyli głównego nurtu gender i stanowią już konkretny program polityczny. I to trzeba brać w całości. Jeżeli mówimy o gender, to mówimy nie tylko o opakowaniu, ale także o zawartości. Genderyści – szczególnie po ostatnim liście Episkopatu Polski – już niezbyt chętnie o tym mówią. Spryt realizacji ich planu w poszczególnych etapach wymaga w tej chwili milczenia na ten temat, ale to jest nadal w ich programie. Zawsze musimy brać to pod uwagę, gdyż to właśnie jest ich cel.

W swoich agendach genderyści nieustannie stawiają te elementy, jako zasadnicze motywacje swojego działania. Starają się je przeforsowywać w i za pomocą różnych organizacji międzynarodowych. Wymieńmy teraz owe elementy:

1. Globalna rewolucja kulturowa. Genderystom nie chodzi o nic mniejszego, jak o zmianę całej kultury światowej, wszystkich kultur, według swojego programu. To nie jest bagatelna sprawa – chodzi o przewartościenie wszelkich wartości, często odwrócenie ich hierarchii, ukształtowanie nowego porządku społecznego. To jest – można powiedzieć – ich cel zasadniczy i globalny. Podobnie jak wcześniej marksistów. To nie jest jakiś ograniczony cel. Oni stawiają sobie cele ambitne, globalne. Chcą, żeby ich teoria święciła triumfy w każdym kraju, i żeby każda kultura była według niej kształtowana. To jest coś całkiem zasadniczego, fundamentalnego.

Jakie ma być narzędzie dojścia do tego celu? Wcześniej dla marksistów to była krwawa rewolucja. Teraz genderyści są neo-marksistami, jest to zatem kolejna ateistyczna utopia. Nie chcą oni już stosować rewolucji zbrojnej, oddolnej, ale rewolucję odgórną poprzez opanowanie instytucji państwowych, międzynarodowych, poprzez opanowanie mediów, ośrodków tworzenia prawa, ale też szczególnie szkolnictwa. Chcą tym razem swoją rewolucję narzucić od góry.

2. Tutaj szczególnie ważnym elementem jest seksualizacja dzieci. Genderyści nazywają to programem wychowania seksualnego, ale widzimy, że ich celem jest wprowadzenie tego do każdego przedszkola, każdej szkoły. O to starają się między innymi w Polsce. Seksualizacja staje się głównym narzędziem przeprowadzenia wspomnianej rewolucji światowej. Na czym ona polega? Właśnie na seksualizacji dzieci i młodzieży. Na brutalnej, bezprawnej, przestępczej wręcz seksualizacji młodzieży w celu uniemożliwienia przekazania najwyższych wartości duchowych, kulturowych i religijnych,

zgodnie z następującą szatańską zasadą: „Nie atakujcie Kościoła wprost, ale seksualizujcie młodzież, reszta przyjdzie sama!”. To jest szatańskie ale i prawdziwie skuteczne.

Nie atakować Kościoła wprost, tylko seksualizować dzieci i młodzież. To jest ich zasadnicza strategia, i co najgorsze, to jest zbrodnia na dzieciach, niejako duchowy gwałt na dzieciach i młodzieży. Niestety często tam, gdzie ta zasada jest wprowadzana, funkcjonuje ona tak, że w intensywnym życiu seksualnym wprowadza się dzieci prawie od urodzenia.

Mam przed sobą ogólnie dostępny program Biura Regionalnego Światowej Organizacji Zdrowia, wypracowany w porozumieniu z organizacjami niemieckimi: *Standardy edukacji seksualnej w Europie*. Tutaj każdy może przeczytać – czarno na białym, że w życiu seksualnym ma się wprowadzać najmniejsze dzieci już w kategorii od 0-4 lat. Czyli nie ma dolnej granicy. Genderyści uważają, że w życiu seksualnym mają być wprowadzane nawet niemowlęta. Natomiast dzieci 12-letnie (V klasa) mają już podejmować życie seksualne przynajmniej ze swymi rówieśnikami. To jest program genderystów. Ten program wychowawcy polscy zamierzają podać do sądu, żeby się nim zajął prokurator, bo jest to właściwie program przestępczy. To jest zbrodnia na dzieciach. Stąd też głównie wziął się opór przeciw gender w Polsce. Ten zbrodniczy program stał się specyficznym punktem otrzeźwienia, momentem krystalizacji oporu ducha narodu. Dzieci są tymi, których mamy bronić za wszelką cenę, nawet za cenę życia.

Nie można ludzi tak zaburzonych, z takim programem, dopuszczać do dzieci i młodzieży. Oni robią to niejako po to, żeby ukraść dzieci rodzinom i społeczeństwu. Bo wprowadzać już niemowlęta w życie seksualne, to analogiczne, jakby niemowlętom dawać wódkę albo narkotyki. Dzieci sobie z tym same nie poradzą. Może tylko jakieś mocne jednostki mogą z tego wyjść obronną ręką, ale jest oczywiste – o tym wiedzą rodzice, wychowawcy, nauczyciele, także ja, jako ksiądz, w ciągu swojego życia zetknąłem się z tysiącami przypadków w rodzinach, ludzie, którzy mają pojęcie o wychowaniu wiedzą – że to jest zbrodnia. Jeżeli będziemy dawać dzieciom alkohol, narkotyki, seks, to wielu z nich zostanie narkomanami, alkoholikami czy seks-narkomanami. To jest niedopuszczalne, ale to właśnie jest narzędzie działania zwolenników ideologii gender. Dzieci poddane takim działaniom będą się koncentrować przede wszystkim na doznaniach zmysłowych. Będą do nich dążyć już jako kilkuletnie dzieci. I wtedy będzie o wiele trudniej, a może nawet będzie to niemożliwe, żeby przekazać im wyższe wartości duchowe i religijne. Takie dzieci będą niezdolne do normalnego funkcjonowania w społeczeństwie, do życia w małżeństwie, w rodzinie, do życia w celibacie, w zakonie, bo niby dłaczego miałyby się opanować, hamować, jeśli tak żyją już niemal od wieku niemowlęcego.

To jest plan głębokiej destrukcji człowieka i jego psychiki. Takie dzieci będą patrzeć na rodziców, na Kościół, jak na starych nudziarzy, któ-

rzy im psują zabawę i nie wiadomo dlaczego im zakazują tak przyjemnych rzeczy. Przecież pani w szkole mówi, że wszystko można, rób co chcesz. To jest naprawdę ośrodek ciemności, to co jest najgorsze w gender. To właśnie dlatego musimy się tak intensywnie przeciwstawiać. Tu chodzi o dzieci, a przez dzieci o przyszłość społeczeństwa, kultury, cywilizacji i Kościoła. To jest można powiedzieć – zasadniczy element gender – demoniczna seksualizacja dzieci.

3. Trzeci element, zresztą związany z powyższym, to propagowanie i wspieranie wszelkich – jak mówią – niestandardowych zachowań seksualnych. Zachowania heteroseksualne są według nich standardowe, przestarzałe, nieciekawe, banalne. Teraz trzeba coś nowego i temu służy teoria „queer” – z angielskiego „odmieniec”, która zajmuje się wszelkimi osobliwościami seksualnymi, starając się dowieść, że to jest równie ważne albo i lepsze niż te zachowania standardowe. Czyli chodzi tutaj o propagandę seksualną, szczególnie zaś o fanatyczną propagandę homoseksualizmu, ale do tego dochodzą i inne rzeczy, także kazirodztwo, pornografia, prostytutka itd. To jest też kluczowy element gender, z którym jesteśmy konfrontowani. Od kilkunastu lat jesteśmy poddawani praniu mózgu, przekonywaniu, że właściwie w seksie wszystko można i on prowadzi do prawdziwego szczęścia człowieka. Coś dokładnie przeciwnego do chrześcijaństwa i przeciwnego do najwyższych osiągnięć kultury. Tego typu argumentacja ma służyć unicestwieniu chrześcijaństwa. Ludzie rozpasani seksualnie raczej nie będą zainteresowani modlitwą, Kościołem, sakramentami. To właśnie ma maksymalnie utrudnić lub wręcz uniemożliwić przekaz wiary. Ludzie mają się zajmować przyjemnościami zmysłowymi, a nie rzeczami duchowymi.

Nie jest przypadkiem, że politycy, dziennikarze, którzy fanatycznie propagują seksualizm, zarazem też fanatycznie propagują narkotyki czy prostytutkę. To się jakoś ze sobą wiąże. Ludzie, którzy koncentrują się jedynie na sferze zmysłowej, przyjemnościach zmysłowych, będą zawsze doskonałymi ambasadorami genderyzmu.

4. Kolejnym elementem związanym z gender jest niesamowita pogarda dla człowieka. Bo rzeczywiście, żeby chcieć przeprowadzić taki program, trzeba bardzo gardzić człowiekiem. Oni sobie usurpują ni mniej ni więcej, prawo do dyktatu w rzeczach najważniejszych. Przecież dla ludzi najważniejsze są ich dzieci, ich los. Rodzice chcą przekazać swoim dzieciom to, co najcenniejsze, najważniejsze, a swoją wiarę i swoje przekonania moralne zaliczają właśnie do tych rzeczy najistotniejszych. Według swoich przekonań chcą wychować swoje dzieci. Natomiast genderyści chcą to uniemożliwić. Za tym kryje się jakaś niesamowita pogarda dla człowieka, dla państwa. Genderyści chcą ukraść Państwu dzieci wbrew waszej woli. Chcą je kształtować według swoich wzorów, chcą wami dzięki temu manipulować. W ich programach jest wyraźnie napisane, że trzeba się starać, żeby rodzice nie wiedzieli, jak wyglądają lekcje wychowania seksualnego.



Pragną robić coś z naszymi dziećmi, o czym rodzice nie mają prawa wiedzieć. To jest najwyższy dzwonek alarmowy, tak bowiem postępują przestępcy. Tym bardziej trzeba im się przeciwstawiać.

Jeżeli ja, będąc księdzem katolickim, pojechałbym do Izraela i wszedł do klasy z dziećmi izraelskimi i zacząłbym ich na siłę przekonywać do chrześcijaństwa, do Chrystusa, albo bym to samo zrobił w szkole muzułmańskiej, to byłby skandal, wyraz pogardy do wiary tych ludzi. Byłoby to w powszechnym mniemaniu niedopuszczalne. Przecież nie można wbrew woli rodziców nauczać ich dzieci religii różnej od religii rodziców. Inna rzecz, że bym chyba stamtąd cały nie wyszedł, ale nauczanie dzieci chrześcijańskich według zasad genderyzmu jest przecież czymś podobnym. To jest zbrodnia. To jest pogarda dla rodziców i pycha. To pragnienie uzurpowania sobie monopolu na decydowanie o losie innych. To forma dowodzenia, że wyznawcy ideologii gender są mądrzejsi od całego świata, od zdecydowanej większości ludzi w Polsce. Chcą zrobić z Państwa dziećmi coś, na co nigdy nie dalibyście świadomej zgody, na co by się nigdy nie zgodzono w demokracji.

5. W końcu piąty element. Trzeba pamiętać, że to jest cały czas walka o władzę. Żeby przeprowadzić taki program, trzeba mieć wielką władzę. Żeby w każdym przedszkolu, w każdej szkole wprowadzić taki program deprawacji, żeby to narzucić każdej kulturze, każdemu państwu, całemu światu, trzeba mieć wielką władzę. Widzimy jak to jest w Afryce. Kiedy Afrykańczycy bronią się przed homo-ideologią to Zachód im grozi: „Jak tego nie przyjmiecie, jak się nie ukorzycie, to cofniemy pomoc”. Jakież szantaż – ludzie umierają z głodu a mówi się im: „Umierajcie, nie otrzymacie z naszej strony żadnej pomocy, jeśli nie będziecie popierać homo-ideologii”. Oto wyraz pogardy dla człowieka i dążenie do władzy absolutnej. Jeśli się taki program przeprowadzi i jeszcze ukształtuje ludzi według swojej ideologii, to będzie się miało władzę jeszcze większą. Właśnie do tego ci ludzie dążą, ale nie można do tego dopuścić.

Zajmuję się tą problematyką już od dziesięciu lat i muszę powiedzieć, że spotkałem się z taką ilością manipulacji i kłamstwa, które trudno spotkać w innych teoriach. Jako zawodowy filozof musiałem studiować setki różnych teorii, które umysł ludzki wypracował na przestrzeni dziejów. Te teorie nieraz były absurdalne, ale tak absurdalnej i tak niebezpiecznej jak gender, naprawdę trudno znaleźć. Byłoby zatem czymś strasznym, gdyby wyznawcy i propagatorzy tej ideologii doszli do pełni władzy i zrealizowali swoje marzenia i swój program w tych wszystkich siedmiu elementach, które wymieniliśmy.

Przypomnijmy je jeszcze raz: Pod tymi dwoma pierwszymi – które są jakby opakowaniem (walka o równouprawnienie kobiet oraz studia nad znaczeniem kulturowym płci) jest ukrytych kolejnych pięć bardzo groźnych:

- Globalna rewolucja kulturowo-seksualna,
- przestępcza seksualna deprawacja dzieci,

- fanatyczne propagowanie zachowań nie heteroseksualnych, szczególnie homoseksualizmu,
- pogarda dla człowieka, całego społeczeństwa, dla kultury,
- dążenie do władzy absolutnej.

Tym ludziom naprawdę trzeba się przeciwstawić, bo są niezwykle niebezpieczni. Jak się studiuje elementy ich programu – te bardziej ukryte – odkrywamy ich prawdziwą naturę. Odkrywamy strategie piewców gender, to, co oni naprawdę myślą. Tam się objawia ich dusza. Wystarczy wejść na ich stronę internetową, aby się przekonać, jak myślą, jak gardzą innymi. To powinno budzić w nas zdecydowany opór. Odkrywamy tu zresztą wiele podobieństw do marksizmu. Aby to ogarnąć i zrozumieć trzeba wiedzieć, że mamy tu do czynienia z nową utopią ateistyczną – neomarksizmem. Widać to wyraźnie na przykładach samych przedstawicieli tej teorii. To są ludzie, którzy jeszcze niedawno sami wyznawali i głosili marksizm, albo potomkowie duchowi lub fizyczni ludzi, którzy to czynili, a nawet może spadkobiercy zbrodniarzy marksistowskich. Mamy tu do czynienia z całymi dynastiami, które z marksizmu dobrze żyły, a potem przeszły płynnie w genderyzm.

W Krakowie w wydawnictwie „Biały Kruk” ukazała się pozycja – *Dyktatura gender*, pierwsze całościowe opracowanie zagadnienia w języku polskim (autorzy: Benedykt XVI, Adam Bujak, ks. prof. Waldemar Chrostowski, Krzysztof Feusette, abp Henryk Hoser, Gabriele Kuby, list pasterski KEP, ks. prof. Dariusz Oko, Leszek Sosnowski, dr hab. Aleksander Stępkowski, Wydawnictwo Biały Kruk, Kraków 2014. Przyp. red.). Tam znajduje się też list pasterski Konferencji Episkopatu Polski z grudnia 2013 roku, pisany na Niedzielę Najświętszej Rodziny, ukazujący bardzo jasne stanowisko i nauczanie Kościoła na ten temat. Jest też refleksja papieża Benedykta XVI na temat gender, tekst ks. prof. Waldemara Chrostowskiego, jednego z największych biblistów polskich, ks. abpa Henryka Hosera, artykuł p. Gabrieli Kuby, najlepszej w Niemczech specjalistki w tematyce gender, tekst p. prof. Aleksandra Stępkowskiego, prawnika z Uniwersytetu Warszawskiego, który zdecydowanie sprzeciwia się gender, a także zapis mojego wykładu, który zawiera dużo z tego, co tutaj powiedziałem.

Zachęcam do tej lektury, bo trzeba poszerzać swoją wiedzę na ten temat, trzeba studiować. Metodą genderystów jest wykorzystywanie niewiedzy ludzi. Oni chcą swoje cele osiągnąć niejako za naszymi plecami, bo wiedzą, że demokratycznie takie rzeczy by nie przeszły. Dlatego starają się uchwycić centra władzy, media, żeby przeprowadzić coś, od czego nie będzie już odwrotu. Tym bardziej ważna jest wiedza, musimy wiedzieć, z kim jesteśmy konfrontowani. W głównych mediach mamy taki potok absurdów, głupot, rzeczy nieistotnych, od tego człowiek tylko głupieje. Jak się tego słucha – nie ma prawie żadnej istotnej informacji. Dlatego tym bardziej trzeba sięgać po rzeczy wartościowe, które dają nam wiedzę, bo wiedza daje ogromne możliwości.

Powtórzmy – trzeba wiedzieć, że gender to jest kolejna, ateistyczna utopia i zarazem klęska rozumu ateistycznego. Oczywiście, zdajemy sobie sprawę, że z tego typu ideologiami będziemy zawsze konfrontowani. Zawsze będą ateści, którzy nie mają łaski wiary i teorie ateistyczne, bo każdy człowiek potrzebuje jakiegoś światopoglądu, jakiegoś ogólnego wytłumaczenia sensu swojego istnienia, także ateista. Dlatego ateści zawsze będą tworzyć takie teorie. Wcześniej mieli marksizm, teraz genderyzm. My chrześcijanie będziemy się musieli temu sprzeciwiać. To jest nieuchronne, musi dochodzić do napięcia a nawet do konfrontacji.

Czytając takie rzeczy dziwny się, kto mógł wymyślić podobne absurdy – ale jeśli autorem jest umysł ateistyczny – wtedy wszystko staje się w jakiś sposób zrozumiałe. Bo to jest trochę tak, jakby zaprzeczyć istnieniu słońca, albo żyć przy ciągłym zaćmieniu słońca; to trochę tak, jakby nienarodzone dziecko w łonie matki powiedziało, że może bez niej żyć. To jest absurdalny błąd na początku rozumowania, który musi ciągle się powtarzać. Na tej bazie można tłumaczyć gender.

Występuje tutaj też pewna dialektyka ateizmu. Oczywiście, mogą być ateści dobrzy, święci, ponieważ każdy może otrzymać łaskę, która jest konieczna do zbawienia, dlatego każdy otrzymuje ofertę łaski, może ją przyjmując, może wydać jej owoce, ale ateści mają trudniejsze zadanie. Oczywiście, mogą być ateści lepsi niż chrześcijanie, niż niektórzy księża, ale średnio mają jednak gorzej. Jeżeli człowiek neguje Boga, neguje to, co najwyższe, neguje szczyty swojej duszy, gdzie ma spotkać się z Bogiem? Jeśli najwyższe rejony ducha wykazują niedorozwój z konieczności musi się zajmować bardziej poziomem średnim albo niskim, bo czymś się zajmować musi. Dlatego ateści mają tendencję, żeby przesadnie zajmować się wartościami średnimi i niższymi, nieproporcjonalnie do ich wartości. A do niższych wartości należą zmysłowe, związane z naszą egzystencją. Do tych należą też przyjemności seksualne, dlatego ateistom łatwiej uwikłać się w nałogi zmysłowe jak alkoholizm, narkomania czy uzależnienie od seksu. To też jest ważne dla zrozumienia i tłumaczenia fenomenu gender.

Jeśli zapytamy – jak można stworzyć tak przestępczy program edukacji dzieci – pomyślmy, że jeśli zrobili to maniacy seksualni, to wszystko zaczyna się zgadzać, staje się możliwe. Dla ateistów typowym jest propagowanie możliwie totalnej rozwiązłości seksualnej. Gdy dochodzą do władzy, mają dominację, to między innymi takie elementy chętnie i szybko wprowadzają. Tak było w czasach rewolucji francuskiej i październikowej. Oni też jako pierwsi wprowadzili aborcję, jako „sprzątaninę” niemiłych skutków rozpasywania seksualnego. Po rewolucji październikowej wprowadzono od razu taką rozpustę w Moskwie i Petersburgu, że sami komuniści musieli się z tego wycofywać, bo zobaczyli, że przy takim poziomie rozpusty społeczeństwo nie może funkcjonować. Genderyści niczego się nie uczą na tamtych błędach, tylko chcą wprowadzić rozpustę jeszcze większą niż komuni-

ści, dlatego, że taka jest właśnie teoria ateistów. Oni od wieków wykazują tendencję, żeby z seksu i seksualności zrobić bożka. Każdy potrzebuje jakiegoś boga, jak nie ma tego prawdziwego, to musi mieć innego; to może być inna osoba, ideologia, pieniądz, władza, ale też przyjemność – również seksualna. Takie są źródła ich teorii, to są źródła ich pojmowania rzeczywistości świata i człowieka. I tutaj widać też ewidentne podobieństwo marksizmu i genderyzmu.

Od wielu lat w Polsce, zanim ten temat stał się głośny, były w naszym kraju osoby znane z nienawiści do chrześcijan, do Kościoła, do wiary, do duchowieństwa, które mówiły i mówią takie rzeczy, za które w normalnym państwie poszłoby się do więzienia. Przecież w mediach w Polsce o duchownych mówi się w podobnym tonie jak naziści mówili o Żydach. Tak jak naziści uważali, że mogą użyć każdego słowa przeciwko Żydowi, tak media w Polsce, niektórzy dziennikarze czy politycy uważają, że mogą wszystko powiedzieć przeciwko duchownym, nawet biskupom, czy papieżowi. Sam tego doświadczyłem po wystąpieniu w sejmie, gdzie powstała taka kampania nienawiści, że trudno znaleźć słowo wulgarnie, obelżywe, którego by przeciw mnie nie użyto. Ale to potwierdza tylko tezę mojego wykładu, bo mówiłem, że wielu ludzi popierających genderyzm kieruje się nienawiścią. Zauważmy, że ci ludzie, którzy są prawdziwymi gejzerami, wulkanami nienawiści wobec chrześcijan, że właśnie ci sami ludzie najbardziej popierają genderyzm. To nie jest przypadek, widocznie taka postawa najbardziej im odpowiada.

Genderyzm popierają ludzie, którzy mają obsesje seksualne, dla których seks stał się prawdziwym bożkiem. I to się też potwierdziło w sejmie po wykładzie. Wykład trwał ponad dwie i pół godziny a w niektórych mediach pokazano tylko kilkadziesiąt sekund. Mowa była o seksie, jak przed nim bronić dzieci, a na podstawie tych słów zrobiono ze mnie maniaka. Tylko to było pokazane, tylko to ich interesowało, może tylko to pojęli.

Podobieństwo genderyzmu do marksistów widać też w ich zapędach totalitarnych. Mówią wprawdzie głośno o tolerancji, ale kiedy dochodzą do władzy, to chcą władzy tylko absolutnej, depczą ludzi, którzy mówią inaczej. Chcą osiągnąć władzę absolutną w każdym obszarze życia społecznego, nie tylko w mediach, w polityce, ale jak słyszeliśmy – w szkole, w przedszkolu, na uczelni, w przepisach prawa ale także i w rodzinach.

Przesadne podkreślanie przez ideologów gender praw dzieci też służy temu, żeby zapanować nad rodziną. Uważają, że marksiści popełnili błąd, bo pozostawili rodzinę jako oazę wolności. Trochę tak było i dzięki temu mogliśmy się odrodzić; przynajmniej rodzina pozostała bastionem myślenia w kategoriach polskości i wiary. Genderyści chcą obecnie wyrwać dzieci spod władzy rodziców, uniemożliwiając przekaz kulturowy i religijny.

Genderyzm jest także pewnym systemem głęboko niedemokratycznym. Niesie ze sobą obietnicę rajy – wcześniej była to obietnica dla robotni-

ków, teraz dla kobiet. Jest manipulacją językiem, zmianą języka, wprowadzeniem nowych pojęć jak „homofob” – dawniej był to „parszywy Żyd” albo „zapluty karzeł reakcji”. Nowo ukute terminy mają stać się słowami zamykającymi wszelką dyskusję – powie się – „homofob” i już więcej nie można rozmawiać. Nie wolno dać się sparaliżować. Można powiedzieć, że czołowymi homofobami są papież, matka Teresa, a więc w dobrym towarzystwie jesteśmy. Terminy, którymi szafują ideolodzy gender są rodzajem emocjonalnego szantażu. Jest to też związane z przymocowaniem kulturową, medialną i przy okazji głęboko nienaukowe. Trzeba się temu zdecydowanie sprzeciwić. Ogólnie można powiedzieć – to jest cofanie się w rozwoju cywilizacyjnym.

Zasadniczym osiągnięciem ludzkości była rewolucja judaizmu. Była ona rewolucją monoteistyczną, ale też i monogamiczną. Pośród wielu bogów zaczęto czcić jednego Boga, ale zaczęto także promować model życia monogamicznego, jako wzorzec związku małżeńskiego. Była to na owe czasy nowość, której kultury starożytne nie znały. Ten właśnie wzór przejęło chrześcijaństwo i odtąd model małżeństwa monogamicznego w judeo-chrześcijaństwie jest jednym z zasadniczych źródeł rozwoju i twórczości kultury judeo-chrześcijańskiej.

Sama natura woła tutaj o pewien porządek, przyznają to nawet niechętni nam socjologowie. My – chrześcijanie – wiemy od wieków, że jednym z zasadniczych warunków rozkwitu kultury jest porządek w sferze seksualnej. Tam, gdzie on zanika, trudno o twórczość, trudno o prawidłowy rozwój. Najlepsze warunki do właściwego wychowania człowieka stwarza wierne małżeństwo monogamiczne. Przygotowanie powinno wcześniej trwać przynajmniej kilkanaście lat, dzisiaj ćwierć wieku, do końca studiów. Człowiek otoczony wierną miłością ojca i matki rozwija się najlepiej. Staje się jednostką duchowo najmocniejszą, najzdrowszą, która będzie sobie najlepiej radzić ze swoim życiem, będzie najbardziej odporna, twórcza dla siebie, ale też i dla całego społeczeństwa. Dlatego właśnie w kulturach, gdzie dominuje małżeństwo monogamiczne jest też najwięcej mocnych charakterem ludzi, którzy są twórczy. To dlatego też kultura judeo-chrześcijańska okazała się najbardziej twórczą w całym świecie. To przede wszystkim od nas uczą się inne kultury, a nie my od nich. To jest dar, dar ściśle związany z zachowaniem porządku, o którym mówimy.

Genderizm jest rewolucją komunistyczną podniesioną do szczęsianu, jest cofaniem się w ewolucji duchowej. Ze związków ludzi i ze środowisk hołdujących gender albo wcale nie będzie dzieci, albo będą wychodzić bardzo pokaleczone. To jest zresztą dla genderyzmu charakterystyczne – że jest wiele seksu, ale nie ma dzieci. Tymczasem katastrofa demograficzna urasta do głównego problemu Europy. Nie ludźmy się – to nie jest tylko kryzys – to już jest katastrofa. Tego się już nie da właściwie zatrzymać, ani odwrócić normalną drogą, ale to też jest skutek rozpasania seksualnego. Jeżeli całe

obszary kontynentu zaczynają przypominać dom publiczny, to w domu publicznym nie ma miejsca na dzieci.

Ponad 10 lat spędziłem w różnych krajach Zachodu i mogłem to obserwować. Tam, gdzie zamyka się kościoły, tam też zamyka się przedszkola, jak nie ma motywacji wiary, nie ma też pragnienia, żeby były dzieci. Otwiera się meczety i domy publiczne, bo gdzieś te skumulowane energie muszą znaleźć swoje ujście. Ale to jest krok wstecz całej cywilizacji, zamach na kulturę. W tym dziele jak najbardziej mają udział politycy.

Co może oznaczać gender pokazali światu Niemcy. Najbardziej genderową partią jest tam partia Zielonych. Także w Kościele są „judasze” – tak jak był jeden nawet między uczniami Jezusa. Ale i z tym trzeba się liczyć, że w każdej epoce byli, są i będą „judasze” w Kościele. Każda wielka organizacja ma swoich zdrajców. Jest to wręcz nieuniknione. Także Kościół ma swoich „judaszów” w każdym pokoleniu. Tylko, że w naszym przypadku od razu wiadomo, że to jest „judasz” – ktoś, kto zdradza prawdę Ewangelii, występuje przeciw niej. Z tym walczymy i udaje się na chwilę obecną to zjawisko w Kościele maksymalnie ograniczyć. Natomiast u genderystów doszło do czegoś innego, do niejako programowej walki o coś niegodziwego, o pedofilię. W falach tego ataku na Kościół w zeszłym roku w czasie kampanii wyborczej w Niemczech przypomniano sobie co robili genderyści niemieccy. Wspomniana partia Zielonych przez lata jak lew walczyła o legalizację pedofilii. To nie były jakieś pojedyncze, hańbiące przypadki, ale to był ich program polityczny. Sam szef partii Jürgen Trittin i szef frakcji parlamentarnej Volker Beck, czyli sam szczyt partii, przez lata jak lwy walczyli o legalizację pedofilii.

W Bundestagu złożony jest projekt odpowiedniej ustawy i Volker Beck, który w Niemczech walczył o prawa homoseksualistów, przyjeżdżał też do Polski, brał udział w paradach równości w Warszawie, szedł w pierwszym szeregu z naszymi działaczami. W Polsce walczył o propagowanie homoseksualizmu, natomiast w Niemczech o legalizację pedofilii. A dlaczego Zieloni robili to z takim zapałem? Domagały się tego organizacje homoseksualne.

W ostatnich dziesięcioleciach mamy w rozwiniętych krajach Zachodu kolejne próby legalizacji pedofilii. Zawsze w grze są też organizacje homoseksualne. To są jedyne organizacje, które od dziesięcioleci walczą o legalizację pedofilii. Wywierają wielki nacisk, a gdy napotykają większy opór chrześcijan – wycofują się i ten nacisk znowu kiedyś wraca. Trudno o większy dowód związku między pedofilią a homoseksualizmem, skoro organizacje homoseksualne ciągle zabiegają o legalizację pedofilii. Wprowadzenie legalizacji pedofilii to usankcjonowanie prawa do molestowania dzieci, a nawet gwałcenia w skali całego państwa; przy czym zwolennicy teje aberracji w ogóle chcieli znieść dolną granicę dla tego typu działań. To

robili genderyści niemieccy i ten przykład dobitnie pokazuje, do czego ci ludzie są zdolni.

Trzeba im się bardzo stanowczo sprzeciwić, szczególnie politycznie, bo jeśli oni osiągną absolutną władzę, to właśnie takie ustawy będą wprowadzać w majestacie prawa. Trzeba pamiętać o konsekwencjach, które już są widoczne tam, gdzie tacy ludzie dochodzą do władzy. Można powiedzieć – program jest prosty: **od tolerancji do totalitaryzmu**. Kiedy zaczynają walczyć o swoje cele mówią tylko o szacunku, o zrozumieniu, itd., ale kiedy tylko osiągają władzę, stają się straszni, bezwzględni, podobni do bolszewików. Na przykład – zakazują używania słowa: mamę, tato. Dzieci za te słowa są w przedszkolach upominane, karane. Masz mówić – „rodzic A”, „rodzic B”. Co to są za ludzie, którym takie słowa przeszkadzają?

Kiedy wprowadzono przymusową homo-adopcję, a katolicy nie chcieli się na to zgodzić, musieli zamknąć swoje domy dziecka. Dostrzegamy tu całkowity brak szacunku dla przekonań innych ludzi. Jeśli ktoś ze względu na swoje przekonania nie chce brać udziału w przygotowaniu homo-ślubu, jest surowo karany, także jego firma – czy to piekarnia czy dom weselny – mogą zostać zrujnowane. To już jest prawdziwa przemoc w wydaniu genderystów. To jest przedsmak tego, co może nadejść. Jeśli mają tylko trochę władzy, a już takie rzeczy się zaczynają, co będzie potem?

W Polsce przygotowuje się teraz tak zwaną „ustawę kneblującą”, to jest nowelizacja ustawy z 2010 roku, która już jest horrendum, gdyż na jej podstawie można będzie karać za jedno zdanie krytyki wobec genderystów albo homo-ideologów, nawet za jakiś gest albo skrzywienie się. Co to może oznaczać? Typowym przejawem homofobii to jest brak akceptacji dla homo-adopcji. Jeżeli ktoś z państwa powie, że woli, żeby dziecko miało ojca i matkę, co jest optymalne – to jest właśnie przykład homofobii. Czyli – wszyscy tutaj obecni w kościele, oczywiście poza agentami gościnnie występującymi – są ewidentnymi homofobami.

W Polsce ponad 90% obywateli uważa, że lepiej mieć matkę i ojca, czyli ponad 90% Polaków to są homofoby. Na podstawie wyżej wspomnianej ustawy takich ludzi można będzie nawet zamknąć w więzieniach. Genderyści chcą zatem uchwalenia ustawy, która teoretycznie pozwalałaby na areszt ponad 90% Polaków. A zatem? – czyżby znowu wracała epoka obozów koncentracyjnych, gułagi? Nawet komuniści do tego się nie posuwali. Oczywiście – za ten bezsporny w swym wydźwięku homofobiczny list z grudnia ubiegłego roku – trzeba byłoby zamknąć cały episkopat, o mnie nie wspominając. Będą też kłopoty polityczne. Straszłą homofobką jest też Angela Merkel, bo w kampanii wyborczej powiedziała, że nie akceptuje homo-adopcji. Nie dopuściła do niej nawet wtedy, gdy SPD – partia koalicyjna – wywierało nacisk w tym kierunku. O Putinie nie wspominając – to jest dopiero homofob.

Papież Franciszek w liście do Argentyńczyków napisał, że małżeństwo homoseksualne to jest dzieło szatana. Na podstawie ustawy, o której wspominamy, Papieża nie można wpuścić do Polski. Światowe Dni Młodzieży staną pod znakiem zapytania. Takie są konsekwencje ustawy, którą przygotowuje nasz sejm. Widzimy, do czego dochodzi, co nam grozi. Temu trzeba się zdecydowanie przeciwstawiać przede wszystkim przez rozwój własnej osobowości. To jest najważniejsze, bo wszystko co robimy, każde słowo i czyn, jest wyrazem naszej osobowości. Im lepszymi będziemy ludźmi, mądrzejszymi, żyjącymi z prawdy i z ducha, tym więcej możemy pomóc innym.

Jak zatem przeciwdziałać propagandzie genderyzmu? Najlepiej przez budowanie pięknych małżeństw, pięknych rodzin, bo najpiękniejsi ludzie wychodzą z najpiękniejszych małżeństw. To jest najlepsza inwestycja w człowieka, najbardziej święty proces jego wychowania. Ale to jeszcze nie wszystko. Trzeba się angażować na forum społecznym. To jest nasz obowiązek. Jak mówił ksiądz Piotr Skarga – nie wiele nam pomoże zamknąć się w kajucie, nawet jak będzie wysprzątana, czysta, jeżeli na statku jest grupa ludzi, którzy urządzają orgie i mogą zatopić statek. Program genderystów to jest jakby wielka orgia w państwie.

Dla dobra społeczeństwa trzeba się zatem także angażować na forum społecznym. Najpierw lokalnym – kontrolować to, co się dzieje w szkołach. Na szczęście w Polsce prawo zapewnia rodzicom to, że mogą to kontrolować. Trzeba pamiętać, że wszystkie lekcje związane z wychowaniem seksualnym są zagrożone przez genderystów. Jeżeli ktoś przychodzi, zwłaszcza spoza szkoły, musi przedstawić konspekt. Musi być przedstawiciel rodziców na tych lekcjach. Praca rodziców, Kościoła, wkład w wychowywanie dzieci, to jest jakby pielęgnowanie pięknych ogrodów. Natomiast program genderystów jest jakby wozem z szambem, który chce to wszystko zalać i splugawić. Musimy kontrolować, co się w tym względzie dzieje w szkołach i przedszkolach.

Trzeba też naszego zaangażowania na forum samorządu i na szczeblu polityki krajowej i europejskiej, o ile to jest możliwe. Trzeba pamiętać, że organizacje międzynarodowe, Unia Europejska, Światowa Organizacja Zdrowia, Narody Zjednoczone, są opanowane przez genderystów. Chcą nam narzucić ten program, tak jak Moskwa chciała narzucić marksizm. Trzeba szczególnie trzymać się prawdy głoszonej przez Kościół. Na ogół okazywało się, że Kościół miał rację. Kiedy księża, biskupi przeciwstawiali się marksizmowi, nazizmowi, to często płacili za to życiem. W XX wieku w Europie zamordowano ponad 110 tysięcy księży. Prawie 100 tyś. w Związku Sowieckim za to, że sprzeciwiali się marksizmowi. Krwią płacili też profesorem katolicy, ale jednak okazało się, że to my mieliśmy rację.

Jeżeli Żydzi mówią, że napotyka na naszych ziemiach przykłady antysemityzmu, a po niektórych ich doświadczeniach historycznych mają



prawo tak mówić, widocznie posiadają w tej sprawie pewne wyczucie. Analogicznie można powiedzieć: „Jeżeli biskupi, księża, profesorowie katolicycy mówią – oto mamy do czynienia z jakąś następną ateistyczną utopią. Oto coś, co jest podobne do marksizmu”, to trzeba takie słowa brać poważnie. Za tym stoi wielka mądrość, doświadczenie, także od strony kulturowej.

Szczególnie trzeba zwrócić uwagę na zdrajców, którzy są w Kościele. Widziałem takich na Zachodzie. Są duchowni, którzy w mediach wrogich Kościołowi, wchodzą do studia w koloratce czy w habicie i mówią rzeczy sprzeczne z nauczaniem Kościoła. Wprost sprzeciwiają się papieżowi i biskupowi. Takich duchownych jest niewielu, ale są bardzo nagłaśniani przez media. Ludzie, zapoznając się z ich poglądami, są zdezorientowani, nie wiedzą co się dzieje, kogo słuchać. W takim przypadku warto sobie przypomnieć słowa św. Pawła, z Listu do Galatów, który mówi: „Nadziwić się nie mogę, że od Tego, który was łaską Chrystusa powołał, tak szybko chcecie przejść do innej Ewangelii. Innej jednak Ewangelii nie ma: są tylko jacyś ludzie, którzy sięją wśród was zamęt i którzy chcieliby przekreślić Ewangelię Chrystusową. Ale gdybyśmy nawet my lub anioł z nieba głosił wam Ewangelię różną od tej, którą wam głosiliśmy – niech będzie przeklęty! Już to przedtem powiedzieliśmy, a teraz jeszcze mówię: Gdyby wam kto głosił Ewangelię różną od tej, którą [od nas] otrzymaliście – niech będzie przeklęty”! (Ga 1, 6-9).

Św. Paweł nazywany jest drugim założycielem chrześcijaństwa. Ale nawet on, Apostoł narodów, mówi sam o sobie: *gdybym wam głosił coś innego, niech będę przeklęty*. Sam sobie dwukrotnie grozi przekleństwem, gdyby zboczył z jedynej drogi Chrystusowej Ewangelii. Ponieważ głosić inną Ewangelię, to znaczy tworzyć jakiś inny Kościół. Kościół jest zbudowany na słowie Bożym, na Tradycji apostoelskiej i wielowiekowym nauczaniu Magisterium i odchodzić od tego znaczyłoby tworzyć jakąś nową organizację. Tak trzeba traktować duchownych, którzy wprost sprzeciwiają się Kościołowi. Oni zachowują się jak „judasze”, a często fakty, które potem wychodzą na jaw, potwierdzają, że od początku zasługiwali na to miano. Nie można dopuścić, żeby siać zamęt, tym bardziej, że tacy duchowni na Zachodzie np. w Holandii bardzo przyczynili się do zniszczenia Kościoła. Musimy korzystać z tamtejszych bolesnych doświadczeń, ale też w takiej nadziei, że z Bogiem jeszcze nikt nie wygrał, genderyści też nie wygrają, z naszą pomocą. Dziękuję.



## JAK MÓWIĆ DZISIAJ O WIERZE I KOŚCIELE?\*

Szanowni Państwo! Dziękuję bardzo za zaproszenie; jest to wielki zaszczyt mówić do tak licznego, szacownego grona. Zawsze przyjeżdżam z radością do Przemyśla, może dlatego, że wychowałem się na ziemiach północnych. Tam polskość i wiara, tak wzajemnie do siebie odniesione i w tym odniesieniu naturalnie oczywiste, jak to ma miejsce tutaj, nie idą tak harmonijnie w parze. Tutaj natomiast każdy wręcz kamień mówi o polskości, co sprawia, że obcowanie z tą ziemią i z tymi ludźmi jest naprawdę duchowym „ładowaniem akumulatorów”. Wystosowane do mnie zaproszenie na dzisiejsze spotkanie odebrałem zatem jako zaszczyt. Z pewnością od wielu Państwa tu zgromadzonych mógłbym się więcej nauczyć niż wiem, ale powierzone mi zadanie postaram się wypełnić jak najlepiej.

Jak mówić o wierze i Kościele? – jest to dylemat dzisiaj bardzo ważny, nie tylko zresztą w sferze medialnej. Niedawno jeden z moich synów – teraz pięcioletni – zapytał mnie: „Tato – kiedy wreszcie przestaniemy chodzić do kościoła?”. Moja odpowiedź brzmiała oczywiście: „nigdy synku”. „O Jezu – nigdy?!” – wpadł w rozpacz, ale trzeba przyznać, że to jego: „o Jezu” – niosło już pewną nadzieję i po jakimś czasie zaakceptował całą sytuację.

Tym niemniej trzeba nam pamiętać, że pytania typu: „Po co w ogóle chodzić do kościoła”, i inne o podobnym wydźwięku, są i będą zadawane nie tylko przez dzieci, i trzeba umieć się do nich ustosunkować.

Nam, dziennikarzom, jest czasem łatwiej mówić, choćby dlatego, że obcujemy na co dzień ze słowem i odbiorcą tego słowa. Piszemy artykuły przed ekranem swego monitora, wysyłamy do redakcji, publikujemy. Staramy się argumentować i bronić swojego stanowiska. Nawet występy przed kamerą po pewnym czasie przestają być już tak stresujące – to jest w końcu martwy przedmiot. Natomiast wystąpienie w obronie wiary, mówienie o niej dobrze, w sposób atrakcyjny i merytoryczny zarazem, szczególnie w kontaktach z ludźmi, którzy są do wiary i wierzących wrogo nastawieni, to jest rzeczywiście trudne wyzwanie i takie sytuacje wymagają od nas nierzadko wręcz heroizmu. Jest to na pewno trudniejsze, niż sam przekaz medialny. W przypadku mediów jesteśmy oddzieleni od odbiorcy określonym buforem, zazwyczaj nie jest to kontakt bezpośredni, chociaż oczywiście potrafimy zidentyfikować w obu sytuacjach wiele cech wspólnych. W końcu to są okoliczności w jakimś sensie do siebie podobne.

---

\* Tekst odtworzono z nagrania audio, z tej racji publikacja nosi zamionę stylu słowa mówionego.

Przygotowując się do tego wystąpienia, zauważyłem, że jest kilka zasad, które w przypadku mówienia o wierze i Kościele osobiście uważam za istotne.

## 1. Szacunek

Przede wszystkim – najważniejszy jest szacunek. Trzeba mówić o Kościele, o wierze – z szacunkiem. Jest to postawa oczywista, jeśli uświadomimy sobie wagę przedmiotu naszej wypowiedzi. Znam wielu dziennikarzy liberalnych – nie słyszę, żeby oni żartowali sobie kiedykolwiek z Adama Michnika. Nie ma po prostu takich żartów, przynajmniej ja nie słyszałem.

Z pewnością potrzebny jest w Kościele element odporności na pokusę żartu i kpiny. Nie wolno podzielać sympatii dla tych uśmieszków, które często bywają wyrazem dobrze zakamuflowanej nieżyczliwości, czy wręcz niechęci dla wiary i wartości chrześcijańskich. Trzeba, aby szacunek do instytucji Kościoła i do wiary emanował z każdego naszego słowa. Szanujmy to, o czym mówimy, szanujmy to, co dla nas ważne. Ale mówmy też o wierze i o Kościele z szacunkiem do samych siebie, to znaczy unikajmy dwóch rodzajów pokus, które towarzyszą nam we współczesnym świecie.

Pierwszą pokusą jest chęć zachowania świętego spokoju, unikanie konfrontacji, schodzenie z drogi. W naszym przypadku oznacza to często daleko idącą spolegliwość, niemalże przymilanie się do otaczającego nas świata. Taka postawa znajduje swój wyraz w twierdzeniu, że my tak naprawdę to nie głosimy niczego innego, że właściwie chcemy tego samego, co wy. Owszem, może wypowiadamy to nieco innym językiem, mamy inną tradycję, ale złapmy się zgodnie za ręce, bo w gruncie rzeczy nic nas nie różni. Przymilamy się, chowamy to, co może być drażniące, niewygodne, choćby właśnie to, o czym mówił ks. prof. Dariusz Oko (zagrożenia, które niesie ze sobą ideologia gender, przyp. red.). Jeśli odważnie nie wskazujemy na to, co ma do zaproponowania Chrystus i Kościół, jeśli tego nie głosimy, wtedy tchórzliwie się cofamy. Tymczasem brak odwagi i jednoznaczności orędzia, przymilanie się otoczeniu, to dla Kościoła i chrześcijanina droga do nikąd. Z całym przekonaniem twierdzę, że to jest zła droga, ona tylko rozzuchwała, nie przynosząc nikomu i niczemu korzyści.

Jest też druga pokusa, która powoduje, że w obliczu ataków, w obliczu agresji, wpadamy sami w agresję, mówimy przez zaciśnięte zęby. Emanuje z nas złość. Ta droga jest w oczywisty sposób również groźna i nieskuteczna.

Myślę, że właściwą metodą mówienia o wierze i o Kościele jest mówienie z taką dobrą pewnością siebie. Szukajmy wytrwale tej właściwej, spokojnej i dobrej pewności siebie. Jeżeli ją w sobie znajdziemy, będziemy od razu wiedzieć, że stała się ona naszym udziałem. Także ludzie od razu wyczują, że jest w nas ta pewność oraz spokój, płynące z przekonania kroczącego po właściwej drodze i ku właściwemu celowi, i automatycznie nabio-

rażać szacunek do nas oraz do naszego orędzia. Będziemy wtedy w naszej pracy apostołowskiej znacznie skuteczniejsi. Jeśli mamy z tym kłopot, jeżeli nie czujemy jeszcze tej pewności siebie, to myślę, że – jak mówi moja żona, harcerka – trzeba problem „przepracować”. Jeśli coś nam nie pasuje, czegoś nie rozumiemy, brakuje harmonii, coś w nas nie gra, siądźmy, zastanówmy się – dlaczego tak jest, nazwijmy to po imieniu, szukajmy pomocy. Jestem głęboko przekonany, że wypracowana przez nas spokojna i dobra pewność siebie, przyniesie skutki daleko przewyższające nasze oczekiwania.

## 2. Profesjonalizm

O Kościele i wierze trzeba także mówić profesjonalnie. Podstawową rzeczą jest tu oczywiście wiedza. Jeżeli nie mamy odpowiedniej wiedzy, nie tylko zresztą w odniesieniu do zagadnień wiary i Kościoła, ale także wiedzy ogólnej, szeroko pojętej, jeżeli nie orientujemy się w otaczającym nas świecie, nie znamy podstawowych zasad życia społecznego, to zwyczajnie polegniemy przy pierwszym starciu. Ale to jest przecież oczywiste – wiadomo, że posiadanie wiedzy jest rzeczą ogromnie ważną i należy o tę wiedzę zabiegać.

Zagadnienie profesjonalizmu chciałbym potraktować na tym miejscu nieco szerzej i odnieść je także do określonych technik komunikowania się. Proszę Państwa! Niech ten nasz profesjonalizm wyrazi się w przystępnym, ale i ładnym wyrażaniu myśli na co dzień. Starajmy się po prostu atrakcyjnie mówić, wyrażać nasze myśli, nasze stanowisko, nasz system wartości, którym kierujemy się w życiu. W anglosaskim systemie edukacji od wczesnych lat młodzież występuje publicznie, przyzwyczajają się ją do mówienia do słuchaczy, co z kolei w polskim systemie niestety szwankuje. Ale starajmy się sami nad tym pracować, szukać okazji do wypowiedzenia swojego zdania. Znam ludzi, którzy zaproszeni do wystąpienia publicznego, nawet jeśli się im nie chce, są zmęczeni, i nawet jeśli niespecjalnie mają poczucie, że na określony temat mają coś ciekawego do powiedzenia, mimo wszystko idą, traktując to po prostu jako określone ćwiczenie. Jeżeli wystąpicie Państwo najpierw przed pięcioma osobami (wiem, że to też jest stres), potem przed dziesięcioma, przed stoma, i zrobicie to konsekwentnie ileś tam razy, to później pójdzie wam zdecydowanie łatwiej. Zyskacie w ten sposób potężne narzędzie wpływu na ludzi – umiejętność publicznego występowania. Uczmy się technik debaty, panowania nad emocjami. Pierwsza zasada w tym względzie – nie wybuchaj, panuj nad sobą i nad przekazywaną przez siebie treścią. Taką postawę trzeba sobie wypracować, nie wolno dać się ponieść, ulegać złości. Myślę, że szeroko pojęta technika mówienia jest czymś arcyważnym. To jest właśnie element profesjonalizmu, i tego należy od siebie wymagać.

Zdawajmy też sobie sprawę z własnych wad. Dotyczy to zarówno rozmowy o Kościele, jak i wszelkiej aktywności publicznej. Nie ma co

ukrywać, że mamy jako Polacy pewne wady. Na przykład takie, że jak ludzie już się w coś zaangażują, to od razu chcą wszystko zmieniać, od razu napisać program dla całego świata. Tymczasem skuteczność osiąga się drobną działalnością w drobnych sprawach, byleby to czynić konsekwentnie. Nie piszmy od razu całych programów partyjnych, bo od tego są inni ludzie. Nie naprawiamy także od razu całego Kościoła. Wystarczy, że w ciągu roku – konsekwentnie raz w miesiącu czy raz w tygodniu po godzinie – zrobimy spotkanie dla naszej parafii, gminy czy miejscowości – to już będzie dobrze.

Ten profesjonalizm, o którym mówiłem, obejmuje też drobne rzeczy. Myślę, że wielu ludzi w Polsce boi się zaangażować, bo mają poczucie, że to zaraz pochłonie im całe ich życie. Taka obawa naprawdę istnieje – przekonanie, że jak się gdzieś zapiszę, to potem będą mnie ciągać – Bóg wie jak długo – całą sobotę czy niedzielę, zdruzgoczą moje życie prywatne. Kolejnym elementem profesjonalizmu z naszej strony jest zatem liczenie się z faktem, że ludzie są zaganiani. Jeśli mamy mówić 45 minut, niech to będzie naprawdę 45 minut. Nie przekraczajmy tego czasu, nawet gdyby był to szczególnie ciekawy wykład, bo jest to po prostu wyrazem szacunku dla odbiorcy. Ludzie, jeśli widzą, że ich nie oszukujemy; że spotkanie zakończyło się o tej godzinie, o której miało się skończyć (zdażyłem na obiad do teściowej), pojawią się na ponownym spotkaniu z większym prawdopodobieństwem.

Nasz profesjonalizm obejmuje też stawianie czoła określonym wyzwaniom, które moglibyśmy nazwać w pewnym sensie powtarzalnymi. Wszyscy wierzący, wszyscy Polacy, spotykają się z określonymi atakami, które stały się już nieomal rytualnymi. Bez przerwy się one powtarzają. Takie sytuacje też warto „przepracować”. Jeżeli czujemy, że jakiś zarzut nieustannie się powtarza, warto przemyśleć możliwą reakcję i odpowiedź z naszej strony już w domowym zaciszu. Warto poszukać pomocy, poszukać odpowiedzi. Na przykład słyszymy: „jakiś ksiądz grzeszy”, i wielu ludzi ma z tym problem. A przecież mamy na ten zarzut normalne, proste odpowiedzi: „Czy naprawdę spodziewałeś się, że w Kościele nie ma grzechu? Przecież o tym traktuje cała nauka Kościoła – że wszyscy jesteśmy grzesznikami”. Nawet dzisiaj słyszeliśmy przecież w czytaniu mszalnym: „Jeśli uważasz, że nie masz grzechu, to kłamiesz”. I na tym polega nauka Kościoła – jest upadek, ale jest i pokuta, wstajemy i idziemy dalej.

Albo inna sprawa: „Kościół ma pieniądze...”. Przecież nie ma żadnej aktywności publicznej bez udziału sfery materialnej, ale ona w Kościele nie jest i nigdy nie była najważniejsza. Czymże są te pieniądze Kościoła dzisiaj przy potęgze wielomiliardowych koncernów, które druzgoczą całe państwa i społeczeństwa? Czymże one są? Wokół wspaniałe samochody, właściwie wszyscy czymś tam jeżdżą, wielu ma także bogate domy, wystawne życie, ale Kościołowi wypominają. W Kościele nie ma wcale żadnych ogromnych pieniędzy.

„Czasy się zmieniły” – ileż razy to słyszymy, ale słyszały to też poprzednie pokolenia. Nie miejmy złudzeń, każde pokolenie słyszało, że czasy się zmieniły i wiara jest już nieaktualna – prawda?

„Nieważny jest Kościół, treść wiary, ważne jest to, co się czuje”. Znowuz niezrozumienie tego, czym jest naprawdę Kościół i wiara. Owo „czucie” może zaprowadzić wyznawcę powyższej zasady do bardzo złych wyników.

Powtarzający się zarzut: „pedofilia”. Trzeba tu dysponować jakimiś konkretnymi danymi. W Polsce na tysiąc kilkuset skazanych – jest jeden ksiądz. Ale niechętni Kościołowi powiedzą, że księża ukrywają swoich. Tymczasem jest tak, że we współczesnym świecie raczej tych księży się ściga, jak mówił ks. prof. Oko, niż się ich chroni. Jakieś wielkie przewiny Kościoła i księży w tym zakresie, to jedno wielkie złudzenie. Musimy się uczyć odpierać ataki prowadzone na nas wykorzystując przy tym pewne triki. Ostatnio słyszałem, że jakiś liberalny dziennikarz jest w rozpacz, że tylu ludzi chodzi do kościoła, a potem wychodzą w złości ze świątyni i nawet sobie rąk nie podadzą. Gdy jesteśmy atakowani takimi przekazami, odpowiadzmy: „Iluż ludzi zapomniało urazy i podało sobie rękę właśnie dzięki temu, że chodzą do kościoła. Dopóki chodzimy do kościoła jest nadzieja, jest w nas praca, jest otwartość”.

Potrzebne jest też przygotowanie. Trzeba się rozwijać się, szukać w sobie możliwości, starać się wiele spraw przemyśleć. Na przykład – jak taki atak na Kościół, na wiarę jest konstruowany – i umieć na niego odpowiedzieć. To nie są wielkie rzeczy. Gdy słyszymy jakiś język nienawiści, odpowiadzmy: „To brzmi jak słowa Urbana przed zabójstwem Popiełuszki”. Może to trochę otrzeźwi. Starajmy się sięgać nawet po tego rodzaju triki. Nie musimy się tego obawiać.

### 3. Wspólnota

Budujmy wspólnoty rozmowy. Dotyczy to przede wszystkim sfery medialnej – o czym jeszcze powiem, ale odnosi się także do nas samych. Pamiętajcie Państwo, że manipulacja wtedy jest skuteczna, kiedy ma naprzeciw siebie samotną jednostkę. Kiedy jesteśmy sami w zderzeniu z osobami inaczej myślącymi, istnieje bardzo duże prawdopodobieństwo, że ulegniemy. Psychologowie społeczni nie mają tutaj wątpliwości. A więc nie możemy być sami, musimy być w grupie. Mówią nam: „Nie rozmawiajcie o polityce. Dość z polityką przy stole, przy obiedzie”. Jaki jest prawdziwy przekaz tego typu wypowiedzi? „Nie interesujcie się sprawami publicznymi. Nie konfrontujcie swoich doświadczeń z innymi. Wystarczająco dużo wiemy z telewizora”.

A jednak trzeba rozmawiać. Oczywiście bez agresji, z kulturą, z szacunkiem, ale rozmawiać, wymieniać poglądy, wzajemnie mierzyć się ze swoimi wątpliwościami. Trzeba uczyć się od innych, nabierać doświadczenia. W sytuacji zagrożenia musimy trwać we wspólnocie, żebyśmy mieli jakieś

szanse. Odosobnieni polegniemy, powoli nasiąknjemy tym, co nam przekazyują, a co przecież nie jest z naszego świata.

Oczywiście – rozmawiając, musimy być autentyczni, o tym również mówił ksiądz profesor Oko. Wszyscy wiemy, jak ten autentyzm jest ważny. Nie ma bez niego ani właściwego wychowania, ani dobrze realizowanego życia społecznego. Musimy być także autentyczni w rozmowie, wymianie myśli, bo ludzie to natychmiast wyczuwają. Musimy mieć w sobie poczucie służby. Dzisiaj mamy nowoczesne szkoły, ale z procesu wychowania bardzo konsekwentnie eliminuje się właśnie tę jedną rzecz – poczucie służby. Uczniowie mają być wybitni, mają znać języki, mają znać świat, umieć odnaleźć się na rynku pracy, mają być elastyczni na tymże rynku, mają być tolerancyjni, tylko nie mają mieć poczucia służby. To słowo jest całkowicie wyeliminowane. Dzieje się to oczywiście nie przypadkowo. Tymczasem, jak mi się wydaje, można śmiało zaryzykować twierdzenie: „Poczucie służby jest ważne nie tylko dlatego, że służy większej sprawie, ono jest ważne także dlatego, że przynosi z sobą poczucie spełnienia i szczęścia”.

Jadąc tu do Przemysła słuchałem w jakimś komercyjnym radiu audycji: „Jak być szczęśliwym?”. Czy chodzi tylko o pieniądze, miłość, spełnienie marzeń? Myślę, że poczucie szczęścia daje też służba, świadomość, że służymy czemuś większemu – Ojczyźnie, Bogu. Świadomość, że jest coś od nas większego, że nie jesteśmy sami na tym świecie.

Niedawno – 4. marca bieżącego roku – obchodziliśmy 700-setną rocznicę śmierci Arcybiskupa Gnieźnieńskiego – Jakuba Świnki, człowieka, który po 219 latach doprowadził do wskrzeszenia polskiej monarchii. To właśnie on nałożył na głowę Przemysława II polską koronę. 700 lat minęło od jego śmierci, a my wciąż o nim pamiętamy, bo wytrwale służył Bogu i Ojczyźnie. To pojęcie służby jest czymś, o co warto dbać. Warto to pojęcie nieustannie dowartościowywać w przestrzeni publicznej i działaniach wychowawczych.

Warto też pamiętać we wszelkich rodzaju dyskusjach, że my po prostu mamy prawo do bardzo wielu rzeczy. Często dajemy się zagonić do narożnika, cofamy się tylko, a przecież mamy prawo do mediów publicznych, mamy prawo, żeby nawet media prywatne nas nie obrażały, nie jesteśmy wcale obywatelami drugiej kategorii. Trzeba żyć w takim właśnie poczuciu, że do wielu rzeczy mamy po prostu prawo.

Oczywiście w tego typu dyskusjach konfrontowani jesteśmy nierzadko z problemami, na które nie ma prostych odpowiedzi. Dostrzegamy coraz większą niedojrzałość i infantylizm świata. Wszyscy czujemy, że o ile ktoś ma inne argumenty, to możemy rozmawiać, możemy spokojnie szukać wspólnych płaszczyzn, możemy się nawzajem przekonywać. Ale spotykamy się także z ogromną przestrzenią niedojrzałości i ignorancji, które stają się realnym wyzwaniem i zagrożeniem. Twierdzi się, że to, co mamy do przekazania, jest zupełnie nieważne, co bowiem może mieć dzisiaj do zaoferowania człowiek



sprzed dwóch tysięcy lat, czyli Chrystus. Tutaj nie ma prostej odpowiedzi poza tym, że trzeba budować swoje wspólnoty, trzeba emanować swoim przekonaniem i swoją wewnętrzną siłą.

Jest też oczywiście takie zło, jak choćby – pamiętacie Państwo – młodzież krzycząca pod krzyżem przez pałacem prezydenckim: „Chcemy Barabasz!” To jest czyste zło, tu pomoc może już chyba tylko modlitwa.

To, co mówię o bezpośrednim kontakcie, o rozmowie na tematy wiary, wartości i Kościoła, dotyczy także świata mediów. Jeśli nie będzie innych mediów niż liberalne i lewicowe, to zostaniemy na placu boju sami. Obowiązuje tutaj ta sama zasada. Musimy zatem zabiegać i starać się o to, żeby oprócz mediów publicznych, od których szczególnie musimy wymagać uczciwości i rzetelności, oprócz mediów komercyjnych, liberalnych, lewicowych, które pewnie zawsze będą, istniały także media konserwatywne, prześycone duchem wiary i chrześcijańskich wartości. Media pragnące troszczyć się o ów świat wartości i o wspólnoty w nim zakorzenione.

Myślę, że przyczyną tak szybkiej i dramatycznej, wręcz skokowej licyzacji na Zachodzie był fakt, że tam nie było mediów mówiących wyraźnie i głośno innym językiem, niż te, mieszczące się w głównym nurcie. Zdaję sobie oczywiście sprawę, że media, które reprezentuję, i które staram się budować, nie będą dominujące w przewidywalnej przyszłości, chociażbym bardzo tego chciał. Ale ważne że istnieją, że staramy się mówić: „Stop! To jest nagonka na Kościół, nie pozwalamy! Zobaczcie co robicie, dokąd idziecie, czy chcecie, żeby połała się krew? Powtarzacie Urbana, powtarzacie Goebbelsa – czy naprawdę tego chcecie?”

Wystarczy, że takie media istnieją i są relatywnie silne. One już bardzo dużo zmieniają, bo nie tylko dają Państwu otuchę, ale także wyhamowują drugą stronę, która wie, że jest ktoś, kto może nazwać po imieniu ich przewinienia.

Na przykład – ostatnia nagonka na Kościół jawnie powtarza techniki stosowane przez doktora Josepha Goebbelsa, szefa, mistrza, wręcz diabła propagandy nazistowskiej. Niedawno na rynku ukazały się jego pamiętniki, wydane w języku polskim. Goebbels zaleca w nich wprost właśnie to, o czym teraz słyszymy. To znaczy: „Wyciągajcie jakieś pojedyncze przypadki, nieustannie je nagłaśniajcie, rozciągajcie to na cały Kościół” (naziści, jak wiemy, także chcieli go zniszczyć). Postępowanie dzisiejszych nieprzyjaciół Kościoła jest dokładnym powtórzeniem tamtych technik i sposobów działania. To trzeba demaskować, pokazywać, i to jest już całkiem sporo.

Czym są media? – to jest coś, o czym moim zdaniem warto mówić bez końca, powtarzać ile razy się tylko da. Ludzie myślą, że media to takie miejsca, gdzie przychodzą dziennikarze, żeby przekazywać wiadomości. Zbierają się razem i mówią: „W jakimś miejscu dzieje się, lub wydarzyło coś naprawdę ciekawego, wyślemy tam reportera, a potem to pokażemy publiczności. Gdzie rozgrywa się jakiś dramat, jakaś kłótnia, będziemy tam z kamerą i mikrofonem, nagramy, potem pokażemy”. Otóż nie. Media to są ważne in-

stytucje życia społecznego. One są naprawdę aktywne i w jakimś sensie twórcze. Nie jest wcale tak, że dziennikarze tygodników typu Polityka czy Newsweek, siedzą sobie i myślą – jak tu pokazać prawdę. Oni są częścią dużych obozów ideowo-politycznych, podobnie jak mój tygodnik. Zasadniczą intencją tych mediów nie jest wcale obiektywne i bezstronne pokazanie świata. Może w jakiejś marginalnej mierze owszem, ale przede wszystkim realizują one postawione im cele ideologiczne i polityczne.

Musimy mieć zatem świadomość, że powinny istnieć także media, których zadaniem będzie obrona świata naszych wartości. Skoro oni atakują, skoro nie tylko nam się sprzeciwiają, ale bezustannie wymyślają nowe argumenty, przypominając swoim zaangażowaniem ciągle seminaria akademickie, muszą być także dziennikarze, którzy siedzą, pracują, mówią i publikują, jak na te wszystkie zarzuty odpowiedzieć. Którzy zastanawiają się, jaką wiarygodną osobę możnaby poprosić, aby pomogła na antenie lub na łamach prasy wszystkie ich zarzuty odeprzeć. To są naprawdę ważne ośrodki. Media nie są zatem pierwszymi lepszymi skrzynkami, pośredniczącymi między nadawcą a odbiorcą. To są rzeczy o wiele bardziej złożone. Dużo bardziej ważne. Media nie tylko przekazują, ale albo atakują, albo bronią. Przemilczają, albo nagłaśniają. Niedawno dotarła do nas bardzo ciekawa informacja ze Szwecji, że znany pastor protestancki przeszedł na katolicyzm, bo uznał, że argumenty przeciw katolicyzmowi nie są trafne ani prawdziwe. Jakiś czas temu założył on zbór, liczący 3.500 osób, teraz zaś otwarcie przeszedł na katolicyzm, bo uznał, że ta wizja Kościoła Chrystusowego jest najwłaściwsza. Znaczący, znany protestant. Tymczasem w naszej ojczyźnie zupełnie przemilczano tę informację. Gdyby jednak jakiś biskup dokonał secesji lub zdrady, to mielibyśmy to wydarzenie nagłośnione z pewnością na całą Polskę.

Widzmy zatem, że media wspomagają jakieś działania, albo je osłabiają. Sukces Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy bierze się z ogromnego zaangażowania całej „orkiestry medialnej”, która jest gotowa do gry na każde wezwanie. A inne działania szlachetne – te pomija się często pełnym milczeniem. Trzeba mieć tego świadomość.

Ostatni przykład – w mediach ukazują się ostatnio publiczne wystąpienia, dość zresztą liczne, gdzie się przypomina, że śp. prezydent Lech Kaczyński miał jednak rację w sprawie Gruzji – mówił o tym np. prof. Paweł Śpiewak. Chwała mu, że umiał się przyznać do wcześniej popełnionych pomyłek. Wychodzi więc na to, że rację miał Lech Kaczyński, który przestrzegwał, że imperialne zapędy Rosji, całej panującej na Kremlu ekipy, nie prowadzą w dobrym kierunku. Chwała profesorowi Śpiewakowi, że to powiedział, ale zobaczcie Państwo sami – wtedy, gdy trwała bezpardonowa nagonka na Lecha Kaczyńskiego, zarzuty przeciw niemu powtarzano nieustannie, a wypowiedź, która padła z ust profesora Śpiewaka, pojawia się w mediach głównego nurtu zaledwie raz na jakiś czas. Powtarzalność w mediach nowoczesnych jest czymś bardzo ważnym. Druga strona dobrze o tym wie i ciągle nas

atakuję. To nie jest tak, że raz wygłoszą swój zarzut; powtarzają go potem z różnych stron i w różnych kontekstach. Tak nas bombardują, żebyśmy mieli naprawdę dość.

Media potrafią być narzędziami naprawdę dotkliwej przemocy. Muszą istnieć zatem inne media, które się temu przeciwstawiają. Podam kolejny przykład, nazwijmy go: „operacja Franciszek”. Proszę Państwa, osoba i nauka papieża Franciszka przez cały już rok przeciwstawiana jest polskiemu biskupom. Ileż to artykułów powstało – Państwo może nie czytaacie tego wszystkiego, ja natomiast muszę zawodowo czytać. Ileż tekstów rzucono na rynek, w których starano się dowieść, że papież Franciszek głosi właściwą naukę, a polscy biskupi, jakby w opozycji do niego, mówią rzeczy niezgodne z nauczaniem papieża. „Jeźdźono po nich” straszliwie – dopóki biskupi polscy nie pojechali do Rzymu na wizytę „ad limina Apostolorum”. Wtedy tygodnik *Polityka* i *Gazeta Wyborcza*, pełne zdumienia i niezadowolenia, ogłosiły wprost: „Papież Franciszek przemówił arcybiskupem Józefem Michalikiem”. Powiedział bowiem dokładnie to samo, co mówił wcześniej arcybiskup przemyski Józef Michalik, tym niemniej „operacja „Franciszek” była prowadzona przez cały okrągły rok. Tak na marginesie – myślę, że w tym medialnym ataku na Kościół jest jakaś zazdrość niektórych dziennikarzy. Powoduje nimi urażona pycha, że to oni właśnie powinni być „nowymi kapłanami” społeczeństwa. Taka osoba chce nie tylko być znanym dziennikarzem, ale pragnie też być dla społeczeństwa swoistym rodzajem kapłana i przewodnika. Chce, aby tylko ją słuchano, żeby obok niej nie było żadnych innych autorytetów.

Niektórzy ludzie wciąż mają nadzieję, że te nasze media głównego nurtu same się zmieniają; jak grzecznie poprosimy, to się zmieniają. Ale one są takie, jakie jest nasze państwo, jaka jest III Rzeczpospolita. Nieprawdą jest twierdzenie, że media tworzy się zupełnie bezinteresownie. Są one bardzo ważną, być może najważniejszą częścią systemu politycznego i gospodarczego. Wynika z tego, że trzeba po prostu budować swoje media.

Oczywiście, problem takich mediów jak te, które ja staram się budować czy współtworzyć, polega na tym, że media współfunkcjonują w pewnym ekosystemie, a więc muszą korzystać z reklamy, muszą korzystać z jakiejś formy wsparcia. Niestety, i reklama, i wsparcie, są w Polsce politycznie dystrybuowane. Wielkie instytucje, które rozprowadzają reklamy w mediach mają określoną świadomość polityczną. Jak któryś przedsiębiorca za bardzo pomaga na przykład tygodnikowi „wSieci”, od razu odbieramy sygnały, że jest kontrolowany, że coś wokół niego się dzieje. Nie chcę przez to od razu kreślić jakiegoś obrazu wielkiej represji, bo przecież jakoś sobie radzimy, ale musicie Państwo mieć świadomość, że bez Waszej solidarności, bez takiego poczucia, że to jest inwestycja, jak kupuję tygodnik – nie mówię – mój, bo jest przecież wiele dobrych tygodników na rynku prasowym, są też dobre katolickie tygodniki; ale bez tego poczucia konieczności wsparcia naszych mediów, walka o prawdę i wartości ma mniejsze szanse powodzenia.

Musicie mieć Państwo świadomość, że kupując dobre, prawdziwe piśmo, nie tylko korzystacie z informacji w nim zawartych, ale budujecie ważną instytucję dla waszej szeroko pojętej wspólnoty – Polski katolickiej. Taka inwestycja się opłaca, bo jak będą silne, dobre media, to i wam będzie łatwiej. Dziś te 5 lub 6 złotych za tygodnik, to jest relatywnie niska cena za obronę wolności przed straszliwymi zagrożeniami, o których mówił ksiądz profesor Oko. Dzisiaj to jest relatywnie niska cena, bo przyjdzie taki czas, że cena wolności może być taka, jak na ukraińskim Majdanie w naszej części świata.

Z czytelnictwem po naszej konserwatywnej, katolickiej stronie, nie jest najlepiej. Nie sprzyja temu także określone rozłożenie siły i reprezentatywności mediów. Jeżeli spojrzymy na wyniki wyborów w Polsce od lat 90-tych, to widzimy na przykład, że na prawicę regularnie głosuje 30 parę procent społeczeństwa, na lewicę 30, czasem nieco więcej niż 30 procent, a reszta ma bliżej nieokreślone poglądy, przeciągając się w jedną lub w drugą stronę, zależnie od aktualnych nastrojów i trendów. Natomiast, gdy spojrzymy na mapę mediów, to od 90 do 95 procent stanowią media o nachyleniu mniej lub bardziej liberalnym. Jest to olbrzymia przewaga, nieadekwatna do mapy preferencji ideowych w społeczeństwie. To wynika oczywiście ze sposobu, w jaki powstawała III RP; kto znał się wtedy na zakładaniu mediów, bo przecież nie chodzi tylko o szanse, ale przede wszystkim o wiedzę w tym zakresie. Ktoś, kto mógł wcześniej jeździć na Zachód, kto miał kapitał i wsparcie, startował z innego poziomu. To wszystko prawda, ale nie możemy zapomnieć, że w tym zakresie za mało od siebie wymagamy. Skutkuje to tym, że konsumpcja mediów, jak to się fachowo mówi, jest po konserwatywnej stronie po prostu za niska.

Wspomniałem o tym, że się trzeba trzymać dyscypliny czasowej, więc się postaram. Dodam jeszcze tylko parę słów o tym, o czym mówił już ksiądz profesor Oko, bo jedną rzecz warto wyraźnie nazwać. Otóż, proszę Państwa, często słyszymy, że jest jakiś spór w Polsce, kto jest za gender, kto jest przeciw gender, kto jest za krzyżem w miejscach publicznych, a kto jest przeciw. Myślę, że to jest nieco fałszywe ujęcie. Musimy sobie zdawać sprawę, że jako społeczeństwo jesteśmy przedmiotem agresji. To jest agresja, wprawdzie nie za pomocą czołgów, ale innego rodzaju działań, która jednakże pozostaje agresją. Chodzi o to, żeby rozbić społeczeństwo, żeby zbudować nowego człowieka, zrealizować owo odwieczne marzenie lewicy. Właśnie teraz podejmuje to zadanie nowa, zmutowana wersja marksizmu. Często myślimy – to u nas był komunizm, ale proszę Państwa – komunizm ideowy, marksizm czy neomarksizm, odniósł i odnosi olbrzymie sukcesy właśnie na Zachodzie.

Są to sukcesy znacznie większe niż na naszej ziemi, bo u nas przez to, że był jawnie kojarzony z przemocą, był w pewnym sensie łatwiejszy do odparcia. Jeśli ktoś bije drugiego pałką to wiadomo, że krzywdzi, ale można się przed nim schować; jest to całkowicie czytelna sytuacja. Na Zachodzie natomiast neomarksizm wszedł na uczelnie, zindoktrynował oraz podporządkował sobie media i w tej chwili stanowi główny nurt. Tam już wszyscy myślą neo-

marksizmem. Nie potrafią już inaczej postrzegać rzeczywistości. I stamtąd marksizm, ten zmutowany, zaadoptowany i dostosowany do współczesnego świata, ale równie niebezpieczny, przychodzi do nas. Więc to też jest również agresja.

Profesor Anna Pawełczyńska – więzień Pawiaka, więzień Auschwitz, wielka patriotka i wybitna socjolog kultury, jest wciąż w niezłej formie, wydaje książki (prof. Anna Pawełczyńska zmarła 21. czerwca 2014 roku w wieku 92 lat – przyp. red.). Mówi ona otwarcie: „Głowa hydry odrasta, a jest nią właśnie współczesny totalitaryzm”. Głowa hydry, wydawałoby się odcięta w XX wieku po dwakroć, znowu odrasta. Dlaczego? Jakie są cechy współczesnego systemu totalitarnego? Atak na wartości, atak na wspólnoty i atak na rodzinę. Dokładnie w te same punkty celowały poprzednie totalitaryzmy. Dlatego Kościół jest pod taką presją, bo stoi on tutaj zaporą. Wartości, wspólnota, rodzina – to jest właśnie to, czego broni Kościół. I wcale nie jest tak, że ten Kościół może przetrwać nawet jak będzie coraz słabszy. W Belgii jest prymas, bardzo dzielny człowiek – abp André-Joseph Léonard. Człowiek, który kieruje Kościołem w kraju, gdzie nie posiada on już właściwie żadnego społecznego znaczenia. Belgia niedawno zalegalizowała eutanazję dzieci – okropne słowo. Rodzice mogą zdecydować, kiedy dziecko nieuleczalnie chore dostanie zastrzyk i zostaje pobawione życia. W tejże Belgii lewica robi, co tylko chce. Prymas jest notorycznie atakowany. Gdy ma konferencję prasową – podchodzą feministki i oblewają go wodą lub farbą, wbiegają na salę z nagim biustem. Kościół w Belgii społecznie już nic nie znaczy, nie odgrywa żadnej roli. Ale pozostaje jeszcze sam fakt, że trwa jako znak sprzeciwu.

Droży Państwo, widzimy, że i nas czeka taka poważna konfrontacja, że nie możemy się schować, bo ten wybór i te rozstrzygnięcia się zbliżają. Pamiętamy demonstrację homoseksualną w Berlinie i niewielką kontrdemonstrację katolików. Homoseksualiści krzyczeli do katolików: „Wasze dzieci będą takie jak my!” Zrobimy taki marsz przez instytucje, przeprowadzimy takie programy szkolne, że wasze dzieci będą takie jak my. Na to nie możemy się zgodzić, przeciwko wprowadzaniu w życie takich planów naprawdę trzeba walczyć.

Nasze samochody zardzewieją a domy kiedyś popadną w ruinę. Nie można też zwiedzić za życia całego świata, wszystkiego zobaczyć i przeżyć. Nie ludźmy się, nie ma co na to poświęcać wszystkich sił i zasobów. Ale jeżeli oddamy nasz skarb, naszą tożsamość, to po pierwsze zdradzimy wszystkie wcześniejsze pokolenia, które za tę tożsamość oddawały krew i ginęły tysiącami i milionami, po drugie – po prostu nie będziemy szczęśliwi.

Pamiętajmy też na sposób pozytywny o tym, że Kościół jest taką instytucją, która ma naprawdę unikalną i atrakcyjną propozycję dla dzisiejszego neurotycznego świata. Świata, w którym jest coraz więcej śmiechu i zabawy, ale coraz mniej prawdziwego, dobrego, spokojnego szczęścia. Kościół ma tu fantastyczną propozycję. Taką propozycję, która umożliwi życie normalnym

życiem, i dzięki której można się naprawdę spełniać. Warto propagować tę alternatywę. Warto też pamiętać, że działanie złego prowadzi do sytuacji, w której wszyscy czują się neurotykami, są wewnętrznie rozdarci, rozchwiani, niepewni siebie, zagubieni i samotni. Dlaczego ludzie mają być i czuć się samotni? Dlatego, że człowiek samotny jest człowiekiem łatwo manipulowalnym. Tu się też włącza określony rynek i jego prawa, umożliwiające człowiekowi wprowadzić zapomnieć na chwilę o jego stanie, ale w żaden sposób nie pozwalające się z tego stanu wyzwolić.

Dla tego rynku Kościół jest pewną konkurencją. Po co człowiek ma się spowiadać, skoro może iść do psychologa i za tę wizytę zapłacić? Patrząc rynkowo – Kościół blokuje tu pewien potencjał. Rodzina – to też jest jakaś oszczędność – razem gotujemy, nie chodzimy do restauracji tak często itd. Kościół ma naprawdę współczesnemu społeczeństwu wiele do zaoferowania.

I jeszcze słowo do nauczycieli, do wychowawców. Człowiek do przyjęcia wszystkich tych prawd, o których mówimy, musi być jakoś przygotowany. Musi umieć czytać, posługiwać się abstrakcyjnymi pojęciami. I to nie przypadek, że w świecie zachodnim, np. we Francji powoli sytuacja się odwraca. Kiedyś ktoś, kto był bardzo wierzący, praktykujący i miał dużo dzieci, był raczej z nizin społecznych, z niższych warstw społeczeństwa, podczas gdy ludzie bogaci, z wyższym wykształceniem, szerszymi horyzontami, kojarzyli się nieodmiennie z laicyzacją, republiką, liberalną lewicą. Dzisiaj sytuacja się zmienia. Ludzie, którzy chodzą do kościoła, którzy praktykują, są doskonale wykształceni. Oni są na tyle silni wewnętrznie, na tyle mądrzy, że umieją obronić swoją wiarę przed zajadłym atakiem z zewnątrz. Oni również mają wiele dzieci, bo są na tyle mądrzy, że pojęli, że jak człowiek umiera, to najczęściej żałuje, że miał za mało dzieci, a nie, że miał ich za dużo. Tego ostatniego człowiek nigdy nie żałuje. Co ciekawe, i w Warszawie ta prawda powoli dochodzi do głosu. Znam bardzo wielu ludzi, doskonale zarabiających, robiących zawrotną karierę, którzy jako katolicy są bardzo zaangażowani w różnych wspólnotach charyzmatycznych i naprawdę stawiają na rodzinę, na dzieci. Sytuacja zatem powoli się zmienia. Pamiętajmy o tym, że właśnie tak tworzy się nowa elita naszego społeczeństwa. Państwo też jesteście taką elitą, skoro tu dziś przyszliście.

Dzisiaj każda aktywność publiczna jest czymś godnym pochwały, wartym podziękowania. Pamiętajcie, że każda aktywność społeczna, po pierwsze – ma znaczenie, choćby była stosunkowo mała (druga strona to doskonale rozumie), bo wszystko, co dobre, ma znaczenie. Każde spotkanie ma znaczenie i może przynieść wspaniałe owoce. Ponadto, każda aktywność, każda służba, daje nam też po prostu szczęście i warto pogłębiać w sobie świadomość tego stanu rzeczy.

---

**SYMPOZJUM: „ŚP. KSIĄDZ BISKUP FRANCISZEK BARDA –  
DUSZPASTERSKA POSŁUGA W ARCHIDIECEZJI PRZEMYSKIEJ  
NA TLE EPOKI”, PRZEMYSŁ 11 LISTOPADA 2014 R.**

---

*Ks. Szczepan Bemben (Przemyśl)*

**Premisla Christiana**  
(2014/2015) t. 16, s. 87-134

**BISKUP FRANCISZEK BARDA, ORDYNARIUSZ DIECEZJI  
PRZEMYSKIEJ OBRZĄDKU ŁACIŃSKIEGO. DZIECIŃSTWO,  
MŁODOŚĆ, KAPŁAŃSTWO I LATA BISKUPSTWA DO MOMENTU  
OBJĘCIA RZĄDÓW W KOŚCIELE PRZEMYSKIM**

Biskup Franciszek Barda urodził się 21.08.1880 r. w Mszanie Dolnej k. Rabki w ówczesnej Galicji, jednej z prowincji Cesarstwa Austro-Węgierskiego<sup>1</sup>.

Miejscowość Mszana Dolna leżała w zachodniej części Beskidu Wyspowego w zlewisku rzeki Raby, otoczona szczytami wzgórz. Choć w XV w. utraciła prawa miejskie, to zachowała pewien charakter miejski. Pod względem administracyjnym należała do powiatu limanowskiego i województwa krakowskiego; liczyła ponad 1800 mieszkańców, w tym około 200 Żydów. Większość ludności trudniła się rolnictwem. Okolicę zamieszkiwała grupa etnograficzna tzw. „Zagórczan”, a miasteczko było nazywane ich stolicą, zaś ludność miejscowa nosiła charakterystyczny dla tego regionu strój góralski<sup>2</sup>.

Rodzicami Franciszka byli Jakub Barda i Wiktoria z d. Kotarba. Ojciec pochodził z miejscowości Glisne położonej niedaleko Mszany Dolnej, a matka z Mszany Dolnej. Przodkowie rodziny Bardów w większości wywodzili się z Mszany Dolnej i okolic i należeli do chłopów<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Archiwum Parafii Rzymskokatolickiej pw. św. Michała Archanioła w Mszanie Dolnej (dalej: APMD), bsygn., Liber Natorum Mszana Dolna, t. 5, r. 1880, s. 68, nr 50.

<sup>2</sup> APMD, bsygn., Kronika Parafii Mszana Dolna, t. 1, s. 1-15, 22, 33-75; t. 2, s. 1-67; *Szematyzm Królestwa Galicji i Lodomeryi z Wielkim Księstwem Krakowskim na rok 1882*, Lwów 1882 (dalej: *Szematyzm Królestwa Galicji [...]*), s. 417; *Mszana Dolna*, w: *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 6, red. F. SULMIERSKI i in., Warszawa 1885, s. 781-782; Strona Urzędu Miasta Mszana Dolna [www.mszana-dolna.eu/historia/](http://www.mszana-dolna.eu/historia/) [stan z 8.09.2013]; Strona Odkryj Beskid Wyspowy [www.odkryjbeskidwyspowy.pl/informator/info/at/51/title/Mszana-Dolna](http://www.odkryjbeskidwyspowy.pl/informator/info/at/51/title/Mszana-Dolna) [stan z 8.09.2013].

<sup>3</sup> Archiwum Rektoratu w Glisnem (dalej: ARG1), bsygn., Liber Natorum Glisne, t. 1, r. 1841, s. 71, nr 36; APMD, bsygn., Liber Natorum Mszana Dolna, t. 3, r. 1842, s. 86, nr 262; Drzewo genealogiczne bp. F. Bardy, bm., bd.

Rodzice Franciszka pobrali się 17.01.1865 r. w kościele parafialnym w Mszanie Dolnej<sup>4</sup>. Początkowo mieszkali w rodzinnym domu Wiktorii. W niedługim jednak czasie ojciec wybudował na sąsiedniej parceli nieduży dom. Był on położony na Osiedlu Wonioly, w odległości ponad 3 km od rynku miasteczka<sup>5</sup>.

Franciszek był piątym z kolei dzieckiem; przed nim urodzili się: Jan (1865), Maria (1868), bliźniacy Józef i Wojciech (1873), natomiast po nim przyszła jeszcze na świat Anna (1887)<sup>6</sup>. Został ochrzczony 22.08.1880 r. w kościele parafialnym pw. św. Michała Archanioła w Mszanie Dolnej<sup>7</sup>.

Parafia mszańska, w omawianym okresie liczyła około 6900 osób, należała do dekanatu tymbarskiego i diecezji tarnowskiej<sup>8</sup>.

O losach rodzeństwa wiadomo, że jeszcze przed narodzinami Franciszka, w roku 1875, zmarł w wieku dwóch lat jego brat Wojciech. Kiedy Franciszek miał 4 lata, wówczas w 1884 r., w wieku 11 lat zginął tragicznie jego brat Józef, gdy miał lat 7 urodziła się siostra Anna, która zmarła wkrótce po urodzeniu. Wychowywał się więc ze starszym od niego o 15 lat bratem Janem i o 12 lat starszą siostrą Marią, która także zmarła w młodym wieku. Tak więc pozostał jedynie brat Jan, który odziedziczył gospodarstwo rodzinne<sup>9</sup>.

Rodzina Bardów posiadała gospodarstwo rolne o powierzchni 4,80 ha, jednak tylko niecały hektar tej ziemi był gruntem uprawnym, gleba była kamienista i nieurodzajna. Ojciec obok rolnictwa trudnił się kowalstwem, pracując we własnej kuźni<sup>10</sup>.

---

<sup>4</sup> APMD, bsygn., Liber Copulatorum Mszana Dolna, t. 2, r. 1865, s. 46, nr 1.

<sup>5</sup> Dom był drewniany, kryty strzechą; składał się z sieni, kuchni i izby. W. BONOWICZ, *Biskup Franciszek Barda. Ordynariusz Przemyśli. Ojciec Soboru Watykańskiego II. 1880-1964*, Kraków 1969, s. 3-4; Archiwum własne autora (dalej: AWA), bsygn., Relacja Franciszka Bardy, Mszana Dolna 25.10.2013; AWA, bsygn., Relacja Józefy Karpierz, Mszana Dolna 12.11.2013. Własne obserwacje autora.

<sup>6</sup> APMD, bsygn., Liber Natorum Mszana Dolna, t. 4, r. 1865, s. 115, nr 54; APMD, bsygn., Liber Natorum Mszana Dolna, t. 4, r. 1868, s. 130, nr 4; APMD, bsygn., Liber Natorum Mszana Dolna, t. 5, r. 1873, s. 18, nr 16; APMD, bsygn., Liber Natorum Mszana Dolna, t. 5, r. 1880, s. 68, nr 50; APMD, bsygn., Index Natorum ab anno 1786 ad 1961, r. 1887, s. 70; W. BONOWICZ, *Biskup Franciszek Barda...*, s. 3.

<sup>7</sup> APMD, bsygn., Liber Natorum Mszana Dolna, t. 5, r. 1880, s. 68, nr 50.

<sup>8</sup> APMD, bsygn., *Kronika Parafii Mszana...*, t. 1, s. 2, 7-9, 30, 59, t. 2, s. 75; *Mszana Dolna*, w: *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego...*, s. 781-782.

<sup>9</sup> APMD, bsygn., Liber Natorum Mszana Dolna, t. 5, r. 1873, s. 18, nr 16; APMD, bsygn., Liber Mortuorum, Mszana Dolna, t. 3, r. 1884, s. 43, nr 47; Archiwum Zgromadzenia Sług Jezusa w Warszawie (dalej: ASJ), bsygn., Teczka personalna: s. Anna Barda (dalej: TpAB), Notatki rodzinne, bm., bd.; AWA, bsygn., Relacja Franciszka Bardy...; AWA, bsygn., Relacja Józefy Karpierz...

<sup>10</sup> Archiwum Archidiecezjalne w Przemyślu (dalej: AAP), bsygn., Zespół akt biskupa Franciszka Bardy (dalej: AbB), *Życiorys* napisany przez bp. F. Bardę, Przemyśl, bd.; AAP, bsygn., AbB, Brudnopis kwestionariusza bp. F. Bardy, dotyczący



Nie posiadamy zbyt wielu wiadomości na temat dzieciństwa Franciszka. Wiemy jednak, że pomimo licznych trudności, rodzice starali się ciężką pracą zapewnić godziwe warunki życia dla swoich dzieci, w czym pomagał razem z rodzeństwem także Franciszek. Jego dzieciństwo upływało w atmosferze głębokiej religijności domu rodzinnego. Kształtowała ją m.in. wspólna modlitwa, często odmawiany różaniec, śpiewane Godzinki do NMP i pieśni religijne, czytanie Ewangelii i żywotów świętych<sup>11</sup>. Księgi parafialne nie podają daty przyjęcia przez niego I Komunii św. Wiadomo natomiast, że 15.01.1890 r., w wieku 10 lat, przyjął sakrament bierzmowania wybierając imię Józef<sup>12</sup>.

Początkowo, w latach 1888-1891, uczęszczał do szkoły ludowej w rodzinnej miejscowości; mieściła się ona w murowanym budynku, niedaleko rynku. Był uczniem początkowo dobrym a następnie bardzo dobrym. Na zakończenie klasy trzeciej miał 6 ocen bardzo dobrych i 3 dobre. Odznaczał się też pilnością i wzorowym zachowaniem<sup>13</sup>.

Ponieważ szkoła ludowa w rodzinnej miejscowości była niższego typu, a tylko szkoły wyższego typu przygotowywały do nauki w gimnazjum<sup>14</sup>, dlatego też w roku szkolnym 1891/92, Franciszek podjął naukę w czteroklasowej Szkole Ludowej Pospolitej Męskiej w Myślenicach, uzupełniając w ten sposób wiedzę z zakresu klasy czwartej<sup>15</sup>. Ponieważ miejscowość

---

starą o paszport, Przemysł [1959]; W. BONOWICZ, *Biskup Franciszek Barda...*, s. 4-5; AWA, bsygn., *Relacja Franciszka Bardy...*; AWA, bsygn., *Relacja Józefy Karpierz...*

<sup>11</sup> O wspólnym czytaniu Ewangelii i żywotów świętych oraz innych praktykach religijnych w domu rodzinnym pisał bp Barda w Liście pasterskim z 1941 r. AAP, bsygn., Okólniki 1939-1947, List pasterski bp. F. Bardy, Przemysł 6.04.1941; W. BONOWICZ, *Biskup Franciszek Barda...*, s. 4; AWA, bsygn., *Relacja Franciszka Bardy...*

<sup>12</sup> APMD, bsygn., *Liber Natorum Mszana Dolna*, t. 5, r. 1880, s. 68, nr 50.

<sup>13</sup> Archiwum Szkoły Podstawowej nr 2 w Mszanie Dolnej (dalej: ASzPMD), bsygn., Katalog klasyfikacyjny uczniów Szkoły dwuklasowej w Mszanie Dolnej. Rok szkolny 1888/89, klasa I, oddział II, lp. 3, Barda Franciszek; ASzPMD, bsygn., Katalog klasyfikacyjny uczniów Szkoły dwuklasowej w Mszanie Dolnej. Rok szkolny 1889/90, klasa II, oddział III, lp. 3, Barda Franciszek; ASzPMD, bsygn., Katalog klasyfikacyjny uczniów Szkoły dwuklasowej w Mszanie Dolnej. Rok szkolny 1890/91, klasa III, oddział IV, lp. 4, Barda Franciszek.

<sup>14</sup> A. K. BANACH, *Kariery zawodowe studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego pochodzenia chłopskiego z lat 1860/61-1917/18*, Kraków 2009, s. 13-15; M. GAWLIK, J. SZCZEPANIAK, *Księga katecheci diecezji krakowskiej 1880-1939*, Kraków 2000, s. 14-35.

<sup>15</sup> AAP, bsygn., AbB, Świadectwo szkolne Franciszka Bardy, wydane przez Zarząd 4-klasowej Szkoły Ludowej Pospolitej Męskiej w Myślenicach, klasa IV, Myślenice 27.06.1892.

była oddalona od Mszany o około 23 kilometry, dlatego zamieszkał na stacji, a cała rodzina ponosiła ogromny trud na rzecz jego wykształcenia<sup>16</sup>.

W tym czasie, Myślenice były miasteczkiem powiatowym, liczącym ponad 2600 mieszkańców, w tym ponad 400 Żydów. Miejscowość miała charakter rzemieślniczy i miejski. Opiekę duchową nad ludnością sprawowała parafia rzymskokatolicka z kościołem pw. Narodzenia NMP, gdzie znajdowało się sanktuarium Matki Bożej Myślenickiej<sup>17</sup>.

Szkoła w Myślenicach, w której uczył się Franciszek, mieściła się w murowanym, piętrowym budynku przy rynku<sup>18</sup>. Był uczniem dobrym, odznaczającym się wzorowymi obyczajami i pilnością. Na zakończenie klasy czwartej otrzymał 1 ocenę bardzo dobrą, 8 dobrych i 1 dostateczną. Na podstawie tych postępów uznano go „za dobrze dojrzałego do przejścia do szkół średnich”<sup>19</sup>.

Od roku szkolnego 1892/93 zamieszkał w Krakowie, gdzie rozpoczął naukę w III Gimnazjum im. Króla Jana III Sobieskiego<sup>20</sup>; ze szkołą tą był związany przez trzy kolejne lata. W klasie pierwszej mieszkał w Bursie Akademickiej przy Małym Rynku 8, w drugiej i trzeciej - na prywatnej stacji<sup>21</sup>.

---

<sup>16</sup> ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. Jadwigi Kiebuzińskiej, Mszana Dolna 6.06.1928; W. BONOWICZ, *Biskup Franciszek Barda...*, s. 6-8; AWA, bsygn., Relacja Franciszka Bardy...; AWA, bsygn., Relacja Józefy Karpierz...

<sup>17</sup> *Elenchus venerabilis cleri tam saecularis quam regularis dioeceseos cracoviensis S. Sedi Apostolicae immediate subjectae pro Anno Domini 1891*, Cracovia 1891 (dalej: *Elenchus [...] 1891*, Cracovia 1891 i analogicznie dla innych lat), s. 125; *Szematyzm Królestwa Galicyi [...] 1892*, passim; *Myślenice*, w: *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 6, red. F. SULIMIERSKI i in., Warszawa 1885, s. 828-831; M. Wróblewska, *Myślenice pod austriackim zaborem (1772-1918)*, w: *Myślenice. Monografia miasta*, red. T. GAŚOWSKI, Myślenice-Kraków 2012, s. 333-424.

<sup>18</sup> *Szematyzm Królestwa Galicyi [...] 1892*, s. 464; *Myślenice*, w: *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego...*, s. 828-831; M. WRÓBLEWSKA, *Myślenice pod austriackim zaborem...*, s. 375-377.

<sup>19</sup> AAP, bsygn., AbB, Świadectwo szkolne Franciszka Bardy, wydane przez Zarząd 4-klasowej Szkoły Ludowej Pospolitej Męskiej w Myślenicach, klasa IV, Myślenice 27.06.1892.

<sup>20</sup> Gimnazjum im. Sobieskiego było szkołą założoną w 1883 r., która przeżywała w tym czasie okres swego rozwoju, kształtowania form przekazu wiedzy i własnej tożsamości. Placówka mieściła się w budynku przy ul. Sobieskiego 9. *Stefana Mikulskiego Wielka Księga Adresowa. Stoł. król. miasta Krakowa. Stoł. król. miasta Lwowa. Król. woln. miasta Podgórze*, red. S. MIKULSKI, J. KNAPIK, rok 1907, Kraków 1907, rozdz. VI B, s. 12; *Szematyzm Królestwa Galicyi [...] 1891*, s. 381 (toż z lat 1892-1899); Strona II Liceum Ogólnokształcącego im. Króla Jana III Sobieskiego w Krakowie: <http://sobieski.krakow.pl/> [stan z 17.11.2013].

<sup>21</sup> Archiwum Narodowe w Krakowie. Oddział III, ul. Sienna (dalej: ANKr), sygn. 2302/010, Katalog klasy I z roku szkolnego 1892/3, lp. 1, Barda Franciszek; ANKr, 90

Na zakończenie klasy pierwszej Franciszek otrzymał: 1 ocenę b. dobrą, 2 dobre i 7 dostatecznych. Na koniec klasy drugiej było to: 4 dobre i 4 dostateczne, a trzeciej 2 b. dobre, 4 dobre i 3 dostateczne. Przez wszystkie lata, z obyczajów, pilności i staranności prac, wystawiano mu ocenę dobrą i należał do uczniów z ogólnym stopniem pierwszym. Z zachowanych źródeł dowiadujemy się, że był pilny, sumiennie uczęszczał na lekcje, nie sprawiał też trudności wychowawczych, jednak nauka przychodziła mu, zwłaszcza na początku, z pewną trudnością. Wyniki, które osiągał były jednak dość dobre i na tle osiągnięć kolegów klasowych kształtowały się na średnim poziomie<sup>22</sup>.

W gimnazjum oprócz przekazywania wiedzy, kształtowano także charakter i zwracano uwagę na wychowanie młodego pokolenia, czemu służyły m.in. praktyki religijne, obchody uroczystości związanych z życiem Kościoła i Cesarstwa Austro-Węgierskiego oraz niektórych wydarzeń z historii Polski. Trzeba jednak zauważyć, że szkoła ta podobnie jak inne placówki oświatowe w Galicji, wychowywała w duchu konserwatywnym i lojalistycznym<sup>23</sup>.

Istotna zmiana w życiu Franciszka Bardy nastąpiła w roku szkolnym 1895/96, gdy wstąpił do nowo założonego, przez bp. Jana Puzynę, Małego Seminarium. W związku z tym dalszą naukę kontynuował w Gimnazjum św. Anny, gdzie uczyli się wszyscy małoseminarzyści. Wraz z innymi wychowankami zamieszkał w Pałacu Biskupim przy ul. Franciszkańskiej 3, w skrzydle od strony ul. Wiślniej i od tej pory był związany z Małym Seminarium przez kolejne pięć lat<sup>24</sup>. Nie wiemy, kto podsunął gimnazjaliście myśl o wstąpieniu

---

sygn. 2302/011, Katalog klasy II z roku szkolnego 1893/4, lp. 2, Barda Franciszek; ANKr, sygn. 2302/012, Katalog klasy III z roku szkolnego 1894/5, lp. 2, Barda Franciszek.

<sup>22</sup> Tamże; AAP, bsygn., AbB, Gimnazjum III w Krakowie, Franciszek Barda, Świadectwo szkolne, klasa I, I półrocze, Kraków 30.01.1893; AAP, bsygn., AbB, Gimnazjum III w Krakowie, Franciszek Barda, Świadectwo szkolne, klasa I, II półrocze, Kraków 30.06.1893; AAP, bsygn., AbB, Gimnazjum III w Krakowie, Franciszek Barda, Świadectwo szkolne, klasa II, I półrocze, Kraków 30.01.1894; AAP, bsygn., AbB, Gimnazjum III w Krakowie, Franciszek Barda, Świadectwo szkolne, klasa II, II półrocze, Kraków 30.06.1894; AAP, bsygn., AbB, Gimnazjum III w Krakowie, Franciszek Barda, Świadectwo szkolne, klasa III, II półrocze, Kraków 29.06.1895.

<sup>23</sup> *Sprawozdanie dziesiąte Dyrekcji C.K. III Gimnazjum w Krakowie za rok szkolny 1893*, Kraków 1893, s. 52-56, 96-98; *Sprawozdanie jedenaste Dyrekcji C.K. III Gimnazjum w Krakowie za rok szkolny 1894*, Kraków 1894, s. 52-56, 92-93; *Sprawozdanie dwunaste Dyrekcji C.K. III Gimnazjum w Krakowie za rok szkolny 1895*, Kraków 1895, s. 128-133.

<sup>24</sup> ANKr, sygn. GLN 154, Katalog uczniów z roku szkolnego 1895/96, klasa IV B, lp. 1, Barda Franciszek; ANKr, sygn. GLN 155, Katalog uczniów z roku szkolnego 1896/97, klasa V B, lp. 2, Barda Franciszek; ANKr, sygn. GLN 156, Katalog uczniów z roku szkolnego 1897/98, klasa VI B, lp. 1, Barda Franciszek; ANKr, sygn. GLN 157, Katalog uczniów z roku szkolnego 1898/99, klasa VII B, lp. 3, Barda Franciszek; ANKr, sygn. GLN 158, Katalog uczniów z roku szkolnego 1899/1900, klasa VIII B,

do Małego Seminarium. Faktem jest, że w tym czasie bp Puzyna poszukiwał do utworzonego przez siebie zakładu młodzieńców zdolnych, ale też pobożnych, którzy myśleli o powołaniu kapłańskim. Prawdopodobnie był to kolejny krok Franciszka do realizacji podjętych wcześniej planów życiowych<sup>25</sup>.

W pierwszym roku liczba wychowanków Małego Seminarium wynosiła ok. 10 osób. W kolejnych latach wzrastała ona systematycznie, aż do 30 w 1900 r. Wzrost ten wiązał się z usilnymi zabiegami samego Księcia Biskupa, a także tym, że koszty utrzymania ponosiła diecezja i bp Puzyna, co dawało większą możliwość kształcenia się uboższej młodzieży, która odczuwała powołanie kapłańskie<sup>26</sup>. Prefektem zakładu został ks. Mateusz Jeż, katecheta w Gimnazjum św. Anny, a ojcem duchownym ks. Władysław Bandurski. Pełnili oni te funkcje przez cały okres pobytu Franciszka w Małym Seminarium<sup>27</sup>. Pobyt w tej Instytucji nie tylko ułatwił Franciszkowi zdobycie dalszego wykształcenia, ale też pozwolił zastanowić się nad powołaniem kapłańskim, wypracować pewne postawy osobowe i cechy charakteru, wejść w środowisko kapłańskie i poznać bliżej również kard. Puzynę; te relacje z Księciem Biskupem stały się dość bliskie<sup>28</sup>.

Jak już wspomniano, wraz z wstąpieniem do Małego Seminarium, Franciszek zmienił miejsce nauki i od tej pory aż do matury w 1900 r. konty-

---

lp. 2, Barda Franciszek; Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie (dalej: AKMK), sygn. AKP IV, Słowo o Małym Seminarium, Kraków 1.10.1904; *Elenchus [...] 1897*, Cracovia 1897, s. 278 (toż z lat 1888-1900); J. KRACIK, *Krakowskie Seminarium Duchowne w latach 1911-1951*, w: *Księga Sapieżyńska*, t. 1, red. J. WOLNY, Kraków 1982, s. 197-198.

<sup>25</sup> W. Bonowicz podaje, że właśnie w czasie nauki w gimnazjum w Krakowie obudziło się w Franciszku Bardzie powołanie do życia kapłańskiego; G. Brączyk przesuwając ten czas na okres nauki w szkole w Myślenicach. Natomiast we wspomnieniach rodziny pojawia się informacja, że Franciszek już w czasie nauki w Mszanie Dolnej urządzał dla kolegów i koleżanek „nabożeństwa” i „odprawiał msze” oraz nakazywał wszystkim klękać podczas tych ceremonii. Informacje te trudno zweryfikować, niewątpliwie miał już jakieś plany wcześniej skoro podjął naukę w gimnazjum. Nie wiadomo jednak czy dotyczyły one kapłaństwa. Bez wątpienia wstąpienie do Małego Seminarium wskazuje na to, że obecnie myślał o tej drodze życia. W. BONOWICZ, *Biskup Franciszek Barda...*, s. 10; ASJ, bsygn., G. BRĄCZYK, *Formacja biblijna w kierownictwie duchowym w świetle korespondencji Matki Eleonory Motylowskiej z jej spowiednikami*, Warszawa 1999, mps, s. 140; AWA, bsygn., Relacja Franciszka Bardy...; AWA, bsygn., Relacja Józefy Karpierz...

<sup>26</sup> *Elenchus [...] 1897*, Cracovia 1897, s. 278 (toż z lat 1898-1900); J. KRACIK, *Krakowskie Seminarium Duchowne...*, s. 197-198.

<sup>27</sup> *Elenchus [...] 1897*, Cracovia 1897, s. 278 (toż z lat 1898-1900).

<sup>28</sup> Świadczy o tym późniejsza korespondencja, prowadzona pomiędzy nimi, o czym będzie jeszcze mowa.

nuował ją w Gimnazjum św. Anny<sup>29</sup>. Zachowane źródła pozwalają nam poznać zarówno przedmioty na jakie uczęszczał, jak i wykładowców oraz jego osiągnięcia naukowe w czasie nauki w tej szkole. I tak na zakończenie klasy czwartej uzyskał: 1 celujący, 2 b. dobre, 6 dobrych; w klasie piątej: 2 celujące, 6 b. dobrych, 1 dobry; w szóstej: 7 celujących, 4 b. dobre; w siódmej: 9 celujących, 3 b. dobre; w ósmej: 5 celujących, 6 b. dobrych. Przez cały okres nauki otrzymywał z obyczajów notę chwalebna, pilność oceniano najczęściej jako wytrwała, a staranność prac pisemnych chwalebna. Od klasy piątej w ogólnej klasyfikacji miał stopień pierwszy z odznaczeniem. Początkowo więc, osiągnięcia naukowe Franciszka, w nowej szkole były na średnim poziomie, ale w kolejnych latach stał się jednym z najlepszych uczniów w klasie. Oprócz wiedzy naukowej, Gimnazjum św. Anny, podobnie jak poprzednie kształtowało w wychowankach postawy życiowe, gdyż zwracano uwagę na całokształt wychowania młodego adepta. Ważną rolę w formacji religijnej odgrywali katecheci szkolni, spośród których ks. M. Jeż, pełnił funkcję opiekuna małoseminarzystów<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Była to jedna z najstarszych i nieprzerwanie działających na terytorium polskim szkół średnich. Została powołana do życia w 1586 r.; od początku związana z Uniwersytetem Jagiellońskim, gdyż jej celem było wyrównanie i uzupełnienie wiedzy przyszłych studentów Akademii Krakowskiej. Wcześniej nosiła nazwę Szkoła Nowodworska lub Władysławsko-Nowodworska, a od 1818 r. Gimnazjum św. Anny. Była to jedna z najlepszych i najbardziej znanych szkół średnich. W omawianym okresie placówka mieściła się do roku 1898 w budynku przy ul. św. Anny 12, a od roku szkolnego 1898/99 przeniesiona została do nowego gmachu przy Placu Groble 9. *Sprawozdanie Dyrektora C.K. Gimnazjum Nowodworskiego czyli św. Anny w Krakowie za rok szkolny 1896*, Kraków 1896, s. 80-87; *Sprawozdanie Dyrektora C.K. Gimnazjum Nowodworskiego czyli św. Anny w Krakowie za rok szkolny 1897*, Kraków 1897, s. 17-64; *Sprawozdanie Dyrektora C.K. Gimnazjum Nowodworskiego czyli św. Anny w Krakowie za rok szkolny 1898*, Kraków 1898, s. 81-96; *Sprawozdanie Dyrektora C.K. Gimnazjum Nowodworskiego czyli św. Anny w Krakowie za rok szkolny 1899*, Kraków 1899, s. 1-65; *Sprawozdanie Dyrektora C.K. Gimnazjum Nowodworskiego czyli św. Anny w Krakowie za rok szkolny 1900*, Kraków 1900, s. 41-94; *Szematyzm Królestwa Galicji [...] 1896*, s. 380-381 (toż z lat 1897-1900); *420 lat Szkół Nowodworskich. Wydanie Jubileuszowe*, red. T. GRAFF, G. URBANEK, Kraków 2008, passim.

<sup>30</sup> AAP, bsygn., AbB, Gimnazjum św. Anny w Krakowie, Franciszek Barda, Świadectwo szkolne, klasa IV B, I półrocze, Kraków 30.01.1896; AAP, bsygn., AbB, Gimnazjum św. Anny w Krakowie, Franciszek Barda, Świadectwo szkolne, klasa IV B, II półrocze, Kraków 28.06.1896; AAP, bsygn., AbB, Gimnazjum św. Anny w Krakowie, Franciszek Barda, Świadectwo szkolne, klasa V B, I półrocze, Kraków 30.01.1897; AAP, bsygn., AbB, Gimnazjum św. Anny w Krakowie, Franciszek Barda, Świadectwo szkolne, klasa V B, II półrocze, Kraków 29.06.1897; AAP, bsygn., AbB, Gimnazjum św. Anny w Krakowie, Franciszek Barda, Świadectwo szkolne, klasa VI B, I półrocze, Kraków 29.01.1898; AAP, bsygn., AbB, Gimnazjum św. Anny w Kra-

Zdobytą wiedzę i osiągnięcia Franciszka Bardy potwierdziła zdana z wyróżnieniem matura i stopnie otrzymane na świadectwie dojrzałości. Piśmienny egzamin maturalny odbył się w dniach 7-14.05.1900 r., natomiast ustny w dniach 21.05.-1.06.1900 r. Uroczyste rozdanie świadectw nastąpiło w dniu 2 czerwca. Na świadectwie maturalnym widnieją noty: obyczaje - chwalebne, religia - celujący, j. łaciński - celujący (zwolniony od egzaminu ustnego), j. grecki - bardzo dobry, j. polski - bardzo dobry, j. niemiecki - dobry, geografia i historia - celujący, matematyka - bardzo dobry, fizyka - celujący, historia naturalna - bardzo dobry, propedeutyka filozofii - celujący<sup>31</sup>.

W dniu 3.07.1900 r. Franciszek Barda wniósł podanie do Książęcobiskupiego Konsystorza w Krakowie z prośbą o przyjęcie go na koszt państwa do Seminarium Duchownego<sup>32</sup>. Pozytywne świadectwo moralności wystawił także ks. M. Jeż<sup>33</sup>. Decyzja o wstąpieniu do krakowskiego seminarium

---

krakowie, Franciszek Barda, Świadectwo szkolne, klasa VI B, II półrocze, Kraków 30.06.1898; AAP, bsygn., AbB, Gimnazjum św. Anny w Krakowie, Franciszek Barda, Świadectwo szkolne, klasa VII B, I półrocze, Kraków 30.01.1899; AAP, bsygn., AbB, Gimnazjum św. Anny w Krakowie, Franciszek Barda, Świadectwo szkolne, klasa VII B, II półrocze, Kraków 30.06.1899; AAP, bsygn., AbB, Gimnazjum św. Anny w Krakowie, Franciszek Barda, Świadectwo szkolne, klasa VIII B, I półrocze, Kraków 30.01.1900; ANKr, sygn. GLN 154, Katalog uczniów z roku szkolnego 1895/96, klasa IV B, lp. 1, Barda Franciszek; ANKr, sygn. GLN 155, Katalog uczniów z roku szkolnego 1896/97, klasa V B, lp. 2, Barda Franciszek; ANKr, sygn. GLN 156, Katalog uczniów z roku szkolnego 1897/98, klasa VI B, lp. 1, Barda Franciszek; ANKr, sygn. GLN 157, Katalog uczniów z roku szkolnego 1898/99, klasa VII B, lp. 3, Barda Franciszek; ANKr, sygn. GLN 158, Katalog uczniów z roku szkolnego 1899/1900, klasa VIII B, lp. 2, Barda Franciszek; *Sprawozdanie Dyrektora C.K. Gimnazjum Nowodworskiego czyli św. Anny w Krakowie za rok szkolny 1896...*, s. 81; *Sprawozdanie Dyrektora C.K. Gimnazjum Nowodworskiego czyli św. Anny w Krakowie za rok szkolny 1897...*, s. 61; *Sprawozdanie Dyrektora C.K. Gimnazjum Nowodworskiego czyli św. Anny w Krakowie za rok szkolny 1898...*, s. 96; *Sprawozdanie Dyrektora C.K. Gimnazjum Nowodworskiego czyli św. Anny w Krakowie za rok szkolny 1899...*, s. 63; *Sprawozdanie Dyrektora C.K. Gimnazjum Nowodworskiego czyli św. Anny w Krakowie za rok szkolny 1900...*, s. 76; *Elenchus [...] 1896*, Cracovia 1896, s. 24 (toż z lat 1897-1900).

<sup>31</sup> AAP, bsygn., AbB, Świadectwo dojrzałości, Barda Franciszek, Kraków 22.05.1900; ANKr, sygn. GLN 195, Protokoły egzaminu dojrzałości w terminie letnim 1900, lp. 3, Barda Franciszek, Kraków 22.05.1900; *Sprawozdanie Dyrektora C.K. Gimnazjum Nowodworskiego czyli św. Anny w Krakowie za rok szkolny 1900...*, s. 73, 81-82, 92.

<sup>32</sup> AKMK, sygn. AS 10, Prośba F. Bardy do Konsystorza Biskupiego w Krakowie, Mszana Dolna 3.07.1900, p. 1211.

<sup>33</sup> AKMK, sygn. AS 10, Świadectwo moralności wystawione przez ks. M. Jeża dla Franciszka Bardy, Kraków 7.09.1900, p. 1323.

była zapewne naturalną konsekwencją dotychczasowych wydarzeń, m.in. pobytu w Małym Seminarium i bliskich relacji z kard. Puzyrą<sup>34</sup>.

W dniu 19.09.1900 r. Franciszek został włączony w poczet alumnów<sup>35</sup>. Razem z nim pierwszy rok rozpoczęło 26 kleryków<sup>36</sup> a wśród nowo przyjętych było czterech wychowanków Małego Seminarium<sup>37</sup>. Rozpoczęcie formacji nastąpiło w dniu 1.10.1900 r.<sup>38</sup>

Ponieważ kleryk Barda pochodził z terenu diecezji tarnowskiej, dlatego Konsystorz wysłał do ordynariusza tarnowskiego bp. Leona Wałęgi prośbę o pozwolenie dla niego na formację i przyjęcie poszczególnych święceń; biskup tarnowski udzielił stosownych pozwoleń<sup>39</sup>.

Należy jeszcze dodać, że zaraz na początku pobytu w seminarium, w dniu 6.10.1900 r., w wieku 59 lat, zmarł ojciec Franciszka - Jakub<sup>40</sup>.

W czasie, gdy Franciszek wstępował do Seminarium Duchownego, mieściło się ono w zabudowaniach Zgromadzenia Księża Misjonarzy św. Wincentego a Paulo na Stradomiu, tam odbywała się formacja ascetyczno-osobowa. Natomiast wykształcenie filozoficzno-teologiczne uzyskiwano na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego<sup>41</sup>.

---

<sup>34</sup> Pojawia się co prawda informacja, że chciał on wstąpić do Zakonu oo. Redemptorystów, czemu sprzeciwił się Książe-Biskup, jednak nie wiadomo czy było to przed, czy dopiero w trakcie pobytu w Seminarium krakowskim. ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Poznań 23.12.1920, s. 67-70; ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Poznań 15.02.1922, s. 132-133; ASJ, bsygn., J. Kiebuzińska, Wspomnienia o Krakowie, Otwock 1952, s. 3.

<sup>35</sup> AKMK, sygn. AS 10, Pismo Konsystorza Biskupiego w Krakowie do parafii Mszana Dolna z informacją o przyjęciu Franciszka Bardy do Seminarium Duchownego, Kraków 19.09.1900, p. 1211; M. HALABURDA, J. SZCZEPANIAK, *Katalog alumnów Seminarium Stradomskiego (1801-1900)*, Kraków 2003, s. 26.

<sup>36</sup> AKMK, sygn. AS 10, Pismo rektora do Konsystorza Biskupiego w Krakowie z wykazem alumnów Seminarium Diecezjalnego w Krakowie w II półroczu roku szkolnego 1900/01, Kraków 15.04.1901, p. 1415-1417; *Elenchus [...] 1901*, Cracovia 1901, s. 296-297.

<sup>37</sup> AKMK, sygn. AS 10, Świadectwo moralności wystawione przez ks. M. Jeża dla kandydatów do Seminarium Diecezjalnego, Kraków 7.09.1900, p. 1323; AKMK, sygn. AS 10, Pismo Konsystorza Biskupiego w Krakowie do ks. rektora Kajetana Sakowskiego, Kraków 26.09.1900, p. 1345.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> AKMK, sygn. AS 10, Pismo Konsystorza Biskupiego w Krakowie do bpa L. Wałęgi, Kraków 3.12.1901, p. 1587; AKMK, sygn. AS 10, Pismo bp. L. Wałęgi do kard. J. Puzyry, Tarnów 2.01.1902, p. 1591.

<sup>40</sup> APMD, bsygn., *Libër Mortuorum, Mszana Dolna*, t. 3, r. 1900, s. 107, nr 64; Inskrypcja na grobie Jakuba Bardy znajdującym się na cmentarzu parafialnym w Mszanie Dolnej.

<sup>41</sup> *Elenchus [...] 1901*, Cracovia 1901, s. 292-297; *Szematyzm Królestwa Galicyi [...] 1901*, s. 412.

Od drugiego roku formacji kleryka Bardy, Seminarium Duchowne przeniosło się do nowo wybudowanego gmachu przy ul. Podzamcze 8 i nastąpił czas samodzielnego funkcjonowania tej instytucji; kształcenie teologiczne nadal odbywało się na Wydziale Teologicznym UJ. W chwili przeniesienia do nowej siedziby, zamianowano też nowych przełożonych. Rektorem został biskup pomocniczy Anatol Nowak, wicerektorem ks. Józef Kaczmarczyk, prefektem ks. Szymon Hanuszek, a ojcem duchownym ks. Edward Komar. Ten skład wychowawców pozostał bez zmian także w kolejnym roku akademickim<sup>42</sup>.

Bez wątpienia wszyscy wychowawcy seminaryjni odegrali pewną rolę w kształtowaniu postawy osobowej i kapłańskiej Franciszka. Wśród nich należy zwrócić uwagę na rektora bp. A. Nowaka z którym młody kleryk nawiązał bliższe relacje, co miało też wpływ na wiele wydarzeń w jego późniejszym życiu. Niebagatelną postacią był też ks. E. Komar pełniący obowiązki ojca duchownego. To on w znacznej mierze nadawał ton wychowaniu i formacji kleryckiej. Był bowiem osobą o dominującej osobowości, akcentował w sposób zdecydowany pobożność i zagadnienia moralne w wychowaniu alumnów, stawiał wysokie wymagania kandydatom do stanu duchownego. Pełnił też funkcję spowiednika i kierownika duchowego kard. Puzyry, stąd realizował ściśle wizję ordynariusza<sup>43</sup>.

W okresie pobytu w Seminarium alumni przeżywali intensywny czas formacji zarówno religijnej jak i osobowościowej. Na profil wychowania wpływały bez wątpienia przepisy kościelne, a także pewne naleciałości z czasów reform józefińskich i późniejsze przepisy państwowe. Nie bez znaczenia była też wizja kreowana przez kard. Puzyrę, który na bieżąco interesował się wszystkimi przejawami życia seminaryjnego. Książe Biskup w swoich założeniach deklarował chęć zreformowania wychowania kleru, jednak trzymał się mocno ducha konserwatyizmu i lojalizmu. Według niego kapłan powinien gorliwie zajmować się pracą parafialną, odznaczać się pobożnością i bezwzględnym posłuszeństwem wobec Stolicy Apostolskiej i przełożonych, a także szanować prawowitą władzę. Nie dopuszczał on myśli o jakichkolwiek zmianach w istniejących stosunkach społecznych i obawiał się wszelkich nowości czy działalności polityczno-społecznej. Dlatego w formacji seminaryjnej główny nacisk kładziono na pełnienie przez przyszłych kapłanów funkcji pastoralnych, z zachowaniem pozycji paternalistycznej. Szczególną uwagę zwracano na wymiar duchowy, a obowiązkowe praktyki religijne były pod ścisłą kontrolą przełożonych. Mało miejsca poświęcano natomiast zagadnie-

---

<sup>42</sup> AKMK, sygn. AS 16, Pismo Namiestnictwa we Lwowie do filialnej Kasy Krajowej w Krakowie o wypłacie asygnat przełożonym seminarium, Lwów 10.10.1901, p. 29; *Elenchus [...] 1902*, Cracovia 1902, s. 298-299 (toż z r. 1903); *Szematyzm Królestwa Galicyi [...] 1902*, s. 438 (toż z r. 1903).

<sup>43</sup> E. KOMAR, *Kardynał Puzyra (Moje wspomnienia)*, Kraków 1912, s. VI; J. KRACIK, *Krakowskie Seminarium Duchowne...*, s. 197-199.



niom społecznym, co utrudniało zrozumienie otaczającego świata i sensu dokonujących się zmian kulturowych i cywilizacyjnych. Sam kard. Puzyna zachęcał też kleryków do większej gorliwości duszpasterskiej, ofiarności, wytrwałości i dawania dobrego świadectwa swoim życiem tak, by w ten sposób nauka Chrystusa przenikała i ogarniała wszelkie działania ludzkie<sup>44</sup>.

Równolegle do formacji seminaryjnej alumni zdobywali wykształcenie na Wydziale Teologicznym UJ. Franciszek Barda w poczet studentów tego wydziału został włączony 5.10.1900 r.; studiował tam przez kolejne trzy lata. W pierwszym semestrze 1900/01 na Wydziale Teologicznym było 60 słuchaczy zwyczajnych i 5 nadzwyczajnych; większość stanowili wychowankowie Seminarium Duchownego. Istotna zmiana liczby studentów nastąpiła w roku akademickim 1901/02, kiedy dopisano dodatkowo 52 zwyczajnych i 27 nadzwyczajnych. Dołączeni słuchacze byli to ukraińscy studenci z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Lwowskiego, którzy w ten sposób wyrazili swój protest wobec trudnień dotyczących stosowania języka ukraińskiego na tamtejszej uczelni. Większość z nich była obrządku greckokatolickiego. W ten sposób kleryk Barda zetknął się bezpośrednio z zagadnieniami narodowościowymi i obrządkowymi występującymi w Galicji Wschodniej<sup>45</sup>. Alumn Franciszek należał do wyróżniających się pilnością studentów a w arkuszach ocen przy jego nazwisku widnieją oceny najwyższe<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> E. KOMAR, *Kardynał Puzyna...*, passim; J. KRACIK, *Krakowskie Seminarium Duchowne...*, s. 198-199; K. LUBECKI, *Wspomnienie o księciu kardynale Puzynie*, „Ateneum Kapłańskie” 3(1911), t. 6, s. 193-209; B. NIEMIEC, *Udział duchowieństwa katolickiego w rozwoju kultury religijnej, moralnej i narodowej na ziemiach polskich pod zaborem austriackim w XIX i na początku XX wieku*, Kraków 2004, s. 118-119; W. URBAN, *Ostatni etap dziejów Kościoła w Polsce przed nowym tysiącleciem (1815-1965)*, Rzym 1966, s. 382-393, 631-637.

<sup>45</sup> Warto dodać, że w kolejnym roku akademickim sytuacja powróciła do stanu poprzedniego, gdyż studenci lwowscy odeszli. AAP, bsygn., AbB, Barda Franciszek, Uniwersytet Jagielloński, Wydział Teologiczny, Index lectionum, nr 2797, wydany 8.10.1900; Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie (dalej: AUJ), sygn. S II 503A, Akta Senatu. Rodowody studentów. Wydział Teologiczny UJ, r. 1900/01, semestr I (toż z r. 1900/01, semestr II – 1902/03, semestr II, sygn. S II 504A – S II 508A); AUJ, sygn. WT II 133, Katalog studentów Wydziału Teologicznego UJ, r. 1900/01, semestr I (toż z r. 1900/01, semestr II – 1902/03, semestr II, sygn. WT II 134 – WT II 138); *Szematyzm Królestwa Galicji [...] 1902*, s. 457 (toż z lat 1903-1904); M. ŻUKOWSKI, *Młodzież Uniwersytetu we Lwowie na przełomie XIX i XX wieku. Wybrane zagadnienia i problemy*, w: *Universitati Leopoliensi. Trecentesimum quinquagesimum anniversarium suae fundationis celebranti. In memoriam*, red. W. LOHMAN, Kraków 2011, s. 423-424.

<sup>46</sup> AAP, bsygn., AbB, Barda Franciszek, Uniwersytet Jagielloński, Wydział Teologiczny, Index lectionum, nr 2797, wydany 8.10.1900; AUJ, sygn. S II 503A, Akta Senatu. Rodowody studentów. Wydział Teologiczny UJ, r. 1900/01, semestr I, Barda Franciszek (toż z r. 1900/01, semestr II – 1902/03, semestr II, sygn. S II 504A –

W trakcie formacji w seminarium krakowskim 21.01.1902 r. otrzymał tonsurę, a 20.12.1902 r. cztery święcenia niższe; ich szafarzem był bp Nowak<sup>47</sup>. Warto dodać, że czas pobytu w seminarium związał go jeszcze mocniej z Kościołem krakowskim, a także kard. Puzyną i bp. Nowakiem<sup>48</sup>.

W listopadzie 1903 r., po trzech latach pobytu w seminarium w Krakowie kleryk Franciszek Barda został wysłany na dalsze studia do Rzymu<sup>49</sup>. Kardynał Puzyna bowiem, od samego początku rządów w diecezji krakowskiej, wysyłał kapłanów i kleryków na studia zagraniczne. Wybierał zdolnych i pobożnych kandydatów, którym uważnie przyglądał się przed wyjazdem i przez cały okres nauki. Motywem desygnowania na studia za granicę była chęć wychowania nowego pokolenia kapłanów, którzy mieli w szybkim czasie objąć katedry na Wydziale Teologicznym UJ, obsadzić katechety w szkołach średnich i być wzorem dla innych kapłanów w realizacji wizji biskupa<sup>50</sup>.

Kleryk Franciszek Barda przybył więc do Wiecznego Miasta i zamieszkał w Papieskim Kolegium Polskim przy Via dei Maroniti 22. Pewne wiadomości na temat pobytu w tej instytucji przynoszą pośrednio listy pisane

---

S II 508A); AUJ, sygn. WT II 133, Katalog studentów Wydziału Teologicznego UJ, r. 1900/01, semestr I, poz. 3, Barda Franciszek (toż z r. 1900/01, semestr II – 1902/03, semestr II, sygn. WT II 134 – WT II 138).

<sup>47</sup> AAP, bsygn., Liber ordinatorum ab Anatolio Nowak, s. 18, 24; BP A. NOWAK, *Wielebnemu Duchowieństwu diecezji naszej* [o nominacji sufraganem przemyskim ks. F. Bardy], Przemysł 15.08.1931, KDP 31(1931), z. 8-9, s. 323-324; M. HAŁABURDA, J. SZCZEPANIAK, *Katalog alumnów...*, s. 26.

<sup>48</sup> Świadczą o tym późniejsze relacje z hierarchami, o czym będzie mowa w dalszej części tekstu.

<sup>49</sup> Rozpoczął jeszcze czwarty rok formacji i kształcenia w Krakowie, ale w listopadzie 1903 r. wyjechał do Wiecznego Miasta. AUJ, sygn. S II 509A, Akta Senatu. Rodowody studentów. Wydział Teologiczny UJ, r. 1903/04, semestr I, Barda Franciszek; AUJ, sygn. WT II 139, Katalog studentów Wydziału Teologicznego UJ, r. 1903/04, semestr I, poz. 2, Barda Franciszek; AKMK, sygn. AS 16, Pismo Konsystorza Biskupiego w Krakowie do Namiestnictwa we Lwowie, Kraków 10.12.1903, p. 119; *Corpus studiorum Universitatis Jagellonicae...*, t. 3, s. 132-133; *Elenchus [...] 1902*, Cracovia 1902, s. 305.

<sup>50</sup> AKMK, sygn. TS III/132, List kard. J. Puzyny do ks. A. Sapiehy, Kraków 9.01.1908; AKMK, sygn. TS III/136, List kard. J. Puzyny do ks. A. Sapiehy, Kraków 21.02.1908; AKMK, sygn. TS III/142, List kard. J. Puzyny do ks. A. Sapiehy, Kraków 11.10.1908; E. Komar, *Kardynał Puzyna...*, s. 13-19, 36-40.

przez kard. Puzyńkę do studenta<sup>51</sup>. Dowiadujemy się z nich m.in., że znalazł tam czas na naukę i pogłębianie wiedzy jak i formację duchową<sup>52</sup>.

Okres rzymski wiązał się jednak przede wszystkim z zamiarem uzyskania doktoratu na Uniwersytecie Gregoriańskim. Nie posiadamy zbyt wielu informacji na temat studiów Franciszka Bardy na tej uczelni. Wiemy, że studiował na Wydziale Teologicznym, gdzie osiągał wyniki średnie. Uczęszczał też na wykłady prawa kanonicznego, co związane było z koniecznością uzupełnienia studiów seminaryjnych; w 1906 r. zdał egzamin z zakresu tej dyscypliny<sup>53</sup>.

Pierwszy rok pobytu w Rzymie układał się Franciszkowi pomyślnie. Student był pełen optymizmu, a czas upływał mu szybko pomiędzy modlitwą, pracą i zwiedzaniem<sup>54</sup>. W tym czasie dowiedział się, że podczas wakacji ma przyjąć święcenia kapłańskie; mijało bowiem cztery lata od wstąpienia do seminarium<sup>55</sup>. W związku z tym, po powrocie do kraju, najpierw w dniu 17.07.1904 r., w kościele pw. Zwiastowania NMP, oo. Kapucynów w Krakowie, otrzymał z rąk bp. Nowaka święcenia subdiakonatu, a następnie w dniu 24.07.1904 r. w katedrze na Wawelu przyjął święcenia diakonatu, których udzielił mu również biskup pomocniczy<sup>56</sup>.

Natomiast w dniu 26.07.1904 r., w liturgiczne wspomnienie św. Anny, w kościele oo. Kamedułów pw. Wniebowzięcia NMP na Bielanych pod Krakowem, otrzymał z rąk kard. Puźyny święcenia kapłańskie<sup>57</sup>. Według rela-

---

<sup>51</sup> W AAP zachowało się 13 listów kard. Puźyny do Franciszka Bardy z lat studiów rzymskich, które wymieniamy poniżej. Niestety nie udało się odnaleźć listów odwrotnych. Prawdopodobnie nie zachowały się.

<sup>52</sup> W zakładzie prowadzono, m.in. wykłady z dziedziny pastoralnej, homiletyki i historii oraz uczono języka włoskiego. AAP, bsygn., AbB, List kard. J. Puźyny do F. Bardy, Kraków 11.02.1904; *Przepisy Kolegium Polskiego w Rzymie*, Kraków 1894, passim; M. Stępień, *Statut i Regulamin Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie z 1960 roku*, w: „Perspectiva”. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne, r. 2012(XI), nr 1(20), s. 156-164; J. CICHOCKI, M. PACA, *25 lat od wznowienia działalności Międzynarodowego Kolegium Zmartwychwstańców w Rzymie 1982-2007*, s. 3-6, 31, w: [www.biz.xcr.pl/files/25-lecie-Kolegium-CR-w-Rzymie.pdf](http://www.biz.xcr.pl/files/25-lecie-Kolegium-CR-w-Rzymie.pdf) [stan z 19.09.2013].

<sup>53</sup> AAP, bsygn., AbB, Pismo Uniwersytetu Gregoriańskiego, Rzym 21.07.1906; AAP, bsygn., AbB, Dyplom doktora teologii Franciszka Bardy, Rzym 22.07.1907.

<sup>54</sup> AAP, bsygn., AbB, List kard. J. Puźyny do F. Bardy, Kraków 9.12.1903; AAP, bsygn., AbB, List kard. J. Puźyny do F. Bardy, Kraków 11.02.1904; AAP, bsygn., AbB, List kard. J. Puźyny do F. Bardy, Kraków 28.03.1904.

<sup>55</sup> AAP, bsygn., AbB, List kard. J. Puźyny do F. Bardy, Kraków 11.02.1904.

<sup>56</sup> AAP, bsygn., Liber ordinatorum ab Anatolio Nowak, s. 46, 47; AKMK, sygn. AS 11, Akta kleryka Franciszka Bardy, p. 2669; M. HAŁABURDA, J. SZCZEPANIAK, *Katalog alumnów...*, s. 26.

<sup>57</sup> AAP, bsygn., AbB, Świadectwo udzielonych święceń kapłańskich, Kraków 26.07.1904; AKMK, sygn. AKP, Cosignatio functionum episcopalium peractarum ab Joanne Książ de Kozielsko Puźyna, r. 1904; AKMK, sygn. AS 11, Akta kleryka

cji rodziny, pierwszą Mszę św. odprawił w Krakowie, ale trudno podać jakieś bliższe szczegóły na ten temat<sup>58</sup>. Podczas tych wakacji Franciszek Barda część czasu spędził w klasztorze na Bielanych, gdzie w okresie letnim rezydował często kard. Puzyna<sup>59</sup>.

Rok akademicki 1904/05 rozpoczął się zwyczajnie<sup>60</sup>. Jednak na początku 1905 r. pojawiły się rozterki duchowe i chwile zwątpienia. Nie wiadomo do końca jaki był powód takiego stanu ducha; Księżę Biskup podtrzymywał studenta na duchu, zachęcał do wytrwania a także do słuchania ojca duchownego<sup>61</sup>.

Kolejne wakacje ks. Barda spędził w Krakowie oraz na Bielanych i częściowo w Mszanie Dolnej w domu rodzinnym. Po nich wyjechał na następny rok studiów. Jak się dowiadujemy z kolejnego listu, jego samopoczucie powróciło do normy<sup>62</sup>.

Dalsze dwa lata przebiegały w miarę spokojnie, choć bardzo intensywnie pod względem naukowym. Jego zapał podtrzymywał nadal kard. Puzyna poprzez listy, zachęcając do ukończenia studiów i powrotu z tytułem doktora<sup>63</sup>. Ostatecznie ks. Barda złożył egzamin doktorski z oceną końcową dobrą i w dniu 22.07.1907 r. otrzymał dyplom doktora teologii<sup>64</sup>.

---

Franciszka Bardy, p. 2669; APMD, bsygn., Liber Natorum Mszana Dolna, t. 5, r. 1880, s. 68, nr 50; M. HAŁABURDA, J. Szczepaniak, *Katalog alumnów...*, s. 26.

<sup>58</sup> Zapewne w niedługim czasie sprawował też Eucharystię w kościele parafialnym w Mszanie Dolnej. Według relacji rodziny, z tej okazji nie odbyło się żadne przyjęcie. Brak jest też jakichkolwiek wzmianek na temat prymicji ks. Bardy w kronikach Parafii w Mszanie Dolnej. AWA, bsygn., Relacja Franciszka Bardy...; AWA, bsygn., Relacja Józefy Karpierz...

<sup>59</sup> Była to praktyka stosowana przez Księcia Biskupa od początku rządów w diecezji, że w okresie wakacyjnym zabierał ze sobą kleryków czy księży studentów, aby poznać ich jeszcze bliżej i formować według swoich zasad. ASJ, bsygn., J. Kiebuzińska, Wspomnienia o Krakowie..., s. 3; E. KOMAR, *Kardynał Puzyna...*, s. 15-18.

<sup>60</sup> AAP, bsygn., AbB, List kard. J. Puzyny do ks. F. Bardy, Kraków 26.11.1904; AAP, bsygn., AbB, List kard. J. Puzyny do ks. F. Bardy, Torre del Greco 16.01.1905.

<sup>61</sup> Z kontekstu listu z 6.03.1905 r. wynika, że mogły to być myśli dotyczące powołania zakonnego, form pracy i przydatności w Kościele. Kardynał stanowczo odpowiadał, że raz dał już odpowiedź i całą odpowiedzialność w sumieniu bierze na siebie. AAP, bsygn., AbB, List kard. J. Puzyny do ks. F. Bardy, Torre del Greco 6.03.1905; AAP, bsygn., AbB, List kard. J. Puzyny do ks. F. Bardy, Kraków 23.09.1905; AAP, bsygn., AbB, List kard. J. Puzyny do ks. F. Bardy, Kraków 7.10.1905.

<sup>62</sup> AAP, bsygn., AbB, List kard. J. Puzyny do ks. F. Bardy, Kraków 1.12.1905.

<sup>63</sup> AAP, bsygn., AbB, List kard. J. Puzyny do ks. F. Bardy, Kraków 11.07.1906; AAP, bsygn., AbB, List kard. J. Puzyny do ks. F. Bardy, Kraków 30.06.1907.

<sup>64</sup> AAP, bsygn., AbB, Dyplom doktora teologii Franciszka Bardy, Rzym 22.07.1907; AKMK, sygn. AS 11, Akta kleryka Franciszka Bardy, p. 2669.

W sierpniu 1907 r. ks. dr Franciszek Barda powrócił do diecezji<sup>65</sup> i w dniu 23.08.1907 r. został przeznaczony na posadę wikariusza i drugiego penitencjarza przy kościele pw. św. Anny w Krakowie, które to obowiązki objął z dniem 15.09.1907 r.<sup>66</sup>; zamieszkał w domu kolegiackim przy ul. św. Anny 11<sup>67</sup>. Parafia przy Kolegiacie św. Anny była niewielka, należało do niej ok. 1300 wiernych, ale prestiżowa przez swoje związki z Uniwersytetem Jagiellońskim<sup>68</sup>.

Trzeba jeszcze wspomnieć, że już w pierwszym roku po powrocie do Krakowa ks. Barda pełnił obowiązki dodatkowego spowiednika w krakowskim Seminarium Duchownym<sup>69</sup>. Ponadto od 1.09.1908 r. objął funkcję zastępcy katechety w IV Gimnazjum w Krakowie. Początkowo zastępstwo przewidziano jedynie na I półrocze, ale później okazało się, że istnieje taka konieczność również w II półroczu<sup>70</sup>. Plany te uległy jednak modyfikacji, ponieważ 27.01.1909 r., ks. Barda został zamianowany z dniem 1 lutego prefektem w krakowskim Seminarium Duchownym<sup>71</sup>.

Trzeba jeszcze dodać, że pod koniec 1908 r. ks. Barda wszczął starania, na Wydziale Teologicznym UJ, o nostryfikację uzyskanego doktoratu teologii. W dniu 8.01.1909 r. złożył stosowne podanie, dołączając do niego dyplom i rozprawę pt. „Wiedza i wiara. Dzieje i zasady ich stosunku.” Praca ta została oceniona przez ks. prof. Franciszka Gabryła i ks. prof. Stanisława Spisa jako spełniająca wymogi przepisów uniwersyteckich odnośnie do nostryfi-

---

<sup>65</sup> AKMK, bsygn., Dziennik Podawczy, r. 1907 (dalej: DzP 1907 i analogicznie dla innych lat), lp. 5416, 7.09. Jurysdykcja dla ks. F. Bardy na 1 rok.

<sup>66</sup> AAP, bsygn., AbB, Tabela służbowa ks. F. Bardy; AKMK, bsygn., DzP 1907, lp. 5167, 23.08. Nominacja dla ks. F. Bardy na wikariusza i spowiednika przy kościele św. Anny w Krakowie; AKMK, sygn. APA 311, Tabela kwalifikacyjna, załącznik do podania o beneficjum w Tenczynku, Kraków 15.12.1916.

<sup>67</sup> AKMK, sygn. APA 123, Pismo ks. Józefa Caputy do Konsystorza Biskupiego w Krakowie, Kraków 27.01.1909; AKMK, sygn. APA 123, Pismo ks. J. Kulpińskiego do Konsystorza Biskupiego w Krakowie, Kraków 3.05.1909; *Stefana Mikulskiego Wielka Księga Adresowa. [...]*, Kraków 1908, rozdz. I, s. 7.

<sup>68</sup> *Elenchus [...] 1908*, Cracovia 1908, s. 42-43.

<sup>69</sup> AAP, bsygn., AbB, List abp. Józefa Webera do ks. F. Bardy, Rzym 19.08.1908.

<sup>70</sup> AKMK, sygn. ASz 1, Gimnazjum IV, Pismo Konsystorza Biskupiego w Krakowie do Rady Szkolnej Krajowej we Lwowie, Kraków 24.08.1908; AKMK, sygn. ASz 1, Gimnazjum IV, Pismo Konsystorza Biskupiego w Krakowie do Rady Szkolnej Krajowej we Lwowie, Kraków 18.01.1909; AKMK, sygn. APA 311, Tabela kwalifikacyjna, załącznik do podania o beneficjum w Tenczynku, Kraków 15.12.1916; *Sprawozdanie VIII C.K. Dyrekcji Gimnazjum IV w Krakowie za rok szkolny 1908/9*, Kraków 1908, s. 44-47.

<sup>71</sup> AKMK, bsygn., DzP 1909, lp. 584, 27.01. Przeniesienie ks. dr F. Bardy na prefekta Seminarium Duchownego; AAP, bsygn., AbB, Tabela służbowa ks. F. Bardy; AKMK, sygn. APA 311, Tabela kwalifikacyjna, załącznik do podania o beneficjum w Tenczynku, Kraków 15.12.1916.

kacji dyplomu doktorskiego. Okazało się jednak, że oceny „gdzieś zaginęły” i w związku z tym sprawa się przeciągała<sup>72</sup>, a później mimo wyjaśnienia całej sytuacji utknęła w miejscu<sup>73</sup>.

Zgodnie z nominacją, w dniu 1.02.1909 r. ks. Barda rozpoczął pracę w Seminarium Duchownym w Krakowie na stanowisku prefekta i zamieszkał na ul. Podzamcze 8. W tym czasie w instytucji tej pracowało 5 przełożonych. Urząd rektora pełnił bp A. Nowak, wicerektorem był ks. J. Kaczmarczyk, ojcem duchownym ks. E. Komar a prefektami ks. Stanisław Zegarliński i ks. Barda<sup>74</sup>. Zadaniem prefekta były troska o karność i nadzór nad studium domowym alumnów. Praca ta miała zmierzać do realizacji zamierzeń jakie wyznaczył kard. Puzyna, a wcielali w życie rektor bp Nowak i ks. Komar<sup>75</sup>.

Ks. Barda podejmując wyznaczone obowiązki starał się realizować je w sposób gorliwy i sumienny, a zadania swe wypełniał zgodnie z oczekiwaniami skoro w kolejnym roku, w dniu 5.12.1910 r. został mianowany wicerektorem<sup>76</sup>.

W okresie sprawowania urzędu wicerektora zaangażowanie ks. Bardy w życie seminaryjne nie słabło, odpowiedzialnie pełnił wyznaczone obowiązki zajmując się szczególnie sprawami administracyjno gospodarczymi<sup>77</sup>. W tym

---

<sup>72</sup> AUJ, sygn. WT II 278, Podanie ks. F. Bardy do Wydziału Teologicznego UJ w Krakowie, Kraków 8.01.1909; AUJ, sygn. WT II 13, DzP 1909, lp. 3, 8.01. Podanie ks. F. Bardy o zezwolenie na nostryfikację; AUJ, sygn. WT II 278, Ocena rozprawy Ks. dra Franciszka Bardy pt. „Wiedza i wiara. Dzieje i zasady ich stosunku”, Kraków, bd.; AUJ, sygn. WT II 278, Nostryfikacje dyplomów doktorskich 1881-1938, Barda Franciszek, Pismo ks. F. Gabryła do ks. Władysława Chotkowskiego, Kraków 30.11.1909; AUJ, sygn. WT II 278, Pismo ks. F. Gabryła do ks. W. Chotkowskiego, Kraków 30.11.1909.

<sup>73</sup> W tezcze ks. Bardy dotyczącej nostryfikacji brak dokumentów potwierdzających jej uzyskanie. Podobnie w dziennikach podawczych Wydziału Teologicznego z lat 1909-1918 brak takiej adnotacji. Być może trudności związane z uzyskaniem nostryfikacji wynikały nie tylko z kwestii naukowych, lecz miały tu wpływ echa sporu kard. J. Puzyny z Wydziałem Teologicznym.

<sup>74</sup> *Elenchus [...] 1909*, Cracovia 1909, s. 279; *Szematyzm Królestwa Galicji [...] 1910*, s. 487; B. KUMOR, *Ustrój i organizacja Kościoła...*, s. 393-396.

<sup>75</sup> J. KRACIK, *Krakowskie Seminarium Duchowne...*, s. 198-199; K. KRASOWSKI, *Episkopat katolicki w II Rzeczypospolitej. Myśli o ustroju państwa – postulaty – realizacja*, Warszawa-Poznań 1992, s. 20-23.

<sup>76</sup> AAP, bsygn., AbB, Nominacja ks. F. Bardy na wicerektora Seminarium Duchownego w Krakowie, Kraków 5.12.1910; AKMK, sygn. AS 12, Pismo Konsystorza Biskupiego w Krakowie do Namiestnictwa we Lwowie, Kraków 9.12.1910, p. 1641; AKMK, bsygn., DzP 1910, lp. 8644, 5.12. Ks. F. Barda zamianowany wicerektorem Seminarium Duchownego; *Elenchus [...] 1911*, Cracovia 1911, s. 197; *Szematyzm Królestwa Galicji [...] 1912*, s. 495 (toż z lat 1913-1914).

<sup>77</sup> AKMK, sygn. AS 16, Świadcstwo moralności ks. F. Bardy wystawione przez rektora ks. J. Mazanka, Kraków 4.04.1914, p. 873; AKMK, sygn. AS 18, Quaestionibus

czasie, w dniu 23.03.1911 r. został odznaczony godnością „Expositorio Canonicali”<sup>78</sup>. Ten rytm pracy został jednak zakłócony, gdy najpierw choroba, a następnie śmierć kard. Puzyny w dniu 8.09.1911 r.<sup>79</sup>, pociągnęły za sobą szereg zmian.

W niespełna tydzień po zgonie kardynała, Kapituła Katedralna w dniu 14.09.1911 r. wybrała wikariuszem kapitulnym bp. A. Nowaka, a wielu oczekiwało, że właśnie on zostanie następcą zmarłego hierarchy<sup>80</sup>. Okazało się jednak, że mimo poparcia ze strony biskupów galicyjskich dla bp. Nowaka, nowym ordynariuszem krakowskim został, w dniu 27.11.1911 r. ks. Adam Stefan Sapieha. Jego kandydatura pojawiała się już wcześniej, jeszcze za życia Księcia Biskupa, ale budziła niepokój wśród episkopatu Galicji i samego kard. Puzyny<sup>81</sup>.

Po przybyciu do diecezji bp Sapieha początkowo starał się zorientować w sytuacji a następnie zabrał się energicznie do realizacji swojej wizji Kościoła krakowskiego i duszpasterstwa. Była ona w pewnych aspektach odmienna od tej, jaką reprezentował kard. Puzyna. Nowy rządcą chciał bowiem, aby duchowieństwo nie tylko mocniej zaangażowało się w działalność duszpasterską, szukając nowych metod dotarcia do wiernych, ale podjęło też działania społeczne otwierając się na wyzwania nowych czasów. Wielu postrzegало jego działania jako postawę przeciwną poprzedniemu rządcy. Poza tym nowy ordynariusz był człowiekiem energicznym, samodzielnym w formowaniu ocen i podejmowaniu decyzji, a przy tym porywczym, czasami wręcz apodyktycznym<sup>82</sup>.

---

a Sacra Congregatione de Studiorum universitatibus die 16 julii 1916 propositae respondetur, s. 7-8; J. KRACIK, *Krakowskie Seminarium Duchowne...*, s. 202.

<sup>78</sup> AAP, bsygn., AbB, Pismo przyznające odznaczenie „Expositorio Canonicali”, Kraków 23.03.1911; AKMK, bsygn., DzP 1911, lp. 2863, 23.03. Odznaczenie EC dla ks. F. Bardy.

<sup>79</sup> Przy łożu umierającego rządcy krakowskiego obecny był także ks. Barda, żegnając swojego protektora, a wydarzenie to przeżył bardzo mocno. *Śmierć J. Em. X. Kardynała Puzyny*, „Głos Narodu”, Wydanie nadzwyczajne, Kraków 8.09.1911, s. 1; E. KOMAR, *Kardynał Puzyna...*, s. 148-153.

<sup>80</sup> ASJ, KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Kraków 7.02.1924, s. 195-196; B. KUMOR, *Powołanie Adama Stefana Sapiehy na biskupstwo krakowskie*, w: *Księga Sapieżyńska*, t. 1, red. J. WOLNY, Kraków 1982, s. 169.

<sup>81</sup> B. KUMOR, *Powołanie Adama Stefana Sapiehy...*, s. 169-176; Z. WIGLUSZ, *Kronika życia i działalności Adama Stefana Kardynała Księcia Sapiehy*, w: *Kardynał Adam Stefan Sapieha. Środowisko rodzinne, życie i dzieło*, red. S. STĘPIEŃ, Przemysł 1995, s. 206-207; J. WOLCZAŃSKI, *Adam Stefan Sapieha w korespondencji z Biskupami Galicji (Małopolski) w latach 1900-1939*, w: *Kardynał Adam Stefan Sapieha. Środowisko rodzinne, życie i dzieło*, red. S. STĘPIEŃ, Przemysł 1995, s. 113-118.

<sup>82</sup> AKMK, sygn. TS XXXVI/5, Bp A. Sapieha, Krytyczny pogląd na 10-lecie rządów diecezją, 1922; J. PIWOWARCZYK, *O kardynale Sapieże*, w: *Księga Sapieżyńska*, t. 2, red. J. WOLNY, Kraków 1986, s. 687-693; B. PRZYBYSZEWSKI,

To postępowanie nowego biskupa wywołało opór wśród części duchowieństwa. Wytworzyła się pewnego rodzaju opozycja przeciwko niemu, która uważała, że nie należy zmieniać niczego, co wypracowano w poprzednich latach. Na jej czele stał bp Nowak, a centrum stanowiło środowisko Seminarium Duchownego z ks. Komarem; w gronie tym był także ks. Barda<sup>83</sup>.

Chcąc uzdrowić zaistniałą sytuację bp Sapieha postanowił dokonać pewnych zmian personalnych w Seminarium. Dlatego najpierw z dniem 1.09.1912 r. zamianował rektorem ks. Marcelego Ślepickiego; inni przełożeni początkowo pozostali, jedynie obowiązki drugiego prefekta objął ks. Julian Gołąb a następnie ks. Marian Morawski<sup>84</sup>. W kolejnym roku bp Sapieha nadal dążył do zmiany istniejących układów oraz stylu formowania duchowieństwa<sup>85</sup>.

Być może przewidując możliwość odejścia z Seminarium, ks. Barda podjął starania o zabezpieczenie swej przyszłości. W dniu 4.11.1912 r. złożył podanie o dopuszczenie go do egzaminu konkursowego na proboszcza i w tym jeszcze roku go zdał<sup>86</sup>.

Po zmianie rektora, sytuacja w Seminarium krakowskim nie poprawiła się, a nawet zaostrzyła za sprawą ks. Komara, który nadal dążył do decydowania o wszystkim. Mało taktowne i dyplomatyczne postępowanie nowego rektora spowodowało zwrócenie się przeciwko niemu „prawie całego seminarium”. To doprowadziło do powstania stronnictw wśród przełożonych i kleryków, a także niepokoju wśród kapłanów w diecezji. Dodatkowym powodem trudnej sytuacji stało się wydanie w 1912 r. przez ks. Komara panegirycznej biografii kard. Puzyny pt. „Kardynał Puzyna (Moje wspomnienia)”, której treść została odczytana jako wystąpienie przeciwko osobie i programowi rządów bp. Sapiehy<sup>87</sup>.

---

*Adam Stefan Kardynał Sapieha. Pasterz Dobry – Księżę Niezłomny 1867-1951*, Łańcut 2002, s. 71-73, 283-284, 313-314; J. WOŁCZAŃSKI, *Adam Stefan Sapieha w korespondencji...*, s. 99-104, 132-135.

<sup>83</sup> AKMK, sygn. TS II/252, List ks. Kazimierza Skirmunta do bp. A. Sapiehy, Rzym 14.05.1912; AKMK, sygn. TS XXXVI/5, Bp A. Sapieha, Krytyczny pogląd na 10-lecie...; K. LUBECKI, *Wspomnienie o księciu kardynale...*, s. 193-209.

<sup>84</sup> *Elenchus [...] 1913*, Cracovia 1913, s. 186 (toż z r. 1914); *Szematyzm Królestwa Galicyi [...] 1913*, s. 550 (toż z r. 1914).

<sup>85</sup> AKMK, sygn. TS XXXVI/5, Bp A. Sapieha, Krytyczny pogląd na 10-lecie...; J. KRACIK, *Krakowskie Seminarium Duchowne...*, s. 198-199; B. PRZYBYSZEWSKI, *Adam Stefan Kardynał Sapieha...*, s. 63, 71-73; J. WOŁCZAŃSKI, *Adam Stefan Sapieha w korespondencji...*, s. 94-96.

<sup>86</sup> AKMK, bsygn., DzP 1912, lp. 8225, 4.11. Prośba ks. F. Bardy o dopuszczenie do egzaminu konkursowego na proboszcza; AKMK, sygn. APA 26, Akta parafii Budzów, Protokół posiedzenia Księży Egzaminatorów prosynodalnych odbytego celem ułożenia listy kandydatów na probostwo w Budzowie, Kraków 11.02.1914.

<sup>87</sup> AKMK, sygn. TS II/252, List ks. K. Skirmunta do bp. A. Sapiehy, Rzym 14.05.1912; AKMK, sygn. TS IV/34, List ks. Pawła Smolikowskiego do bp. A. Sa-



Ponieważ atmosfera stawała się coraz bardziej napięta, dlatego z początkiem 1914 r., bp Sapieha postanowił zmienić całą kadrę Seminarium Duchownego<sup>88</sup>. W dniu 6.01.1914 r. zwolnił z dniem następnym rektora ks. Ślepickiego i ojca duchownego ks. Komara. Na ich miejsce mianował rektorem ks. Jana Mazanka, a ojcem duchownym ks. Czesława Lewandowskiego ze Zgromadzenia Księży Misjonarzy św. Wincentego a Paulo<sup>89</sup>. Równocześnie ustalił z nowym rektorem, że zostaną także zmienieni ks. Barda i ks. Zegarliński<sup>90</sup>.

Również w dniu 6 stycznia rekapitułując niejako reformy, bp Sapieha ogłosił zebranych w kaplicy klerykom wiadomość o przeprowadzonych zmianach. Ponieważ pojawiały się informacje, że część alumnów zamierzała wystąpić z Seminarium w przypadku zwolnienia ks. Komara, hierarcha poinformował zebranych, że jeśli nastroje się nie wyciszą, to on sam przystąpi do generalnego relegowania intrygantów z zakładu<sup>91</sup>.

Nowy rektor, który znał ks. Bardę i chciał nadal z nim współpracować, prosił o pozostawienie go w Seminarium. Jednak bp Sapieha nie zamierzał odwoływać podjętych decyzji. Zgodził się jedynie na przedłużenie terminu odejścia do 1.04.1914 r., dając tym samym czas na znalezienie następcy<sup>92</sup>.

W tym okresie, w dniu 25.01. 1914 r. ks. Barda wniósł do Konsystorza Biskupiego podanie na probostwo w Budzowie<sup>93</sup>, ale nie otrzymał tej po-

---

piehy, Rzym 18.12.1912; AKMK, sygn. TS IV/35, List ks. P. Smolikowskiego do bp. A. Sapiehy, Rzym 4.01.1913; AKMK, sygn. TS IV/36, List ks. P. Smolikowskiego do bp. A. Sapiehy, Rzym 13.01.1913; AAP, bsygn., AbB, List bp. A. Sapiehy do ks. E. Komara, Rzym 21.02.1913; E. KOMAR, *Kardynał Puzyna...*, passim; J. KRACIK, *Krakowskie Seminarium Duchowne...*, s. 199.

<sup>88</sup> AKMK, sygn. TS XVII/104, List bp. A. Sapiehy do ks. J. Mazanka, Kraków 25.03.1914.

<sup>89</sup> AKMK, sygn. AS 12, Pismo Konsystorza Biskupiego w Krakowie do Rektoratu Seminarium Duchownego w Krakowie, Kraków 6.01.1914, p. 1907; AKMK, sygn. AS 12, Pismo Konsystorza Biskupiego w Krakowie do Namiestnictwa we Lwowie, Kraków 6.01.1914, p. 1909; AKMK, sygn. AS 12, Pismo Konsystorza Biskupiego w Krakowie do Namiestnictwa we Lwowie, Kraków 6.01.1914, p. 1911.

<sup>90</sup> AKMK, sygn. TS XVII/103, List bp. A. Sapiehy do ks. J. Mazanka, Kraków 13.01.1914.

<sup>91</sup> J. KRACIK, *Krakowskie Seminarium Duchowne...*, s. 199-200.

<sup>92</sup> AKMK, sygn. TS XVII/103, List bp. A. Sapiehy do ks. J. Mazanka, Kraków 13.01.1914; AKMK, sygn. AS 12, Pismo bp. A. Sapiehy do Rektoratu Seminarium Duchownego w Krakowie, Kraków 15.02.1914; AKMK, sygn. AS 12, Pismo Konsystorza Biskupiego w Krakowie do Namiestnictwa we Lwowie, Kraków 4.03.1914; AKMK, *Elenchus [...] 1914*, Cracovia 1914, s. 184-185.

<sup>93</sup> AKMK, sygn. APA 26, Podanie ks. F. Bardy do Konsystorza Biskupiego w Krakowie, Kraków 25.01.1914; AKMK, bsygn., DzP 1914, lp. 755, 25.01. Ks. F. Barda wicerektor, składa podanie na probostwo w Budzowie.

sady<sup>94</sup>. Ostatecznie w dniu 27.03.1914 r. został zwolniony z funkcji wicerektora seminarium i równocześnie z dniem 1.04.1914 r. otrzymał posadę penitencjarza Starej Fundacji Kościoła Mariackiego w Krakowie<sup>95</sup>.

Należy jeszcze dodać, że w 1909 r., wraz z nominacją na prefekta w Seminarium nastąpiło przeniesienie ks. Bardy z IV Gimnazjum na stanowisko zastępcy katechety w Gimnazjum św. Anny. Pracę w nowej szkole rozpoczął z dniem 1.02.1909 r.<sup>96</sup> i kontynuował aż do 1918 r.<sup>97</sup> W dniu 25.01.1912 r. otrzymał świadectwo kwalifikacyjne do udzielania nauki religii w szkole średniej<sup>98</sup>.

---

<sup>94</sup> AKMK, sygn. APA 26, Protokół posiedzenia Księży Egzaminatorów prosynodalnych odbytego celem ułożenia listy kandydatów na probostwo w Budzowie, Kraków 11.02.1914; AKMK, bsygn., DzP 1914, lp. 755, 27.06. Załączniki do podania o probostwo w Budzowie zwrócono ks. F. Bardzie.

<sup>95</sup> AAP, bsygn., AbB, Pismo Konsystorza Biskupiego w Krakowie do ks. F. Bardy, Kraków 27.03.1914; AAP, bsygn., AbB, Pismo mianujące ks. F. Bardę penitencjarzem, Kraków 27.03.1914; AKMK, sygn. AS 16, Pismo bp. A. Sapiehy do rektora Seminarium Duchownego w Krakowie, Kraków 27.03.1914, p. 865; AKMK, sygn. AS 16, Pismo Konsystorza Biskupiego w Krakowie do rektora, Kraków 21.04.1914, p. 877; AKMK, DzP 1914, lp. 2139, 27.03. Ks. F. Barda zamianowany spowiednikiem; AKMK, sygn. APA 311, Tabela kwalifikacyjna, załącznik do podania o beneficjum w Tenczynku, Kraków 15.12.1916; AAP, bsygn., AbB, Tabela służbowa ks. F. Bardy; *Elenchus [...] 1915*, Cracovia 1915, s. 41 (toż dla lat 1916-1918).

<sup>96</sup> AKMK, sygn. ASz 2, Pismo Konsystorza Biskupiego w Krakowie do Dyrekcji IV Gimnazjum w Krakowie, Kraków 31.01.1909; AKMK, sygn. ASz 2, Pismo Konsystorza Biskupiego w Krakowie do Dyrekcji Gimnazjum św. Anny, Kraków 31.01.1909; AKMK, bsygn., DzP 1909, lp. 672, 31.01. Ks. F. Barda przeniesiony z Gimnazjum IV na zastępcę katechety w Gimnazjum św. Anny; AKMK, sygn. APA 311, Tabela kwalifikacyjna, załącznik do podania o beneficjum w Tenczynku, Kraków 15.12.1916.

<sup>97</sup> ANKr, sygn. GLN 45, Pismo Rady Szkolnej Krajowej do Dyrekcji Gimnazjum św. Anny, Lwów 29.04.1909, p. 318; ANKr, sygn. GLN 45, Pismo Rady Szkolnej Krajowej do Dyrekcji Gimnazjum św. Anny, Lwów 8.05.1909, p. 329; ANKr, sygn. GLN 45, Pismo Rady Szkolnej Krajowej do filialnej Kasy Krajowej w Krakowie, Lwów 8.05.1909, p. 330; *Elenchus [...] 1909*, Cracovia 1909, s. 279 (toż z lat 1910-18); *Sprawozdanie Dyrektora C.K. Gimnazjum Nowodworskiego czyli św. Anny w Krakowie za rok szkolny 1909*, Kraków 1909, s. 33-35, 64-65 (toż z lat 1911-1918); *Szematyzm Królestwa Galicyi [...] 1910*, s. 540 (toż z lat 1911-1914).

<sup>98</sup> AAP, bsygn., AbB, Świadectwo kwalifikacyjne do udzielania nauki religii, Kraków 25.01.1912; AKMK, bsygn., DzP 1912, lp. 1028, 27.01. Wystawiono ks. Bardzie świadectwo kwalifikacyjne do udzielania nauki religii; ANKr, sygn. GLN 59, DzP 1912, lp. 62, 31.01. Dyrekcja Gimnazjum św. Anny do Rady Szkolnej Krajowej, o dokonanie nowej remuneracji dla ks. Bardy z powodu uzyskania kwalifikacji na nauczyciela religii w szkołach średnich.

W latach 1911-1913 ks. Barda pełnił również funkcję zastępcy wakującej prepozytury w Capella Jagiellonica Rorantialis w Bazylice Katedralnej na Wawelu<sup>99</sup>.

Tak więc, z dniem 1.04.1914 r. ks. Barda rozpoczął pracę przy Kościele Mariackim w Krakowie i zamieszkał przy ul. Mały Rynek 7<sup>100</sup>. Parafia Mariacka obejmowała centralną część miasta i wieś Bronowice i liczyła ok. 9680 katolików<sup>101</sup>. W niej przeżył wydarzenia związane z I wojną światową, jednak stał raczej na uboczu rozgrywającej się historii. Pojawia się jedynie informacja, że radził innym, aby we wszystkich sytuacjach zachowywać dużą ostrożność<sup>102</sup>. Podjął natomiast różnorodną pracę duszpasterską<sup>103</sup> i obowiązki spowiednika zwyczajnego dla Sióstr Felicjanek i ich nowicjatu w domu przy ul. Smoleńsk oraz nadzwyczajnego dla tychże sióstr w Morawicy<sup>104</sup>. Prowadził też pewną działalność w klasztorze Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia w Łagiewnikach<sup>105</sup>. Ponadto mocno zaangażował się w posługę w Zgromadzeniu Sług Jezusa, o czym poniżej. Kontynuował także pracę w Gimnazjum

---

<sup>99</sup> *Elenchus [...] 1911*, Cracovia 1911, s. 25 (toż z lat 1912-1913); *Elenchus [...] 1914*, Cracovia 1914, s. 37.

<sup>100</sup> ANKr, sygn. GLN 72, Księga ogłoszeń szkolnych 1913-1920, r. 1915, s. 72 (toż z lat 1916-1917); ASJ, sygn. KEM IV/2, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Kraków 20.01.1917, s.438.

<sup>101</sup> *Elenchus [...] 1915*, Cracovia 1915, s. 40-42 (toż z lat 1916-1918).

<sup>102</sup> ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Kraków [sierpień] 1916, s. 80-81; ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Kraków 3.09.1916, s. 103-104.

<sup>103</sup> ASJ, sygn. KEM IV/2, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Kraków 2.08.1915, s. 287.

<sup>104</sup> AKMK, bsygn., DzP 1915, lp. 5791, 9.09. Przełożona Prowincjalna Felicjanek o aprobatę na spowiednika zwyczajnego dla ks. F. Bardy, udzielono na 3 lata; AKMK, bsygn., DzP 1915, lp. 5859, 14.09. Przełożona Prowincjalna Felicjanek o aprobatę na spowiednika nadzwyczajnego dla sióstr w Morawicy dla ks. F. Bardy, 16.09. udzielono na 3 lata.

<sup>105</sup> ASJ, sygn. KEM IV/2, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Kraków 1.06.1916, s. 368-369; ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Kraków [sierpień] 1916, s. 80-81; ASJ, sygn. KEM IV/2, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Kraków 4.08.1916, s. 371; ASJ, sygn. KEM IV/2, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Kraków 13.08.1916, s. 376; ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Kraków 3.09.1916, s. 103-104.

św. Anny na stanowisku zastępcy katechety<sup>106</sup>. W dniu 15.12.1916 r. podjął starania o probostwo w Tenczynku, ale nie zakończyły się one sukcesem<sup>107</sup>.

W dniu 26.04.1918 r. zapadła decyzja o przeniesieniu ks. Bardy na posadę pierwszego penitencjarza w kościele pw. św. Anny w Krakowie; objął ją 1 maja tr., a zakończył 30.09.1919 r.<sup>108</sup> W tym czasie nadal pełnił też funkcję spowiednika u ss. Felicjanek w Krakowie i Morawicy<sup>109</sup> oraz coraz mocniej angażował się w działania w Zgromadzeniu Sług Jezusa. Natomiast od roku szkolnego 1918/19 zrezygnował z pełnienia funkcji katechety w szkole<sup>110</sup>. Należy dodać, że w dniu 26.08.1919 r., w wieku 77 lat, zmarła jego matka Wiktorcia<sup>111</sup>.

W tym miejscu warto przybliżyć jeszcze jeden obszar pracy, który pochłonął ks. Bardę przez szereg kolejnych lat. Mianowicie w roku 1914 zaangażował się on w pracę w Zgromadzeniu Sług Jezusa<sup>112</sup>. W 1911 r. zgromadzenie to zakupiło w Krakowie dom, dokąd przeniesiono nowicjat i gdzie za-

---

<sup>106</sup> AAP, bsygn., AbB, Pismo Rady Szkolnej Krajowej do ks. F. Bardy, Biała 13.01.1916; *Elenchus [...] 1915*, Cracovia 1915, s. 41 (toż z lat 1916-1918); *Sprawozdanie Dyrektora C.K. Gimnazjum Nowodworskiego czyli św. Anny w Krakowie za rok szkolny 1915*, Kraków 1915, s. 55-58 (toż z lat 1916-1918).

<sup>107</sup> AKMK, sygn. APA 311, Podanie ks. F. Bardy do Konsystorza Biskupiego w Krakowie, Kraków 15.12.1916; AKMK, sygn. APA 311, Tabela kwalifikacyjna, załącznik do podania o beneficjum w Tenczynku, Kraków 15.12.1916; AKMK, sygn. APA 311, Protokół posiedzenia Księży Egzaminatorów prosynodalnych celem ułożenia listy kandydatów na probostwo w Tenczynku, Kraków 17.01.1917; AKMK, sygn. APA 311, Lista kandydatów na probostwo w Tenczynku ułożona dla kolatora parafii, Kraków 17.01.1917.

<sup>108</sup> AAP, bsygn., AbB, Dekret przeniesienia na posadę pierwszego penitencjarza przy kościele św. Anny, Kraków 30.04.1918; AKMK, bsygn., DzP 1918, lp. 4858, 26.04. Ks. F. Barda przeniesiony na penitencjarię św. Anny; AAP, bsygn., AbB, Tabela służbowa ks. F. Bardy; *Elenchus [...] 1919*, Cracovia 1919, s. 24.

<sup>109</sup> AKMK, bsygn., DzP 1918, lp. 8393, 9.09. Przełożona Prowincjalna Felicjanek, prośba o aprobaty na spowiednika zwyczajnego i nadzwyczajnego dla sióstr Felicjanek w Morawicy, 11.09.1918, prolongowano na kolejne 3 lata.

<sup>110</sup> AKMK, sygn. ASz 3, Pismo Konsystorza Biskupiego w Krakowie do Rady Szkolnej Krajowej, Kraków 2.07.1918.

<sup>111</sup> APMD, bsygn., Liber Mortuorum, Mszana Dolna, t. 4, r. 1919, s. 39, nr 45; Inskrypcja na grobie Wiktorii Bardy znajdującym się na cmentarzu parafialnym w Mszanie Dolnej.

<sup>112</sup> Zgromadzenie to powstało 8.12.1884 r. w Warszawie. Założone przez o. Honorata Koźmińskiego OFM Cap. przy współpracy Eleonory Motylowskiej. Było ono zgromadzeniem bezhabitowym, ukrytym, jego główne zadanie to opieka nad służącymi. Szerzej: A. JAKUBCZYK, *Zgromadzenie Sług Jezusa w społeczeństwie polskim w latach 1884-1939*, Warszawa 2001; ASJ, bsygn., M. KOSICKA, *Matka Eleonora Motylowska 1856-1932*, Otwock 1976, mps.

mieszkała przełożona generalna m. E. Motylowska<sup>113</sup>. Wielkim opiekunem sióstr i nowicjatu był ks. J. Mazanek. Gdy w styczniu 1914 r. został on mianowany rektorem Seminarium Duchownego, poprosił o pomoc ks. Bardę. Po nagłej śmierci ks. Mazanka w dniu 29.08.1915 r., ks. Barda przejął funkcje spowiednika i kierownika duchowego sióstr i nowicjatu<sup>114</sup>.

Szczególne więzy połączyły go z m. E. Motylowską, dla której stał się spowiednikiem, kierownikiem duchowym i doradcą w wielu sprawach i stopniowo zaczął uważać się za głównego opiekuna duchowego założycielki i doradcę zgromadzenia. Kierownictwo to prowadził aż do śmierci m. E. Motylowskiej w 1932 r. Angażował się także w sprawy formacyjne, personalne oraz materialne. Obok m. Motylowskiej był on kierownikiem duchowym i spowiednikiem innych „filarów zgromadzenia”: s. Jadwigi Kiebuzińskiej i s. Scholastyki Władyczko. Wyjątkowe miejsce w jego pracy zajęła też opieka duchowa nad krakowskim nowicjatem sióstr i troska o rozwój Zgromadzenia. Obok nowicjatu, ks. Barda był kapłanem wspólnot krakowskich oraz prowadził indywidualne i korespondencyjne kierownictwo duchowe innych sióstr<sup>115</sup>. Po pewnym czasie związał się ze wspólnotą Sług Jezusa tak mocno, że uważał je „za najbliższą rodzinę”<sup>116</sup>. W związku z pracą wśród Sług Jezusa

---

<sup>113</sup> ASJ, bsygn., E. L. Motylowska, *„Koleje mojego życia.” Autobiografia*, Warszawa 2005, wydruk komputerowy, s. 67; A. JAKUBCZYK, *Zgromadzenie Sług Jezusa...*, s. 85, 123, 218, 427-429-430.

<sup>114</sup> ASJ, sygn. KEM IV/2, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Kraków [1914], s. 291; ASJ, sygn. KEM IV/2, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Kraków 2.08.1915, s. 287; ASJ, sygn. KEM IV/2, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej Kraków 1.09.1915, s. 293-294; ASJ, bsygn., J. Kiebuzińska, *Wspomnienia o Krakowie...*, s. 1-4; ASJ, bsygn., E. L. Motylowska, *„Koleje mojego życia.”...*, s. 67; A. JAKUBCZYK, *Zgromadzenie Sług Jezusa...*, s. 221-222.

<sup>115</sup> W archiwum zgromadzenia zachowało się 97 listów ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej i 108 do innych sióstr. Warto też dodać, że w 1916 r. na polecenie ks. Bardy, Założycielka rozpoczęła pisanie autobiografii i historii zgromadzenia pt. *„Koleje mojego życia.”* ASJ, sygn. KEM IV/2, Korespondencja Matki Eleonory Motylowskiej i innych sióstr, teczka IV/2; ASJ, sygn. KEM V, Korespondencja Matki Eleonory Motylowskiej i innych sióstr, teczka V; ASJ, sygn. KEM VI/3, Korespondencja Matki Eleonory Motylowskiej i innych sióstr, teczka VI/3; ASJ, bsygn., J. Kiebuzińska, *Wspomnienia o Krakowie...*, passim; ASJ, bsygn., E. L. Motylowska, *„Koleje mojego życia.”...*, passim; A. JAKUBCZYK, *Zgromadzenie Sług Jezusa...*, passim; ASJ, bsygn., G. BRĄCZYK, *Formacja biblijna w kierownictwie duchowym w świetle korespondencji Matki Eleonory Motylowskiej z jej spowiednikami*, Warszawa 1999, mps, s. 142-156; ASJ, bsygn., M. PILLER, *Wspomnienia o śp. Matce Fundatorce*, [Otwock 1968-1971], passim, mps.

<sup>116</sup> ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Kraków 16.01.1917, s. 88-90. Świadczą o tym także wypowiedzi ks. Bardy i sióstr oraz listy pisane w późniejszym czasie z Poznania.

był także przez pewien czas opiekunem duchowym Pobożnego Zjednoczenia Córek Maryi<sup>117</sup>.

W lecie 1919 r. ks. Barda otrzymał od abp. Edmunda Dalbora propozycję pracy w Poznaniu<sup>118</sup>. W tym czasie rządca poznański odtwarzał i reformował Seminarium Duchowne i poszukiwał wykładowców<sup>119</sup>, a równocześnie rozgrywała się sprawa utworzenia wydziału teologicznego na nowo otwartym Uniwersytecie Poznańskim<sup>120</sup>. Dlatego wraz z zaproszeniem do Poznania, ks. Barda rozpoczął starania o katedrę na uniwersytecie, w czym miał poparcie abp. Dalbora. Otrzymał jednak odpowiedź, że wykładający winni mieć odpowiednie kwalifikacje i dlatego należy postarać się o habilitację<sup>121</sup>.

W połowie października 1919 r. ks. Barda przybył do Poznania, zamieszkał w budynku Seminarium Duchownego przy ul. Wieżowej 1<sup>122</sup>

---

<sup>117</sup> Była to wspólnota powstała w 1908 r. w wyniku reorganizacji Zgromadzenia Sług Jezusa, tworzyły ją kobiety stanu wolnego, zobowiązujące się przyrzeczeniami do pełnienia rad ewangelicznych, bez prowadzenia życia wspólnego. Według prawa kanonicznego nie były one zakonnicami, ale wspólnotą zależną od Sług Jezusa. A. JAKUBCZYK, *Zgromadzenie Sług Jezusa...*, s. 241-248.

<sup>118</sup> Prawdopodobnie na ks. Bardę, zwrócił uwagę abp. Dalborowi bp Nowak. ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Poznań 24.10.1919, s. 17-19; ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Poznań 13.02.1920, s. 58-60.

<sup>119</sup> J. NOWACKI, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. 2: *Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej ustrój*, Poznań 1964, s. 716-717; Cz. PEST, *Kardynał Edmund Dalbor (1869-1926). Pierwszy Prymas Polski Odrodzonej*, Poznań 2004, s. 337-341.

<sup>120</sup> Na podstawie aprobaty abp. Dalbora, Komisariat Naczelnej Rady Ludowej w Poznaniu wydał w dniu 18.08.1919 r. dekret o powołaniu Wydziału Teologicznego, jednak nie zdołano go otworzyć ze względu na słabość kadry naukowo-dydaktycznej i inne przeciwności. Archiwum Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu (dalej: AUAM), zespół: Rektorat, bsygn., Otwarcie Wszechnicy Poznańskiej w Poznaniu. Organizacja Wszechnicy do lipca 1919 r., s. 29-30, 33; M. BANASIEWICZ, A. CZUBIŃSKI, *Źródła do dziejów Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu*, t. 1: *Organizacja i rozwój uczelni od listopada 1918 roku do inauguracji w maju 1919 roku*, Poznań 1973, passim; A. CZUBIŃSKI, *Dzieje Uniwersytetu Poznańskiego w latach 1918-1939*, w: *Dzieje Uniwersytetu im. A. Mickiewicza 1919-1969*, Poznań 1972, s. 67-68, 123-124; Cz. PEST, *Kardynał Edmund Dalbor...*, s. 413-418.

<sup>121</sup> AUAM, zespół: Rektorat, bsygn., Otwarcie Wszechnicy Poznańskiej..., s. 30; AAP, bsygn., AbB, List Rektora Wszechnicy Piastowskiej w Poznaniu do ks. F. Bardy, Poznań 5.09.1919; Cz. PEST, *Kardynał Edmund Dalbor...*, s. 415-418.

<sup>122</sup> ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. Jadwigi Grodzkiej, Warszawa 12.10.1919, s. 40.

i otrzymał nominację na profesora teologii moralnej w Seminarium<sup>123</sup>. Oczekiwał też na otwarcie wydziału teologicznego na uniwersytecie i zatrudnienie tamże<sup>124</sup>, dlatego podjął intensywną pracę nad rozprawą habilitacyjną<sup>125</sup>. Ponadto, w listopadzie 1919 r., objął obowiązki spowiednika u Sióstr Pasterek od Opatrzności Bożej w Domu Dobrego Pasterza w Poznaniu<sup>126</sup>, a także zaangażował się w otwarcie placówki Sług Jezusa w tym mieście<sup>127</sup>.

Na początku 1920 r., w związku z niepewną sytuacją wydziału teologicznego w Poznaniu, Sługi Jezusa z Warszawy wystąpiły z inicjatywą zatrudnienia ks. Bardy na Uniwersytecie Warszawskim. Po rozważeniu tej propozycji, zdecydował się jednak pozostać w Poznaniu<sup>128</sup>.

Podczas wakacji 1920 r. ks. Barda odwiedził dom rodzinny, lecz większość czasu spędził w placówce Sług Jezusa w Bukowinie, gdzie zastała go inwazja bolszewicka; po kilku dniach niepewności wyjechał do Poznania<sup>129</sup>. W tym czasie, w sierpniu 1920 r. do stolicy Wielkopolski przybyły Sługi Jezusa; od tej pory aż do zakończenia pobytu w tym mieście był mocno związany z placówką<sup>130</sup>.

---

<sup>123</sup> *Elenchus [...] 1920*, Posnaniae 1920, s. 13; Cz. Pest, *Kardynał Edmund Dalbor...*, s. 340-341.

<sup>124</sup> ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Poznań 7.11.1919, s. 20-22.

<sup>125</sup> ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Poznań 11.11.1919, s. 24-25; ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Poznań 8.12.1919, s. 33-34.

<sup>126</sup> ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Poznań 3.11.1919, s. 30; ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Poznań 11.11.1919, s. 24-25.

<sup>127</sup> ASJ, bsygn., Wspomnienie o Poznaniu, [sierpień 1920], ba., mps; A. JAKUBCZYK, *Zgromadzenie Sług Jezusa...*, s. 441-443; A. JAKUBCZYK, *Zgromadzenie Sług Jezusa...*, s. 342-347, 441-442.

<sup>128</sup> ASJ, sygn., KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Poznań 3-4.02.1920, s. 51-56; ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Poznań 13.02.1920, s. 58-60; A. JAKUBCZYK, *Zgromadzenie Sług Jezusa...*, s. 450-462.

<sup>129</sup> ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do s. J. Grodzkiej, Bukowina 3.08.1920, s. 197; ASJ, bsygn., M. Piller, Wspomnienia o śp. Matce..., s. 16.

<sup>130</sup> ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do s. J. Grodzkiej, Bukowina 3.08.1920, s. 197; ASJ, bsygn., S. Damaszkó, Wspomnienia o Poznaniu i Gdyni, 22 XII 1975, mps; ASJ, bsygn., Wspomnienie o Poznaniu...; ASJ, bsygn., M. ZIEMKOWSKA, Wspomnienia o Poznaniu, 1970, mps, s. 12; A. JAKUBCZYK, *Zgromadzenie Sług Jezusa...*, s. 442-443.

W dniu 22.09.1920 r. został mianowany egzaminatorem prosynodalnym w Konsystorzu Poznańskim i funkcję tę pełnił do zakończenia pobytu w tym mieście<sup>131</sup>.

W drugiej połowie 1920 i w 1921 r. toczyły się dalsze starania o wydział teologiczny, które jednak nie przyniosły efektu<sup>132</sup>. W związku z tym, oczekujący na nominację ks. Barda, już na wiosnę 1921 r. zastanawiał się ponownie nad możliwością przeniesienia się do Warszawy lub powrotu do Krakowa<sup>133</sup>. Równocześnie kontynuował pracę nad rozprawą habilitacyjną pt. „Moralność przedmiotowa w świetle etnologii”, którą w marcu 1921 r. przesłał do Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. W ten sposób chciał uzyskać *veniam legendi* do wykładów z zakresu teologii moralnej ogólnej<sup>134</sup>.

Tymczasem 21.04.1921 r. kard. Dalbor, nie pytając o zgodę, zamianował go wicerektorem Seminarium Duchownego<sup>135</sup>. Z nominacji tej nie był zadowolony, jednak sumiennie podjął wyznaczone zadania<sup>136</sup>.

W czerwcu 1921 r. otrzymał informację, że recenzenci jego rozprawy habilitacyjnej ocenili ją negatywnie, ale Rada Wydziału zgodziła się na jej

---

<sup>131</sup> AAP, bsygn., AbB, Akt nominacji na egzaminatora prosynodalnego, Poznań 22.09.1920.

<sup>132</sup> ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Poznań 23.11.1920, s. 109-110; AUAM, zespół: Rektorat, sygn. 629, Protokół z posiedzenia Senatu w dniu 31.12.1920; A. CZUBIŃSKI, *Dzieje Uniwersytetu Poznańskiego...*, s. 125; Cz. PEST, *Kardynał Edmund Dalbor...*, s. 418-419.

<sup>133</sup> ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Poznań 15.03.1921, s. 93-95.

<sup>134</sup> Derżawnyj Archiw Lwiwskoji Oblasti u Lwowi [Państwowe Archiwum Obwodowe we Lwowie] (dalej: DALOL), f. 26, op. 15, nr 1098, Protokół posiedzenia Rady Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Lwowskiego z dnia 26 sierpnia 1919, p. 34; ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Poznań 3-4.02.1920, s. 51-56; ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Poznań [październik 1920], s. 126-127; ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Poznań [styczeń 1921], s. 42-43; ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Poznań 13.01.1921, s. 44-45; ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Poznań 16.02.1921, s. 91-92; DALOL, f. 26, op. 15, nr 1098, Protokół posiedzenia Rady Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Lwowskiego z dnia 14 marca 1921, p. 88-89; DALOL, f. 26, op. 15, nr 1098, Protokół posiedzenia Rady Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Lwowskiego z dnia 12 kwietnia 1921, p. 91-92; J. WOŁCZAŃSKI, *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie 1918-1939*, Kraków 2002, s. 98-99, 243, 465-475.

<sup>135</sup> AAP, bsygn., AbB, Akt nominacji na wicerektora Seminarium Duchownego w Poznaniu, Poznań 21.04.1921; *Elenchus [...] 1922*, Posnaniae 1922, s. 60; Cz. PEST, *Kardynał Edmund Dalbor...*, s. 342.

<sup>136</sup> ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Poznań 3.05.1921, s. 98.



poprawę. W związku z tym, w czasie wakacji 1921 r., pozostał w Poznaniu, aby ją uzupełnić<sup>137</sup>.

Pod koniec tego roku pojawiła się nadzieja na otwarcie wydziału teologicznego w Poznaniu, niestety w kolejnych miesiącach wystąpiły dalsze trudności<sup>138</sup>. Natomiast ks. Barda w dniu 21.10.1921 został mianowany cenzorem ksiąg o treści religijnej w Konsystorzu poznańskim<sup>139</sup>, zaś pod koniec roku przesłał poprawioną rozprawę habilitacyjną do Lwowa<sup>140</sup>.

Ponieważ sprawy poznańskie nie układały się coraz bardziej, ks. Barda zniechęcony całą sytuacją, przewidując także, że jego praca naukowa, wysłana do Lwowa, zostanie odrzucona, zamierzał powrócić do Krakowa<sup>141</sup>. Na prośbę kard. Dalbora wstrzymywał się jednak z wyjazdem do czasu znalezienia nowego profesora do Seminarium<sup>142</sup>. Rzeczywiście w dniu 8.01.1922 r. obydwaj recenzenci pracy habilitacyjnej, ks. Adam Gerstmann i ks. Stanisław Narajewski, przedstawili ponownie negatywne jej oceny, o czym zawiadomiono zainteresowanego<sup>143</sup>. W związku z tym podjął decyzję o wyjeździe i pracę na stanowisku wykładowcy teologii moralnej w Poznaniu zakończył z dniem 31.03.1922 r.<sup>144</sup>

Należy jeszcze dodać, że przez cały okres poznański, w różny sposób, kontynuował pracę w Zgromadzeniu Sług Jezusa<sup>145</sup>. Dzięki temu miał kontakt z różnymi biskupami i kapłanami, m.in. bp. Stanisławem Gallem a także

---

<sup>137</sup> ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Poznań 15.08.1921, s. 78-79; ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Poznań 18.06.1921, s. 99; DALOL, f. 26, op. 15, nr 1098, Protokół posiedzenia Rady Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Lwowskiego z dnia 25 czerwca 1921, p. 107.

<sup>138</sup> Ostatecznie sprawa powstania wydziału teologicznego upadła w lipcu 1922 r., już po wyjeździe ks. Bardy z Poznania. A. CZUBIŃSKI, *Dzieje Uniwersytetu Poznańskiego...*, s. 126-129; Cz. PEST, *Kardynał Edmund Dalbor...*, s. 419-421.

<sup>139</sup> AAP, bsygn., AbB, Akt nominacji na cenzora ksiąg treści religijnej, Poznań 21.10.1921; *Elenchus [...] 1922, Posnaniae 1922*, s. 60; Cz. PEST, *Kardynał Edmund Dalbor...*, s. 317.

<sup>140</sup> DALOL, f. 26, op. 8, nr 713, Docentura ks. Franciszka Bardy; J. WOLCZAŃSKI, *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jana Kazimierza...*, s. 471-472.

<sup>141</sup> ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Poznań 15.11.1921, s. 82-85.

<sup>142</sup> ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Poznań 6.12.1921, s. 160.

<sup>143</sup> DALOL, f. 26, op. 8, nr 713, Docentura ks. Franciszka Bardy; DALOL, f. 26, op. 15, nr 1099, Protokoły posiedzeń Rady Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Lwowskiego, p. 1-10; A. K. BANACH, *Kariery zawodowe studentów...*, s. 41; J. WOLCZAŃSKI, *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jana Kazimierza...*, s. 471-472.

<sup>144</sup> AAP, bsygn., AbB, Potwierdzenie pracy wydane przez Konsystorz Biskupi w Krakowie, Kraków 11.10.1922; A. K. BANACH, *Kariery zawodowe studentów...*, s. 41.

<sup>145</sup> Patrz przypis 115.

z nuncjuszem apostolskim w Polsce Achille Rattim<sup>146</sup>. Przez cały ten czas kontaktował się też z bp. Nowakiem oraz księdzem a następnie bp. Komarem<sup>147</sup>.

Tak więc, na początku kwietnia 1922 r. ks. Barda powrócił do Krakowa; otrzymał urlop i zamieszkał u Sług Jezusa przy ul. Siemiradzkiego, gdzie podjął kierownictwo duchowe w nowicjacie i wśród siostr<sup>148</sup>. W dniu 8 kwietnia zaproponowano mu starania o probostwo w Białej. Odmówił jednak ze względu na odległość od Krakowa, a zamierzał kontynuować pracę wśród Sług Jezusa. W związku z tym bp Sapieha obiecał mu po wakacjach posadę katechety w szkole<sup>149</sup>.

Rzeczywiście, w dniu 2.08.1922 r. ks. Barda został wyznaczony do nauczania religii jako zastępca katechety w Państwowym Gimnazjum Żeńskim nr X im. Królowej Wandy w Krakowie i od września rozpoczął tam pracę<sup>150</sup>. Chcąc osiągnąć większą stabilizację życiową, pod koniec roku szkolnego 1922/23 zwrócił się do Dyrekcji Gimnazjum z podaniem o posadę stałego katechety w tej szkole, prośba ta została rozpatrzona pozytywnie<sup>151</sup>. Kolejne dwa lata nie zaznaczyły się wyjątkowymi wydarzeniami w życiu ks. Bardy,

---

<sup>146</sup> Bp S. Gall był protektorem zgromadzenia, a ponadto Sługi Jezusa pracowały w nuncjaturze. O spotkaniach z tymi osobami podczas różnych okazji dowiadujemy się z korespondencji. ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Poznań 3.12.1919, s. 31-32; ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Poznań 8.12.1919, s. 33-34; ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Warszawa 18.01.1920, s. 47; ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Poznań 15.03.1921, s. 200.

<sup>147</sup> Nie udało się odnaleźć bezpośredniej korespondencji, ale informacje o niej i o spotkaniach osobistych znajdujemy w listach do m. E. Motylowskiej, podawanych w różnych przypisach.

<sup>148</sup> ASJ, sygn. KEM V, List ks. Bardy do m. E. Motylowskiej, Poznań 24.03.1922, s. 136; ASJ, sygn. KEM V, List ks. Bardy do m. E. Motylowskiej, Kraków 5.04.1922, s. 137-138.

<sup>149</sup> ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Kraków 24.04.1922, s. 139-140.

<sup>150</sup> AAP, bsygn., AbB, Pismo Kurii Biskupiej w Krakowie do ks. F. Bardy, Kraków 2.08.1922; AKMK, bsygn., DzP 1922, lp. 7935, 11.08. Pisma Kurii do: 1) ks. F. Bardy, 2) Kuratorium Szkolnego w Krakowie, 3) Dyrekcji Państwowego Gimnazjum Żeńskiego w Krakowie; AKMK, bsygn., DzP 1922, lp. 10586, 12.10. Pismo Kuratorium Szkolnego w Krakowie do ks. F. Bardy, nominacja na katechetę w Gimnazjum Żeńskim.

<sup>151</sup> AKMK, bsygn., DzP 1923, lp. 6601, 2.07. Dyrekcja Gimnazjum Żeńskiego przesyła do zaopiniowania podanie ks. dr F. Bardy o stałą posadę; *Elenchus [...] 1925*, Cracovia 1925, s. 20; *Spis nauczycieli szkół wyższych, średnich, zawodowych, seminariów nauczycielskich oraz wykaz zakładów naukowych i władz szkolnych*, red. Z. ZAGÓROWSKI, Lwów-Warszawa 1924, s. 292.

a on sam skoncentrował się na wyznaczonych obowiązkach<sup>152</sup>. Przez cały ten czas mieszkał u Sług Jezusa przy ul. Siemiradzkiego i nadal intensywnie pracował w Zgromadzeniu<sup>153</sup>.

Natomiast wydarzeniem, które miało znaczenie dla ks. Bardy była bez wątpienia nominacja jego wieloletniego protektora, bp. Nowaka na ordynariusza przemyskiego, która nastąpiła 30.09.1924 r.<sup>154</sup>

Kolejna istotna zmiana w życiu ks. Bardy nastąpiła, gdy po wakacjach 1925 r. otrzymał propozycję objęcia stanowiska rektora Instytutu Polskiego w Rzymie. Jego kandydaturę zaproponował bp A. Sapieha w piśmie skierowanym do Komitetu Biskupów zebranych w dniach 29-30.09.1925 r. w Warszawie; została ona zaakceptowana<sup>155</sup>. Ks. Barda przyjął tę decyzję z pewnym oporem uważając, że nie jest odpowiednią osobą oraz, że jest związany obowiązkami szkolnymi. Ostatecznie w rozmowie z bp. Sapiehą uzyskał obietnicę, że będzie to zadanie tymczasowe i na wiosnę przyszłego roku biskupi poszukają innego kandydata<sup>156</sup>. W związku z nowymi zadaniami przerwał pracę w szkole otrzymując bezpłatny urlop<sup>157</sup>.

W dniu 14 października, ks. Barda przybył do Wiecznego Miasta i objął rektorstwo Instytutu Polskiego przy via Pietro Cavallini 38<sup>158</sup>. Od po-

---

<sup>152</sup> M.in. w dzienniku podawczym Kurii z 1924 r. brak jakiegokolwiek wzmianki odnoszącej się do jego osoby. ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Kraków 17.05.1922, s. 141-142; ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Kraków 14.10.1922, s. 154; ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Kraków 8.12.1922, s. 161-163; ASJ, sygn. KEM V, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Kraków 10.03.1923, s. 180.

<sup>153</sup> Patrz przypis 115.

<sup>154</sup> J. K[WOLEK], *Ś.p. Anatol Nowak. Ordynariusz przemyski o.l.*, KDP 33(1933), z. 4, s. 165-167.

<sup>155</sup> AKMK, sygn. TS XIII/29, Protokół posiedzenia Komitetu Biskupów, Warszawa 29-30.09.1925, p. 286; ASJ, bsygn., J. Kiebuzińska, Wspomnienia o Krakowie..., s. 2.

<sup>156</sup> ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Rzym 10.12.1925, s. 5-6; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Rzym 17.02.1926, s. 11-12.

<sup>157</sup> AKMK, bsygn., DzP 1925, lp. 9438, 23.09. Ks. F. Barda wnosi podanie o urlop do Kuratorium; AKMK, bsygn., DzP 1925, lp. 9851, 13.10. Pismo Kuratorium z dnia 6.10.1925 r. w sprawie urlopu ks. F. Bardy; AKMK, sygn. Akta szkolne 1921-1927, Pismo Kuratorium Okręgu Szkolnego w Krakowie do ks. F. Bardy, Kraków 17.08.1927; AKMK, bsygn., DzP 1927, lp. 6569, 17.08. Ks. F. Barda otrzymuje urlop na rok szkolny 1927/28.

<sup>158</sup> Instytut Polski, zwany też niekiedy Hospicjum, został erygowany w 1910 r., z inicjatywy bp. Józefa Sebastiana Pelczara i abp. Józefa Bilczewskiego a także przy wydatnej pomocy, przebywających w tym czasie w Rzymie, ks. A. S. Sapiehy i ks. K. Skirmunta. W czasie I wojny światowej nastąpiło zawieszenie jego działalności, a po jej zakończeniu podjęto starania o ponowne uruchomienie zakładu. Już w latach 1922-

czątku pobytu zajął się gorliwie wszelkimi pilnymi sprawami<sup>159</sup> Jednocześnie był przekonany, że jego pobyt, zgodnie z ustaleniami, będzie tymczasowy. Wkrótce okazało się jednak, że szybki powrót do Krakowa nie będzie łatwy pomimo próśb i przypominania abp. Sapieże i biskupom o otrzymanej obietnicy oraz powoływania się na zobowiązania szkolne; w tej sprawie w dniu 19.02.1926 r. napisał list do rządcy krakowskiego, jak również pisma do biskupów polskich. Mając świadomość, że hierarchowie znajdą się w kłopotliwej sytuacji, mimo wszystko oczekiwał z nadzieją na wyniki marcowego spotkania Konferencji Biskupów, która miała podjąć to zagadnienie<sup>160</sup>. Okazało się jednak, że na wspomnianym zjeździe ustalono, że powinien zostać na stanowisku i poproszono go o to<sup>161</sup>. Decyzję tę ks. Barda przyjął jako „wołę Bożą” i w ten sposób związał swoje życie z Rzymem na kolejne dwa lata<sup>162</sup>.

---

1925 rektor ks. Bogdan Niemczewski podjął szereg kroków w celu wznowienia działalności instytucji, a także prace nad odnowieniem domu; w 1923 r. przyjęto 5 polskich księży. Celem Instytutu było zapewnienie mieszkania i możliwości kształcenia kapłanom, którzy podejmowali studia w Rzymie. Ponadto miał on pomóc w kontaktach polskiej hierarchii kościelnej ze Stolicą Świętą, a rektorzy mieli pośredniczyć w załatwianiu bieżących spraw w rzymskich Kongregacjach. Instytut był też miejscem pobytu biskupów polskich przybywających do Rzymu i miejscem różnorodnych spotkań. AKMK, sygn. TS XIII/5, Protokół Zjazdu Biskupów Polskich, Częstochowa 21-25.06.1922, p. 17; AKMK, sygn. TS XXI/78, List bp. A. S. Sapiehy do biskupów polskich, Kraków 27.08.1922; AKMK, sygn. TS XXI/85, List ks. B. Niemczewskiego do bp. A. Sapiehy, Rzym 5.10.1922; AKMK, sygn. TS XXI/86, List ks. B. Niemczewskiego do bp. A. Sapiehy, Rzym 10.11.1922; J. WÓLCZAŃSKI, *Adam Stefan Sapieha w korespondencji...*, s. 111-113; Strona internetowa Polskiego Papieskiego Instytutu Kościelnego w Rzymie (obecna nazwa): <http://www.zuter.nazwa.pl/pontipol/> [stan z 25.09.2013].

<sup>159</sup> ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Rzym 10.12.1925, s. 5-6; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Rzym 11.03.1926, s. 15-16; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Rzym 28.12.1926, s. 80-81; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Rzym 13.06.1927, s. 84.

<sup>160</sup> ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Rzym 10.12.1925, s. 5-6; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Rzym 15.12.1925, s. 30-31; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Rzym 24.01.1926, s. 7-9; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Rzym 17.02.1926, s. 11-12; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Rzym 22.02.1926, s. 13-14; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Rzym 11.03.1926, s. 15-16; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. Józefy Wilman, Rzym 15.03.1926, s. 75.

<sup>161</sup> AKMK, sygn. TS XIII/5, Protokół Zjazdu Biskupów Polskich, Warszawa 2-5.03.1926, p. 324.

<sup>162</sup> ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Rzym 9.06.1926, s. 76-77; *Elenchus [...] 1926*, Cracovia 1926, s. 215 (toż z lat 1927-1928).

W czasie pełnienia funkcji rektora zajął się wieloma sprawami Instytutu. Uregulowań wymagała bowiem m.in. kwestia statutu prawnego zakładu zarówno pod względem państwowym, jak i kościelnym, gdyż posiadał on jedynie kościelne prawo własności<sup>163</sup>. Dzięki podjętym zabiegom w dniu 6.10.1927 r. otrzymano dekret króla Włoch Wiktora Emanuela II przyznający Instytutowi włoską osobowość prawną<sup>164</sup>. Zgodnie z ustaleniami Episkopatu Polski, ks. Barda podjął też działania zmierzające do uzyskania statusu placówki papieskiej. W tym celu należało opracować i wprowadzić nowy statut i regulamin instytucji<sup>165</sup>.

Według wskazań Stolicy Apostolskiej miało to być miejsce nie tylko zamieszkania, ale i formowania księży, takie cele wyznaczali także biskupi polscy<sup>166</sup>. Dlatego od początku zwracał uwagę na formację kapłanów mieszkających w Instytucie<sup>167</sup>. W celu zrealizowania przyjętych założeń ks. Barda wprowadził szereg zasad, które miały temu służyć, a sam pełnił rolę wychowawcy kapłanów i czuwał nad porządkiem domowym, wygłaszał też do kapłanów nauki rekolekcyjne i co miesięczne konferencje, w których zwracał uwagę na poszczególne płaszczyzny życia kapłańskiego<sup>168</sup>. Działania te początkowo spotkały się z pewnym niezadowoleniem i oporem ze strony niektórych przebywających w Instytucie kapłanów, którzy nie zawsze chcieli się poddać narzuconemu rygorowi<sup>169</sup>, z czasem jednak przyniosły zamierzony efekt<sup>170</sup>. Ostatecznie sprawy formacji i funkcjonowania domu zostały ustalone

---

<sup>163</sup> Np. AKMK, sygn. TS XXI/51a, List ks. Jerzego Gautiera do bp. A. S. Sapiehy, Rzym bd. [1920-1922]; AKMK, sygn. TS XXI/85, List ks. B. Niemczewskiego do bp. A. S. Sapiehy, Rzym 5.10.1922; AKMK, sygn. TS XXI/86, List ks. B. Niemczewskiego do bp. A. S. Sapiehy, Rzym 10.11.1922.

<sup>164</sup> AKMK, sygn. TS XIII/5, Protokół Zjazdu Biskupów Polskich, Warszawa 15-17.03.1927, p. 356-357; Strona internetowa Polskiego Papieskiego Instytutu Kościelnego w Rzymie <http://www.zuter.nazwa.pl/pontipol/> [stan z 25.09.2013].

<sup>165</sup> AKMK, sygn. TS XIII/5, Protokół Zjazdu Biskupów Polskich, Warszawa 2-5.03.1926, p. 324; AKMK, sygn. TS XIII/5, Protokół Zjazdu Biskupów Polskich, Częstochowa 26-27.06.1928, p. 381.

<sup>166</sup> AKMK, sygn. TS XIII/5, Protokół Zjazdu Biskupów Polskich, Warszawa 2-5.03.1926, p. 324; AKMK, sygn. TS XIII/5, Protokół Zjazdu Biskupów Polskich, Warszawa 15-17.03.1927, p. 356-357.

<sup>167</sup> ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Rzym 10.12.1925, s. 5-6.

<sup>168</sup> AAP, bsygn., AbB, Ks. F. Barda, Notatki do kazań, Rzym-Instytut 1926 r. (dalej: Kazania-Rzym); AKMK, sygn. TS XXI/263, Ks. T. Zakrzewski, Sprawozdanie Rektora Instytutu Polskiego w Rzymie za rok szkolny 1928/29, Rzym 15.07.1929.

<sup>169</sup> AAP, bsygn., AbB, Kazania-Rzym, Kazanie z 1.01.1926; Kazanie z 5.02.1926; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Rzym 10.12.1925, s. 5-6.

<sup>170</sup> ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Rzym 17.02.1926, s. 11-12.

i uściślone w Regulaminie i Statucie Instytutu, które zatwierdziła Kongregacja ds. Seminariów i Studiów Uniwersyteckich w dniu 28.07.1928 r., już po wyjeździe ks. Bardy. Dzięki temu Instytut otrzymał przywilej papieskiego<sup>171</sup> i jak zauważył kolejny rektor było to zasługą ks. Bardy<sup>172</sup>.

Kolejną kwestią wymagającą uregulowania były sprawy finansowe zakładu. Przy wsparciu abp. Sapiehy i Episkopatu Polski, rektorowi udało się spłacić zobowiązania oraz doprowadzić do płynności finansowej<sup>173</sup>. W czasach ks. Bardy zwiększyła się także liczba studentów i kontynuowano renowację budynku<sup>174</sup>.

Zgodnie z założeniami ks. Barda pełnił też rolę delegata poszczególnych biskupów do reprezentowania ich spraw w Kongregacjach Stolicy Apostolskiej. To wszystko dawało mu możliwość poznania wielu osób zarówno ze środowiska rzymskiego, jak i Kościoła polskiego. Te spotkania, wizyty waż-

---

<sup>171</sup> AKMK, sygn. TS XXI/260, List ks. Tadeusza Zakrzewskiego do abp. A. S. Sapiehy, Rzym 21.04.1929; AKMK, sygn. TS XXI/261, List ks. T. Zakrzewskiego do abp. A. S. Sapiehy, Rzym 5.06.1929; AKMK, sygn. TS XXI/263, Ks. T. Zakrzewski, Sprawozdanie Rektora Instytutu Polskiego w Rzymie za rok szkolny 1928/29, Rzym 15.07.1929; Strona internetowa Polskiego Papieskiego Instytutu Kościelnego w Rzymie <http://www.zuter.nazwa.pl/pontipol/> [stan z 25.09.2013].

<sup>172</sup> AKMK, sygn. TS XXI/263, Ks. T. Zakrzewski, Sprawozdanie Rektora Instytutu Polskiego w Rzymie za rok szkolny 1928/29, Rzym 15.07.1929.

<sup>173</sup> AKMK, sygn. TS XIII/5, Protokół Zjazdu Biskupów Polskich, Warszawa 2-5.03.1926, p. 324; AKMK, sygn. TS XXI/168, List bp. Stanisława Łukomskiego do abp. A. S. Sapiehy, Warszawa 1926; Akta Hlondiana, t. 5, cz. 4, List abp. A. S. Sapiehy do abp. Augusta Hlonda, Kraków 10.02.1927, s. 63; Akta Hlondiana, t. 5, cz. 4, List abp. A. S. Sapiehy do abp. A. Hlonda, Kraków 7.03.1927, s. 65; AKMK, sygn. TS XIII/5, Protokół Zjazdu Biskupów Polskich, Warszawa 15-17.03.1927, p. 356-357; AKMK, sygn. TS XIII/5, Protokół Zjazdu Biskupów Polskich, Częstochowa 26-27.06.1928, p. 381; AKMK, sygn. TS XIII/69, Protokół z Konferencji Episkopatu Polski, Poznań 29-30.04.1929, p. 574.

<sup>174</sup> ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Rzym 10.12.1925, s. 5-6; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Wilman, Rzym 20.12.1926, s. 58; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Wilman, Rzym 19.01.1927, s. 59; AKMK, sygn. TS XIII/5, Protokół Zjazdu Biskupów Polskich, Warszawa 15-17.03.1927, p. 356-357; AKMK, sygn. TS XIII/5, Protokół Zjazdu Biskupów Polskich, Częstochowa 26-27.06.1928, p. 381; AKMK, sygn. TS XXI/260, List ks. T. Zakrzewskiego do abp. A. S. Sapiehy, Rzym 21.04.1929; AKMK, sygn. TS XXI/261, List ks. T. Zakrzewskiego do abp. A. S. Sapiehy, Rzym 5.06.1929; AKMK, sygn. TS XXI/263, Ks. T. Zakrzewski, Sprawozdanie Rektora Instytutu Polskiego w Rzymie za rok szkolny 1928/29, Rzym 15.07.1929; Strona internetowa Polskiego Papieskiego Instytutu Kościelnego w Rzymie <http://www.zuter.nazwa.pl/pontipol/> [stan z 25.09.2013].

nych osobistości i „wielki świat” męczyły go jednak i nie odpowiadały jego wizji kapłaństwa<sup>175</sup>.

Okres wakacyjny każdego roku ks. Barda spędzał w Polsce. Najczęściej przebywał u rodziny w Mszanie Dolnej oraz ze Sługami Jezusa w Krakowie i Bukowinie<sup>176</sup>. Bowiem pomimo oddalenia, przez cały czas pobytu w Rzymie, nadal utrzymywał bardzo mocny kontakt ze Zgromadzeniem Sług Jezusa<sup>177</sup>; ponadto w czasie wakacji pełnił funkcję spowiednika zwyczajnego u Sióstr Dominikanek w Krakowie<sup>178</sup>.

Okres rektorstwa w Rzymie zakończył ks. Franciszek Barda 25.05.1928 r.<sup>179</sup> Oficjalnym powodem zwolnienia z tej funkcji były problemy zdrowotne<sup>180</sup>. Być może przerażały go także dalsze plany rozwoju Instytutu; trzeba też pamiętać, że ks. Barda od początku był przekonany, że jego pobyt w Rzymie będzie tymczasowy. Już od roku 1926 w listach pojawiała się pewne niezadowolenie z pełnionych zadań, które nie odpowiadały jego wyobrażeniu o pracy kapłańskiej oraz niepewność co do dalszych losów, a od początku 1928 r. przewijała się wiadomości o powrocie do Polski<sup>181</sup>.

Podsumowując okres rektorstwa w Instytucie Polskim trzeba powiedzieć, że praca jego została doceniona przez Episkopat Polski i abp. Sapie-

---

<sup>175</sup> ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Rzym 28.12.1926, s. 80-81; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Rzym 12.03.1927, s. 82-83; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Rzym 13.06.1927, s. 84; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Rzym 30.12.1927, s. 33-34.

<sup>176</sup> AKMK, bsygn., DzP 1926, lp. 6380, 3.07. Sługi Jezusa Kraków, o jurysdykcję dla ks. F. Bardy na czas pobyt, 6.07. udzielono; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Rzym 9.06.1926, s. 76-77; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Mszana Dolna 4.08.1927, s. 85; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Mszana Dolna 10.08.1927, s. 32; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Wilman, Mszana Dolna 6.09.1926, s. 78.

<sup>177</sup> Patrz przypis 115.

<sup>178</sup> AKMK, bsygn., DzP 1926, lp. 6380, 3.07. Dominikanki Kraków, o jurysdykcję do spowiadania dla ks. F. Bardy na czas pobytu w Krakowie, 6.07. udzielono; AKMK, bsygn., DzP 1927, lp. 4856, 2.06. Dominikanki Kraków, o jurysdykcję do spowiadania dla ks. F. Bardy na czas pobytu w Krakowie, 14.06. udzielono.

<sup>179</sup> AAP, bsygn., AbB, Tabela służbowa ks. F. Bardy.

<sup>180</sup> AKMK, sygn. TS XIII/5, Protokół Zjazdu Biskupów Polskich, Częstochowa 26-27.06.1928, p. 381; ASJ, bsygn., J. Kiebuzińska, Wspomnienia o Krakowie..., s. 4.

<sup>181</sup> ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Wilman, Rzym 20.12.1926, s. 58; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Rzym 30.12.1927, s. 33-34; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Wilman, Rzym 22.01.1928, s. 65; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Wilman, Rzym 13.03.1928, s. 66.

he<sup>182</sup>, a w czerwcu 1926 r. został odznaczony godnością tajnego, honorowego Podkomorzego Ojca Świętego<sup>183</sup>.

Tak więc, w pierwszych dniach czerwca 1928 r., ks. Barda powrócił do Polski. Początkowo przebywał w Mszanie Dolnej, a od września zamieszkał ponownie u Sług Jezusa na ul. Siemiradzkiego w Krakowie<sup>184</sup>.

Warto tu odnotować, że w pierwszych miesiącach po powrocie ks. Bardy, ordynariusz przemyski bp Nowak planował zamianować go rektorem Seminarium Duchownego w Przemysłu, ale ten nie był chętny na taką propozycję. Nie skorzystał też z zaproszenia do odwiedzin i wypoczynku na terenie diecezji przemyskiej<sup>185</sup>. Prawdopodobnie takie postępowanie spowodowało osłabienie wzajemnych relacji i prawie roczną przerwę w korespondencji<sup>186</sup>.

Po powrocie do kraju podjął natomiast zadania jakie miał przed wyjazdem do Rzymu, a więc pracę katechety w Gimnazjum Żeńskim<sup>187</sup> i wśród

---

<sup>182</sup> AKMK, sygn. Pers B 1861, Pismo abp. A. S. Sapiehy do MWRiOP, Kraków 14.02.1929.

<sup>183</sup> AAP, bsygn., AbB, Instruzioni per Camerieri Segreti Soprannumerari, Rzym 10.06.1926; AKMK, sygn. Pers B 1861, Pismo abp. A. S. Sapiehy do MWRiOP, Kraków 14.02.1929; *Elenchus [...] 1927*, Cracovia 1927, s. 224.

<sup>184</sup> ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Mszana Dolna 6.06.1928, s. 35; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Mszana Dolna 11.07.1928, s. 86-87; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Mszana Dolna 20.07.1928, s. 88; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Wilman, Kraków 24.07.1928, s. 68; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Mszana Dolna 26.07.1928, s. 36; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Mszana Dolna 17.09.1928, s. 89-90; ASJ, bsygn., M. Piller, Wspomnienia o śp. Matce..., s. 34.

<sup>185</sup> Ks. Barda tak pisał do s. J. Kiebuzińskiej: „Pisałem do s. Marii Piller, że przewidywania zawiodły. Niechże więc Droga Siostra nie obawia się Przemysła dla mnie, bo ufam, że nie będę w nim nigdy. Do Brzozowa zaprasza mnie X. Biskup choć na kilka dni w sierpniu. Ufam, że zdołam się wymówić”. Natomiast w kolejnym liście czytamy: „W Przemysłu nie byłem, wymówiłem się delikatnie i dobrze zrobiłem wobec gadań ludzkich”. ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Mszana Dolna 11.07.1928, s. 86-87; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Kraków 17.09.1928, s. 89-90.

<sup>186</sup> ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Kraków 5.04.1929, s. 38.

<sup>187</sup> AKMK, sygn. ASz 5, Pismo Kurii Biskupiej w Krakowie do Kuratorium w Krakowie, Kraków 29.08.1928; AKMK, bsygn., DzP 1928, lp. 7510, 30.08. Do Kuratorium w Krakowie, zawiadomienie, że ks. F. Barda od 1 września obejmuje naukę w Gimnazjum Żeńskim; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Kraków 17.09.1928, s. 89-90; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Kraków 15.10.1928, s. 37; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Kraków 5.04.1929, s. 38; *Elenchus [...] 1929*, Cracovia 1929, s. 15; *Elenchus [...] 1930*, Cracovia 1930, s. 16.



Sług Jezusa<sup>188</sup>. Ponadto w dniu 28.02.1929 r. został zamianowany sędzią pro-synodalnym Kurii Biskupiej w Krakowie<sup>189</sup> i kontynuował posługę jako spowiednik zwyczajny u Sióstr Dominikanek<sup>190</sup>.

Ten rytm pracy został zakłócony, gdy w dniu 22.04.1930 r. abp Sapieha mianował go rektorem Seminarium Duchownego w Krakowie; nowe obowiązki objął z dniem 1 maja<sup>191</sup>. W związku z tym opuścił mieszkanie przy ul. Siemiradzkiego i przeniósł się do Seminarium przy ul. Podzamcze 8-10<sup>192</sup>.

Mimo pewnej presji związanej ze stanowiskiem rektora, ks. Barda od początku był zadowolony z powierzonego mu zadania, koordynując całość życia seminaryjnego. W pracy tej odznaczał się dużą gorliwością i zdyscyplinowaniem, co starał się zaszczyć całej wspólnoty. Ponadto miał opinię ascety i powszechnie cieszył się poważaniem za swoją prawosć charakteru<sup>193</sup>.

Należy dodać, że nominacja na rektora seminarium po raz kolejny przerwała jego pracę katechetyczną; otrzymał bezpłatny urlop<sup>194</sup>. W tym czasie musiał też ograniczyć pracę wśród Sług Jezusa<sup>195</sup>.

---

<sup>188</sup> Patrz przypis 115.

<sup>189</sup> AAP, bsygn., AbB, Akt nominacji ks. F. Bardy na sędziego prosynodalnego, Kraków 28.02.1929; *Elenchus [...] 1930*, Cracovia 1930, s. 9 (toż z roku 1931).

<sup>190</sup> AKMK, bsygn., DzP 1928, lp. 8523, 16.10. Dominikanki Kraków, o jurysdykcję do spowiadania dla ks. F. Bardy, 17.10. udzielono na 3 lata jako spowiednik zwyczajny.

<sup>191</sup> AAP, bsygn., AbB, Akt nominacji ks. F. Bardy na rektora Seminarium Duchownego w Krakowie, Kraków 22.04.1930; AKMK, bsygn., DzP 1930, lp. 4838, 22.04. Ks. F. Barda mianowany rektorem Seminarium Diecezjalnego; *Elenchus [...] 1930*, Cracovia 1930, s. 155 (toż z r. 1931).

<sup>192</sup> AKMK, sygn. AS 5, Domowa książka meldunkowa, r. 1931; ASJ, bsygn., M. Piller, Wspomnienia o śp. Matce..., s. 34; *Elenchus [...] 1931*, Cracovia 1931, s. 158-159.

<sup>193</sup> ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Kraków 5.11.1930, s. 17-18; AKMK, sygn. AS 18, Pismo ks. F. Bardy do Kurii Biskupiej w Krakowie, Kraków 2.12.1930, p. 217; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Kraków 22.12.1930, s. 20; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Kraków 6.03.1931, s. 24; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Kraków 31.03.1931, s. 25-26; ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Kraków 7.07.1931, s. 27; W. BONOWICZ, *Biskup Franciszek Barda...*, s. 11.

<sup>194</sup> AKMK, sygn. ASz 5, Pismo Kurii Biskupiej w Krakowie do Kuratorium w Krakowie, Kraków 30.06.1930; AKMK, sygn. ASz 5, Pismo Kuratorium w Krakowie do Kurii Biskupiej w Krakowie, Kraków 29.07.1930; AKMK, sygn. ASz 5, Pismo Kurii Biskupiej w Krakowie do Kuratorium w Krakowie, Kraków 1.08.1930; *Elenchus [...] 1931*, Cracovia 1931, s. 17.

<sup>195</sup> Obowiązki rektorskie, przeniesienie w listopadzie 1930 r. nowicjatu do Warszawy, a następnie nominacja biskupia ks. Bardy w pewnym sensie zakończyły intensywną pracę ze Zgromadzeniem Sług Jezusa. Trzeba jednak dodać, że wywarła

Życie ks. Bardy zmieniło się diametralnie w lipcu 1931 r., wraz z wyniesieniem go do godności biskupa pomocniczego diecezji przemyskiej ob. łac.

Kwestia nowego biskupa pomocniczego w Przemyślu była aktualna już od pewnego czasu. Ordynariuszem przemyskim był wówczas bp A. Nowak, którego stan zdrowia ulegał coraz bardziej pogorszeniu. Ponadto biskupem pomocniczym był ponad 80-letni bp Karol Józef Fischer, dlatego rządca przemyski dążył do nominacji nowego współpracownika<sup>196</sup>. Wielu księży w diecezji przemyskiej oczekiwało, że zostanie nim ks. Wojciech Tomaka<sup>197</sup>, jednak bp Nowak zdecydowanie widział na tym stanowisku swojego dawnego protegowanego ks. Franciszka Bardę i wytrwale zmierzał do osiągnięcia tego celu. Gdy w kwietniu 1931 r. udał się do Rzymu, zapewne wykorzystał ten pobyt również do uzyskania nominacji na biskupa pomocniczego dla diecezji przemyskiej dla ks. Bardy<sup>198</sup>. Bezpośrednio przed wyjazdem do Rzymu, ordynariusz przemyski w dniach 11-12 kwietnia uczestniczył w Kongresie Sodalitacji Mariańskich w Krakowie i w tym czasie spotkał się z ks. Bardą; być może wtedy uzyskał jego zgodę na przedstawienie kandydatury<sup>199</sup>.

Już w dniu 10.07.1931 r. kancelaria papieska w imieniu papieża Piusa XI wydała bulle nominacyjne dla ks. Franciszka Bardy na biskupa tytularnego Medejskiego i biskupa pomocniczego w Przemyślu; nominat miał wówczas 51 lat życia i 27 lat kapłaństwa<sup>200</sup>.

Wiadomość o nominacji na biskupa zastała ks. Bardę podczas pobytu na wakacjach w Mszanie Dolnej, gdzie otrzymał list z tą informacją. Nie dzieląc się nią z nikim, natychmiast kazał się spakować i wyjechał do Krakowa.

---

ona znaczący wpływ na tę wspólnotę zakonną, co stwierdziła m. E. Motylowska w słowach: „po ojcu Honoracie nie znalazłam wierniejszego sługi Bożego jak ks. Barda”. Opinie tę potwierdza też fakt, że do dzisiaj siostry wspominają go w Kalendarzu Zakonnym Zgromadzenia, pod datą 13 listopada, uważając go za jedną z osób, które odegrały ważną rolę w rozwoju i kształcie wspólnoty. A. Jakubczyk, *Zgromadzenie Sług Jezusa...*, s. 222; *Kalendarz Zakonny Zgromadzenia Sług Jezusa, cz. 2: lipiec-grudzień*, Warszawa 1998, bs.; ASJ, bsygn., M. Piller, *Wspomnienia o śp. Matce...*, s. 19.

<sup>196</sup> ASJ, sygn. KEM VI/3, List ks. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Kraków 5.04.1929, s. 38; A. NOWAK, *Wielebnemu Duchowieństwu diecezji naszej [o nominacji biskupa pomocniczego ks. F. Bardy]*, Brzozów 15.08.1931, KDP 31(1931), z. 8-9, s. 323-324; J. K[WOLEK], *Ś.p. Anatol Nowak. Ordynariusz przemyski o.ł.*, KDP 33(1933), z. 4, s. 166.

<sup>197</sup> AWA, bsygn., *Relacja ks. Tadeusza Śliwy*, Przemyśl 17.08.2012.

<sup>198</sup> A. NOWAK, *O podróży naszej do Rzymu*, KDP 31(1931), z. 4, s. 184-185; *Bulle Nominacyjne J. E. Najprzewielebniejszego Księdza Biskupa Dra Franciszka Bardy, sufragana przemyskiej diecezji*, KDP 31(1931), z. 8-9, s. 321-323.

<sup>199</sup> Brak źródłowego potwierdzenia zgody ks. Bardy, ale można się domyślać o tym na podstawie wydarzeń, które nastąpiły później. A. NOWAK, *O podróży naszej do Rzymu...*, s. 184.

<sup>200</sup> *Bulle Nominacyjne J. E. Najprzewielebniejszego Księdza Biskupa Dra Franciszka Bardy...*, s. 321-323.

Następnie udał się do Brzozowa, gdzie w diecezjalnym domu wypoczynkowym, oczekiwali na niego kard. A. Hlond oraz bp A. Nowak wraz z przedstawicielami duchowieństwa. Na powitanie ordynariusz przemyski zdjął z głowy swoją piuskę i nałożył nominatowi. Natomiast ks. Barda wymawiał się od nominacji uważając, że nie jest godny biskupstwa<sup>201</sup>.

Rozpatrując okoliczności nominacji bp. Bardy trzeba zwrócić uwagę na kilka czynników decydujących o nadaniu tej godności; poza tymi, które wynikały z ogólnego prawa kościelnego. Choć nominacja biskupa pomocniczego przysługiwała papieżowi, to jednak w wyborze kandydata liczone się z wieloma okolicznościami, m.in. uwzględniano warunki lokalnego Kościoła i społeczności. W tym czasie ustaliła się też praktyka, iż biskupów pomocniczych papież mianował najczęściej na prośbę ordynariusza, konsultowaną z prymasem i nuncjuszem. Choć w przypadku nominacji biskupów pomocniczych konkordat z 1925 r. nie wymagał ustaleń z władzami państwowymi, jednak i ten czynnik był brany pod uwagę<sup>202</sup>.

Bez wątplenia inicjatorem nominacji ks. Bardy był bp A. Nowak. Na wybór wpłynęły też zapewne dotychczasowe relacje ks. Bardy z kard. Hlondem oraz związku prymasa z bp. Nowakiem, jak również model biskupa reprezentowany i promowany w tym czasie przez kard. Hlonda, z którym zgadzały się dotychczasowe zapatrywania ks. Bardy. Jednym z istotnych czynników w wyborze biskupa pomocniczego dla diecezji przemyskiej była sprawa relacji z Cerkwią greckokatolicką. Być może dodatkowym motywem stał się fakt, że kandydat był znany papieżowi Piusowi XI z czasów, gdy pełnił on obowiązki nuncjusza w Warszawie, a także z okresu rektoratu ks. Bardy w Rzymie. Zapewne również aktualny nuncjusz warszawski abp Francesco Marmaggi słyszał o ks. Bardzie chociażby od sióstr Sług Jezusa, które prowadziły dom nuncjatury i miały dobre relacje z hierarchą watykańskim<sup>203</sup>.

O nominacji ks. Bardy na biskupa pomocniczego, bp Nowak zawiadomił duchowieństwo specjalnym komunikatem, wydrukowanym także w „Kronice Diecezji Przemyskiej”, gdzie m.in. przedstawił pokrótce postać nowego biskupa zaznaczając również związki jakie ich łączyły w przeszłości

---

<sup>201</sup> W. BONOWICZ, *Biskup Franciszek Barda...*, s. 13-14; AWA, bsygn., *Relacja Józefy Karpierz...*

<sup>202</sup> KPK 1917, Kan. 331; K. KRASOWSKI, *Episkopat katolicki...*, s. 11-13, 24-30, 229.

<sup>203</sup> J. ATAMAN, *Barda Franciszek*, w: EK, t. 2, Lublin 1976, kol. 27-28; G. CHAJKO, *Arcybiskup Bolesław Twardowski (1864-1944). Metropolita lwowski obrządku łacińskiego*, Rzeszów 2010, s. 150; A. JAKUBCZYK, *Zgromadzenie Sług Jezusa...*, s. 460-461; K. KRASOWSKI, *Episkopat katolicki...*, s. 23-30, 49, 97, 99; A. SZAL, *Duchowieństwo diecezji przemyskiej o. ł. w latach 1918-1939*, Przemysł 2005, s. 67; T. ŚLIWA, *Barda Franciszek (1880-1964)*, w: SPTK, t. 5, red. L. GRZEBIEŃ, Warszawa 1983, s. 80.

i zapowiedział datę konsekracji, którą zaplanowano na dzień 30 sierpnia, wzywając wszystkich do modlitwy w intencji nominata<sup>204</sup>.

Po spotkaniu z bp. Nowakiem, ks. Barda udał się jeszcze do Warszawy, gdzie 11 sierpnia przewodniczył uroczystościom u Sług Jezusa, a następnie rozpoczął przeprowadzkę do Przemyśla i przygotowania do konsekracji biskupiej<sup>205</sup>. W dniach 20-26.08.1931 r. odprawił rekolekcje w klasztorze oo. Redemptorystów w Mościskach<sup>206</sup>.

Przygotowując konsekrację, przemyska Kapituła Katedralna wydała broszurę „Obrzęd konsekracji czyli poświęcenia biskupa”<sup>207</sup>. Jeszcze przed tym wydarzeniem redakcje niektórych czasopism zamieściły wzmianki o nominacji i przedstawiły sylwetkę nowego biskupa, składając mu życzenia<sup>208</sup>.

Konsekracja odbyła się w niedzielę 30.08.1931 r. o godz. 9.00 w katedrze przemyskiej. Głównym konsekratorem był bp A. Nowak, a na współkonsekratorów zaproszono biskupa pomocniczego tarnowskiego E. Komara i biskupa pomocniczego krakowskiego Stanisława Rosponda<sup>209</sup>. Nominat w swym herbie umieścił na tarczy o czerwonym tle złoty monogram Chrystusa „XP” a dewizą uczynił zawołanie „Pax Christi”, które było wyraźnym odniesieniem do idei przewodniej pontyfikatu Piusa XI<sup>210</sup>.

Po konsekracji bp Barda rozpoczął pracę jako drugi biskup pomocniczy, ale w niecały miesiąc później, w dniu 21.09.1931 r. zmarł bp K. J. Fischer. Pogrzeb odbył się 23.09.1931 r. przy udziale 11 biskupów, wśród nich bp. Bardy<sup>211</sup>.

---

<sup>204</sup> A. NOWAK, *Wielebnemu Duchowieństwu diecezji naszej [o nominacji...]*, s. 323-324.

<sup>205</sup> ASJ, sygn. KEM VI/3, List bp. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Przemyśl 13.10.1931, s. 28-29; ASJ, bsygn., M. Piller, Wspomnienia o śp. Matce..., s. 22-23.

<sup>206</sup> AAP, bsygn., AbB, Notatki z rekolekcji przed konsekracją biskupią, Mościska 20-26.08.1931.

<sup>207</sup> AAP, bsygn., DzP 1931, lp. 3563, 22.08. Imprimatur na broszurę „Obrzęd konsekracji czyli poświęcenia biskupa” wydaną nakładem Kapituły.

<sup>208</sup> AAP, bsygn., DzP 1931, lp. 3373, 8.08. Redakcja Tygodnika Katolickiego w Poznaniu zwraca się o fotografię ks. bp. Bardy; *Ks. Prał. Dr Franciszek Barda Biskupem-Sufranem Przemyskim*, „Dzwon Niedzielny”, 7(1931), nr 31, s. 1 [notatka w wydaniu z 2.08.1931].

<sup>209</sup> APMD, bsygn., Liber Natorum Mszana Dolna, t. 5, r. 1880, s. 68, nr 50; AWA, bsygn., Pamiątkowy obrazek z konsekracji bp. Franciszka Bardy, Przemyśl 30.08.1931; A. NOWAK, *Wielebnemu Duchowieństwu diecezji naszej [o nominacji...]*, s. 323-324; *Konsekracja bp. F. Bardy*, KDP 31(1931), z. 8-9, s. 358; W. BONOWICZ, *Biskup Franciszek Barda...*, s. 14.

<sup>210</sup> Herb biskupa widzimy w wielu miejscach, np. witraż w prezbiterium katedry przemyskiej. Z. ZIELIŃSKI, *Papieżstwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, cz. 2: 1903-1978, Poznań 1986, s. 91-135.

<sup>211</sup> *Mowa wygłoszona podczas nabożeństwa żałobnego przez Ks. Prałata Momidłowskiego na pogrzebie śp. Ks. Biskupa Karola Józefa Fischera*, KDP 124

Początkowo bp Barda zamieszkał w Przemyślu w budynku pojezuickim przy Placu Czackiego 10, zaś po śmierci bp. Fischera objął mieszkanie przysługujące biskupom pomocniczym, a znajdujące się w tym samym gmachu; była tam także kaplica<sup>212</sup>.

Od samego początku bp Barda gruntownie zapoznawał się z nowym polem pracy podejmując obowiązki zlecane mu przez ordynariusza i wynikające z przepisów kościelnych. Warto pamiętać, że dla niego nominacja do innej diecezji i prowincji kościelnej była zetknięciem z innymi wzorcami organizacyjnymi i stylem administrowania, innymi zwyczajami partykularnymi i mentalnością. Również dla duchowieństwa i wiernych diecezji był to ktoś z zewnątrz, co było tym bardziej dziwne, że w tym czasie biskupi pomocniczy pochodzili najczęściej z danej diecezji.

Już w dniu 14.09.1931 r. bp Barda został zamianowany wikariuszem generalnym<sup>213</sup>. Z dziedziny czynności podejmowanych w pierwszych miesiącach biskupstwa można wymienić uczestnictwo 8.09.1931 r. wraz z bp. Nowakiem w odpuscie maryjnym w Hyżnem, gdzie udzielił sakramentu bierzmowania<sup>214</sup>, a w dniach 15-17.09.1931 r. obaj hierarchowie uczestniczyli w diecezjalnym Kursie Duszpasterskim<sup>215</sup>. Z kolei 27.09.1931 r. konsekrował nowy kościół w Maławie, udzielając tam również sakramentu bierzmowania<sup>216</sup>. Bezpośrednio potem wyjechał do Mszany Dolnej, aby w czasie odpustu parafialnego św. Michała Archaniola odprawić sumę w swojej rodzinnej miejscowości. Kolejne kilka dni spędził w Krakowie, skąd udał się na Jasną Górę, gdzie w dniach 6-8.10.1931 r. uczestniczył w Konferencji Episkopatu Polski;

---

31(1931), z. 10-11, s. 407-412; S. MOMIDŁOWSKI, *Ś.p. Ksiądz Biskup Karol Józef Fischer, Sufragan przemyski*, KDP 31(1931), z. 10-11, s. 390-406.

<sup>212</sup> AAP, bsygn., DzP 1932, lp. 236, 19.01. Pismo Kurii Biskupiej w Przemyślu do Starostwa w Przemyślu, w sprawie opróżnienia mieszkania urzędowego dla bp. Bardy po bp. Fischerze; ASJ, sygn. KEM VI/3, List bp. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Przemyśl 14.04.1932, s. 48.

<sup>213</sup> AAP, bsygn., AbB, Dekret nominacyjny bp. F. Bardy na wikariusza generalnego, Przemyśl 14.09.1931; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 31(1931), z. 8-9, s. 358.

<sup>214</sup> *Ważniejsze czynności Ks. Biskupa Sufragana Franciszka Bardy*, KDP 31(1931), z. 12, s. 438; *Koronacja Cudownego Obrazu Matki Boskiej w Hyżnem Rzeszowskim*, KDP 32(1932), z. 10-11, s. 301-304.

<sup>215</sup> *Diecezjalny Kurs duszpasterski w Przemyślu*, KDP 31(1931), z. 10-11, s. 387-388; *Sprawozdanie z kursu społecznego odbytego w Przemyślu w dniach 15, 16, 17 września 1931 r.*, „Gazeta Kościelna” 38(1931), nr 43, s. 509-510.

<sup>216</sup> *Ważniejsze czynności Ks. Biskupa Sufragana Franciszka Bardy*, KDP 31(1931), z. 12, s. 438.

tam też powierzył się Matce Najświętszej. Wreszcie 8 października powrócił do Przemyśla<sup>217</sup>.

W październiku 1931 r., bp Nowak dokonał zmian w Kapitułe Katedralnej w wyniku czego, bp Barda został mianowany scholastykiem; bullę nominacyjną na ten urząd, wydaną przez Piusa XI w dniu 11.11.1931 r. otrzymał 28 listopada<sup>218</sup>.

W kolejnych miesiącach, sprawując posługę biskupa pomocniczego podejmował zwyczajną pracę w diecezji i Kurii Biskupiej. Uczestniczył też w różnych wydarzeniach diecezjalnych, m.in. w dniach 14-15.08.1932 r. wziął udział w uroczystościach jubileuszowych z okazji 50. rocznicy koronacji cudownego obrazu Matki Bożej w Kalwarii Paclawskiej<sup>219</sup>. Natomiast w dniu 8.09.1932 r. odbyła się koronacja łaskami słynącego wizerunku Matki Bożej w Hyżnem. Aktu tego dokonał bp Nowak w asyście bp. E. Komara i bp. Bardy. Bp Barda przybył do sanktuarium już w dniu 7 września, aby rozpocząć uroczystości koronacyjne nabożeństwem maryjnym z procesją. W dniu koronacji, biskup pomocniczy odprawił uroczystą sumę pontyfikalną przy ołtarzu polowym, po której bp Nowak dokonał aktu koronacji<sup>220</sup>.

Ważnym zadaniem bp. Bardy były wizytacje kanoniczne parafii, tym bardziej, że bp Nowak ze względu na stan zdrowia nie podejmował się już tej pracy. W tym czasie poznawał zarówno kapłanów jak i wiernych, warunki życia i pracy, specyfikę poszczególnych parafii i całej diecezji. I tak, w 1932 r. zwizytował dekanaty rzeszowski i leski oraz dwie parafie w dekanacie rudnickim: Jatę i Łetownię i trzy w samborskim: Borynię, Łomną i Turkę<sup>221</sup>. Nato-

---

<sup>217</sup> AKMK, sygn. TS XIII/78, Protokół Konferencji Episkopatu Polski, Częstochowa 6-8.10.1931; ASJ, sygn. KEM VI/3, List bp. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Przemyśl 13.10.1931, s. 28-29.

<sup>218</sup> AAP, bsygn., DzP 1931, lp. 4140, 1.10. Pismo bp. A. Nowaka do Nuncjatury Apostolskiej w Warszawie w sprawie nominacji; AAP, bsygn., AbB, Bulla nominacyjna bp. F. Bardy na scholastyka Kapituły Katedralnej, Rzym 11.11.1931; AAP, bsygn., DzP 1931, lp. 5110, 28.11. Nuncjatura Apostolska w Warszawie nadesłała bulle nominacyjne, 28.11. Wręczono do rąk własnych; AAP, bsygn., Katalog prałatów i kanoników Kapituły przemyskiej ob. łac. od 1859 do 1936 r.; *Statuta capituli cathedralis Premisliensis ritus latini*, Premisliae 1928, s. 2; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 31(1931), z. 12, s. 455.

<sup>219</sup> *W sprawie 50-tej rocznicy koronacji Cudownego Obrazu Matki Boskiej w Kalwarii Paclawskiej*, KDP 32(1932), z. 3-4, s. 92-94.

<sup>220</sup> I. ŁACHECKI, *Koronacja Cudownego Obrazu w Hyżnem Rzeszowskim*, KDP 32(1932), z. 5-6, s. 158-166.

<sup>221</sup> *Porządek kanonicznej wizytacji biskupiej*, KDP 32(1932), z. 3-4, s. 91-92.

miast wizytacje zapowiedziane na rok 1933<sup>222</sup> zostały odwołane w związku ze śmiercią bp. Nowaka<sup>223</sup>.

W okresie pełnienia funkcji biskupa pomocniczego udzielał też sakramentu bierzmowania. W 1931 r. wybierzmował łącznie 813 osób<sup>224</sup>, natomiast w 1932 r. – 18538 osób<sup>225</sup>.

W omawianym okresie konsekrował też i poświęcał kościoły, kaplice i ołtarze. I tak w 1931 r. oprócz wspomnianego już wyżej kościoła w Malawie, konsekrował kościół w Załużu i poświęcił kaplicę w Jarosławiu na Przedmieściu Dolnoleżajskim<sup>226</sup>. W kolejnym roku konsekrował kościoły w Słocinie, Staromieściu, Jacie i oo. Franciszkanów w Jaśle oraz poświęcił kaplice w Bereźnicy Wyżnej i Terce par. Wołkowyja a także konsekrował wielki ołtarz w kościele parafialnym w Rzeszowie<sup>227</sup>.

Jako biskup pomocniczy zajął się, zapewne z inspiracji bp. Nowaka, reformą diecezjalnego Małego Seminarium w Przemyślu. Zakład ten przeżywał bowiem kryzys dotyczący zarówno wychowania, jak i spraw materialnych<sup>228</sup>.

Kolejnym polem działania, w które został zaangażowany bp Barda był rozwój Akcji Katolickiej w diecezji. Wśród różnych inicjatyw warto wspo-

---

<sup>222</sup> *Porządek kanonicznej wizytacji w r. 1933*, KDP 33(1933), z. 3, s. 126-127.

<sup>223</sup> AAP, bsygn., DzP 1933, lp. 1716, 20.04. Pisma Kurii Biskupiej w Przemyślu do dziekanów odwołujące zapowiedziane wizytacje.

<sup>224</sup> *Ważniejsze czynności Ks. Biskupa Sufragana Franciszka Bardy*, KDP 31(1931), z. 12, s. 438.

<sup>225</sup> *Ważniejsze czynności J. E. Najprzew[ielebniejszego] Ks. Biskupa Sufragana w r. 1932*, KDP 32(1932), z. 12, s. 419-420; *W sprawie 50-tej rocznicy koronacji Cudownego Obrazu Matki Boskiej w Kalwarii Paclawskiej...*, s. 92-94.

<sup>226</sup> AAP, bsygn., DzP 1931, lp. 4539, 27.10. Akt poświęcenia przez bp. F. Bardę w dniu 11.10. kościółka w Załużu; *Ważniejsze czynności Ks. Biskupa Sufragana Franciszka Bardy*, KDP 31(1931), z. 12, s. 438; *Rocznik Archidiecezji Przemyskiej 1997. Album*, red. J. BAR, W. PARTYKA, B. RAJNOWSKI, Przemyśl 1997, s. 148.

<sup>227</sup> *Porządek kanonicznej wizytacji biskupiej*, KDP 32(1932), z. 3-4, s. 91-92; *Ważniejsze czynności J. E. Najprzew. Ks. Biskupa Sufragana w r. 1932*, KDP 32(1932), z. 12, s. 419-420.

<sup>228</sup> AAP, bsygn., Teczka: Seminarium Biskupie Mniejsze (dalej: SBM), Sprawozdanie z władarstwa Małym Seminarium ks. Tomasza Wąsika za rok 1929/30 przesłane do księdza biskupa, Przemyśl 4.08.1930; AAP, bsygn., SBM, Regulamin Małego Seminarium, Przemyśl 7.02.1932; AAP, bsygn., SBM, Źródła utrzymania małego Seminarium. Załącznik do pisma ks. T. Wąsika do bp. F. Bardy, Przemyśl, 7.11.1932; AAP, bsygn., SBM, Sprawozdanie Komisji dla sprawy Małego Seminarium, Przemyśl 17.11.1932; AAP, bsygn., SBM, Pismo bp. A. Nowaka do ks. T. Wąsika, Przemyśl 28.03.1933; AAP, sygn. 2676, Kronika Małego Seminarium, cz. 2, s. 3-5; E. KOT, *Collegium Marianum w Przemyślu – wczoraj i dziś*, w: *Numine Tuo Domine. Księga pamiątkowa dedykowana Metropoliecie Przemyskiemu Księdzu Arcybiskupowi Józefowi Michalikowi w 20. rocznicę święceń biskupich*, red. A. SZAL, Przemyśl 2006, s. 527-528.

mnąć, że w dniach 27-28.09.1932 r. uczestniczył w odbywającym się w Przemyślu kursie Akcji Katolickiej dla księży instruktorów dekanalnych<sup>229</sup>. Natomiast w dniu 3.03.1933 r. bp Nowak erygował Diecezjalny Instytut Akcji Katolickiej, mianując bp. Bardę asystentem kościelnym w zarządzie tej instytucji; równocześnie wszedł on do Diecezjalnej Rady Akcji Katolickiej<sup>230</sup>.

W czasie pełnienia funkcji biskupa pomocniczego bp. Barda brał też udział w pracach Episkopatu Polski. Po raz pierwszy był obecny na spotkaniu tego gremium podczas konferencji w Częstochowie w dniach 6-8.10.1931 r. Wtedy też został powitany przez kard. Aleksandra Kakowskiego jako nowy członek Episkopatu. Podczas tych obrad powołano Komisję Synodalną, mającą przygotować materiał dla planowanego Synodu Plenarnego, a bp. Barda został włączony w skład Komisji ds. nauczycielskiej misji Kościoła<sup>231</sup>. Kolejny raz, tym razem bez ordynariusza, uczestniczył w Konferencji Episkopatu obradującej w Warszawie w dniach 16-17.02.1932 r.<sup>232</sup>; reprezentował też diecezję przemyską na obradach w dniu 22.11.1932 r.<sup>233</sup>

Wypełniane obowiązki pochłaniały bp. Bardę coraz mocniej i angażowały w życie diecezji. Z czasem też coraz częściej zastępował chorującego na serce bp. Nowaka, którego stan zdrowia był niestabilny i dlatego nie wychodził on z mieszkania, a obowiązki zlecał swemu pomocnikowi<sup>234</sup>.

---

<sup>229</sup> *Sprawozdanie z kursu Akcji Katolickiej dla Księży Instruktorów dekanalnych, odbytego w Przemyślu w dniach 27 i 28 września 1932 r.*, KDP 32(1932), z. 10-11, s. 306-321; *Sprawozdanie z działalności Diecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej za rok 1932*, KDP 33(1933), z. 2, s. 52-57.

<sup>230</sup> AAP, bsygn., DzP 1933, lp. 994, 3.03. Erekcja Diecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej, nominacja bp. F. Bardy; A. Nowak, *Dekret erekcyjny Diecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej*, Przemyśl 3.03.1933, KDP 33(1933), z. 3, s. 113; *Statut Konstytucyjny Akcji Katolickiej w Polsce*, KDP 33(1933), z. 3, s. 114-119; *Regulamin Diecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej*, KDP 33(1933), z. 3, s. 119-122; *Sprawozdanie Diecezjalnego Instytutu A. K. w Przemyślu za rok 1933*, KDP 34(1934), z. 4, s. 123-129.

<sup>231</sup> AKMK, sygn. TS XIII/78, Protokół Konferencji Episkopatu Polski, Częstochowa 6-8.10.1931; AKMK, sygn. TS X/103, [bp Henryk Przeździecki], Rzut oka na prace przygotowawcze pierwszego plenarnego Synodu Polskiego, b.m., [1936], mps, s. 9-11; K. KRASOWSKI, *Episkopat katolicki...*, s. 47-49.

<sup>232</sup> ASJ, sygn. KEM VI/3, List bp. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Przemyśl 1.02.1932, s. 44-45; AKMK, sygn. TS XIII/84, Protokół Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa 16-17.02.1932.

<sup>233</sup> AKMK, sygn. TS XIII/89, Protokół Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa 22.11.1932.

<sup>234</sup> ASJ, sygn. KEM VI/3, List bp. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Przemyśl 13.10.1931, s. 28-29; ASJ, sygn. KEM VI/3, List bp. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Przemyśl 19.01.1932, s. 41-42; ASJ, sygn. KEM VI/3, List bp. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Przemyśl 19.01.1932, s. 41-42; ASJ, sygn. KEM VI/3, List bp. F.



Relacje bp. Bardy z ordynariuszem układały się bardzo dobrze, bp Nowak darzył go szczególną sympatią; można powiedzieć, że miała ona wyraz ojcowskiej miłości, a bp Barda odpowiadał synowskim oddaniem<sup>235</sup>.

Należy jeszcze dodać, że wraz z nominacją na biskupa i przeniesieniem do Przemyśla definitywnie zakończyła się praca katechetyczna bp. Bardy<sup>236</sup>. Natomiast w dalszym ciągu podtrzymywał kontakt ze Zgromadzeniem Sług Jezusa<sup>237</sup>.

Zwykły rytm pracy biskupa pomocniczego został zakłócony w dniu 3.04.1933 r., przez nagły atak serca bp. Nowaka. Bp Barda w otoczeniu Kapituły, rodziny i domowników udzielił wówczas swemu przyjacielowi sakramentu Namaszczenia Chorych i czuwał przy nim w ostatnich chwilach. Ordynariusz przemyski zmarł 5.04.1933 r. o godz. 5.30<sup>238</sup>.

Jeszcze tego samego dnia Kapituła Katedralna wybrała biskupa pomocniczego wikariuszem kapitulnym<sup>239</sup>. O wyborze tym bp Barda poinformował pismem z dnia 6.04.1933 r. Stolicę Apostolską i Nuncjaturę w Warszawie. Na oba te pisma otrzymał w kolejnych dniach odpowiedzi z gratulacjami z okazji wyboru. Ponadto pismem z dnia 20.04.1933 r. Stolica Apostolska zatwierdziła jego wybór zgodnie z prawem kanonicznym i potwierdziła uprawnienia na okres *sede vacante*<sup>240</sup>.

---

Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Przemyśl 1.02.1932, s. 44-45; ASJ, sygn. KEM VI/3, List bp. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Przemyśl 26.04.1932, s. 49.

<sup>235</sup> ASJ, sygn. KEM VI/3, List bp. F. Bardy do m. E. Motylowskiej, Przemyśl 13.10.1931, s. 28-29; ASJ, sygn. KEM VI/3, List bp. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Przemyśl 1.02.1932, s. 44-45; ASJ, sygn. KEM VI/3, List bp. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Przemyśl 26.04.1932, s. 49; ASJ, sygn. KEM VI/3, List bp. F. Bardy do s. J. Kiebuzińskiej, Przemyśl 1.07.1932, s. 50-51; ASJ, bsygn., Z. Łuc, Stowarzyszenie Sług Katolickich w Przemyślu, [Przemyśl] 1961, mps, s. 94.

<sup>236</sup> AKMK, sygn. ASz 5, Pismo Kuratorium w Krakowie do bp. F. Bardy, Kraków 11.12.1931; AKMK, bsygn., DzP 1931, lp. 9955, 18.12. Kuratorium w Krakowie, przyjmuje zgłoszenie bp. F. Bardy o dobrowolnym wystąpieniu ze służby.

<sup>237</sup> Mimo śmierci w dniu 18.01.1932 r. m. E. Motylowskiej, bp Barda nadal podtrzymywał kontakt ze zgromadzeniem i nową przełożoną generalną s. J. Kiebuzińską, o czym świadczą m.in. listy z tego okresu wymieniane w innych przypisach. ASJ, bsygn., M. Piller, Wspomnienia o śp. Matce..., s. 22-23; A. JAKUBCZYK, *Zgromadzenie Sług Jezusa...*, s. 200-201.

<sup>238</sup> *Wielebnemu Duchowieństwu i wszystkim wiernym diecezji przemyskiej*, Przemyśl 5.04.1933, KDP 33(1933), z. 4, s. 163; J. K[WOLEK], *Ś.p. Anatol Nowak...*, s. 166-167.

<sup>239</sup> *Wielebnemu Duchowieństwu i wszystkim wiernym diecezji przemyskiej...*, s. 163.

<sup>240</sup> AAP, bsygn., AbB, Pismo abp. Francesco Marmaggi, nuncjusza apostolskiego w Polsce do bp. F. Bardy, Warszawa 12.04.1933; AAP, bsygn., AbB, Pismo Sacra Congregatio Consistorialis do bp. F. Bardy, Roma 20.04.1933; AAP, bsygn., AbB, Pismo Secretaria di Stato Vaticano do bp. F. Bardy, Roma 20.04.1933.

W pierwszym piśmie skierowanym również w dniu 5 kwietnia do duchowieństwa i wiernych, bp Barda poinformował o swoim wyborze i zarządził modlitwy za zmarłego rządcę diecezji<sup>241</sup>.

Pogrzeb zmarłego pasterza diecezji odbył się w sobotę 8 kwietnia. Główną Mszę św. celebrował metropolita lwowski ob. łac. abp Bolesław Twardowski, a mowę pogrzebową wygłosił bp Barda; ciało zmarłego złożono w podziemiach katedry<sup>242</sup>.

Od momentu wyboru na wikariusza kapitulnego, bp Barda podjął zadania przysługujące mu z prawa kanonicznego<sup>243</sup>. W dniu 2.05.1933 r. wydał też zarządzenie w sprawie modlitw o nowego pasterza diecezji<sup>244</sup>.

Wśród wielu działań jakie przypadły mu w udziale w czasie wakansu można wymienić troskę o funkcjonowanie Kurii Biskupiej i prowadzenie bieżących spraw w diecezji. Dokonał też kilkunastu zmian w obsadzie placówek duszpasterskich. Pierwsze decyzje w tym względzie ogłosił już 10.04.1933 r., gdy zamianował administratorem w Siennowie ks. Stanisława Klatkę i ogłosił konkurs na to probostwo, a także przedłużył konkurs na probostwa w Nowosielcach Kozickich i Trześniowie<sup>245</sup>. W dniu 24.04.1933 r. ks. Jan Kania został proboszczem w Bóbrce, a 27.04.1933 r. ks. Franciszek Twardzicki w Łubnie<sup>246</sup>. W następnych miesiącach dokonał jeszcze 10 nominacji proboszczowskich i 1 administratora *excurrento*. Ponadto ustanowił 31 administratorów parafii, dokonał 68 przenosin wikariuszy i wyznaczył placówki duszpasterskie dla 21 neoprezbiterów. Podpisał też 7 nominacji dla katechetów szkolnych oraz zamianował ks. Michała Jastrzębskiego dotychczasowego wikariusza w Dynowie, profesorem Seminarium Duchownego<sup>247</sup>. Na początku sprawowania urzędu dokonał też nominacji ks. Józefa Raby dziekanem rymanow-

---

<sup>241</sup> F. BARDA, *Wielebnemu Duchowieństwu świeckiemu i zakonnemu oraz Wiernym Diecezji Przemyskiej ob. łac.*, Przemysł 5.04.1933, KDP 33(1933), z. 4, s. 164.

<sup>242</sup> *Przemówienie na pogrzebie śp. ks. Biskupa Anatola Nowaka wygłoszone przez ks. Biskupa Franciszka Bardę*, KDP 33(1933), z. 4, s. 171-174; J. K[WOLEK], *Pogrzeb Arcypasterza*, KDP 33(1933), z. 4, s. 167-170.

<sup>243</sup> KPK 1917, kan. 160-182, 433.

<sup>244</sup> F. BARDA, *Zarządzenie w sprawie modlitw o nowego Pasterza diecezji*, Przemysł 2.05.1933, KDP 33(1933), z. 5, s. 213.

<sup>245</sup> *Wiadomości urzędowe*, KDP 33(1933), z. 4, s. 174-175.

<sup>246</sup> *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 33(1933), z. 5, s. 219-220.

<sup>247</sup> *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 33(1933), z. 5, s. 219-220; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 33(1933), z. 6-8, s. 270-272; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 33(1933), z. 9, s. 329; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 33(1933), z. 10-11, s. 385; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 33(1933), z. 12, s. 429-430.

skim<sup>248</sup>. Natomiast w kolejnych miesiącach, pomimo, że wakowały kolejne trzy urzędy dziekańskie nie przeprowadził na nie nominacji<sup>249</sup>.

Z innych działań można wymienić: udzielenie w czerwcu 1933 r. święceń kapłańskich 21 alumnom<sup>250</sup> czy utworzenie placówki duszpasterskiej w Bratkowicach<sup>251</sup>.

W tym okresie, bp Barda zajął się także intensywnie reformą diecezjalnego Małego Seminarium. W dniu 15.06.1933 r. na stanowisko rektora tej instytucji powołał ks. Romana Głodowskiego, profesora Seminarium Duchownego, który rozpoczął porządkowanie wszystkich spraw zakładu<sup>252</sup>.

Nadal też troszczył się o rozwój Akcji Katolickiej i innych stowarzyszeń kościelnych, m.in. w 1933 r. zamianował dekanalnych dyrektorów Żywego Różańca<sup>253</sup> i ks. Stanisława Wanata diecezjalnym dyrektorem Krucjaty Eucharystycznej i Apostolstwa Modlitwy<sup>254</sup>.

W tym czasie pojawiły się też sytuacje wyjątkowe, które wymagały szczególnej rozważliwej. Najgłośniejszą, w którą został zaangażowany bp Barda, były rozruchy chłopskie na terenie diecezji i sprawa ks. Władysława Bachoty, proboszcza z Rakszawy<sup>255</sup>.

---

<sup>248</sup> *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 33(1933), z. 5, s. 219.

<sup>249</sup> *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 33(1933), z. 6-8, s. 273; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 33(1933), z. 9, s. 330.

<sup>250</sup> *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 33(1933), z. 6-8, s. 272.

<sup>251</sup> AAP, bsygn., DzP 1933, lp. 6008, 22.12. Dekret erekcyjny parafii usuwalnej w Bratkowicach; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 34(1934), z. 1, s. 14.

<sup>252</sup> AAP, sygn. 2676, Kronika Małego Seminarium, cz. 2, s. 5-10, 32; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 33(1933), z. 6-8, s. 270.

<sup>253</sup> *Mianowanie dekanalnych dyrektorów Różańca Żywego*, KDP 33(1933), z. 6-8, s. 250-252.

<sup>254</sup> *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 33(1933), z. 10-11, s. 385.

<sup>255</sup> W dniu 18.06.1933 r., podczas zjazdu Stronnictwa Ludowego w Rakszawie, doszło do rozruchów chłopskich, a o ich wywołanie władze państwowe oskarżyły m.in. ks. W. Bachotę, wskazując na wygłoszone wtedy przez niego kazanie. Wystąpienia chłopskie pojawiły się w tym czasie także w innych miejscowościach zachodniej części diecezji, a na całym jej terytorium atmosfera była napięta. W czasie zamieszek w Rakszawie i w kolejnych dniach doszło do walk z policją, aresztowań chłopów i pacyfikacji wsi; zginęło kilku chłopów i dwóch policjantów. Te działania władz spowodowały dalsze protesty ludności. W związku z zaistniałą sytuacją bp Barda wydał dwie odezwy, w których wzywał do zachowania spokoju i przestrzegał przed prądami wywrotowymi. Natomiast ks. Bachota został aresztowany przez władze państwowe i wytoczono mu proces sądowy. Bp Barda podjął pewne działania w jego obronie, ale też nakazał rezygnację z parafii; co spowodowało niezadowolone wielu osób. *Odezwa bp. Bardy w sprawie rozruchów chłopskich*, Przemysł 24.06.1933, KDP 33(1933), z. 6-8, s. 253-254; *Odezwa bp. Bardy w sprawie rozruchów chłopskich*, Przemysł 21.07.1933, KDP 33(1933), z. 6-8, s. 254-255; *Zmiany na stanowiskach*

Jako wikariusz kapitulny, w dniach 19-20.09.1933 r. bp Barda uczestniczył w Konferencji Episkopatu na Jasnej Górze, podczas której został powołany w skład trzyosobowej grupy mającej rozpatrywać wnioski Komisji ds. sakramentów świętych w ramach prac przygotowawczych do Synodu Plenarnego<sup>256</sup>.

Podsumowując okres sprawowania funkcji wikariusza kapitulnego można stwierdzić, że w tym czasie struktury diecezjalne funkcjonowały normalnie, a nawet wydaje się, że bp Barda oczekiwał mianowania na ordynariusza jako naturalnej kolei rzeczy, dlatego podejmował wiele ważnych decyzji.

Obsada diecezji przemyskiej opóźniała się jednak, na co wpłynęło zapewne kilka czynników<sup>257</sup>. W związku z tym, bp Barda w dniu 23.11.1933 r. wysłał list do charge d'affaires Nuncjatury Apostolskiej w Warszawie ks. prał. Alfredo Paciniego, w którym ujawnił swoje obawy odnośnie do mianowania, a także różne komentarze jakie pojawiały się na ten temat. W dniu 28.11.1933 r. otrzymał odpowiedź, aby nie zwracał uwagi na pojawiające się informacje i czekał na „dobrą nowinę”<sup>258</sup>.

Jak się okazało, w dniu 25.11.1933 r. bp Barda został przez Piusa XI mianowany ordynariuszem diecezji przemyskiej ob. łac.<sup>259</sup>. Równocześnie pismem o tej samej dacie papież poinformował przemyską Kapitułę Katedral-

---

*i urzędach duchownych*, KDP 33(1933), z. 9, s. 329; J. KOZAKIEWICZ, *Chłopi idą do Rakszawy. Sprawozdanie ze wspaniałej manifestacji*, „Piast” 21(1933), nr 27, s. 5; W. WITOS, *Moje wspomnienia*, t. 3, Paryż 1965, s. 350-366, 375-381, 386-387; *Z powiatu łańcuckiego*, „Piast” 21(1933), nr 6, s. 6.

<sup>256</sup> AKMK, sygn. TS X/29, Protokół posiedzenia Komisji Ogólnej Synodu Plenarnego, Częstochowa 19.09.1933; AKMK, sygn. TS XIII/91, Protokół Konferencji Episkopatu Polski, Częstochowa 19-20.09.1933; AKMK, sygn. TS X/103, [bp H. Przeździecki], *Rzut oka na prace...*, s. 12-13.

<sup>257</sup> O niektórych czynnikach mających wpływ na nominację była już mowa powyżej. Dodatkowo wybór ordynariusza był konsultowany z władzami państwowymi. Ponadto opóźnienia mogły być spowodowane poszukiwaniem innych kandydatów. KPK 1917, kan. 332-334; B. ŻONGOŁOWICZ, *Dzienniki 1930-1936*, opr. D. ZAMOJSKA, Warszawa 2004, s. 440, 498-499; K. KRASOWSKI, *Episkopat katolicki...*, s. 11-18, 23-30, 111-124.

<sup>258</sup> AAP, bsygn., AbB, Pismo ks. A. Paciniego do bp. F. Bardy, Warszawa 28.11.1933.

<sup>259</sup> *Bulla Papieska w sprawie nominacji J. E. Ks. Biskupa Dra Franciszka Bardy, Ordynariuszem diecezji Przemyskiej*, Rzym 25.11.1933, KDP 34(1934), z. 2, s. 17-19; Archiwum Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyśle (dalej: AWSDP), sygn. MKS-1, Tekst akademii „Wspomnienia z okresu ubiegłego trzylecia” odbytej w Przemyśle 25.11.1963; *Akademia na uczczenie 25-lecia sprawowania rządów w diecezji przemyskiej przez J. E. Ks. Biskupa Franciszka Bardę i prekonizacji na godność biskupią J. E. Ks. Biskupa Sufragana Wojciecha Tomaki*, KDP 45(1959), z. 1-2, s. 21; W. BONOWICZ, *Biskup Franciszek Barda...*, s. 15.

na, kapłanów i wiernych diecezji o dokonanej nominacji<sup>260</sup>. W tym samym czasie zawiadomiono o powołaniu ks. Wojciecha Tomaki na urząd biskupa pomocniczego diecezji przemyskiej ob. łac.<sup>261</sup> Informacje te Stolica Apostolska umieściła w „L'Osservatore Romano” z dnia 4.12.1933 r.<sup>262</sup> Zgodnie z obietnicą urzędnik Nuncjatury Apostolskiej w Warszawie ks. Pacini, listem z dnia 4.12.1933 r. poinformował bp. Bardę o otrzymanej telegraficznie z Rzymu wiadomości o zmianach i pogratulował mu wyboru<sup>263</sup>.

W dniu 5.12.1933 r. prasa codzienna w Polsce podała wiadomość o nominacjach papieskich<sup>264</sup>, a Kapituła Katedralna w specjalnym piśmie zawiadomiła duchowieństwo, pisząc: „Skończyło się nasze sieroctwo. Módlmy się o błogosławieństwo Boże dla Najdostojniejszego Arcypasterza diecezji i dla Najprzewielebniejszego Jego Pomocnika”<sup>265</sup>.

W dniu 15.01.1934 r. obaj nominaci odebrali w Nuncjaturze Apostolskiej w Warszawie bulle papieskie i złożyli na ręce nuncjusza przepisane prawem wyznanie wiary i przysięgę<sup>266</sup>. Dzień później, w Kancelarii Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej na Zamku Królewskim w Warszawie, wobec głowy państwa bp Barda złożył uroczystą przysięgę na wierność Rzeczypospolitej Polskiej<sup>267</sup>. W dniu 17.01.1934 r. w przemyskim pałacu biskupim odbyło się

---

<sup>260</sup> *List Piusa XI do Kapituły Katedralnej, duchowieństwa i wiernych diecezji przemyskiej*, Rzym 25.11.1933, KDP 34(1934), z. 2, s. 19-21; AWSDP, sygn. MKS-1, Tekst akademii „Wspomnienia z okresu ubiegłego trzydziestolecia”...; *Akademia na uczczenie 25-lecia...*, s. 21.

<sup>261</sup> AAP, bsygn., Tabele służbowe, Bp Wojciech Tomaka; AWSDP, sygn. MKS-1, Tekst akademii „Wspomnienia z okresu ubiegłego trzydziestolecia”...; *Bulla Papieska w sprawie nominacji J. E. Księdza Biskupa Sufragana Dra Wojciecha Tomaki*, Rzym 25.11.1933, KDP 34(1934), z. 2, s. 21-25.

<sup>262</sup> Archiwum Akt Nowych w Warszawie (dalej: AAN), sygn. 14/458, Pismo MSZ do MWRiOP, Warszawa 6.12.1933.

<sup>263</sup> AAP, bsygn., AbB, Pismo ks. A. Paciniego do bp. F. Bardy, Warszawa 4.12.1933.

<sup>264</sup> AWSDP, sygn. MKS-1, Tekst akademii „Wspomnienia z okresu ubiegłego trzydziestolecia”...; *Objęcie rządów diecezji przez Jego Ekscelencję Najprzewielebniejszego Ks. Biskupa Ordynariusza Dra Franciszka Bardę i Jego intronizacja oraz konsekracja Jego Ekscelencji Ks. Biskupa Sufragana Dra Wojciecha Tomaki*, KDP 34(1934), z. 2, s. 40; *Akademia na uczczenie 25-lecia...*, s. 21.

<sup>265</sup> AWSDP, sygn. MKS-1, Tekst akademii „Wspomnienia z okresu ubiegłego trzydziestolecia”...; *Do W. Duchowieństwa diecezji*, KDP 33(1933), z. 12, s. 431.

<sup>266</sup> *Objęcie rządów diecezji...*, s. 40.

<sup>267</sup> AAN, sygn. 14/454, Tekst przysięgi złożonej przez bp. F. Bardę, Warszawa 16.01.1934, p. 207; AAN, sygn. 14/454, Pismo Kancelarii Cywilnej Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej do MWRiOP, Warszawa 18.01.1934, p. 206; *Objęcie rządów diecezji...*, s. 40.

uroczyste posiedzenie Kapituły Katedralnej, w czasie którego bp Barda okazał bullę papieską, po przeczytaniu której oficjalnie objął rządy w diecezji<sup>268</sup>.

W najbliższą niedzielę 21.01.1934 r. odbył się ingres do katedry i in-tronizacja nowego ordynariusza oraz konsekracja bp. W. Tomaki. Podczas uroczystości, bp Barda wygłosił programowe przemówienie, które zostało także wydrukowane jako list pasterski do diecezjan<sup>269</sup>.

Od tej pory rozpoczął rządy jako 66. biskup diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego<sup>270</sup>.

---

<sup>268</sup> *Objęcie rządów diecezji...*, s. 40.

<sup>269</sup> AAP, sygn. 2676, Kronika Małego Seminarium, cz. 2, s. 9-10; *Porządek nabożeństwa w katedrze przemyskiej ob. łac. w niedzielę dnia 21 stycznia 1934 [r.] jako w dniu ingresu Najprzew[ielebniejszego] Ks. Biskupa Ordynariusza Dra Franciszka Bardy i konsekracji Najprzew[ielebniejszego] Ks. Dr. Wojciecha Tomaki na biskupa sufragana przemyskiego*, Przemyśl 1934, passim; *List pasterski bp. F. Bardy*, Przemyśl 21.01.1934, KDP 34(1934), z. 1, s. 1-8; *Objęcie rządów diecezji...*, s. 40-43; *Akademia na uczczenie 25-lecia...*, s. 21-22; K. R. PROKOP, *Sukcesja apostolska pasterzy Kościoła przemyskiego w XIX i XX stuleciu*, „Premisla Christiana” 2004/2005, t. 11, s. 208.

<sup>270</sup> W opracowaniach pojawia się także, że był on 65 biskupem diecezji przemyskiej. Różnica wynika z tego, że schematyzmy przedwojenne wymieniały bp. Bardę jako 65 ordynariusza, zaliczając do poprzedników także ks. Szymona Ługowskiego, który wybrany w 1583 r. na przemyską stolicę biskupią, zmarł przed konsekracją; nie uwzględniały zaś one dwóch biskupów z okresu przed formalną erekcją diecezji w 1375 r., gdy była ona raczej tytularna i zależna od Stolicy Apostolskiej. Natomiast ks. J. Ataman w swoim opracowaniu podaje, że bp Barda był 66 ordynariuszem, zaliczając do poprzedników dwóch biskupów sprzed 1375 r., ale nie uwzględniając ks. Ługowskiego. Za poglądem ks. Atamana idą m.in. wydawcy powojennych schematyzmów diecezjalnych. *Schematismus [...] 1934*, Premislae 1934, s. 16; *Rocznik Archidiecezji Przemyskiej 1997. Album...*, s. 20-22; J. ATAMAN, *Zarys dziejów diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego*, Przemyśl 1985, s. 2-3, 92-94.

## LOSY ŁACIŃSKIEGO BISKUPA PRZEMYSKIEGO FRANCISZKA BARDY PODCZAS II WOJNY ŚWIATOWEJ (ZARYS ZAGADNIENIA)\*

Wybuch II wojny światowej stanowi przełomowy moment w dziejach narodu i Kościoła w Polsce. Wydarzenie to wycisnęło piętno na dziejach łacińskiej diecezji przemyskiej. Doświadczyla ona okupacji ze strony dwóch lewicowych totalitaryzmów reprezentowanych przez Niemcy i Związek Radziecki. Już we wrześniu 1939 r. terytorium diecezji zostało podzielone pomiędzy dwie strefy okupacyjne, a rok 1944 przyniósł *de facto* utratę trzeciej części obszaru diecezji na rzecz ZSRR. Wojna zburzyła również strukturę etniczną diecezji, przynosząc zagładę Żydów i Cyganów oraz walki polsko-ukraińskie, zakończone dopiero w 1947 r. W wyniku przesiedleń Polaków, Ukraińców i Łemków, diecezja w granicach PRL uzyskala jednorodne oblicze narodowościowe i obrządkowe.

Diecezja przemyska funkcjonowała w trudnych warunkach dwóch systemów, mających na celu zniszczenie Kościoła. W omawianym okresie rządu w diecezji sprawował bp Franciszek Barda. W pierwszych dniach września 1939 r. przebywał on w swej rezydencji w Przemyśle. Wzniósł ją w XVIII w. bp W. H. Sierakowski i była ona nazywana Pałacem Biskupim. Podczas kampanii wrześniowej i polsko-niemieckich walk o Przemyśl, wydał odezwę do zgromadzeń zakonnych i ludności miasta w sprawie organizacji szpitala dla rannych żołnierzy i ludności cywilnej. Dzięki niemu „każde zgromadzenie przysłało po kilka sióstr pielęgniarek, do bezinteresownej pracy wśród chorych, zaczęli również napływać lekarze z terenu miasta i powoli, szpital zaczynał coraz lepiej funkcjonować”<sup>1</sup>.

W związku z ustaleniem granicy niemiecko-sowieckiej na Sanie, bp Barda 22 IX przeniósł się do niemieckiej części Przemyśla na tzw. Zasanie. Uczynił to w pośpiechu, nie zabierając osobistych rzeczy i nie poinformował o tym współpracowników. S. Zofia Łuc ze Zgromadzenia Sióstr Sług Jezusa

---

\* Niniejsze opracowanie powstało w oparciu o następujące publikacje: S. ZYCH, *Biskup Franciszek Barda (1880-1964) i jego losy podczas II wojny światowej*, w: *Numine Tuo Domine. Księga pamiątkowa dedykowana Metropoliecie Przemyskiemu Księdzu Arcybiskupowi Józefowi Michalikowi w 20. rocznicę święcen biskupich*, red. A. SZAL, Przemyśl 2006, s. 775-789; TENŻE, *Diecezja przemyska obrządku łacińskiego w warunkach okupacji niemieckiej i sowieckiej 1939-1944/1945*, Przemyśl 2011, passim.

<sup>1</sup> Archiwum Generalne Sióstr Św. Józefa w Krakowie, Wspomnienia Sióstr św. Józefa o przeszłości Zgromadzenia, sygn. Seria G. Pods. II, fasc. 4, t. II, s. 242.

wspomina, że po przekroczeniu Sanu „Biskup napisał list do kurii i do ks. kanonika Głodowskiego, poszłam z tymi listami; w pałacu nikt nie wiedział, gdzie Ks. Biskup się podział. S. Urszula Sercanka, gospodyni pałacowa, przygotowała mi najpotrzebniejsze rzeczy, żeby coś zabrać Ks. Biskupowi”<sup>2</sup>. Również Stolica Apostolska nic nie wiedziała o tym fakcie, dlatego projektowano, aby powierzyć zachodnią część diecezji w zarząd bpa Edwarda Komara, wikariusza kapitulnego diecezji tarnowskiej. Odpowiednie upoważnienie w tej sprawie przesłano nuncjuszowi berlińskiemu abpowi Cezare Orsenigo. Jednak po otrzymaniu listu od bpa Bardy z 4 XI 1939 r. skierowanego do Piusa XII, polecenia te odwołano<sup>3</sup>. Również władze sowieckie początkowo nie wiedziały o pobycie ordynariusza w niemieckiej strefie okupacyjnej i nałożyły na niego podatek dochodowy w wysokości 76 958 rubli.

We wrześniu 1939 r. bp Barda zamieszkał na Zasaniu w domu Stowarzyszenia Sług Katolickich św. Zyty w Przemyślu. Dom ten prowadziły siostry Sługi Jezusa przy ul. Krasińskiego. 22 IX Ordynariusza odwiedził bp W. Tomaka, któremu przekazał on jurysdykcję we wschodniej części diecezji, która miała się znaleźć pod okupacją sowiecką.

24 IX bp Barda wraz z ks. Głodowskim opuścił Przemyśl i udał się do Brzozowa, gdzie zamieszkał w wili biskupiej. Z zapisów w „Kronice Stowarzyszenia Sług Katolickich w Przemyślu” wynika, że ordynariusza z towarzyszącym mu ks. R. Głodowskim przewiózł do Brzozowa prawdopodobnie ks. Jan Teichmann swoim samochodem. Ordynariusz powrócił do Przemyśla 22 X. W dwa dni później (24 X) dołączył do niego ks. R. Głodowski, a 1 XI s. Urszula, sercanka. Zamieszkali oni w domu stowarzyszenia sług. Dołączyła do nich Anna Barda (z rodziny biskupa). Mieszkanie ordynariusza stanowiły dwa małe pokoje. Jednocześnie zwolnił on z obowiązków swego kapelana ks. Józefa Kilara.

---

<sup>2</sup> Archiwum Generalne Zgromadzenia Sióstr Sług Jezusa w Warszawie, Z. ŁUC, *Kronika Stowarzyszenia Sług Katolickich w Przemyślu*, mps, Przemyśl 1961, b. sygn., s. 57-58.

<sup>3</sup> Bp Edward Komar urodził się w 1872 r. w Koprzywnicy k. Sandomierza w rodzinie chłopskiej. W 1893 r. ukończył Gimnazjum św. Jacka w Krakowie i wstąpił do Seminarium Duchownego Księżych Misjonarzy w Krakowie. Po trzech latach studiów został wysłany do Rzymu. Na Uniwersytecie Gregoriańskim uzyskał doktoraty z filozofii i teologii. Świecenia kapłańskie otrzymał w 1897 r. w Krakowie. Po powrocie do diecezji krakowskiej był wikariuszem w Morawicy, ojcem duchownym w seminarium oraz proboszczem w Osielcu i Sucheju. 16 VI 1921 r. został mianowany biskupem tytularnym alindeńskim i biskupem pomocniczym w Tarnowie. Sakrę biskupią przyjął 11 IX 1921 r. z rąk bpa Leona Wałęgi. Pełnił funkcję rektora seminarium duchownego w Tarnowie (1921) i prepozytora kapituły katedralnej (od 1936). W 1939 r. został wikariuszem kapitulnym diecezji, a 24 IV 1940 r. otrzymał nominację na administratora apostolskiego diecezji tarnowskiej. Zmarł 29 IX 1943 r.



W domu sług, w prywatnym pokoju ks. Głodowskiego, funkcjonowała kuria, a biskup celebrował Msze św. w kaplicy domowej. W związku z zajęciem domu przez Niemców i przeznaczeniem go na hotel, 13 II 1940 r. ordynariusz wraz z towarzyszącymi mu osobami przeniósł się do domu sióstr felicjanek przy ul. Grunwaldzkiej. Zamieszkiwał tam do 1 V 1940 r., kiedy to i ten budynek zajęli Niemcy. Wówczas wprowadził się do wynajętego mieszkania u rodziny Dmytraków. Było to trzypokojowe mieszkanie z kuchnią. W jednym z pokoi urządzono kaplicę. Ten stan trwał do 6 XI 1941 r., kiedy zniesiono granicę na Sanie i ordynariusz powrócił do pałacu biskupiego. Objął też wtedy władzę nad całą diecezją.

W czasie podziału diecezji bp Franciszek Barda utrzymywał korespondencję z bpem W. Tomaką oraz parafiami z sowieckiej strefy okupacyjnej. W jej przekazywaniu pośredniczyła s. Maria Tarsycja (Julia Mazur), felicjanka, która zaginęła w niejasnych okolicznościach<sup>4</sup>. W liście bpa Bardy do ks. J. Grochowskiego z 12 I 1940 r. znalazły się wiadomości o sytuacji we wschodniej części diecezji. Po wybuchu wojny niemiecko-sowieckiej i zajęciu miasta przez Wehrmacht, bp W. Tomaka podjął starania o przepustkę do prawobrzeżnego Przemyśla dla ordynariusza. Wobec sprzeciwu władz niemieckich, bp Barda pozostał na Zasaniu. Wówczas obydwaj biskupi do przesyłania korespondencji wykorzystywali pośrednictwo oficerów i żołnierzy niemieckich.

Po powrocie do prawobrzeżnej części Przemyśla (6 XI 1941) bp F. Barda podjął czynności pontyfikalne w katedrze przemyskiej. We wcześniejszym okresie celebrował liturgię pontyfikalną w kościele księży salezjanów na Zasaniu. Wyjeżdżał do seminarium w Brzozowie, aby udzielić święceń niższych i wyższych seminarzystom. Z powodu braku połączenia kolejowego z Brzozowem, udawał się tam zazwyczaj furmanką.

Bp Barda dbał o duchowieństwo swej diecezji, prosił księży pracujących w Przemyśle, by na ambonie nie poruszać spraw politycznych, ponieważ skutkowałyby to represjami ze strony okupanta. O jego odwadze świadczy interwencja u władz niemieckich w sprawie Żydów-neofitów, dzięki czemu przynajmniej część z nich udało się uratować.

Biskup Barda podczas rządów w łańciskiej diecezji przemyskiej koncentrował się przede wszystkim na sprawach duszpasterskich. Wyrazem tego było wytyczenie sobie celu pontyfikatu w pierwszym liście pasterskim. Było nim „wychowanie diecezji liczącej ponad milion sto tysięcy wiernych

---

<sup>4</sup> S. Maria Tarsycja urodziła się 12 IV 1891 r. w Mirocinie. Do zgromadzenia wstąpiła w 1908 r., śluby wieczyste złożyła 23 VIII 1916 r. Pełniła obowiązki przedszkolanki w ochronkach dla dzieci. Była przełożoną domów: Kraków-Podgórze (1921-1922), Grzybów (1922-1928), Wieliczka-ul. Asnyka 1 (1934-1937), Przemyśl-ul. Waygarta (1937-1940). Zaginęła 30 IV 1940 r. Prawdopodobnie została porwana i zamordowana.

w zasadach nauki chrześcijańskiej”. Warto zaznaczyć, że jeden z pierwszych okólników wydany w czasie wojny dla „niemieckiej” części diecezji dotyczył realizacji tego celu. Już 8 X 1939 r. bp Barda prosił duchowieństwo o rozpoczęcie katechizacji w parafiach w ramach bractwa nauki chrześcijańskiej.

Wybuch II wojny światowej przekreślił plany zorganizowania synodu diecezjalnego. W omawianym okresie na terenie diecezji przemyskiej obowiązywało prawo synodalne z 1902, 1908 i 1914 r. Przepisy te powstały przed wprowadzeniem KPK z 1917 r., ponadto wiele z tych rozporządzeń straciło swą aktualność. W związku z tym bp F. Barda podjął decyzję o zwołaniu synodu diecezjalnego. Miał on skodyfikować prawo diecezjalne i dostosować je do nowych czasów i potrzeb. W relacji o stanie diecezji (1943) Ordynariusz tak pisał na ten temat: „Mense Maii 1939 indicavi clero mentem praeparandi proximo tempore Synodum, sed infelices eventus obstiterunt”<sup>5</sup>. Dopiero w 1955 r. odbył się synod diecezjalny, który dokonał kodyfikacji prawa diecezjalnego.

Tradycyjną formą kontaktu ordynariusza z duchowieństwem i wiernymi diecezji były listy pasterskie i okólniki. W diecezji przemyskiej ob. łac. już 4 VII 1701 r. ukazał się pierwszy egzemplarz „Curendy” – pisma diecezjalnego o charakterze urzędowym. Na jego łamach zamieszczono listy pasterskie biskupów oraz rozporządzenia kurii i konsystorza. W 1901 r. bp J. S. Pelczar założył nowe pismo urzędowe – „Kronikę Diecezji Przemyskiej O. Ł.”. Ukazywała się ona w miarę regularnie, a na jej łamach pojawiały się także artykuły o treści ascetyczno-religijnej, duszpasterskiej, publicystyki religijno-kościelnej, a także publikacje o charakterze naukowym. Wybuch II wojny światowej spowodował przerwę w wydawaniu czasopisma, która trwała aż do 1947 r. Ostatni potrójny zeszyt (7-9) „Kroniki” ukazał się z datą: lipiec-wrzesień 1939 r.

W czasie II wojny światowej wprowadzono praktykę rozsyłania listów pasterskich i rozporządzeń najczęściej w formie maszynopisów, niekiedy maszynopisów powielanych oraz druków (bardzo rzadko). Sporządzano je – ze względu na trudne warunki okupacyjne – na papierze niskiej jakości. Niekiedy są to kopie wykonane na papierze przebitkowym. Rozsyłano je przez urzędy dziekańskie. Znaczna liczba okólników zachowała się w archiwach dekanalnych m.in. w archiwum dekanatu rzeszowskiego. Pisma okólnie wysyłane na parafie lub do urzędów dziekańskich uwierzytelniano pieczęcią prywatną biskupa, ewentualnie okrągłą lub nagłówkową pieczęcią kurii.

---

<sup>5</sup> Archiwum Archidiecezjalne w Przemyślu, [Relatio de statu dioecesis Premisliensis ritus latini ad Sanctam Sedem de 1943 a.], b. sygn., cap. IV, s. 3.

Przed wybuchem II wojny światowej okazją do wydania listów pasterskich był Wielki Post. W czasie wojny bp Barda wydał sześć listów pasterskich, co obrazuje tabela:

**Listy pasterskie bpa Franciszka Bardy wydane w czasie II wojny światowej**

L.p.	Tematyka	Miejsce i data wydania	Rodzaj wydania
1.	[O miłosierdziu chrześcijańskim]	Przemyśl (Deutsch-Przemyśl), 31 XI 1940	maszynopis powielany
2.	[O znajomości prawd wiary]	Przemyśl (Deutsch-Przemyśl), 6 IV 1941	maszynopis, maszynopis powielany
3.	List pasterski na Wielki Post [o cierpieniu]	Przemyśl, 30 I 1942	maszynopis powielany
4.	List pasterski na Wielki Post [o modlitwie]	Przemyśl, 6 I 1943	maszynopis powielany
5.	List pasterski na Wielki Post [o przykazaniu miłości]	Przemyśl, 16 I 1944	druk
6.	[O pokucie]	Przemyśl, 30 I 1945	maszynopis powielany

Dwa pierwsze listy odczytano tylko w zachodniej części diecezji. Drugi z nich 11 IX 1941 r. bp Tomaka polecił odczytać we wschodniej części w ciągu dwóch niedziel. Pierwszy z nich bp Barda poświęcił miłosierdziu chrześcijańskiemu, co spowodowane było zniszczeniami wojennymi i zubożeniem społeczeństwa. Drugi z listów traktował o znajomości prawd wiary, a kolejny o cierpieniu. Wg ks. T. Śliwy, motywem napisania tego listu były trudne warunki materialne diecezjan oraz atmosfera ogólnego przygnębienia. Kolejny (3) list traktował o modlitwie. Perspektywa zbliżającego się frontu w wyniku klęsk Wehrmachtu na froncie wschodnim oraz mordy Polaków dokonywane przez nacjonalistów ukraińskich na wschodnich krańcach diecezji narzuciły tematykę kolejnego listu – o przykazaniu miłości. Prawdopodobnie list ten powstał pod wpływem korespondencji bpa F. Bardy z mistyczką s. Robertą Babiak, służebniczką starowiejską. Również, po przesunięciu się frontu na zachód, bp Barda wydał kolejny list nawiązujący tematyką do aktualnych wydarzeń – o pokucie.

W okólnikach przekazywano dokumenty i rozporządzenia Stolicy Apostolskiej, władz okupacyjnych (od lata 1944 r. – władz związanych

z PKWN), a także ordynariusza. Okólniki bpa Bardy zawierają w znacznej mierze rozporządzenia władz okupacyjnych. Zarządzenia te dotyczyły również spraw związanych z kultem, m.in. tzw. iura stolae, czym zainteresowany był zarząd GG, a także spraw małżeńskich dotyczących reichsdeutscheów i volksdeutscheów, katechizacji, spraw kancelaryjnych (metryk), rekwizycji dzwonów kościelnych, redukcji świąt itd.

Przekazywano również zarządzenia kościelne odnośnie postu, ceremonii liturgicznych (np. puryfikacji), a także zachęty i odezwy np. w sprawie odnowienia uszkodzonej w 1941 r. katedry przemyskiej. Podawano również pod koniec danego roku intencje Apostolstwa Modlitwy i misyjne na nadchodzący rok. Na szczególną uwagę zasługuje okólnik z 18 X 1944 r. zachęcający kapłanów diec. przemyskiej do wyjazdu na teren diecezji kamienieckiej i żytomierskiej. Warto również zaznaczyć, że bp F. Barda wydał niepodpisany okólnik bez daty (wg notatki ks. J. Kwolka z 11 V 1939 r.) o zachowaniu się duchowieństwa na wypadek wojny. Również podpisu nie posiada okólnik z 2 III 1944 r. w sprawie zachowania się kapłanów wobec groźby utraty życia. Posiada on adnotację „ściśle poufne”.

Zgodnie z kan. 340 par. 1 KPK Ordynariusz przesłał sprawozdanie o stanie diecezji w 1943 r., bowiem ostatnia relacja przed wybuchem wojny miała miejsce w 1938 r. Utrzymywał również łączność z metropolitą lwowskim abpem B. Twardowskim (1923-1944), np. w 1943 r. wystosował do niego list z prośbą o interwencję u abpa A. Szeptyckiego w sprawie mordów na Polakach dokonywanych przez nacjonalistów ukraińskich na Wołyniu i w Małopolsce Wschodniej. Ponadto brał zawsze udział w konferencjach biskupów GG zwoływanych przez kardynała Adama Sapiehę w Krakowie. Odbywały się w następujących terminach: 14 XI 1940, 5 V 1941, 23 VIII 1941, 4 V 1942 i 1 VI 1943 r.

Okres II wojny światowej przyniósł doświadczenie funkcjonowania Kościoła w warunkach państwa totalitarnego, wrogiego Kościołowi, zarówno w strefie niemieckiej jak i sowieckiej. Te bogate, a zarazem bolesne i trudne doświadczenia zostały wykorzystane przez Kościół przemyski w okresie powojennym w walce z władzami PRL, co uwidoczniło się szczególnie w okresie pontyfikatu bpa Ignacego Tokarczuka (1965-1993). Z tej walki diecezja przemyska wyszła zwycięsko. Jednym z „cichych” architektów tego sukcesu był niewątpliwie bp Franciszek Barda.

## LITERATURA:

- Ataman J., *Barda Franciszek*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 2, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1976, kol. 27-28.
- Borc H., *Archidiecezja przemyska. Zarys dziejów i organizacji*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 79(2003), s. 34-119.
- Borc H., *Kościelno-diecezjalne tło życia i działalności sługi Bożego ks. Jana Balickiego (1869-1948)*, w: *Pasterz według Serca Bożego. Materiały sympozjum naukowego poświęconego służbie Bożemu ks. Janowi Balickiemu (10-11 marca 1993)*, red. S. Hareźga, Przemyśl 1993, s. 31-46.
- Nitecki P., *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965-1999. Słownik biograficzny*, wyd. 2, Warszawa 2000.
- Szal A., *Duchowieństwo diecezji przemyskiej o.l. w latach 1918-1939*, Przemyśl 2005.
- Śliwa T., *Barda Franciszek (1880-1964)*, w: *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, t. 5, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 80-84.
- Śliwa T., *Diecezja przemyska*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją 1939-1945. Metropolie wileńska i lwowska, zakony*, red. Z. Zieliński, Katowice 1992, s. 172-199.
- Włodek L.M., *Kościół obrządku łacińskiego w Przemyślu pod okupacją hitlerowską w latach 1939-1944*, Przemyśl 1976, mps w zbiorach Biblioteki WSD w Przemyślu.
- Zych S., *Biskup Franciszek Barda (1880-1964) i jego losy podczas II wojny światowej*, w: *Numine Tuo Domine. Księga pamiątkowa dedykowana Metropoliecie Przemyskiemu Księdzu Arcybiskupowi Józefowi Michalikowi w 20. rocznicę święceń biskupich*, red. A. Szal, Przemyśl 2006, s. 775-789.
- Zych S., *Diecezja przemyska obrządku łacińskiego w warunkach okupacji niemieckiej i sowieckiej 1939-1944/1945*, Przemyśl 2011.

## SUMMARY

### **The history of the Latin bishop of Przemyśl Franciszek Barda during World War II (an outline)**

During World War II the diocese of Przemyśl functioned in difficult conditions of the two systems: national socialism and communism, the aim of which was to destroy the Catholic Church. The attitude of the clergy led by Bishop F. Barda and the generosity of the faithful made it possible for diocesan structures and institutions to function. Thanks to "sharing authority" between Ordinary F. Barda and Suffragan Bishop W. Tomaka, both parts of the diocese separated by a border between the Third Reich and the

Soviet Union (1939-1941) could be smoothly managed, and both of the mentioned bishops had curias and courts in their parts of the diocese. Creating Theological Seminary in Brzozów guaranteed the new influx of the clergy. In addition, the cathedral chapter functioned as well as the conditions allowed. Despite the difficult conditions of war, there were territorial structures of the diocesan Church. The following article presents Bishop Franciszek Barda's conduct in that period and his concern for the diocese.

*Przekład: Aneta Kiper*

**KEYWORDS:** Bishop Franciszek Barda, Diocese of Przemyśl of the Latin rite, the Second World War, priesthood.

**SŁOWA KLUCZOWE:** biskup Franciszek Barda, diecezja przemyska obrządku łacińskiego, II wojna światowa, duszpasterstwo.

## DIECEZJA PRZEMYSKA POD RZĄDAMI BPA FRANCISZKA BARDY W LATACH 1944-1964

Po zakończeniu II wojny światowej, podobnie jak w całej Polsce tak też w diecezji przemyskiej Kościół musiał zmierzyć się z zupełnie nową rzeczywistością. Na jej obszarze sytuacja była jeszcze trudniejsza, gdyż po pierwsze została ona przedzielona kordonem granicznym, a po drugie w znacznej jej części toczyły się jeszcze krwawe walki, związane z działalnością Ukraińskiej Powstańczej Armii (UPA).

Na skutek umowy podpisanej 16 VIII 1945 r. przez Edwarda Osóbkę – Morawskiego i Władysława Mołotowa o polsko – radzieckiej granicy państwowej ustalono, że na obszarze diecezji przemyskiej będzie ona przebiegała następująco: „od punktu położonego około 0,6 kilometra na południowy zachód od źródła rzeki San, na północny wschód w kierunku rzeki San i dalej z biegiem rzeki San, środkiem jej nurtu do punktu położonego na południe od miejscowości Solina, dalej na wschód od Przemyśla, na zachód od Rawy Ruskiej do rzeki Sołokija ...”<sup>1</sup>. Po ustaleniu nowej granicy diecezja przemyska utraciła 75 parafii<sup>2</sup>. Spośród nich już w 1948 r. powróciła do macierzy Medyka<sup>3</sup>. Z kolei w 1951 r. diecezja odzyskała 4 parafie z dekanatu leskiego: Jasień, Lutowiska, Łobozew i Polana<sup>4</sup>. Było to związane z umową wymuszoną przez Sowieców, w wyniku której do ZSRR włączono część powiatu hrubieszowskiego (zasobnego w pokłady węgla kamiennego), a w zamian za to Polska otrzymała tereny w okolicach Ustrzyk Dolnych, Lutowisk i Czarnej. Łączyło się to również z wymianą ludności<sup>5</sup>. Ogółem w związku z zawirowaniami wojennymi diecezja utraciła 1/3 swojego terytorium, na którym znajdowało się 70 parafii z liczbą 197 000 wiernych, wśród których pracowało 130 księży diecezjalnych i 52 zakonnych<sup>6</sup>. Na

<sup>1</sup> P. EBERHARDT, *Polska granica wschodnia 1939 – 1945*, Warszawa 1993, s. 203.

<sup>2</sup> M. KAPŁON, *Diecezja przemyska w latach 1944 – 1964*, Lublin 2012 [mps w Bibliotece Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (dalej B KUL)], s. 91.

<sup>3</sup> Tamże, s. 92.

<sup>4</sup> J. TARNAWSKI, *Zmiany granic rzymskokatolickiej diecezji przemyskiej w latach 1925 – 1992*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Rzeszowie” (dalej: ZNWSPRZ) 40(2001), s. 183.

<sup>5</sup> Z. K. WÓJCIK, *Zmiana granicy wschodniej Polski Ludowej w 1951 r. (zarys problematyki)*, w: *Bieszczady w Polsce Ludowej 1944-1989*, red. J. IZDEBSKI, K. KACZMARSKI, M. KRZYSZTOFIŃSKI, Rzeszów 2009, s. 125-130.

<sup>6</sup> H. BORCZ, *Archidiecezja przemyska. Zarys dziejów i organizacji*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (dalej: ABMK) 79(2003), s. 50 – 51.

obszarze tym przed wybuchem wojny było 7 klasztorów męskich i 28 domów zgromadzeń żeńskich<sup>7</sup>.

Kolejnym problemem, który w znacznej mierze dotyczył funkcjonowania diecezji przemyskiej była działalność UPA. Na jej obszarze już w 1942 r. zaczęło się sporadyczne mordowanie Polaków przez nacjonalistów ukraińskich. Pod koniec 1943 r. zabójstwa te były częstsze<sup>8</sup>. Wraz ze zbliżaniem się frontu coraz trudniejsza sytuacja była w Bieszczadach, gdzie ze wschodu przybywały oddziały UPA. Okrucieństwo Ukraińców nasiliło się w czasie tzw. „bežołowia” po wycofaniu się Niemców<sup>9</sup>. W drugiej połowie 1944 r. UPA ogłosiła tzw. „Samostijną Ukrainę”, gdzie nie mogli przebywać Polacy. Obejmowała ona obszar południowo – wschodnich Bieszczad. Poza tym Ukraińcy praktycznie sprawowali władzę na terenie powiatów: brzozowskiego, jarosławskiego, sanockiego, leskiego, a także częściowo w powiecie przemyskim i krośnieńskim<sup>10</sup>.

Wydawało się, że ta sytuacja zostanie rozwiązana poprzez wysiedlenie z nowych granic Polski ludności ukraińskiej. Dnia 9 IX 1944 r. został podpisany układ między rządem Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej (USRR), a Polskim Komitetem Wyzwolenia Narodowego (PKWN) w Lublinie. Umowa ta miała doprowadzić do dobrowolnego wyjazdu ludności ukraińskiej do USRR, a w jej miejsce mieli przybyć Polacy i Żydzi z zachodniej części tej sowieckiej republiki<sup>11</sup>. Od października 1944 r. do końca sierpnia 1945 r. akcja ta miała charakter dobrowolny, a od września 1945 r. do czerwca 1946 r. – przymusowy<sup>12</sup>. W tym czasie spośród mieszkających na obszarze diecezji przemyskiej 310 000 Ukraińców wywieziono około 210 000<sup>13</sup>. Pozostali nadal stanowili zaplecze społeczno – gospodarcze dla band UPA<sup>14</sup>. Wobec tego władze komunistyczne w marcu 1947 r. podjęły decyzję o rozpoczęciu operacji „Wisła”, w wyniku której

---

<sup>7</sup> *Rocznik diecezji przemyskiej ob. łac. na rok 1938*, Przemysł 1938, passim.

<sup>8</sup> *Zbrodnie nacjonalistów ukraińskich na ludności cywilnej w południowo-wschodniej Polsce (1942-1947)*, red. Z. KONIECZNY, Przemysł 2001, passim.

<sup>9</sup> W. PIĘTOWSKI, *Stosunki polsko-ukraińskie po wybuchu II wojny światowej. Zarys*, Czarna koło Łańcuta 1988 [mps w zbiorach Archiwum Archidiecezjalnego w Przemysłu (dalej: AAPrz)], s. 163 – 164.

<sup>10</sup> Tamże, s. 164 – 165.

<sup>11</sup> M. GLIWA, *Przesiedlenia ludności ukraińskiej z Bieszczad Zachodnich w latach 1944-1947*, w: *Bieszczady w Polsce Ludowej 1944-1989*, s. 46.

<sup>12</sup> Z. KONIECZNY, *Zmiany demograficzne w południowo-wschodniej Polsce w latach 1939-1950*, Przemysł 2002, s. 118.

<sup>13</sup> W. PIĘTOWSKI, *Stosunki polsko-ukraińskie*, s. 168.

<sup>14</sup> Z. KONIECZNY, *Przyczyny i skutki operacji „Wisła”*, w: *Akcja „Wisła”. Przyczyny, przebieg, konsekwencje. Materiały konferencji naukowej zorganizowanej 23-24 lutego 2007 r. w Przemysłu*, Przemysł 2007, s. 201.



Ukraińców wywożono na tzw. Ziemie Odzyskane<sup>15</sup>. W dniach od 28 IV do 31 VII 1947 r.<sup>16</sup> przesiedlono 137 844 osoby<sup>17</sup>. Na opuszczone przez ludność ukraińską gospodarstwa przybyli Polacy z USRR, ale niejednokrotnie wobec trudnych warunków do życia, po krótkim pobycie wyjeżdżali oni również na ziemie zachodnie<sup>18</sup>. Z tych powodów znaczne rejony diecezji przemyskiej po wojnie się wyludniły, a to z pewnością nie sprzyjało pracy duszpasterskiej.

Utrata sporej części diecezji, trwające walki z nacjonalistami ukraińskimi oraz przesiedlenia ludności, nie były jedynymi problemami ordynariusza diecezji przemyskiej bpa Franciszka Bardy. O wiele większe problemy stwarzał nowy ustrój komunistyczny w Polsce, którego przedstawiciele wraz z upływem czasu coraz skuteczniej zaczęli atakować Kościół. Tę rozpoczynającą się walkę można było zauważyć na wielu płaszczyznach.

### 1. Próba dezintegracji i zastraszania duchowieństwa

Jednym z problemów, z którym musiał zmierzyć się bp F. Barda było dążenie do dezintegracji duchowieństwa przez władze komunistyczne, które czyniły to w sposób pokojowy poprzez tworzone przez siebie organizacje, bądź też za pomocą środków przymusu, takich jak więzienie czy kary finansowe.

Próbą przejęcia kontroli nad duchowieństwem było tworzenie ruchu „księży - patriotów”, który został zapoczątkowany w 1949 r., gdy przy Związku Bojowników o Wolność i Demokrację (ZBoWiD) powołano Komisję Księży, do której należeli kombataneci wojenni lub obozowi. Od 1950 r. do tego ruchu mogli przystąpić i inni duchowni, wyrażając w ten sposób swoje poparcie poczynaniom komunistów. Komisja Księży przy ZBoWiD nie cieszyła się jednak dużą popularnością, stąd też do udziału w niej starano się włączać duchowieństwo drogą różnorodnych nacisków<sup>19</sup>. W tym samym czasie PAX utworzył organizację posłusznym reżimowi kapłanów, a była to Komisja Świeckich i Duchownych Intelktualistów przy Ogólnopolskim Komitecie Pokoju<sup>20</sup>. W lutym 1950 r. powstała Główna Komisja Księży<sup>21</sup>,

---

<sup>15</sup> G. MOTYKA, *Ukraińska partyzantka 1942-1960. Działalność Organizacji Ukraińskich Nacjonalistów i Ukraińskiej Powstańczej Armii*, Warszawa 2006, s. 586.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Z. KONIECZNY, *Przyczyny i skutki operacji „Wisła”*, s. 195.

<sup>18</sup> Tenże, *Zmiany demograficzne w południowo – wschodniej Polsce*, s. 139-145.

<sup>19</sup> A. GARBARZ, Ł. MATYJASIAK, *Próba „demokratyzacji” Kościoła katolickiego w Polsce (Ruch księży patriotów)*, w: *Ecclesiae Patriae et Homini serviens. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu biskupowi Kazimierzowi Górnemu z okazji 70 rocznicy urodzin oraz piętnastolecia posługi pasterskiej w Kościele rzeszowskim*, t. 1, red. E. BIAŁOGŁOWSKI, A. GARBARZ i in., Rzeszów 2007, s. 148-149.

<sup>20</sup> J. ŻARYN, *Kościół w Polsce w latach przełomu (1953-1958). Relacje ambasadora RP przy Stolicy Apostolskiej*, Warszawa 2000, s. 16 – 17.

a następnie we wszystkich województwach tworzono grupy terenowe – Okręgowe Komisje Księży (OKK)<sup>22</sup>. W grudniu 1950 r. biskupi polscy ostrzegli kapłanów podejmujących aktywność w Komisji Księży, że wystąpienia antypapieskie i antykościelne grożą nałożeniem ekskomuniki, zaś w 1953 r. prymas Stefan Wyszyński wydał dekret, w którym stwierdził, że duchowni działający w Komisjach Księży oraz piszący artykuły w czasopiśmie związanych z tą organizacją „zaciągnęli ipso facto karę ekskomuniki”<sup>23</sup>.

W październiku 1953 r. połączono Komisję Intelktualistów pod egidą PAX-u z grupą kapłanów zgromadzonych przy ZBoWiD. W ten sposób powstała Komisja Duchownych i Świeckich Działaczy Katolickich (KDiŚDK) przy Ogólnopolskim Komitecie Frontu Jedności Narodowej (FJN), której niższe struktury tworzono na szczeblach województw. Po „odwilży” październikowej działalność tej organizacji osłabła, a w niedługim czasie KDiŚDK rozwiązano<sup>24</sup>. Dopiero w czerwcu 1959 r. powstało Centralne Koło Księży „Caritas”, zrzeszające „księży patriotów”<sup>25</sup>.

W diecezji przemyskiej OKK powstała w 1950 r. w Rzeszowie, a jej siedziba znajdowała się przy ul. Szopena<sup>26</sup>. Wojewódzkim struktorem przewodniczył ks. Stanisław Capecki, a wraz z nim zakładali ją następujący kapłani: ks. Józef Rożek, ks. Franciszek Kisiel, ks. Antoni Ziobro i ks. Stanisław Buczek. W znacznym stopniu z rzeszowską OKK współpracowali też: ks. Julian Bąk, ks. Roman Dobrzański, ks. Zbigniew Fróg, ks. Jan Gąsior, ks. Michał Grzyś, ks. Antoni Soszyński, ks. Kazimierz Szepieniec i ks. Henryk Urbanik. Różne były przyczyny współpracy kapłanów z kołem „księży patriotów” w Rzeszowie. Niektórzy z nich chcieli w ten sposób zyskać względy władz dla realizacji różnych idei np. pozwolenie na zakup materiałów budowlanych potrzebnych do remontu kościoła, a wielu z nich do podjęcia aktywności w OKK było zmuszanych, choćby za pomocą szantażu<sup>27</sup>.

Działalność OKK w Rzeszowie nie spotkała się z przychylnością bpa F. Bardy. Dnia 10 III 1950 r. władze diecezjalne przestrzegaly kapłanów, by nie uczestniczyli oni w zebraniach o charakterze politycznym,

---

<sup>21</sup> J. EISLER, *Zarys dziejów politycznych Polski 1944-1989*, Warszawa 1992, s. 45-46.

<sup>22</sup> B. BANKOWICZ, *Ruch księży patriotów 1949-1955, czyli „koń trojański” w polskim Kościele katolickim*, w: *Ze studiów nad dziejami Kościoła i katolicyzmu w PRL*, red. B. BANKOWICZ, A. DUDEK, Kraków 1996, s. 7-8.

<sup>23</sup> A. GARBARZ, Ł. MATYJASIAK, *Próba „demokratyzacji” Kościoła katolickiego w Polsce*, s. 154-155.

<sup>24</sup> M. ROMAŃSKI, *Władze państwowe a Kościół katolicki w województwie rzeszowskim w latach 1945-1975*, Sandomierz 2010, s. 265-266.

<sup>25</sup> B. FIJAŁKOWSKA, *Partia wobec religii i Kościoła w PRL*, t. 2, cz. 1, 1956-1963, Olsztyn 2000, s. 148.

<sup>26</sup> M. ROMAŃSKI, *Władze państwowe a Kościół katolicki*, s. 260.

<sup>27</sup> M. KAPŁON, *Diecezja przemyska w latach 1944 – 1964*, s. 276- 278.

zwłaszcza, gdy rozbijają one jedność Kościoła<sup>28</sup>. Z kolei w październiku 1950 r. Kuria Biskupia w Przemyśle z polecenia ordynariusza wydała rozporządzenie, które groziło ekskomuniką oraz pozbawieniem władzy i godności kapłańskich księżom, którzy uczestniczyliby w zebraniach politycznych bez zezwolenia biskupa, ale też prenumerowaliby, czytali czy przechowywaliby czasopismo „Głos Kapłana”. W grudniu 1950 r. na terenie województwa rzeszowskiego miał się odbyć zjazd w związku z II Światowym Kongresem Obrońców Pokoju. Ordynariusz negatywnie oceniał duchownych, którzy chcieli wziąć w nim udział, stwierdzając m. in., że jest to spotkanie świeckie, stąd może użyć kanonów dyscyplinarnych i polecił kierować się „kapłańską roztropnością”. W przeddzień zjazdu w seminarium zorganizowano konferencję, na której namawiano kapłanów, by z udziału w nim zrezygnowali, stąd też frekwencja duchownych była niewielka. Sam biskup dzień zjazdu (12 XII 1950 r.) spędził w seminarium, gdyż nie chciał przyjąć delegacji Komitetu Obrońców Pokoju, która miała do niego przybyć z zaproszeniem<sup>29</sup>. Według funkcjonariuszy tajnych służb bp F. Barda dążył do tego, by księża działający w rzeszowskiej OKK nie byli mianowani na bardziej eksponowane urzędy proboszczowskie, a w ten sposób chciał doprowadzić do zakończenia ich współpracy z prokomunistyczną organizacją<sup>30</sup>.

Kolejnym pretekstem władz do prowadzenia polityki dezintegrującej Kościół był „Dekret o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych” z 9 II 1953 r., który na objęcie, zwolnienie i przenoszenie kapłana na stanowisko kościelne domagał się zgody odpowiednich władz państwowych. Poza tym ksiądz obejmujący funkcję kościelną musiał złożyć ślubowanie wierności PRL. Najważniejszym fragmentem wspomnianego dekretu był art. 6, który wskazywał, że na skutek uprawiania przez osobę zajmującą duchowne stanowisko kościelne działalności sprzecznej z prawem i porządkiem publicznym lub też osłaniania takiej działalności, władze kościelne miały same usunąć tego duchownego, albo na wniosek organów państwowych<sup>31</sup>.

Na podstawie wspomnianego 6 artykułu również w diecezji przemyskiej władze doprowadziły do usunięcia kilku gorliwych kapłanów. Już 11 III 1953 r. przewodniczący Wojewódzkiej Rady Narodowej (WRN) w Rzeszowie zażądał od bpa F. Bardy, aby ze stanowiska proboszcza przemyskiej katedry zdjąć w ciągu 14 dni ks. Jana Grochowskiego, gdyż według władz

---

<sup>28</sup> Tamże, s. 279.

<sup>29</sup> Tamże, s. 68.

<sup>30</sup> Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Rzeszowie (dalej: AIPN Rz), 04/90, Sprawozdania z pracy Wydziału VI WUBP Rzeszów za lata 1955-1956, Sprawozdanie z pracy Wydziału VI WUdsBP w Rzeszowie za okres od dnia 1 I 1955 r. do dnia 1 VIII 1955 r. z dnia 19 VIII 1955 r., k. 52.

<sup>31</sup> *Dekret Rady Państwa o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych*, w: P. Raina, *Kościół w PRL*, t. 1: Lata 1945 – 59, Poznań 1994, s. 392.

„ujawniał wrogi stosunek do Polski Ludowej”. Mimo protestów administracji diecezjalnej musiał on opuścić Przemyśl<sup>32</sup>.

Innym kapłanem drażniącym swoją gorliwością aparat komunistyczny był proboszcz rzeszowskiej fary ks. Jan Stączek, któremu zarzucano, że „nie respektuje dekretu o wolności sumienia i wyznania, a wrogo nastawiony do władzy i organizacji społecznych, ignoruje obowiązujące ustawodawstwo”<sup>33</sup>. W sierpniu 1954 r. ks. J. Stączek musiał opuścić parafię, gdzie powrócił dopiero 17 I 1957 r<sup>34</sup>.

Szczególnie bolesne były aresztowania duchowieństwa, a w większości przypadków wiązało się to z prowadzoną przez księży działalnością konspiracyjną. W latach 1944 – 1964 w diecezji przemyskiej pozbawiono wolności następujących proboszczów pracujących w strukturach podziemnych: ks. Wawrzyńca Szawana, ks. Stanisława Kułaka, ks. Wojciecha Lorenca, ks. Henryka Uchmana, ks. Stanisława Bąka, ks. Michała Kędrę, ks. Franciszka Kościa, ks. Władysława Świstowicza, ks. Kazimierza Węglowskiego, ks. Floriana Zająca i ks. Augustyna Partykiewicza. Niektórzy z proboszczów czy administratorów parafii próbowali ratować się wyjazdem na tzw. Ziemię Odzyskane, ale niestety i tam nie udało się im uniknąć więzienia. Wśród takich kapłanów należy wyróżnić m. in.: ks. Józefa Belcha, ks. Michała Sternala i ks. Tadeusza Witkosia<sup>35</sup>.

Również duchowni z młodszych pokoleń pełniący funkcję wikariuszy potrafili wykazać się miłością do ojczyzny, podejmując współpracę z organizacjami niepodległościowymi i często płacąc najwyższą cenę. Tak było w przypadku ks. Michała Pilipca, który za postawę antykomunistyczną został aresztowany w nocy z 2 na 3 XII 1944 r. i osadzony w Rzeszowie<sup>36</sup>. Nad ranem 8 XII 1944 r. wywieziono go do lasów głogowskich i tam rozstrzelano<sup>37</sup>. Niestety nie był to jedyny kapłan zamordowany przez bezpiekę, a kolejnym wikariuszem, który oddał życie realizując swoje powołanie był ks. Józef Zuba. W nocy z 15 na 16 VII 1948 r. został on podstępnie wywabiony

---

<sup>32</sup> H. BORCZ, *Represyjna polityka władz komunistycznych wobec diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w latach 1944-1956*, w: *Powiat przemyski w latach 1944-1956*, red. K. KACZMARSKI, M. KRZYSZTOFIŃSKI, Przemyśl-Rzeszów 2006, s. 115 – 116.

<sup>33</sup> Tamże, s. 116 – 117.

<sup>34</sup> W. KRET, *Kapłani Rzeszowa. Ks. Jan Stączek 1902-1989*, Sandomierz 1995, s. 102 – 107.

<sup>35</sup> M. KAPŁON, *Diecezja przemyska w latach 1944 – 1964*, s. 263 – 268.

<sup>36</sup> S. ZYGAROWICZ, *Ks. Pilipiec Michał*, w: *Świadkowie wiary diecezji przemyskiej z lat 1939-1964*, red. S. ZYGAROWICZ, W. JEDYNAK, Przemyśl 2001, s. 142 - 143.

<sup>37</sup> *Kapłani zmarli*, „Kronika Diecezji Przemyskiej” (dalej: KDP) 40(1947), z. 5 – 7, s. 108; H. BORCZ, *Represyjna polityka władz komunistycznych*, s. 103.

z plebanii w Wielowski i zastrzelony. Nie udało się odnaleźć sprawców jego śmierci, ale wiele osób twierdziło, że stali za nią funkcjonariusze bezpieki<sup>38</sup>.

Aparat represji aresztował też wikariuszy, którzy byli podejrzani o współpracę z organizacjami niepodległościowymi. Wśród tych, którzy znaleźli się w więzieniu należy przede wszystkim wymienić: ks. Stanisława Kluza, ks. Jana Zawrzyckiego, ks. Stanisława Zuba, ks. Michała Wosia, ks. Franciszka Jana Ładowicza, ks. Mieczysława Rysza, ks. Józefa Lacha (Łacha), ks. Józefa Stefańskiego, ks. Pawła Komborskiego, ks. Ignacego Pawlikiewicza i ks. Władysława Skalnego<sup>39</sup>.

Wspomniani wcześniej księży spotkali się z represjami komunistycznymi przede wszystkim z powodu zaangażowania w działalność konspiracyjną, ale było również wielu duchownych, których szykanowano za gorliwą pracę duszpasterską. Wśród nich należy wspomnieć proboszcza z Nowego Żmigrodu – ks. Władysława Findysza. W październiku 1953 r. kapłan ten wysłał do swoich parafian około 100 listów z prośbą o naprawę niektórych braków duchowych lub moralnych. Było to związane z podejmowaniem tzw. „soborowych czynów dobroci”<sup>40</sup>. Nie spodobało się to niektórym parafianom, a kilku z nich złożyło doniesienia o popełnieniu przestępstwa przeciwko prawu o wolność sumienia. Dnia 25 XI 1963 r. ks. W. Findysz został aresztowany i osadzony w zamku rzeszowskim, a 17 XII 1963 r. skazano go na karę 2,5 roku więzienia<sup>41</sup>. Początek kary odbywał w Rzeszowie, zaś 25 I 1964 r. przeniesiono go do krakowskiego więzienia na ul. Montelupich. Tam w trakcie badania rozpoznano u niego raka przelyku, anemię i zwyrodnienie mięśnia sercowego, stąd też komisja lekarska zalecała przerwę w odbywaniu kary<sup>42</sup>. Pomimo starań i wniosków bpa F. Bardy do Sądu Najwyższego, nastąpiło to dopiero 27 II 1964 r., ale na skuteczne leczenie było wówczas za późno. Ksiądz W. Findysz zmarł 21 VIII 1964 r.<sup>43</sup>.

Władze komunistyczne dążyły nie tylko do dezintegracji duchowieństwa, ale chciały też uderzyć w seminaria, by w ten sposób pozbawić Kościół możliwości kontynuacji jego pracy. Wobec seminarium przemyskiego pierwsze represje władz pojawiły się pod pretekstem realizacji wspomnianego już dekretu o obsadzaniu stanowisk kościelnych. Na jego

---

<sup>38</sup> W. JEDYNAK, *Zuba Józef*, w: *Świadkowie wiary*, s. 183 – 186.

<sup>39</sup> M. KAPŁON, *Diecezja przemyska w latach 1944 – 1964*, s. 291 – 296.

<sup>40</sup> S. ZYGAROWICZ, *Ks. Findysz Władysław (1907 - 1964)* w: *Świadkowie wiary*, s. 79 – 80.

<sup>41</sup> A. MOTYKA, *Dobry Pasterz. Biografia sługi Bożego ks. Władysława Findysza*, Rzeszów 2003, s. 104 – 118.

<sup>42</sup> E. LENIART-KOPCZYK, *Ks. Władysław Findysz (1907-1964)*, „Studia Rzeszowskie” (dalej: SR) 10(2003), s. 206.

<sup>43</sup> S. ZYGAROWICZ, *Ks. Findysz Władysław*, s. 82 – 84.

mocy usunięto rektora ks. Michała Jastrzębskiego, któremu zarzucano udzielanie schronienia 2 alumnom i pracownikom świeckim, którzy wcześniej rzekomo prowadzili wrogą działalność przeciw władzy. Oprócz tego oskarżono go o szerzenie wśród alumnów wrogiej propagandy wobec Polski Ludowej i ZSRR<sup>44</sup>. Na swoje stanowisko powrócił on dopiero po ponad 4 latach – 29 VIII 1957 r.<sup>45</sup>.

Kolejną próbą podporządkowania sobie seminariów przez władze komunistyczne było usiłowanie przejęcia nad nimi nadzoru. Dnia 12 X 1959 r. premier Józef Cyrankiewicz poinformował Episkopat Polski, że na mocy ustawy z 11 III 1932 r. o prywatnych szkołach oraz zakładach naukowych i wychowawczych oraz zgodnie z art. 4 ustawy z dnia 19 IV 1950 r. o zmianie organizacji naczelnych władz państwowych w zakresie gospodarki komunalnej i administracji publicznej, Ministerstwo Oświaty i Urząd do Spraw Wyznań (UdSW) miały sprawować nadzór nad wyższymi i niższymi seminariami duchownymi<sup>46</sup>. Próbę nadzoru nad seminariami podjęto także w diecezji przemyskiej. W marcu 1960 r. w placówce tej pojawiło się 2 przedstawiciele Prezydium WRN w Rzeszowie, których poproszono do rektoratu na rozmowę. W jej trakcie delegat ordynariusza bp Stanisław Jakiel poinformował przybyłych, że bp F. Barda nie godzi się na prowadzenie nadzoru, stąd też przedstawiciele władz odjechali<sup>47</sup>. Wobec groźby różnego rodzaju sankcji zezwolono ostatecznie na przeprowadzenie wizytacji. Otrzymała się ona 31 V 1960 r. W jej trakcie urzędnicy państwowi skontrolowali skrypty, podręczniki i indeksy biblioteczne oraz dokonali przeglądu magazynu bibliotecznego i sal wykładowych. Uczestniczyli też w wykładzie z pedagogiki. Kilka tygodni później kuratorium rzeszowskie poleciło przedłożyć do kontroli następujące materiały: regulamin seminarium, wykaz alumnów, spis używanych podręczników i skryptów, zestawienie ilości tomów biblioteki seminaryjnej, listę personelu administracyjno – gospodarczego z podaniem wykonywanych funkcji i zarobków oraz wykazu miesięcznego uposażenia zarządu seminarium i wykładowców. Wskazane dane przesłano 14 VII 1960 r. W dniach 23 i 24 VIII 1960 r. urzędnicy państwowi skontrolowali bibliotekę. Na początku roku akademickiego 1960/1961 kura-

---

<sup>44</sup> H. BORCZ, *Ksiądz Michał Jastrzębski – „niebezpieczny wróg” Polski Ludowej (losy w latach 1953-1957)*, w: *Świadek Boga żywego. Ks. Michał Jastrzębski (1902-1993)*, red. S. HAREZGA, J. TWARDY, Przemysł 1995, s. 48-53.

<sup>45</sup> Tamże, s. 63.

<sup>46</sup> *List Premiera J. Cyrankiewicza do Episkopatu Polski w sprawie wprowadzenia nadzoru Państwa nad seminariami duchownymi z dnia 12 X 1959 r.*, w: P. RAINA, *Kościół w PRL*, t. 1, s. 752; B. FIJAŁKOWSKA, *Partia wobec religii i Kościoła w PRL*, t.2, cz.1, s. 136.

<sup>47</sup> Archiwum Wyższego Seminarium Duchownego w Przemysłu (dalej: AWSDPrz), Kronika Seminarium Duchownego w Przemysłu 1959-1965 (Rok akademicki 1959/60), b. sygn., k. 5 – 6.

torium rzeszowskie zażądało przedłożenia do 15 XI 1960 r. wykazu alumnów, wykładowców oraz planów zajęć z uwzględnieniem języków obcych<sup>48</sup>. W dniach 16 i 17 XII 1960 r. przemyskie seminarium wizytował Władysław Grzebyk – przedstawiciel kuratorium i Tadeusz Głowacki – reprezentant Wydziału do Spraw Wyznań (WdSW) w Rzeszowie. Pierwszego dnia wysłuchali wykładów z socjologii i ontologii oraz odwiedzili sale wykładowe, świetlicę, mieszkania alumnów, kuchnię i refektarz. W kolejnym brali udział w zajęciach z kosmologii, pedagogiki i katechetyki. Interesowali się też katalogiem bibliotecznym. Następną wizyta odbyła się 13 i 14 III 1962 r., a jej oryginalność polegała na próbie kontroli akt personalnych. Rektor zastrzegł jednak, że może udostępnić tylko takie dokumenty jak: metryka, świadectwo dojrzałości, świadectwo lekarskie czy wypracowanie z języka polskiego na egzaminie wstępnym. Kategorycznie sprzeciwił się jednak przedstawieniu opinii napisanych przez proboszcza i katechetę, zaświadczenia z nauki religii, kwestionariusza wypełnianego przy przyjęciu do seminarium i innych danych posiadanych przez rektorat. Urzędnicy państwowi przeglądali więc tylko akta personalne. Według danych sporządzonych przez funkcjonariuszy tajnych służb, po powrocie z Konferencji Episkopatu Polski w Warszawie, bp F. Barda miał wyrazić niezadowolenie z faktu udostępnienia kontrolującym danych o alumnach, jak i skryptów profesorów, obarczając za to winą rektora – ks. M. Jastrzębskiego. Należy dodać, że wizytacje z ramienia państwa odbywały się w przemyskim seminarium także w następnych latach<sup>49</sup>.

Kolejną możliwość dezintegracji normalnej formacji przyszłych kapłanów dawała ustawa o powszechnym obowiązku wojskowym z 1959 r. Władze komunistyczne starały się ją wykonywać również wobec kleryków z tych diecezji, gdzie biskupi chcieli być autonomiczni wobec porządku wprowadzonego przez nowych włodarzy. Tak było i w przemyskiej administracji kościelnej. Dnia 7 V 1960 r. 22 kleryków seminarium w Przemyśle otrzymało karty powołania do wojska. Wobec tego przełożeni polecieli im odpowiednio wcześniej zaliczyć egzaminy, by mogli zakończyć rok studiów<sup>50</sup>. Wraz z rozpoczęciem nowego roku akademickiego 27 X 1960 r. – 19 studentów teologii wyjechało do wskazanych jednostek<sup>51</sup>. Spośród 22 kleryków powołanych do wojska w maju 1960 r. z drogi przygotowania do kapłaństwa szedł 1, a z grupy 19 z poboru jesiennego nie powróciło do seminarium 5<sup>52</sup>. W 1961 r. pobór alumnów do wojska nie odbył się, co było owo-

---

<sup>48</sup> M. KAPŁON, *Diecezja przemyska w latach 1944 – 1964*, s. 221 – 222.

<sup>49</sup> Tamże, s. 223 – 225.

<sup>50</sup> AWSDPrz, Kronika Seminarium Duchownego w Przemyśle 1959-1965 (Rok akademicki 1959/60), b. sygn., k. 9 – 10.

<sup>51</sup> Tamże, Rok akademicki 1960/61, b. sygn., k. 1 – 8.

<sup>52</sup> M. KAPŁON, *Diecezja przemyska w latach 1944 – 1964*, s. 226 – 227.

cem protestu jaki do Ministra Obrony Narodowej wniósł bp F. Barda<sup>53</sup>, jednakże już w maju 1962 r. 9 kleryków wyjechało odbyć służbę w Hrubieszowie<sup>54</sup>. W październiku 1962 r. kolejnych 13 alumnów otrzymało karty powołania do jednostek rozmieszczonych głównie na zachodzie kraju. Tym razem rozlokowano ich pojedynczo<sup>55</sup>. Rok później do seminarium przysłano karty wcielenia dla kolejnych 11 studentów teologii<sup>56</sup>. W 1964 r. dzięki monitom rektoratu do WdSW w Rzeszowie pobór nie odbył się<sup>57</sup>.

Władze komunistyczne doprowadziły również do likwidacji Niższego Seminarium Duchownego w Przemyślu. Utworzył je bp Józef Sebastian Pelczar 1 IX 1902 r. Jego wychowankami byli młodzieńcy zdolni i pobożni, którzy nie mogli sobie pozwolić na edukację gimnazjalną, a zarazem rokowali nadzieję na obranie w przyszłości stanu duchownego<sup>58</sup>. Po zakończeniu II wojny światowej małe seminarium nadal spełniało swoją funkcję, ale już 14 III 1953 r. specjalna komisja Prezydium Miejskiej Rady Narodowej (MRN) w Przemyślu zajęła jedno z pięter jego gmachu<sup>59</sup>. W dniach 10 i 18 VIII 1953 r. władze odebrały dalszą część budynku, pozostawiając kaplicę i 2 mieszkania dla księży<sup>60</sup>. Przejęte pomieszczenia małego seminarium wzięła w posiadanie Spółdzielnia Inwalidów Ociemniałych „Start” w Przemyślu, a instytucja kształcąca młodzież przestała istnieć<sup>61</sup>.

## 2. Podważanie podstaw materialnych i walka z działalnością duszpasterską

Władze komunistyczne starały się również podważyć podstawy materialne Kościoła w Polsce. Dnia 20 III 1950 r. sejm uchwalił ustawę o przejęciu dóbr „martwej ręki”. Na jej mocy ziemie związków wyznaniowych miało przejść państwo, a tylko parafiom pozostawiono grunty o areale 50

---

<sup>53</sup> AWSDPrz, Kronika Seminarium Duchownego w Przemyślu 1959-1965 (Rok akademicki 1961/62), b. sygn., k. 3 – 6.

<sup>54</sup> M. KAPŁON, *Diecezja przemyska w latach 1944 – 1964*, s. 227.

<sup>55</sup> AWSDPrz, Kronika Seminarium Duchownego w Przemyślu 1959-1965 (Rok akademicki 1962/63), b. sygn., k. 3.

<sup>56</sup> Tamże, Rok akademicki 1963/64, k. 4 – 5.

<sup>57</sup> Tamże, Rok akademicki 1964/65, k. 5.

<sup>58</sup> S. KRZYWIŃSKI, *Działalność duszpasterska Józefa Sebastiana Pelczara biskupa przemyskiego w latach 1899-1924*, Przemyśl 2003, s. 59.

<sup>59</sup> AAPrz, Seminarium Biskupie Mniejsze, Relacja ks. dra Antoniego Gagatnickiego rektora małego seminarium dla Kurii Biskupiej w Przemyślu z dnia 24 VI 1953 r., b. sygn.

<sup>60</sup> H. BORCZ, *Represyjna polityka władz komunistycznych*, s. 140.

<sup>61</sup> M. JASTRZĘBSKI, *Ksiądz Antoni Gagatnicki 1891-1971*, Przemyśl 1974 [mps w Bibliotece Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyślu (dalej: BMWSDPrz)], s. 30 - 31.



ha<sup>62</sup>. Po podpisaniu Porozumienia rządu i Episkopatu Polski z 14 IV 1950 r. wspomniana ustawa została złagodzona, stąd też ordynariuszom diecezji i seminariom duchownym zezwolono na posiadanie gospodarstwa o areale 50 ha, a zakoncom do 5 ha<sup>63</sup>. Mimo to w ramach realizacji wspomnianego prawa w diecezji przemyskiej władze przejęły około 9262 ha gruntów kościelnych<sup>64</sup>. Należy dodać, że pozostałe przy parafiach pola były obciążone znacznymi podatkami, które niejednokrotnie przekraczały dochody. Przykładowo w 1950 r. ks. Franciszkowi Garbacikowi nałożono daninę w wysokości 1 200 000 zł<sup>65</sup>. Poza tym księża byli zobowiązani do oddawania państwu płodów rolnych, stąd też nic dziwnego, że niektórzy z nich zwracali się do przemyskiej kurii z prośbą o zgodę na przekazanie ziemi w ręce administracji publicznej<sup>66</sup>.

Dnia 20 II 1962 r. władze komunistyczne poleciły duchowieństwu prowadzić w parafiach księgi rachunkowe i inwentarzowe<sup>67</sup>. Episkopat przestrzegał jednak kapłanów, by nie podporządkowywali się tym przepisom, stąd też w 1963 r. na terenie diecezji przemyskiej za brak księgi inwentarzowej ukarano 140 księży. Biskup F. Barda polecił duchownym, by odwoływali się do sądów, podpowiadając nawet jakiej argumentacji w tym względzie użyć. Niestety, dnia 23 XIII 1963 r. Sąd Powiatowy w Jaśle rozpatrując odwołania 2 kapłanów, nie tylko utrzymał w mocy grzywnę, ale jeszcze czterokrotnie ją zwiększył. Jeden z tych księży po rozprawie pojechał do ordynariusza, prosząc o zgodę na zapłacenie kary i zaprowadzenie księgi inwentarzowej, ale bp F. Barda na to nie zezwolił. Taka nieprzejednana postawa władz diecezjalnych wywoływała niezadowolenie wielu proboszczów<sup>68</sup>.

Władze komunistyczne starały się również dezintegrować prowadzenie pracy duszpasterskiej. Szczególnie wyczulone były na treść głoszonych kazań. Już w 1947 r. w powiecie tarnobrzeskim członkowie Polskiej Partii Robotniczej (PPR) zasugerowali, by w niedziele wysyłać do kościołów milicjantów, bądź funkcjonariuszy Urzędu Bezpieczeństwa (UB), którzy mieli wysłuchiwać homilii pod kątem wrogich wypowiedzi duchownych

---

<sup>62</sup> B. FIJAŁKOWSKA, *Partia wobec religii i Kościoła w PRL*, t. 1, s.100.

<sup>63</sup> B. STANASZEK, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości politycznej 1945 - 1967*, t. 1, *Problematyka personalno-organizacyjna*, Sandomierz 2006, s. 434.

<sup>64</sup> M. KAPŁON, *Diecezja przemyska w latach 1944 – 1964*, s. 146.

<sup>65</sup> Tamże, s. 157.

<sup>66</sup> Tamże, s. 158 – 159.

<sup>67</sup> M. ROMAŃSKI, *Władze państwowe a Kościół*, s. 324.

<sup>68</sup> M. KAPŁON, *Diecezja przemyska w latach 1944 – 1964*, s. 161 - 162.

godzących w nowy ustrój<sup>69</sup>. Z kolei w styczniu 1955 r. ks. Wincenty Kras z Markowej został wezwany do Prezydium PRN w Przemyślu, gdzie zażądano od niego przedłożenia treści kazania, które miało zostać wygłoszone w uroczystość odpustową<sup>70</sup>. Wobec tego bp F. Barda w tej sprawie interweniował u dyrektora UdSW w Warszawie – Jana Izydorczyka<sup>71</sup>. Należy dodać, że tylko w 1964 r. na terenie województwa rzeszowskiego tajne służby nagrały 21 kazań (w tym 7 biskupów)<sup>72</sup>.

Z biegiem czasu coraz trudniejsze stawało się organizowanie misji czy rekolekcji parafialnych. W marcu 1951 r. ekspozyt z Surochowa – ks. Józef Duda informował Kurię Biskupią w Przemyślu, iż chciał urządzić misje, ale w Prezydium PRN w Jarosławiu oświadczone mu, że w parafiach, gdzie znajdują się Państwowe Gospodarstwa Rolne (PGR-y) i spółdzielnie produkcyjne nie wolno urządzić misji i rekolekcji w dni powszednie, lecz tylko w niedzielę<sup>73</sup>. Jeśli nawet misje czy rekolekcje odbyły się to i tak głoszący je musieli być ostrożni w wypowiedzianych kwestiach. Przykładowo w dniach 11 – 13 IV 1954 r. odbyły się rekolekcje w parafii Rudnik. Prowadzący – ks. Antoni Ulman z Jarosławia – w czasie nauki dla młodzieży wrogo wypowiedział się o partii komunistycznej i nowych władzach Polski. W związku z tym bezpieka z niektórymi słuchaczami przeprowadziła rozmowy, a także do dyrektora Departamentu XI Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego w Warszawie wystąpiła z wnioskiem o areszt dla ks. A. Ulmana<sup>74</sup>. Z kolei w rzeszowskim kościele farnym w 1956 r. rekolekcje wielkopostne głosił jezuita z Krakowa, który na jednej z nauk prosił młodzież, by nawiązywała do tradycji rodaków walczących o obronę wiary i wolność

---

<sup>69</sup> M. KRZYSZTOFIŃSKI, *PPR w powiecie tarnobrzesckim w latach 1942-1948*, w: *Powiat tarnobrzescki w latach 1944-1956*, red. Z. NAWROCKI, T. ZYCH, Tarnobrzeg 2005, s. 21.

<sup>70</sup> AAPrz, Teczka parafii Markowa, Pismo ks. Wincentego Krasa – administratora parafii Markowa do Kurii Biskupiej w Przemyślu z dnia 20 I 1955 r., b. sygn.

<sup>71</sup> Tamże, Pismo bpa F. Bardy do ministra J. Izydorczyka – dyrektora UdSW z dnia 24 I 1955 r. [odpis], b. sygn.

<sup>72</sup> AIPN Rz, 049/63, Sprawozdania Wydziału IV KW MO Rzeszów dotyczące kleru katolickiego, lata 1962-1965, Sprawozdanie wydziału IV KW MO w Rzeszowie za rok 1964 z dnia 8 I 1965 r., k. 159.

<sup>73</sup> AAPrz, Teczka parafii Surochów, Pismo ks. J. Dudy – ekspozyta w Surochowie do Kurii Biskupiej w Przemyślu z dnia 2 III 1951 r., b. sygn.

<sup>74</sup> AIPN Rz, 04/89, Sprawozdania miesięczne z pracy Sekcji I, Referatu IV, Sekcji II Wydziału XI WUBP w Rzeszowie 1953-1954, Sprawozdania z pracy Sekcji I, Wydziału XI WUBP w Rzeszowie za miesiąc kwiecień 1954 r. z dnia 6 V 1954 r., k. 74.

Polski. Wobec tego do Prezydium MRN w Rzeszowie wezwano ks. Walentego Bala, który został zmuszony do odwołania rekolekcjonisty<sup>75</sup>.

Inną formą walki z nauczaniem prawd wiary i chrześcijańskim wychowaniem było wycofanie katechezy ze szkół. W diecezji przemyskiej, podobnie jak i w całym kraju, władze administracyjne starały się czynić to w sposób delikatny, pod pozorem różnorodnych pretekstów. Przykładowo, dnia 20 X 1950 r. ks. Stanisław Burczyk – katecheta z Krosna, informował władze diecezjalne, że Państwowe Liceum Rolnicze w Suchodole przekształcono w szkołę dla dorosłych. W placówce tej zarazem usunięto naukę religii, choć uczęszczała tam młodzież na poziomie klasy X i XI. Na początku roku szkolnego 1950/51 ustalono siatkę godzin bez religii w klasie wstępnej i pierwszej, a po kilku dniach poinstruowano katechetę, że podobna sytuacja będzie w klasie II<sup>76</sup>. Z kolei 16 VI 1950 r. uczniowie II klasy Liceum Rolniczo – Spółdzielczego w Wysokiej koło Łańcuta przesłali do tamtejszego proboszcza – ks. Stanisława Sabata pismo, w którym poinformowali go o rezygnacji z lekcji religii. Uzyskaną w ten sposób godzinę postanowili przeznaczyć na pogłębianie wiedzy z ekonomii politycznej. Prawdopodobnie do napisania tegoż pisma zainspirowały młodzież władze tamtejszej placówki, szczególnie niechętnie Kościołowi<sup>77</sup>. W roku szkolnym 1953/54 na obszarze diecezji przemyskiej bez katechezy pozostawało ponad 100 szkół, zaś w roku 1956 religii nie było w 49,41% szkół powszechnych<sup>78</sup>.

Wobec usuwania religii ze szkół księża byli zmuszeni do prowadzenia nauczania pozaszkolnego. W przemyskiej parafii katedralnej taka forma katechizacji istniała już od października 1949 r., a szczególną aktywność w tym względzie wykazywał ks. Kazimierz Pyś<sup>79</sup>. Z kolei w Rzeszowie w 1954 r. w pracę tę zostali zaangażowani wszyscy katecheci i wikariusze z terenu miasta, którzy nie posiadali praw do nauczania w placówkach państwowych. W ten sposób edukację religijną pogłębiało 5000 dzieci. Koordynatorami akcji byli ks. J. Stączek i ks. W. Bal<sup>80</sup>.

W tym trudnym okresie walki o katechizację dzieci i młodzieży duszpasterze nie pozostali sami. Dnia 30 X 1953 r. w gromadzie Hawłowice pojawiły się ulotki z żądaniami przywrócenia religii w szkole. Ich autorami

---

<sup>75</sup> AIPN Rz, 04/90, Sprawozdania z pracy Wydziału VI WUBP Rzeszów za lata 1955-1956, Sprawozdania z pracy organizacyjnej Wydziału VI za okres 1 I – 31 III 1956 r. z dnia 5 IV 1956 r., k. 102.

<sup>76</sup> AAPrz, Teczka parafii Krosno, Pismo ks. S. Burczyka do Kurii Biskupiej w Przemyśle z dnia 20 IX 1950 r., b. sygn.

<sup>77</sup> M. KAPŁON, *Diecezja przemyska w latach 1944 – 1964*, s. 422.

<sup>78</sup> Tamże, s. 422 – 423.

<sup>79</sup> Tamże, s. 423 – 424.

<sup>80</sup> AIPN Rz, 04/89, Sprawozdania miesięczne z pracy Sekcji I, Referatu IV, Sekcji II Wydziału XI WUBP w Rzeszowie 1953-1954, Sprawozdania z pracy Sekcji I Wydziału XI WUBP w Rzeszowie za miesiąc styczeń 1954 r., k. 56.

byli uczniowie z 4 i 5 klasy miejscowej szkoły, zainspirowani przez jedną z kobiet, która w tej sprawie przygotowała zbiorową petycję do Prezydium PRN w Jarosławiu<sup>81</sup>. Podobne ulotki były kolportowane w Chmielniku, a czynił to uczeń szkoły podstawowej<sup>82</sup>. Z kolei 17 IX 1955 r. do Prezydium WRN w Rzeszowie wpłynął anonim, w którym autor domagał się przywrócenia religii szkolnej w parafii Nozdrzec. W przeciwnym razie groził paleniem PGR – ów, spółdzielni i urzędów państwowych<sup>83</sup>.

Po tzw. „odwilży październikowej” 1956 r. katecheza zaczęła powracać do szkół. Dnia 23 IX 1957 r. bp F. Barda informował sekretarza Episkopatu Polski bpa Zygmunta Choromańskiego, że w diecezji przemyskiej znajduje się jedna szkoła podstawowa (w Rzeszowie) bez nauki religii, do której uczęszcza 200 dzieci<sup>84</sup>. Taka sytuacja trwała jednak krótko, gdyż już w 1959 r. władze zaczęły ponownie usuwać religię ze szkół. W tym roku na terenie parafii Rzeszów – Fara katecheza była tylko w 6 szkołach podstawowych, choć znajdowało się tutaj ogółem 13 placówek podstawowych i 8 średnich. Po raz kolejny należało więc zorganizować nauczanie pozaszkolne, na które nie uczęszczał tylko znikomy procent dzieci i młodzieży<sup>85</sup>. We wrześniu 1960 r. w Rzeszowie nie było już ani jednej szkoły z nauką religii<sup>86</sup>. Wobec takiej sytuacji księża byli zmuszeni do katechizowania w punktach przy parafiach. Ich wykaz ukazuje tabela na następnej stronie.

---

<sup>81</sup> AIPN Rz, 04/86, Sprawozdania z pracy Wydziału V WUBP w Rzeszowie za lata 1953-1954, Sprawozdania z pracy Wydziału V WUBP w Rzeszowie za miesiąc październik 1953r. z dnia 6 XI 1953 r., k. 97.

<sup>82</sup> AIPN Rz, 04/90, Sprawozdania z pracy Wydziału VI WUdsBP Rzeszów za lata 1955-1956, Sprawozdanie z pracy Wydziału VI WUdsBP w Rzeszowie za okres od dnia 1 I 1955 r. do dnia 1 VIII 1955 r. z dnia 19 VIII 1955 r., k. 56.

<sup>83</sup> Tamże, Sprawozdanie z pracy operacyjnej Wydziału VI za okres 1 VII – 30 IX 1955 r., k. 74.

<sup>84</sup> AAPrz, Teczka parafii Rzeszów – Fara, Pismo bpa F. Bardy do bpa Z. Choromańskiego z dnia 23 IX 1957 r., b. sygn.

<sup>85</sup> AAPrz, Teczka parafii Rzeszów – Fara, Sprawozdanie ze stanu parafii za rok 1959, b. sygn.

<sup>86</sup> Archiwum Państwowe w Rzeszowie (dalej: APRz), KW PZPR w Rzeszowie, Wydział Organizacyjny, zespół 1246, Informacje KP/KM – 1960, sygn. 10024, Informacja z laicyzacji szkół, k. 274.

**Tab. 1. Wykaz punktów katechetycznych w diecezji przemyskiej (stan na 6 II 1961 r.)**

Powiat	Miejsce punktu katechetycznego															
	d	k	w	dz	c	kp	kl	ś	s	z	p	sp	i	b	ps	R
brzozowski	8	7	-	-	-	-	-	17	6	-	-	7	-	1	-	46
gorlicki	48	24	-	-	-	-	-	8	1	-	3	10	-	-	-	94
jarosławski	21	18	-	3	-	-	1	1	-	-	-	7	-	-	-	51
jasielski	68	22	-	-	-	-	-	-	-	-	-	9	-	-	-	99
kolbuszowski	49	3	-	-	-	-	-	3	-	-	-	3	-	4	-	62
krośnieński	25	23	-	-	-	3	-	-	-	-	-	5	-	-	-	56
lubaczowski	44	3	-	-	-	-	-	14	-	-	-	-	-	-	-	61
leski	14	4	2	-	1	3	-	-	-	-	-	1	-	-	-	25
leżajski	19	6	-	-	-	-	1	1	7	-	-	8	-	-	-	35
łańcucki	4	18	-	-	-	-	-	-	-	2	-	4	-	-	1	36
niżański	30	9	-	-	-	-	-	-	-	-	-	5	-	-	-	44
przeworski	22	15	-	1	-	-	-	-	1	-	-	4	2	2	1	48
przemyski	20	19	-	3	-	-	1	10	1	-	1	1	-	-	-	56
rzeszowski	23	14	-	-	-	-	-	26	2	-	-	8	-	-	-	73
radymniański	11	25	-	1	-	-	-	3	1	-	-	-	-	-	-	41
sanocki	24	30	-	3	-	-	-	5	3	-	-	10	-	-	-	75
strzyżowski	16	11	-	-	-	2	-	-	-	-	-	3	-	-	-	32
tarnobrzeski	14	14	-	1	-	-	-	5	1	-	-	4	-	-	-	39
ustrzycki	6	5	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	11
Rzeszów- miasto	2	7	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	9
Przemysł- miasto	1	5	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	7
Razem	469	282	2	12	1	8	3	93	23	2	4	90	2	7	2	1000

Źródło: APRz, Prezydium WRN w Rzeszowie, Wykaz punktów katechetycznych znajdujących się na terenie województwa rzeszowskiego, sygn. 21265, k. 76.

Z tabeli wynika, że w lutym 1961 r. na obszarze diecezji przemyskiej istniało 1000 punktów katechetycznych. Najwięcej znajdowało się w domach prywatnych (469) i kościołach (282), choć duszpasterze na ten cel wykorzystali wszelkie możliwe miejsca.

Chcąc mieć nadzór nad pozaszkolnym nauczaniem religii, władze administracyjne żądały, by księża dokonywali rejestracji punktów katechetycznych i podpisywali umowę o pracę oraz pobierali wynagrodzenie. Przemyskie władze kościelne, podobnie jak Episkopat Polski nie pozwalały na tego rodzaju praktyki<sup>87</sup>. Wobec tego już w pierwszym kwartale 1962 r. Inspektoraty Szkolne ukarały 22 kapłanów diecezji przemyskiej za brak rejestracji sal katechetycz-

<sup>87</sup> AIPN Rz, 053/196 t. 3, Sprawa obiektowa „Arka” na kurię biskupią, dziekanów i duchowieństwo diecezji przemyskiej, Pismo Kurii Biskupiej w Przemysku do dziekanów z dnia 22 IX 1961 r. [odpis], k. 20.

nych. Wysokość mandatów wynosiła od 300 do 500 zł<sup>88</sup>. Jeśli wierzyć pracownikom tajnych służb, to w tym czasie na terenie diecezji przemyskiej 22 księża zawarło umowę z administracją państwową i pobierało wynagrodzenie<sup>89</sup>. Biskup F. Barda jednak takich zachowań nie akceptował, a kapłanom tym miał nawet grozić karą suspensy<sup>90</sup>. Jak informowała bezpieka, na kolejnym spotkaniu z dziekanami 27 IX 1962 r. ordynariusz miał powiedzieć, by księża nie pobierali wynagrodzeń z Inspektoratów Oświaty i dążyli do utrzymania dotychczasowej liczby punktów z nauką religii. Biskup zezwolił jedynie na zgłaszanie odpowiednim władzom miejsc katechizacji i podawanie najważniejszych danych, ale bez imiennego wykazu uczniów. Kategorycznie jednak zabronił zgłaszania punktów mieszczących się w kościołach i pomieszczeniach parafialnych<sup>91</sup>. Kilka miesięcy później – 15 III 1963 r. Kuria Biskupia w Przemyśle przekazała dziekanom zalecenia w sprawie punktów katechetycznych, podkreślając zasadę zakazu ich rejestracji. Biskup F. Barda miał powiedzieć, by księża walcząc o tę sprawę nie obawiali się nawet kary więzienia<sup>92</sup>.

Władze komunistyczne starały się również utrudnić duchowieństwu kult zewnętrzny. Już 18 VIII 1949 r. administracja państwowa wydała dekret „o zmianie niektórych przepisów o zgromadzeniach”, w wyniku którego publiczne wyznanie wiary ograniczało się jedynie do: zebrzań religijnych odbywających się wewnątrz kościołów lub miejsc przeznaczonych do wykonywania kultu religijnego, pochodów weselnych i pogrzebowych oraz procesji ulicznych związanych z uroczystościami Bożego Ciała, ale pod warunkiem ustalenia ich porządku z władzą administracyjną. Wszelkie inne zebrania religijne i pochody wymagały zezwolenia, a zgromadzenia odbywające się w lokalach miały być zgłaszane<sup>93</sup>. Dnia 23 XI 1949 r. ukazał się okólnik Ministerstwa Administracji Publicznej, wprowadzający nowe ograniczenia w wykonywaniu kultu. Na jego podstawie zabroniono: organizowania pielgrzymek bez zgody władz, witania ich i żegnania poza kościołem, zwoływania zgromadzeń religijnych poza świą-

---

<sup>88</sup> AIPN Rz, 049/63, Sprawozdania Wydziału IV KW MO Rzeszów dotyczące kleru katolickiego, lata 1962 -1965, Sprawozdanie Grupy V Wydziału III KW MO w Rzeszowie za okres I kwartału 1962 r. z dnia 4 IV 1962 r., k. 22.

<sup>89</sup> Tamże, k. 7.

<sup>90</sup> Tamże, k. 16.

<sup>91</sup> Tamże, Sprawozdania z pracy Wydziału IV Służby Bezpieczeństwa KW MO w Rzeszowie za III kwartał 1962 r., k. 52.

<sup>92</sup> AIPN Rz, 053/196 t. 3, Sprawa obiektowa „Arka” na kurię biskupią, dziekanów i duchowieństwo diecezji przemyskiej, Meldunek dotyczący Kurii Biskupiej w Przemyśle z dnia 9 IV 1963 r., k. 120.

<sup>93</sup> Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej 1949, nr 49, poz. 369.

tynią lub miejscem przeznaczonym do wykonywania kultu, a nawet tam, gdyby odbywały się one niezgodnie z tradycją<sup>94</sup>.

Administracji komunistycznej zależało przede wszystkim na tym, by nie odbywały się procesje w Boże Ciało. W 1954 r. na terenie województwa rzeszowskiego większość z nich miała miejsce na placach kościelnych<sup>95</sup>. Tak było chociażby w Jarosławiu, gdzie urzędnicy nie pozwolili na organizację tego rodzaju uroczystości, obawiając się możliwości zapadnięcia podziemi rynku oraz tłumacząc się budową mostu na przedmieściach miasta<sup>96</sup>.

Po „odwilży październikowej” w 1956 r. na krótki czas władze złagodziły przepisy o zgromadzeniach publicznych, ale taka polityka trwała dość krótko<sup>97</sup>. Oprócz wprowadzonych zakazów, rządzący starali się również zminimalizować frekwencję na procesjach Bożego Ciała. W 1960 r. działacze komunistyczni z powiatu niżańskiego w celu odizolowania młodzieży od udziału w obrzędach religijnych, namawiali kierowników szkół do organizacji w tym celu wycieczek. Wielu z nich odmówiło jednak wykonania tych poleceń. Również zakłady pracy zachęcały tego dnia osoby zatrudnione do wyjazdów turystycznych w ramach środków z funduszu socjalnego<sup>98</sup>. W 1961 r. w uroczystość Bożego Ciała w Rzeszowie odbyła się spartakiada, a około 12 000 dzieci wywieziono na wycieczkę do lasów i miejsc letniskowych w pobliżu miasta. Tego samego dnia w Stalowej Woli przed południem odbył się mecz bokserski oraz uliczne wyścigi motocyklowe, a po południu mecz piłkarski, pokazy lotnicze i zabawy dla dzieci. Z kolei młodzież z Jasła (800 osób) uczestniczyła w otwarciu przejścia w Barwinku, zaś w wielu miastach na terenie diecezji organizowano wycieczki krajoznawcze<sup>99</sup>.

Władze administracyjne dążyły również do ograniczenia ruchu pielgrzymkowego. W diecezji przemyskiej jednym z ważniejszych punktów na mapie pątniczej była Kalwaria Paławska. Jeszcze w pierwszych latach po zakończeniu wojny przybywało tu nawet 80 000 wiernych, ale w 1950 r. urzędnicy państwowi wydali zarządzenia, nakazujące pielgrzymom uzyskanie zezwole-

---

<sup>94</sup> AAPrz, Rozporządzenia 1950 -1965, Rozporządzenia Kurii Biskupiej w Przemyśle z dnia 3 II 1950 r., b. sygn.; A. L. Sowa, *Od Drugiej do Trzeciej Rzeczypospolitej (1945 - 2001)*, Kraków 2001, s. 101.

<sup>95</sup> AIPN Rz, 04/89, Sprawozdania miesięczne z pracy Sekcji I, Referatu IV, Sekcji II Wydziału XI WUBP w Rzeszowie 1953-1954, Sprawozdanie Sekcji I Wydziału XI WUBP w Rzeszowie za miesiąc czerwiec 1954 r. z dnia 5 VII 1954 r., k. 84 – 85.

<sup>96</sup> APRz, Prezydium WRN w Rzeszowie, Zjazdy, wizytacje, pielgrzymki, odpusty, misje, procesje 1954 r., sygn. 21228, k. 85.

<sup>97</sup> *Okólnik Ministerstwa Spraw Wewnętrznych w sprawie zgromadzeń publicznych z dnia 25 VI 1957 r.*, w: P. Raina, *Kościół w PRL*, t. 1, s. 596 – 599.

<sup>98</sup> APRz, KW PZPR w Rzeszowie, Wydział Organizacyjny – Referat Sprawozdawczy, Tytuł: Informacja KP/KM 1960 r., sygn. 10024, k. 170 – 171.

<sup>99</sup> Tamże, Prezydium WRN w Rzeszowie, Boże Ciało 1962, sygn. 21162, k. 3 – 6.

nia na przebywanie w pasie granicznym. W związku z powyższym do wspomnianego sanktuarium przybyło wówczas tylko 6 000 pątników, z których większość nie posiadała odpowiednich dokumentów. Zostali oni więc zewidencjonowani, a zebrane materiały miały posłużyć do pracy operacyjnej prowadzonej przez bezpiekę. W 1962 r. lokalne władze komunistyczne nie wydały ani jednego zezwolenia na pielgrzymkę do Kalwarii Pałacowskiej, a na wędrujących wiernych nakładano mandaty karne. Od mieszkańców tej miejscowości żądano spisu przybyłych pątników, a na czas odpustu nie zaopatrywano miejscowego sklepu<sup>100</sup>. Dodać należy, że rządzący w znacznym stopniu starali się również utrudnić ruch pielgrzymkowy do sanktuariów o charakterze ogólnopolskim np. do Częstochowy<sup>101</sup>.

Administracja państwowa starała się także doprowadzić do unicestwienia wszelkich przejawów życia społecznego Kościoła w Polsce. W 1950 r. w diecezji przemyskiej, podobnie jak i w całym kraju, urzędnicy publiczni przeprowadzali działania mające na celu likwidację organizacji „Caritas”. Dnia 23 I 1950 r. milicja zajęła pomieszczenia Związku „Caritas” diecezji przemyskiej, a przedstawiciel wojewody nałożył plomby na magazyny i biura<sup>102</sup>. Biorąc pod uwagę sytuację panującą w całym kraju, 30 I 1950 r. bp F. Barda do oddziałów parafialnych „Caritas” przesłał pismo, w którym informował o powołaniu komisji likwidacyjnej Związku „Caritas” diecezji przemyskiej. Jej celem było przekazanie jego majątku na rzecz kurii biskupiej, natomiast nieruchomości i ruchomości administrowane przez oddziały parafialne miały otrzymać tamtejsze jednostki administracji kościelnej<sup>103</sup>. Dodać należy, że na terenie diecezji przemyskiej władze komunistyczne przejęły też wszystkie przedszkola „Caritas” (79) i domy dziecka (15) kierowane przez siostry zakonne<sup>104</sup>.

Ograniczenia wprowadzane przez administrację komunistyczną dotyczyły też druków kościelnych, a wśród nich również Kroniki Diecezji Przemyskiej (KDP). W latach 1950 – 1956 w ogóle nie zezwalano na jej wydawanie<sup>105</sup>,

---

<sup>100</sup> AAPrz, Teczka parafii Kalwaria Pałacowska, Sprawozdanie z odpustów w sanktuarium maryjnym w Kalwarii Pałacowskiej do sekretariatu Prymasa Polski w Warszawie z dnia 8 I 1963 r., b. sygn.

<sup>101</sup> M. KAPŁON, *Diecezja przemyska w latach 1944 – 1964*, s. 471.

<sup>102</sup> H. BORCZ, *Represyjna polityka władz*, s. 110.

<sup>103</sup> M. KAPŁON, *Kościelna działalność charytatywna na terenie diecezji przemyskiej od zakończenia II wojny światowej do likwidacji organizacji „Caritas”*, w: *W mocy Ducha Świętego. Księga pamiątkowa dla Jego Ekscelencji Księdza Biskupa Edwarda Białogłowskiego z okazji XXV rocznicy święceń biskupich*, red. P. MIERZWA, M. NABOŻNY, Rzeszów 2013 r. s. 145.

<sup>104</sup> Tamże, s. 146.

<sup>105</sup> T. ŚLIWA, *Osiemdziesięciolecie „Kroniki Diecezji Przemyskiej”*, KDP 67(1981), z. 5-6, s. 126-128.



a objętość kolejnych roczników nieustannie ograniczano, tłumacząc to kłopotami w produkcji papieru<sup>106</sup>.

### 3. Troska o obiekty sakralne i tworzenie nowych ośrodków duszpasterskich

Pomimo licznych represji władz, bp F. Barda starał się jednak prowadzić w miarę normalną pracę duszpasterską, dbając zarazem o powstawanie nowych miejsc kultu i rozwój sieci parafialnej.

Jednym z problemów, który pojawił się po II wojnie światowej była sprawa zagospodarowania opuszczonych przez grekokatolików cerkwi. Dnia 29 X 1945 r. przemyskie władze diecezjalne nakazały proboszczom, by cerkwie leżące na obszarze ich parafii traktowali jako filie kościołów parafialnych<sup>107</sup>. Niejednokrotnie jednak duszpasterze informowali kurię, że opieka nad opuszczonymi świątyniami grekokatolickimi przekracza ich możliwości organizacyjne i materialne. Tak było między innymi w parafii Żmigród Nowy, gdzie ks. W. Findysz miał zaopiekować się 25 cerkwiami<sup>108</sup>. Było to praktycznie niemożliwe, gdyż na skutek zmian demograficznych okolice wioski opustoszały, a odległość do wspomnianych obiektów sakralnych wynosiła nawet 25 km<sup>109</sup>. W miarę możliwości władze diecezjalne przejmowały opuszczone cerkwie, tworząc przy nich ekspozytury parafialne. Dzięki temu tylko w latach 1945 – 1946 ocalały 24 świątynie<sup>110</sup>. Niestety po wojnie wiele cerkwi nie przetrwało. Niektóre z nich zostały przejęte przez instytucje państwowe, które przeznaczały je na budynki użyteczności publicznej, bądź też przez brak konserwacji skazując je na powolną dewastację. Bardzo często do tej ostatniej przyczyniała się miejscowa ludność, traktując opuszczone obiekty jako źródło zdobycia deficytowych materiałów budowlanych. Wobec rozległości obszaru opuszczonego przez ludność unicką, funkcji kuratora nad tymi obiektami sakralnymi nie mogli też pełnić lokalni duszpasterze, którzy byli bezradni wobec ogromnych potrzeb ekonomicznych i organizacyjnych<sup>111</sup>. Bardzo trudno podać choćby przybliżoną liczbę, która mogłaby ukazać losy cerkwi grekokatolickich na obszarze diecezji przemyskiej. Według Ryszarda Brykowskiego spośród 553 unickich świątyń istniejących w 1939 r. na obszarze późniejszego województwa rzeszowskiego,

---

<sup>106</sup> M. KAPŁON, *Diecezja przemyska w latach 1944 – 1964*, s. 564.

<sup>107</sup> *Rozporządzenie kurii biskupiej*, KDP 4 (1948), z. 2 – 3, s. 43.

<sup>108</sup> AAPrz, Teczka parafii Desznica, Pismo ks. W. Findysza do Kurii Biskupiej w Przemyśle z dnia 4 XII 1945 r. b. sygn.

<sup>109</sup> Tamże, Teczka parafii Żmigród, Pismo ks. W. Findysza do Kurii Biskupiej w Przemyśle z dnia 4 XII 1945 r. b. sygn.

<sup>110</sup> A. NAŁĘCZ, *Cerkwie grekokatolickie w diecezji przemyskiej po roku 1945. Zarys problematyki*, Przemyśl 1988, s. 23 – 24.

<sup>111</sup> M. KAPŁON, *Diecezja przemyska w latach 1944 – 1964*, s. 114.

po wojnie uległo zniszczeniu 240<sup>112</sup>. Z kolei według obliczeń Stanisława Krycińskiego, w 1945 r. na wspomnianym obszarze było 450 cerkwi, a spośród nich unicestwiono 350, z czego 300 w latach 1947 – 1956<sup>113</sup>.

W latach powojennych pod rządami bpa F. Bardy w diecezji przemyskiej powstawały również nowe obiekty sakralne. Władze komunistyczne zazwyczaj nie udzielały jednak pozwoleń na wznoszenie kolejnych świątyń. W takiej sytuacji niejednokrotnie duszpasterze wraz z parafianami podejmowali budowę nielegalnie. Tak było chociażby w miejscowości Dęba, gdzie księża z parafii Majdan odprawiali nabożeństwa przy prowizorycznym ołtarzu. Jesienią 1951 r. mieszkańcy rozpoczęli budowę prowizorycznej kaplicy z drewna. Odbywało się to bez pozwolenia władz, a jedynie urzędnikom przesłano listę z podpisami około 50 osób, które domagały się powstania tego obiektu. W odpowiedzi Prezydium PRN w Tarnobrzegu zażądało uzupełnienia dokumentacji, wobec czego przez kilka miesięcy na placu budowy nie podejmowano żadnych działań. W maju 1952 r. w ciągu 2 dni wybudowano tymczasową świątynię, przy której pracowali również zakwaterowani w pobliżu żołnierze. Wezwany w tej sprawie proboszcz tłumaczył, że księża w tę inicjatywę się nie angażowali, ale sprawuje tam mszę św., gdyż tego domagają się wierni<sup>114</sup>.

Jednym ze sposobów władz, mających na celu zniechęcenie duszpasterzy i wiernych do budowy obiektów sakralnych, było nakładanie wysokich obciążeń finansowych. Tak było w Lutczy, gdzie za lata 1959 – 1961 Wydział Finansowy w Strzyżowie nałożył na parafię podatek w wysokości 418 982 zł., zajmując na zabezpieczenie tej kwoty materiały budowlane. Wobec tego 2 X 1962 r. Urząd Parafialny w Lutczy wniósł odwołanie do Wojewódzkiego Wydziału Finansowego, który naliczył nową kwotę daniny w wysokości 690 580 zł. Pod jej zastaw zajęto kolejny budulec, a w rozwiązaniu problemu nie pomogły nawet skargi do Prezydiów WRN w Rzeszowie i PRN w Strzyżowie, a także do przewodniczącego Rady Państwa<sup>115</sup>.

Mimo rozlicznych trudności, wynikających między innymi z braku zrozumienia urzędników państwowych, w latach 1944 – 1964 w diecezji przemyskiej powstały następujące miejsca kultu:

---

<sup>112</sup> R. BRYKOWSKI, *W sprawie architektury cerkiewnej województwa rzeszowskiego po 33 latach*, w: *Losy cerkwi w Polsce po 1944 r.*, red. A. MAREK i in., Rzeszów 1997, s. 158-159.

<sup>113</sup> S. KRYCIŃSKI, *Cerkwie w Bieszczadach*, Pruszków 2005, s. 5.

<sup>114</sup> Archiwum Akt Nowych w Warszawie (dalej: AAN), Urząd do Spraw Wyznań, Zespół do Spraw Kościoła Rzymskokatolickiego, Wroga działalność kleru na terenie województwa rzeszowskiego, sygn. 18/431, k. 2 – 3.

<sup>115</sup> AAPrz, Teczka parafii Lutcza, Prośba mieszkańców gromady Lutcza o zwolnienie od podatku dochodowego wyznaczonego z budowy kościoła skierowana do Aleksandra Zawadzkiego przewodniczącego Rady Państwa w Warszawie z dnia 28 X 1963 r., b. sygn.

**Tab. 2. Nowe miejsca kultu powstałe w diecezji przemyskiej w latach 1944-1964**

Lp	Miejscowość	Rodzaj inwestycji wyb. – wybudowano przek. – przekształcono utw. – utworzono	Czas pro- wadzenia prac
1	Bachórzec	Wyb. kościół	1956-1961
2	Bączal Dolny	Wyb. kościół	1957-1959
3	Blizianka	Przek. cerkiew w kościół	po 1945
4	Błędowa Tyczyńska	Wyb. kaplicę	1957
		Wyb. nowy kościół	1957- 1960
5	Bonarówka	Przek. cerkiew w kościół	po 1945
6	Brzózka Stadnicka	Wyb. prowizoryczny kościół	1959
7	Brzyska Wola	Wyb. kościół (spłonął w 1961)	1958
		Urządzono kaplicę na plebanii	1961
8	Budy Głogowskie	Wyb. kościół	1948-1951
9	Budy Łańcuckie	Wyb. kościół	1948-1952
10	Cholewiana Góra	Wyb. kościół	1952
11	Chwałowice	Prowadzono budowę kościoła, przerwaną w 1960	1958-1960
12	Ciechań	Przek. cerkiew w kościół	1949
13	Cieszacin Wielki	Wyb. kościół	1946-1948
14	Dabrówki k. Łańcuta	Utw. kaplicę w domu sióstr służeb- niczek dębickich	1953
15	Desznica	Przek. cerkiew w kościół	1947
16	Dubiecko	Wyb. kościół	1934-1952
17	Głębokie	Utw. kaplicę w domu mieszk.	po 1944
		Wyb. kaplicę	1958 r.
18	Gorzyce k. Tarnobrzega	Wyb. kościół	1947-1950
19	Grab	Wyb. drewnianą kaplicę	1955
20	Grodzisko Strzyżowskie	Wyb. kościół	1956-1959
21	Hucisko Jawornickie	Wyb. kościół	1956-1958
22	Jasionów	Wyb. kościół	1936-1955
23	Jasło-pw. św. Antoniego Padewskiego	Wyb. kościół	1957-1963
24	Jata	Wyb. kościół	1945-1948
25	Kąkolówka	Wyb. kościół	1957-1960
26	Kopcie	Wyb. kościół	1957-1963
27	Krasne k. Sieniawy	Wyb. kościół	1939-1955
28	Lutcza	Wyb. kościół	1958-1962
29	Lutoryż	Wyb. kaplicę tymczasową	1956
		Wyb. kaplicę stałą	1957
30	Łubienko	Wyb. kościół	1948-1951
31	Łubno-Opacie	Wyb. kościół	1947
32	Majdan Sieniawski	Wyb. kościół	1954-1960
33	Manasterz k. Sieniawy	Wyb. kościół	1938-1951
34	Medynia Głogowska	Wyb. kaplicę	1944
		Wyb. kościół	1958-1960
35	Mirocin	Wyb. kościół	1957
36	Myscowa	Przek. cerkiew w kościół	1949

37	Niegłowice	Utw. kaplicę w sali teatralnej	15 XI 1944
38	Nienadowa	Utw. kaplicę w ochronie siostr	1946
39	Nowa Dęba	Utw. tymczasową kaplicę w bloku	1947
		Wyb. kaplicę	1951
40	Nowosielec	Przeniesiono i rozbudowano kaplicę z Kopek	1957-1958
41	Olchowiec	Przek. cerkiew w kościół	1949
42	Ostrów k. Przeworska	Wyb. kościół	1937-1946
43	Pakoszkówka	Wyb. kościół	1937-1948
44	Pniów	Wyb. kościół	1957-1959
45	Polany	Przek. cerkiew w kościół	1949
46	Pstrągówka	Wyb. tymczasową kaplicę	1946
47	Radomyśl n. Sanem	Wyb. kościół	1958-1959
48	Rączyna	Utw. publiczną kaplicę w domu siostr służebniczek	1958
49	Stalowa Wola- pw. M. B. Królowej Polski	Wyb. kościół	1956-1973
50	Strażów	Wyb. kościół	1948-1949
51	Szówsko	Wyb. kościół	1938-1960
52	Świętoniowa	Wyb. kościół	1959
53	Świlcza	Wyb. kościół	1939-1960
54	Tarnowiec	Wyb. kościół	1935-1949
55	Trzebowniko	Wyb. kościół	1939-1946
56	Ulanica	Wyb. kościół	1946
57	Wierzbna	Wyb. kościół	1947-1952
58	Wola Rusinowska	Wyb. kaplicę	1946
59	Wrzawy	Wyb. kościół	1958-1961
60	Wygarki	Utw. Kaplicę w budynku dworskim	1944
61	Zaborów	Wyb. kościół	1957-1959
62	Zalesie k. Rzeszowa	Przek. cerkiew w kościół	1946
63	Zamojsce	Utw. Kaplicę w starym spichlerzu	1945
Źródło: <i>Schematyzm diecezji rzeszowskiej (stan z dnia 1 XII 2010 r.)</i> , red. J. Sądel, J. Buczek, P. Mierzwa, Rzeszów 2010, passim; <i>Rocznik diecezji sandomierskiej (stan z dnia 15 XI 2010 r.)</i> , red. K. Kida, Sandomierz 2010, passim; <i>Rocznik archidiecezji przemyskiej. Album (stan z dnia 15 IV 1997 r.)</i> , red. J. Bar, W. Partyka, B. Rajnowski, Przemyśl 1997 r. passim.			

Tabela nr 2 ukazuje nowe miejsca kultu powstałe w latach 1944-1964. W tym czasie powstało ich 63, a wśród nich dominują nowe świątynie.

Sporo trudności duszpasterze i wierni musieli pokonać, chcąc dokonać remontu i przebudowy obiektów sakralnych na terenie diecezji przemyskiej w latach 1944 – 1964. Zakres inwestycji w tym względzie ukazuje tabela nr 3.

**Tab. 3. Remonty i przebudowa obiektów sakralnych na terenie diecezji przemyskiej w latach 1944-1964**

Lp	Miejscowość	Rodzaj inwestycji	Rok
1	Bałucianka	Wyremontowano kościół	1959
2	Budziwój	Rozbudowano kościół	1961-1962
3	Chłopice	Odnowiono polichromię w kościele	1959
4	Chmielnik Rzeszowski	Rozbudowano kościół	1957
5	Chmielów	Umieszczono w kościele witraże. Wykonano polichromię, centralne ogrzewanie i posadzkę	1945-1948
6	Dąbrówki k. Łańcuta	Rozbudowano kaplicę w domu sióstr słuźebniczek dębickich	1957
7	Dobkowice	Przeprowadzono remont świątyni pocerkiwnej i rozbudowano ją	1962
8	Dobrzechów	Wykonano polichromię w kościele	1955
9	Dubiecko	Pomalowano polichromię kościoła	1956
10	Dukla	Odbudowano kościół pw. św. Marii Magdaleny	1945-1948
11	Dydnia	Wykonano polichromię w kościele	1960
12	Grabownica	Wykonano polichromię w kościele	1955
13	Gwoźnica Górna	Przeprowadzono remont kościoła	1950-1951
14	Haczów	Przeprowadzono remont drewnianego kościoła	1958
		Umieszczono witraż w nowym kościele	1950
15	Harkłowa	Pomalowano kościół	1959
16	Hłudno	Rozbudowano kościół	1958-1961
17	Hoczew	Przeprowadzono remont kościoła	1955-1956
18	Jabłonica	W kościele dobudowano zakrystię	1956
19	Jarosław – pw. Trójcy Św.	Wykonano polichromię w kościele	1958
20	Jasionka k. Dukli	Przeprowadzono remont kościoła	1952
21	Jasło – kościół klasztorny sióstr wizytek	Odbudowano kościół	1945-1951
22	Jasło – pw. św. Stanisława	Przeprowadzono remont kościoła	1945-1949
23	Jawornik Polski	Wykonano polichromię w kościele	1960
24	Jedlicze	Przeprowadzono remont kościoła	1947-1949
25	Kobylany	Odbudowano wieżę kościelną	1948
26	Komańcza	Odbudowano kościół	1957
27	Kombornia	W kościele wykonano polichromię	1956-1957
28	Korczyn	Wstawiono witraże w kościele	1944
		Wykonano polichromię	1959

29	Kosina	Przeprowadzono konserwację drewnianego kościoła	1954 i 1958
30	Krasna	Przeprowadzono remont kościoła	1949
		Pomalowano kościół	1960
31	Królik Polski	Przeprowadzono remont kościoła	1957
32	Krzemienica	Przeprowadzono remont drewnianego kościoła	1950
33	Lubla	Przeprowadzono remont kościoła	1945-1946
34	Lutowiska	Przeprowadzono remont kościoła	1960-1963
35	Łączki Jagiellońskie	Przeprowadzono remont kościoła	—
36	Łopuszka Wielka	Wykonano polichromię w kościele	1960
37	Łukowe	Przeprowadzono remont kościoła	1948
38	Manasterz k. Kańczugi	Wykonano polichromię w kościele	1960
39	Manasterz k. Sieniawy	Wykonano polichromię w kościele	1958
40	Mazury	Wykonano ołtarz główny	1952
		Wykonano ołtarze boczne	1962
41	Mrzygłód	Przeprowadzono remont kościoła	1963
42	Munina	Rozbudowano kaplicę	1945-1946
43	Nienadowa	Rozbudowano kościół	1946
44	Nienaszów	Przeprowadzono remont kościoła	1946
45	Nowosielce Kozickie	Przeprowadzono remont kościoła	1952-1954
46	Nowy Nart	Rozbudowano kościół	1950
47	Nowy Żmigród	Przeprowadzono remont kościoła	po 1945
48	Nozdrzec	Wykonano polichromię kościoła	1963
49	Pielnia	Przeprowadzono remont kościoła	1947
50	Połomia	Przeprowadzono remont kościoła	1952-1957
51	Pruchnik	Przeprowadzono remont kościoła	1958
52	Przemyśl – katedra	Wstawiono witraże w kościele	po 1944
53	Przybyszówka	Rozbudowano kościół	1954-1955
54	Rudnik n. Sanem	Pomalowano kościół	1952
55	Rymanów	Przeprowadzono remont kościoła	1948
56	Siedliska k. Dynowa	Rozbudowano kościół	1954
57	Sławęcın	Przeprowadzono konserwację drewnianego kościoła	1956
58	Smolarzyny	Rozbudowano kościół	1954
59	Stale	Przeprowadzono remont kościoła	po 1944
60	Stany	Rozbudowano kościół	1955
61	Szebnie	Odbudowano kościół	1946-1947
		Położono nową posadzkę	1950
		Wykonano nową polichromię	1957
62	Szówsko	Wykonano polichromię w kościele	1964
63	Średnia Wieś	Przeprowadzono remont kościoła	1960-1968
64	Tarnobrzeg- pw. Wniebowzięcia NMP	Pomalowano kościół	1959
65	Trzeboś	Przeprowadzono remont kościoła	1945-1955

Diecezja przemyska pod rządami bpa Franciszka Bardy w latach 1944-1964

66	Wacławice	Przeprowadzono remont i przebudowę kościoła	1947
67	Wesoła	Rozbudowano kościół	1956-1959
68	Wielkie Oczy	Przeprowadzono remont kościoła	1955
69	Wola Raniżowska	Otynkowano kościół	1954-1955
70	Zaleszany	Pomalowano kościół	1955
71	Załęże k. Jasła	Rozbudowano kościół	1951-1952
72	Zarzecze	Przeprowadzono remont kościoła	po 1944
73	Zręcin	Przeprowadzono konserwację polichromii	1957-1959

Źródło: *Schematyzm diecezji rzeszowskiej (stan z dnia 1 XII 2010 r.)*, passim; *Rocznik diecezji sandomierskiej (stan z dnia 15 XI 2010 r.)*, passim; *Rocznik archidiecezji przemyskiej. Album*, passim.

Tabela nr 3 ukazuje inwestycje remontowe i przebudowę obiektów sakralnych na terenie diecezji przemyskiej, wykonane w latach 1944-1964. Działania w tym względzie były związane przede wszystkim z odbudową świątyń, ale z czasem dokonywano również remontów mających na celu ułatwienie wiernym przeżywania liturgii. Trzeba też pamiętać, że powyższa tabela zawiera z pewnością dane niepełne, gdyż nie zawsze zachowały się dokumenty i wspomnienia na temat przeprowadzonych prac, a niejednokrotnie wobec ingerencji władz księży podejmowane zabiegi konserwatorskie starali się zachować w tajemnicy.

Biskup F. Barda troszczył się również o rozwój sieci parafialnej na terenie diecezji. Sporym utrudnieniem w tym względzie był wspomniany już dekret o obsadzaniu stanowisk kościelnych z 9 II 1953 r., którego 2 artykuł stanowił: „Tworzenie, przekształcanie i znoszenie duchownych stanowisk kościelnych oraz zmiana ich zakresu działania wymaga uprzedniej zgody właściwych organów państwowych”<sup>116</sup>. Po październiku 1956 r. prawo to zostało nieco złagodzone, gdyż nowe rozporządzenie w tej sprawie przyznawało władzom mniejsze możliwości ingerencji. Podkreślono jednak konieczność porozumienia z urzędnikami wojewódzkimi przy tworzeniu, znoszeniu czy zmianie granic parafii oraz przy mianowaniu proboszczów lub administratorów, a to z kolei dawało im szerokie uprawnienia do ograniczenia liczby nowych placówek duszpasterskich<sup>117</sup>. Na przekór utrudnieniom biurokracji państwowej, dzięki odwadze władz diecezjalnych, księży i wiernych, po II wojnie światowej w latach 1944 – 1964, udało się erygować ok. 100 ośrodków duszpasterskich. Ich dane ukazuje tabela nr 4.

<sup>116</sup> *Dekret Rady Państwa o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych*, w: P. RAINA, *Kościół w PRL*, t. 1, s. 392.

<sup>117</sup> B. FIJAŁKOWSKA, *Partia wobec religii i Kościoła w PRL*, t. 2, cz. 1, s. 30 – 31.

**Tab. 4. Ośrodki duszpasterskie utworzone po II wojnie światowej przez bpa F. Bardę**

Miejscowość	Rodzaj placówki e. – ekspozytura p. – parafia	Data erygowania	Data obsadzenia
Sanok II	nowa p. z Sanok I	8 IV 1945	1945
Dębno	e. z Leżajska	2 IV 1945	IV 1945
Ulanica	e. z Dynowa	30 V 1945	15 VII 1945
Załuż	e. z Leska	22 VI 1945	1945
Końskie	e. z Dydni	21 VII 1945 potw. 30 I 1946	15 IV 1946
Gorzyce	e. z Gniewczyny	11 VII 1945 potw. 13 IX 1945	27 VIII 1945
Munina	e. z Jarosławia	1 VIII 1945	IX 1945
Pełkinie	e. z Jarosławia	24 VIII 1945	30 VIII 1945
Zamojsce	e. z Radymna	IX 1945	15 IX 1945
Stare Miasto	e. z Leżajska	12 X 1945	16 XI 1945
Ostrów k. Radymna	e. z Łowiec	13 X 1945	2 IX 1946
Sośnica	e. z Radymna	2 XI 1945 r.	29 IX 1945
Trzebownik	e. ze Staromieścia	17 XI 1945	17 XI 1945
Bolestraszyce	e. z Żurawicy	17 XI 1945	21 XI 1945
Dąbrówka	e. z Kurzyny	17 XI 1945	4 II 1947
Łubno Opacie	e. z Łubienka	1945	19 II 1951
Blizianka	e. z Niebylca	2 I 1946 potw. 31 I 1946	I 1946
Jurowce	e. ze Strachociny	12 I 1946 potw. 10 VII 1946	12 I 1946
Jabłonica Polska	e. z Komborni	15 I 1946.	1946
Rozbórz Okragły	e. z Pruchnika	30 I 1946	20 II 1946
Krzeczowice	e. z Siennowa	7 II 1946	1946
Węglówka	e. z Korczyny	7 II 1946	1946
Tarnawka	e. z Husowa	15 III 1946	15 III 1946
Drohojów	e. z Waclawic	4 IV 1946	1 VII 1957
Grabówka	e. z Grabownicy	10 IV 1946	15 XI 1946
Zalesie	e. ze Słociny	30 IV 1946	30 IV 1946
Nehrybka	e. z Pikulic	19 V 1946.	1948
Torki	e. z Medyki	8 VI 1946	24 II 1967
Nowosielce Gniewosz	e. z Zarszyna	13 IX 1946	XII 1946
Pełnatycze	e. z Zarzeczca	23 IX 1946	26 VI 1952
Budy Głogowskie	e. z Mrowli	27 IX 1946	15 I 1947
Hadle Szklarskie	e. z Jawornika	16 X 1946	2 V 1946
Smolarzyny	e. z Łańcuta	25 X 1946	—
Surochów	e. z Jarosławia	1946	17 IX 1948
Brzeżanka	e. ze Strzyżowa	21 III 1947	—
Krasna	e. z Lutczy	19 VII 1947	22 III 1948
Wietlin	e. z Laszek	10 X 1947	1947
Zaborów	e. ze Strzyżowa	17 XI 1947	17 XI 1947
Siedliska	e. z Dylągowej	15 XII 1947	21 VIII 1948



Diecezja przemyska pod rządami bpa Franciszka Bardy w latach 1944-1964

Desznica	e. ze Żmigrodu Nowego	29 XII 1947	4 XII 1957
Lecka	e. z Błażowej	1947	15 VIII 1949
Mirocin	e. z Przeworska	14 I 1948	1948
Kormanice	e. z Grochowiec	31 I 1948	12 IV 1948
Polańczyk	e. z Wołkowyji	17 II 1948	25 VIII 1948
Walawa	e. z Wyszatyc	21 II 1948	1 VII 1948
Olchowce	e. z Sanok II	28 II 1948	7 VII 1957
Hurko	e. z Przemysł-Błonie	5 III 1948	5 III 1958
Krówniki	e. z Przemysł-Błonie	5 III 1948	XII 1955
Niechobrz	e. ze Zgłobnia	24 VI 1948	1 VII 1948
Myczków	e. z Hoczwi	29 VII 1948	1981
Hermanowice	e. z Pikulic	31 VII 1948	19 X 1948
Jablonka	e. z Dydni	15 XI 1948	1948
Łętownia	e. z Ujkowic	22 XI 1948	—
Rzeszów Chrystusa Króla	p. usuwalna	25 XI 1948	1 I 1949
Tywonja	e. z Jarosławia	1948	29 IV 1948– 21 VI 1953
Wujskie	e. z Sanok I	1948	17 II 1948
Rzeszów Saletyni	p. usuwalna	14 I 1949	1949
Iwonicz Zdrój	e. z Iwonicza	1950	31 VIII 1950
Strażów	e. z Krasnego	29 XII 1950	1 I 1951
Chwałowice	e. z Pniowa	22 VI 1951	23 VII 1951
Małkowice	e. z Żurawicy	25 VIII 1951	1951
Boratyn	e. z Rokietnicy	3 IX 1951	1951
Bereska	e. z Hoczwi	przed 1952	—
Bezmiechowa Górna	e. z Leska	przed 1952	1968
Bóbrka	e. z Uherzec	przed 1952	1975
Czarnorzeki	e. z Korczyny	przed 1952	—
Czerzeż	e. z Sanok I	przed 1952	—
Grab	e. ze Żmigrodu Nowego	przed 1952	—
Januszkowice	e. z Brzostka	przed 1952	1967(utw.)
Kostarowce	e. ze Strachociny	przed 1952	—
Krempna	e. ze Żmigrodu Nowego	przed 1952	1969(utw.)
Królik Wołoski	e. z Królika Polskiego	przed 1952	—
Łukowe	e. z Tarnawy Górnej	przed 1952	15 XII 1970
Manasterzec	e. z Leska	przed 1952	—
Mchawa	e. z Baligrodu	przed 1952	1 VII 1987
Mielnów	e. z Krasiczyna	przed 1952	—
Młyny	e. z Kalnikowa	przed 1952	VII 1968
Myscowa	e. ze Żmigrodu Nowego	przed 1952	—
Olszany	e. z Krasiczyna	przed 1952	1969
Pawłokoma	e. z Dylągowej	przed 1952	—

Piątkowa	e. z Futomy	przed 1952	1972
Pielgrzymka	e. z Samokłesk	przed 1952	—
Postołów	e. z Leska	przed 1952	—
Roksyce	e. z Krasiczyna	przed 1952	—
Ryszkowa Wola	e. z Zapalowa	przed 1952	1969
Rzepnik	e. z Łączek Jagiel- lońskich	przed 1952	—
Stefkowa	e. z Uherzec	przed 1952	—
Trepcza	e. z Sanok I	przed 1952	1973
Tylawa	e. z Dukli	przed 1952	1966
Ulucz	e. z Borownicy	przed 1952	—
Wara	e. z Nozdrzca	przed 1952	1985
Wybrzeże	e. z Dubiecka	przed 1952	—
Zahoczewie	e. z Hoczwi	przed 1952	—
Drohobyczka	e. z Dubiecka	14 III 1952	10 VI 1952
Krasne k. Sieniawy	e. z Majdanu Sie- niawskiego	30 IV 1957	11 VII 1957
Nieglowice	e. z Jasła	4 V 1957	1957
Nienadowa	e. z Dubiecka	7 V 1957	13 IX 1957
Lutoryż	e. z Boguchwały	24 VII 1957	24 VII 1957
Poździacz	e. z Medyki	1957	8 III 1957
Rączyna	e. z Pantalowic	25 VII 1958	1958
Odrzechowa	e. z Głębokiego	27 VII 1958	1958
Błędowa Tyczyńska	e. z Chmielnika	28 VII 1958	VIII 1958
Brzyska Wola	e. z Tarnawca	1958	VIII 1958
Cisna	e. z Baligrodu	1958	2 VIII 1958

Źródło: AAPrz, Tabele służbowe księży: Zbigniewa Chimiaka, Adama Czubka, Józefa Czyża, Jana Dołowego, Mieczysława Drapały, Edwarda Dregi, Józefa Dudy, Tadeusza Dziadka, Władysława Fietko, Zbigniewa Fróga, Augustyna Gliwy, Józefa Głowińskiego, Józefa Grygla, Franciszka Guni, Jana Habrata, Kazimierza Haligowskiego, Bolesława Hołuba, Franciszka Jary, Ignacego Jarka, Karola Jendyka, Pawła Jękota, Jana Kolanko, Jana Kosiora, Piotra Kuźniara, Jana Markiewicza, Franciszka Markowicza, Alfreda Mastēja, Jana Mikosza, Marcina Myszaka, Franciszka Nowaka, Marcina Pawula, Piotra Pielecha, Jana Ramockiego, Jana Rąba, Antoniego Raizera, Piotra Roztockiego, Józefa Ryczana, Stanisława Rysza, Adama Sikory, Alfreda Solarzkiego, Franciszka Stopy, Józefa Szarego, Eugeniusza Śpiewli, Leona Wilka, Władysława Winiarza, Franciszka Winnickiego, Stefana Zawadzkiego, Antoniego Ziobro, Stanisława Żukowskiego, b. sygn.; tamże, *Rocznik diecezji przemyskiej ob. łac. na rok 1938* [Rocznik kurialny ze zmianami naniesionymi przez władze kościelne], b. sygn.; tamże, *Rocznik diecezji przemyskiej na rok 1952* [Rocznik kurialny ze zmianami naniesionymi przez władze kościelne], b. sygn.; tamże, *Rocznik diecezji przemyskiej na rok 1958* [Rocznik kurialny ze zmianami naniesionymi przez władze kościelne], b. sygn.; *Schematyzm diecezji rzeszowskiej. Wydanie jubileuszowe na Wielki jubileusz Wcielenia (stan z dnia 25 III 2000 r.)*, Rzeszów 2000, passim; J. Rąb, *Zarys dziejów parafii diecezji przemyskiej, cz. 1, Albigowa-Lukowe*, Przemysł 1973, passim [mps w BMWSDPrz]; tenże, *Zarys dziejów parafii diecezji przemyskiej, cz. 2, Majdan-Żywnów*, Przemysł 1973, passim [mps w BMWSDPrz]; *Zmiany w diecezji*, KDP 41(1948) – 43(1957), passim.

Tabela ukazuje nowe placówki duszpasterskie, które w diecezji przemyskiej utworzono na przestrzeni lat 1944 – 1964. Większość z nich

miała charakter wikariatów eksponowanych<sup>118</sup> i powstały one przede wszystkim w pierwszych latach po zakończeniu II wojny światowej. Na skutek dekretu z 1953 r. nastąpiło załamanie tego procesu, a ponowny rozwój sieci parafialnej rozpoczął się jesienią 1956 r., lecz w 1958 r. sytuacja wróciła do komunistycznej „normy”. Warto zwrócić uwagę, że nie wszystkie tworzone stacje duszpasterskie rozpoczęły działalność natychmiast po ogłoszeniu dekretu erygującego. Często mijało kilka miesięcy, a nawet lat, zanim dana placówka otrzymała kapłana, rozpoczynając tym samym normalną pracę. Przed 1952 r. powstało też szereg wikariatów eksponowanych, których nie obsadzono, aż do czasów obecnych. Co więcej, nie zachowały się również dekrety powołujące je, a jedynym śladem ich istnienia były zapisy w rocznikach diecezjalnych. Ogółem w latach 1944 – 1964 utworzono 104 placówki duszpasterskie.

#### 4. Synod diecezjalny

Bardzo ważnym przedsięwzięciem, które udało się wypełnić biskupowi F. Bardzie było przeprowadzenie synodu. Po raz pierwszy taki zamiar ordynariusz podjął w maju 1939 r., ale z wiadomych powodów nie został on zrealizowany<sup>119</sup>. Kilka lat po zakończeniu wojny – 31 VIII 1951 r. bp F. Barda po raz kolejny zapowiedział zwołanie synodu<sup>120</sup>. Dnia 19 III 1955 r. wydał oficjalny dekret, a miał się on rozpocząć w przemyskiej katedrze 13 IV 1955 r. o godz. 8<sup>00</sup>. Do uczestnictwa w nim zostali wezwani: wikariusz generalny, kapituła katedralna, rektor i profesorowie seminarium, dziekani i wicedziekani diecezji, jeden proboszcz z każdego dekanatu, proboszczowie miasta Przemysła, kilku wyznaczonych katechetów i wikariuszy, przełożony generalny księży michalitów oraz przedstawiciele zakonów osiadłych w diecezji<sup>121</sup>.

Synod diecezjalny był powiązany z rekolekcjami dla uczestników, stąd też jeszcze 12 V wieczorem odbyło się nabożeństwo i konferencja bp F. Bardy. Kolejnego dnia o godz. 8<sup>00</sup> na mszy św. nastąpiło otwarcie, a jego

---

<sup>118</sup> Wikariat eksponowany (nazwa charakterystyczna m. in. dla diecezji przemyskiej) – powstawał w miejscach, gdzie nie można było erygować parafii (np. ze względu na brak zezwolenia władz) poprzez wydzielenie jego terytorium z własnym kościołem i duszpasterzem, który posiadał takie same prawa i obowiązki jak proboszcz. Kapłan obsługujący tę placówkę na opisanym obszarze kościelnym nazywany był wikariuszem eksponowanym, choć w innych regionach Polski określenia te były odmienne. Zob. F. BĄCZKOWICZ, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Opole 1957, s. 577.

<sup>119</sup> *Synod diecezji przemyskiej odprawiony w dniach 13 i 14 kwietnia 1955 r. w Przemysłu pod przewodnictwem dra Franciszka Bardy biskupa przemyskiego ob. lac.*, [Przemysł 1957], s. 9.

<sup>120</sup> Tamże.

<sup>121</sup> Tamże, s. 19 – 20.

uczestnicy złożyli wyznanie wiary i przysięgę antymodernistyczną. O godz. 10<sup>30</sup> odbyła się konferencja ordynariusza, a następnie w auli seminarium odczytano część statutów. Wówczas też przedstawiono kandydatury 12 sędziów, 8 egzaminatorów synodalnych i 6 proboszczów konsultorów, których zatwierdzono przez akklamację<sup>122</sup>. Po południu miała miejsce kolejna nauka bpa F. Bardy<sup>123</sup>, a po niej w auli seminarium odczytano kolejne projekty statutów<sup>124</sup>. Drugi dzień synodu rozpoczął się mszą św., po niej zaprzysiężono nowych sędziów, egzaminatorów synodalnych i proboszczów konsultorów, by następnie w dalszym ciągu odczytywać planowane statuty. Po południu zostały one zatwierdzone<sup>125</sup>, a synod zamknięty<sup>126</sup>. Ostatnim jego akordem była sesja rozszerzonej komisji, która odbyła się 16 IV 1955 r. W jej trakcie ustalono ostateczny tekst prawa diecezjalnego<sup>127</sup>, które zatwierdził ordynariusz<sup>128</sup>.

## Zakończenie

Jak można było zauważyć w powyższej charakterystyce diecezji przemyskiej, lata pasterzowania bpa F. Bardy w okresie powojennym były szczególnie trudne. Dodatkowo należy pamiętać, że władze komunistyczne upatrywały w nim zajadłego przeciwnika nowego ustroju i ZSRR. Taka opinia miała wynikać z jego wrogich wypowiedzi w czasie wizytacji i kongregacji dziekańskich. Poza tym ordynariusz nie akceptował ruchu księży postępowych, a według funkcjonariuszy bezpieki wspierał też podziemie niepodległościowe. Mając świadomość swojej opinii w kręgach reżimowej administracji, a także znając panujące wówczas realia, na wypadek aresztowania bp F. Bardy wyznaczył swojego następcę, którym miał zostać – bp Wojciech Tomaka<sup>129</sup>. Władze komunistyczne uważały, że ordynariusz swoją postawą wpływa też na antypaństwowe nastawienie całej przemyskiej kurii<sup>130</sup>. Planowano nawet doprowadzić do jego usunięcia i zastąpić go duchownym

---

<sup>122</sup> Tamże, s. 31 – 32.

<sup>123</sup> Tamże, s. 59 – 65.

<sup>124</sup> Tamże, s. 33.

<sup>125</sup> Tamże, s. 33 – 34.

<sup>126</sup> Tamże, s. 45.

<sup>127</sup> Tamże, s. 36.

<sup>128</sup> Tamże, s. 46.

<sup>129</sup> AIPN Rz, 055/60, Teczka zagadnieniowa kuria biskupia i seminarium duchowne w Przemyślu 1947-1960, Referat z analizy Sekcji I Wydziału XI WUBP w Rzeszowie z dnia 1 VIII 1953 r., k. 160 – 161.

<sup>130</sup> AIPN Rz, 04/90, Sprawozdania z pracy Wydziału VI WUdsBP Rzeszów za lata 1955-1956, Sprawozdanie z pracy operacyjnej Wydziału VI WUdsBP w Rzeszowie za okres od dnia 1 X do 31 XII 1955 r. z dnia 5 I 1956 r., k. 83.

podległym nowej władzy<sup>131</sup>. Biskup F. Barda nie wierzył w szczerość intencji władz komunistycznych, stąd też w rozmowach z kapłanami negatywnie wyrażał się m. in. o Porozumieniu z 14 IV 1950 r<sup>132</sup>. W oczach bezpieki był on uznawany za konserwatywnego ascetyka, który nie czytał prasy, nie słuchał radia i niechętnie korzystał z telefonu. Poza tym, według tajnych służb, miał udzielać pomocy duchownym zaangażowanym w działalność podziemną. Stwierdzono również, że od momentu złotego jubileuszu kapłaństwa przyjął jeszcze bardziej zdecydowaną postawę<sup>133</sup>.

Wszelkie podane na temat ordynariusza sądy miały swoje źródła w prowadzonej na szeroką skalę inwigilacji, która rozpoczęła się jeszcze w styczniu 1946 r<sup>134</sup>. Po roku 1953 funkcjonariusze tajnych służb ze szczególną intensywnością zaczęli rozpracowywać kandydatów na werbunek wśród jego współpracowników, krewnych, a nawet lekarzy<sup>135</sup>. Próbowano również pozyskać adwokata biskupa i kapituły, konserwatora obrazów oraz świeckich pracowników kurii. Bezpieka sprawdzała też korespondencję i założyła podsłuch telefoniczny<sup>136</sup>. W roku 1960 lub 1962 w trakcie remontu kurii i pałacu biskupiego zamontowano również tam instalację podsłuchową<sup>137</sup>.

Mimo wielu przeszkód stawianych przez władze komunistyczne, bp F. Barda starał się gorliwie wypełniać swoje obowiązki. Oprócz zwyczajnych czynności i prac, kierował on też do wiernych listy pasterskie. Wśród nich były pisma, które do diecezjan odnosił on na początku Wielkiego Postu. Wybrane listy wielkopostne pasterza przemyskiego ukazuje tabela nr 5.

---

<sup>131</sup> H. DOMINICZAK, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem katolickim 1944-1990. W świetle dokumentów MSW*, Warszawa 2000, s. 50.

<sup>132</sup> AIPN Rz, 04/86, Sprawozdania z pracy Wydziału V WUBP w Rzeszowie za rok 1950, Sprawozdanie z pracy Wydziału V WUBP w Rzeszowie za miesiąc maj 1950 r. z dnia 6 VI 1950 r., k. 51.

<sup>133</sup> AIPN Rz, 055/60, Teczka zagadnieniowa kuria biskupia i seminarium duchowne w Przemyśle 1947-1960, Informacja dotycząca sytuacji w ogniwach kleru wyższego na terenie województwa rzeszowskiego z dnia 20 X 1956 r., k. 12 -13.

<sup>134</sup> K. CHMIELOWIEC, *Aparat bezpieczeństwa wobec kurii biskupiej w Przemyśle w latach 1944-1965*, w: *Aparat bezpieczeństwa wobec kurii biskupich w Polsce*, red. A. DZIUROK, Warszawa 2009, s. 259.

<sup>135</sup> Tamże, s. 260.

<sup>136</sup> Tamże, s. 265 – 267.

<sup>137</sup> Tamże, s. 279.

**Tab. 5. Wybrane listy wielkopostne bpa F. Bardy**

Rok	Treść listu
1948	Biskup F. Barda ubolewał nad grzechem pijaństwa, który rozpowszechnił się w czasie wojny dotycząc pijącego, jego rodzinę i całe społeczeństwo. Jako sposoby jego zwalczania wskazał: przysięgę abstynencką dzieci przy I Komunii św., umartwienie w spożyciu alkoholu i rozwój parafialnych bractw trzeźwości.
1949	Ordynariusz zwrócił uwagę na kłopoty rodzin, którymi są: zubożenie wiary, ale też bieda i choroby. Zachęcił on rodziny do oddania się w opiekę NSPJ, budzenia miłości do niego i modlitwy.
1950	Pasterz diecezji przypomniał czym jest parafia i jakie są jej cele. Podkreślił, że jej funkcja jest niezwykle istotna, gdyż prowadzi ona wiernych do zbawienia przez udzielone sakramenty i głoszone Słowo Boże.
1954	Po raz kolejny ordynariusz zwrócił uwagę na problem pijaństwa, nawiązując do swojego listu sprzed 6 lat. Szczególnie ubolewał, że alkohol towarzyszy nieodłącznie przyjęciom związanym z przyjmowanymi sakramentami. Wobec tragedii alkoholizmu biskup zwrócił się do wiernych z prośbą o trzeźwość w Wielkim Poście.
1957	Biskup F. Barda poruszył sprawę łaski uświęcającej, nawiązując do tematu przewidzianego na ten rok Wielkiej Nowenny: „Polska żyje łaską uświęcającą”. Początkiem łaski uświęcającej jest chrzest, ale należy się o nią nieustannie troszczyć. Okazję ku temu stanowi Wielki Post, w którym można skorzystać z sakramentu pokuty.
1958	Nawiązując do setnej rocznicy objawień maryjnych w Lourdes ordynariusz przypomniał wezwanie Matki Bożej do pokuty. Wskazał też na potrzebę walki z pokusą materializmu oraz z plagą alkoholizmu. Zachęcił do odnowy moralnej w Wielkim Poście.
1959	Odnosząc się do hasła 2 roku Wielkiej Nowenny „Naród polski żyje w łasce”, biskup omówił zagadnienie łaski uczynkowej.
1960	Tytuł listu wielkopostnego brzmiał „O Kościele”. Inspiracją do jego napisania było spotkanie ordynariusza z papieżem Janem XXIII, stąd też zwrócił on uwagę wiernych, że prawdziwy Kościół jest zawsze związany z namiestnikiem Chrystusa na ziemi.
1961	Pasterz diecezji przemyskiej podkreślił, że życie prawdziwie chrześcijańskie związane jest z wiarą i przestrzeganiem zasad ewangelicznych. Zachęcił też wiernych, by nie lękali się złożenia ofiary za przekonania religijne i żyli zgodnie z własnym sumieniem, zachowując tym samym godność ucznia Chrystusa.
1962	Ordynariusz stwierdził, że we współczesnych czasach wielu ludzi nie zna Chrystusa, bo o nim nie słyszało. Zwrócił więc uwagę na potrzebę troski o poznanie Boga przez najmłodsze pokolenie. Pierwszorzędną funkcję na tej drodze odgrywają rodzice, którzy dzieciom dają podstawy wiedzy religijnej. Ogromną rolę w przekazaniu prawd wiary odgrywa Kościół, ale wobec licznych trudności stawianych przez władze rodzice muszą mu w tej misji pomóc. Mogą to uczynić poprzez: <ul style="list-style-type: none"> <li>– posyłanie dzieci na katechezę,</li> <li>– domową pomoc dzieciom w nauce religii,</li> <li>– przykład własnej wiary.</li> </ul>
1963	Biskup F. Barda w swoim liście podkreślił wartość misji kapłanów w Kościele, stąd też prosił o modlitwę w ich intencji. Zwrócił uwagę, że powołania rodzą się w rodzinie, która powinna odgrywać wielką rolę w ich wspieraniu. Na koniec ordynariusz wyraził ubolewanie, gdyż w diecezji przemyskiej zmniejszyła się liczba powołań i zaczęło brakować kapłanów.

1964	List wielkopostny w 1964 r. rządcą diecezji przemyskiej poświęcił chrześcijańskiej nadziei. Człowiek wierzący upatruje ją w perspektywie życia wiecznego, stąd też ma on obowiązek troski o własną moralność, ale też bierze pod uwagę łaskę Bożego miłosierdzia. Biskup F. Barda podkreślił na koniec, że chrześcijańska nadzieja pomaga człowiekowi w pokonywaniu trudności dnia codziennego.
Źródło: AAPrz, Okólniki diecezji przemyskiej 1948-1949, List pasterski bpa F. Bardy na Wielki Post 1949 r. z dnia 18 I 1949 r., b. sygn.; tamże, Rozporządzenia 1950-65, List pasterski bpa F. Bardy na Wielki Post 1954 r. z dnia 23 I 1954 r., b. sygn.; <i>List pasterski bpa F. Bardy na Wielki Post 1948 r.</i> , KDP 41(1948) z. 1, s. 6-11; <i>List pasterski bpa F. Bardy na Wielki Post 1950 r.</i> , KDP 42(1949) z. 10-12, s. 116-120; <i>List pasterski bpa F. Bardy na Wielki Post 1957 r.</i> , KDP 43(1957) z. 1-2, s. 8-14; <i>List pasterski bpa F. Bardy na Wielki Post 1958 r.</i> , KDP 44(1958) z. 1-2, s. 17-24; <i>List pasterski bpa F. Bardy na Wielki Post 1959 r.</i> , KDP 45(1959) z. 1-2, s. 8-15; <i>List pasterski bpa F. Bardy na Wielki Post 1960 r.</i> , KDP 46(1960) z. 1-2, s. 3-8; <i>List pasterski bpa F. Bardy na Wielki Post 1961 r.</i> , KDP 47(1961) z. 1-2, s. 6-11; <i>List pasterski bpa F. Bardy na Wielki Post 1962 r.</i> , KDP 48(1962) z. 2, s. 37-41; <i>List pasterski bpa F. Bardy na Wielki Post 1963 r.</i> , KDP 49(1963) z. 1, s. 7-10; <i>List pasterski bpa F. Bardy na wielki Post 1964 r.</i> , KDP 50(1964) z. 1, s. 15-18.	

Wspomniane w tabeli pisma miały wiernych wprowadzić w przeżywanie czasu pokuty, stąd też rządcy parafii odczytywali je w I niedzielę Wielkiego Postu. Niemal w każdym liście ordynariusz zachęcał diecezjan do skorzystania z nabożeństw wielkopostnych oraz przystąpienia do sakramentu spowiedzi. Poza tym zawierały one zachęty do poprawy życia i walki z wadami (np. pijaństwo), albo też zwracały uwagę na konkretny problem Kościoła w Polsce lub diecezji.

Oczywiście listy na początek Wielkiego Postu nie były jedynymi odezwaniami, jakie bp F. Barda kierował do diecezjan. Oprócz nich wiele było adresowanych do wiernych przed ważnymi wydarzeniami życia świeckiego czy kościelnego, a bardzo często były to wskazówki pasterza diecezji, którymi chciał on umocnić słuchaczy wobec trudności napotykanych w nowej rzeczywistości. Wybrane listy pasterskie bpa F. Bardy ukazuje tabela nr 6.

**Tab. 6. Wybrane listy bpa F. Bardy skierowane do diecezjan w latach 1944-1964**

Data wyd.	Okoliczności wydania	Treść
8 IX 1948	List bpa F. Bardy na Tydzień Miłosierdzia 1948.	W 1948 r. Tydzień Miłosierdzia został poświęcony rodzinie katolickiej, stąd też do tego tematu nawiązał bp F. Barda podkreślając: <ul style="list-style-type: none"> <li>– godność rodziny chrześcijańskiej,</li> <li>– rolę ojca i matki,</li> <li>– odpowiedzialność rodziców za wychowanie dzieci.</li> </ul>

9 VIII 1949	List bpa F. Bardy na początek roku szkolnego 1949/1950.	Ordynariusz przypomniał młodzieży, by oprócz rozwoju intelektualnego zadbała również o kształtowanie charakteru, a także pogłębienie wiary. Pasterz diecezji wskazał też rolę rodziców na tym polu.
20 XII 1949	Pouczenia pasterskie bpa F. Bardy o sakramencie małżeństwa na dzień Świętej Rodziny.	Ordynariusz podkreślił doniosłość sakramentu małżeństwa i wartość życia rodzinnego. W związku z tym przypomniał o potrzebie należytego przeżycia czasu narzeczeństwa i właściwego przygotowania do zawarcia ślubu. Następnie zwrócił też uwagę na obowiązki katolickich małżonków.
2 VIII 1950	List bpa F. Bardy przed rozpoczęciem roku szkolnego 1950/1951.	Pasterz diecezji zwrócił się do rodziców o wychowanie dzieci w wierze oraz w poszanowaniu cnót chrześcijańskich, podając wskazówki jak mają to czynić: troska o uczestnictwo w katechezie, własny przykład rodziców poprzez udział w praktykach religijnych.
12 X 1950	List bpa F. Bardy na uroczystość św. Stanisława Kostki.	Ordynariusz ukazał cnoty św. Stanisława Kostki i zachęcił młodzież do naśladowania go.
23 X 1954	List pasterski bpa F. Bardy na I niedzielę Adwentu 1954.	Rządca diecezji pisząc o kończącym się jubileuszu maryjnym wyraził radość z zaangażowania wiernych w jego przeżycie. Zachęcił też duszpasterzy oraz diecezjan do dalszego rozwijania osobistej i wspólnotowej pobożności maryjnej i naśladowania Matki Bożej.
20 III 1959	List pasterski bpa F. Bardy na początek III roku Wielkiej Nowenny.	Ordynariusz wskazał na cele, które miały być osiągnięte w wyniku pracy duszpasterskiej w 3 roku Wielkiej Nowenny. Były to: świadomość poszanowania życia ludzkiego i potrzeby czci Najświętszego Sakramentu.
3 X 1963	Słowo pasterskie bpa F. Bardy dotyczące likwidacji Salezjańskiej Szkoły Organistowskiej w Przemyślu.	Biskup poinformował wiernych diecezji o likwidacji Salezjańskiej Szkoły Organistowskiej w Przemyślu, stwierdzając zarazem, że władza dokonała tego bezprawnie. Podziękował też salezjanom za ich dotychczasową pracę na tym polu.
<p>Źródło: AAPrz, Okólniki diecezji przemyskiej 1948-1949, List bpa F. Bardy do duchowieństwa i wiernych diecezji przemyskiej z dnia 8 IX 1948 r., b. sygn.; tamże, Pismo bpa F. Bardy do młodzieży szkolnej z dnia 9 VIII 1949 r., b. sygn.; tamże, Rozporządzenia 1950-65, Pouczenia pasterskie o sakramencie małżeństwa na dzień świętej Rodziny z dnia 20 XII 1949 r., b. sygn.; tamże, List bpa F. Bardy do duchowieństwa i wiernych diecezji przemyskiej z dnia 2 VIII 1950 r., b. sygn.; tamże, Pismo bpa F. Bardy na uroczystość św. Stanisława Kostki z dnia 12 X 1950 r., b. sygn.; tamże, List bpa F. Bardy do duchowieństwa i wiernych diecezji przemyskiej z dnia 22 X 1954 r., b. sygn.; <i>List pasterski bpa F. Bardy na początek III roku Wielkiej Nowenny z dnia 20 III 1959 r.</i>, KDP 45(1959) z. 3-5, s. 61-63; <i>Słowo Arcypasterskie bpa F. Bardy, ordynariusza przemyskiego, dotyczące likwidacji Salezjańskiej Szkoły Organistowskiej w Przemyślu z dnia 3 X 1963 r.</i>, w: <i>Salezjańska Szkoła Organistowska w Przemyślu i jej likwidacja w roku 1963</i>, red. R. Witalec, I. Witowicz, Rzeszów – Przemyśl 2007, s. 158-159.</p>		



W tabeli 6 zostały ukazane wybrane listy pasterskie bpa F. Bardy, które skierował on do wiernych diecezji przemyskiej w dwudziestolecie powojennym. Przede wszystkim były one pisane z racji różnorodnych wydarzeń w życiu kościelnym i społecznym, jak np. Tydzień Miłosierdzia czy początek roku szkolnego, ale także na początek III roku Wielkiej Nowenny. Jeden z bardziej dramatycznych listów skierował on do diecezjan w 1963 r., gdy władze zlikwidowały Salezjańską Szkołę Organistowską w Przemyśle, chcąc w ten sposób naświetlić wiernym całą sytuację.

Biskup F. Barda służył nie tylko diecezji przemyskiej, ale angażował się również w sprawy Kościoła w Polsce i na świecie. W 1953 r. został powołany do Komisji Głównej Episkopatu Polski<sup>138</sup>. W 1954 r. obchodził złoty jubileusz kapłaństwa<sup>139</sup>. W 1958 r. chciał się udać do Rzymu, stąd też zwrócił się do Prezydium WRN w Rzeszowie z prośbą o wydanie paszportu. Przy tej okazji dodawał, że w stolicy chrześcijaństwa nie był 21 lat<sup>140</sup>. Chcąc upokorzyć nieposkromionego biskupa, władze komunistyczne odwlekały zgodę na wyjazd<sup>141</sup>, ale ostatecznie w październiku 1959 r. starania te zakończyły się sukcesem<sup>142</sup>. Poza tym ordynariusz wziął też udział w pierwszej sesji Soboru Watykańskiego II<sup>143</sup>. W 1963 r. Stolica Apostolska obdarzyła go godnością „Biskupa Asystenta Tronu Jego Świątobliwości”<sup>144</sup>. W tym samym roku przeżywał jubileusz 30 lat od objęcia w zarząd diecezji przemyskiej, stąd też kanonicy kapituły poprosili papieża o przesłanie błogosławieństwa dla niego<sup>145</sup>.

Coraz bardziej pogarszał się jednak stan zdrowia ordynariusza. Na początku 1964r. zachorował na zapalenie żył w nodze, co mogło grozić pojawieniem się skrzepu<sup>146</sup>. Kolejny kryzys nastąpił 28 V, gdy w trakcie procesji Bo-

---

<sup>138</sup> AAPrz, Bp Franciszek Barda (1933 - 1964), Pismo bpa F. Bardy do kardynała S. Wyszyńskiego z dnia 3 II 1953 r., b. sygn.

<sup>139</sup> Tamże, Okólnik bpa W. Tomaki z racji jubileuszu bpa F. Bardy z dnia 11 VI 1954 r., b. sygn.

<sup>140</sup> Tamże, Pismo bpa F. Bardy do Prezydium WRN w Rzeszowie z dnia 1 XII 1958 r., b. sygn.

<sup>141</sup> Tamże, Pismo bpa F. Bardy do Prezydium WRN i Wojewódzkiej Komendy MO w Rzeszowie z dnia 10 VII 1959 r., b. sygn.

<sup>142</sup> Tamże, List bpa F. Bardy do prymasa Wyszyńskiego z dnia 24 X 1959 r., b. sygn.

<sup>143</sup> W. BONOWICZ, *Biskup Franciszek Barda. Ordynariusz przemyski. Ojciec Soboru Watykańskiego II. 1880-1964*, Kraków 1969, [mps w BMWSDPrz], s. 29 – 31.

<sup>144</sup> AAPrz, Bp Franciszek Barda (1933 - 1964), Pismo kardynała Stefana Wyszyńskiego do bpa Franciszka Bardy z dnia 18 VIII 1963 r., b. sygn.

<sup>145</sup> Tamże, Pismo kapituły do Stolicy Apostolskiej z dnia 23 X 1963 r., b. sygn.

<sup>146</sup> *Wspomnienie z ostatnich chwil życia i z uroczystości pogrzebowych Śp. Biskupa Franciszka Bardy*, KDP 50(1964), z. 6, s. 135.

żego Ciała osłabł<sup>147</sup>. Zdając sobie sprawę z powagi sytuacji, 14 IX 1964 r. bp F. Barda udzielił biskupom pomocniczym władz przysługujących ordynariuszowi, specjalne uprawnienia uzyskał też ks. Roman Głodowski – prowikariusz generalny (w przypadku braku biskupów). Upoważnienie dotyczyło też nadawania instytucji księżom proboszczom i translokacji duchowieństwa<sup>148</sup>.

Dnia 14 X 1964 r. bp F. Barda po raz ostatni w domowej kaplicy odprawił mszę św., a później uczestniczył w mszach odprawianych przez kapelana ks. Zdzisława Majchra. Dnia 23 X przyjął namaszczenie chorych, a gdy 4 dni później lekarze orzekli stan zdrowia jako beznadziejny, wówczas kuria przesłała do dziekanów prośbę o odprawianie w parafiach publicznych modłów w intencji ordynariusza. Oprócz tego przesłano do Sekretariatu Stanu w Watykanie prośbę o papieskie błogosławieństwo dla chorego, które też wkrótce nadeszło<sup>149</sup>. Na początku listopada 1964 r. TW „Laska” donosił funkcjonariuszom bezpieki, że u biskupa nastąpił wylew krwi do mózgu, a paraliżowi uległ żołądek i przewód pokarmowy. Był on już wówczas nieprzytomny i podtrzymywany przy życiu za pomocą kroplówek<sup>150</sup>. Dnia 13 XI 1964 r. o godz. 8<sup>24</sup> ordynariusz zmarł. Jeszcze tego samego dnia jego ciało zostało złożone w dolnej sali domu biskupiego. W sobotę (14 XI) od godz. 8 do 20 i w niedzielę od 6 do 16 modlitewną straż przy trumnie trzymali klerycy i siostry zakonne. Również około 25 000 wiernych oddało hołd zmarłemu. W niedzielę (15 XI) rozpoczęła się ekspozycja do katedry, którą prowadził bp S. Jakiel. W poniedziałek (16 XI) odbyły się główne uroczystości żałobne. O godz. 10<sup>00</sup> mszę celebrował abp Bolesław Kominek z Wrocławia. Kazanie wygłosił bp Jerzy Ablewicz – ordynariusz tarnowski. Udział w pogrzebie wzięło też ok. 20 000 wiernych<sup>151</sup>. Wykonawcą swojego testamentu, spisane-go 15 XI 1959 r. ordynariusz uczynił bpa S. Jakiela. W dokumencie tym oprócz zwyczajnego rozdysponowania majątku poprosił o odprawienie 3 gregorianek o spokój jego duszy<sup>152</sup>. Po śmierci bpa F. Bardy wikariuszem kapitulnym i rządcą diecezji został biskup pomocniczy W. Tomaka<sup>153</sup>.

<sup>147</sup> AIPN Rz, 053/196 t. 3, Sprawa obiektowa „Arka” na kurię biskupią, dziekanów i duchowieństwo diecezji przemyskiej, Doniesienia spisane z ustnych informacji podanych przez TW „Laska” z dnia 11 VI 1964 r., k. 248.

<sup>148</sup> AAPrz, Bp Franciszek Barda, Facultates dla J. E. księży biskupów sufraganów z dnia 14 IX 1964 r., b. sygn.

<sup>149</sup> *Wspomnienie z ostatnich chwil życia*, s. 135 – 136.

<sup>150</sup> AIPN Rz, 053/196 t. 3, Sprawa obiektowa „Arka” na kurię biskupią, dziekanów i duchowieństwo diecezji przemyskiej, Doniesienia spisane z ustnych informacji podanych przez TW „Laska” z dnia 11 XI 1964 r., k. 265.

<sup>151</sup> *Wspomnienie z ostatnich chwil życia*, s. 137 – 139.

<sup>152</sup> AAPrz, Bp Franciszek Barda, Odpis testamentu J. E. Najdostojniejszego księdza biskupa ordynariusza Franciszka Bardy z dnia 15 XI 1959 r., b. sygn.

<sup>153</sup> W. TOMAKA, *Odezwa wikariusza kapitulnego do duchowieństwa i wiernych*, KDP 50(1964), z. 6, s. 141 – 143.

Podsumowując rządy bpa F. Bardy w diecezji przemyskiej w latach 1944 – 64 należy przede wszystkim zauważyć, że przypadły one w bardzo trudnym okresie dyktatury komunistycznej. Przejęcie władzy w Polsce przez ludzi, którzy byli skłonni spełnić wszelkie żądania płynące z Moskwy sprawiło, że sytuacja Kościoła stawała się dramatyczna, a dotychczasowy porządek społeczny uległ zupełnemu załamaniu. Wobec tego ordynariusz przemyski początkowo wydawał się bezradny, gdyż jego wyniesiony z poprzednich epok styl myślenia i mentalność w żaden sposób nie przystawały do nowej rzeczywistości. Mimo to, bardzo szybko okazało się, że rządcą diecezji przemyskiej potrafił być wiernym sługą Kościoła i gorącym patriotą, który zdecydowanie bronił Ewangelii i podległych mu wiernych, choć z tego powodu musiał się liczyć z wrogością władz komunistycznych. Prawdziwe były więc słowa, które prymas S. Wyszyński wypowiedział w dniu jego pogrzebu w rzymskiej kaplicy Instytutu Polskiego: „Biskup przemyski, całą swoją postawą biskupią był wybitnym przedstawicielem tej nauki, która gwarantuje Kościołowi diecezjalnemu jedność, a Kościołowi Powszechnemu świadomość, że liczne członki Kościoła zbierają się w Głowie, w wieczystym Kapłanie, Jezusie Chrystusie”<sup>154</sup>.

## STRESZCZENIE

Po zakończeniu II wojny światowej Kościół w Polsce znalazł się w niezwykle trudnej sytuacji, co było związane z rozpoczęciem rządów przez dyktaturę komunistyczną. Podobnie było w diecezji przemyskiej, gdzie dochodziły również problemy związane ze zmianą granic administracyjnych, a także działalnością Ukraińskiej Powstańczej Armii. W powojennym dwudziestolecu rządy w diecezji przemyskiej sprawował bp Franciszek Barda, który musiał się zmierzyć z komunistycznymi próbami dezintegracji i zastraszania duchowieństwa, podważania podstaw materialnych Kościoła i walki z działalnością duszpasterską. Mimo zewnętrznych represji administracji państwowej ordynariusz starał się jednak koordynować pracę kapłanów, troszcząc się w tych trudnych czasach m.in. o budowę i remont obiektów sakralnych oraz tworzenie nowych parafii. Wielkim jego dziełem było również przeprowadzenie Synodu w 1955 r. Można więc stwierdzić, że w gronie pasterzy diecezji przemyskiej był jednym z najwybitniejszych przedstawicieli.

**SŁOWA KLUCZE:** bp Franciszek Barda, diecezja przemyska.

---

<sup>154</sup> *Przemówienie J. Em. Stefana Kardynała Wyszyńskiego Prymasa Polski w dniu pogrzebu bpa Franciszka Bardy*, KDP 50 (1964), z. 6., s. 123.



*Ks. Aleksander Kustra (Dębica)*  
*Ks. Tadeusz Śliwa (Przemyśl)*

**Premisla Christiana**  
(2014/2015) t. 16, s. 181-200

**WSPÓŁŻYCIE KATOLIKÓW OBRZĄDKU GRECKIEGO  
I ŁACIŃSKIEGO W GALICJI W POCZĄTKACH 2. POŁOWY XIX W.  
W ŚWIELE SPRAWOZDANIA Z WIZYTACJI PRACOWNIKA  
NUNCJATURY WIEDEŃSKIEJ KS. KAROLA RIMELY’EGO\***

Przystąpienie prawosławnych w Rzeczypospolitej Trojga Narodów do Unii z Rzymem było przez stronę katolicką długo pożądane i przygotowywane, a przez prawosławnych odwlekane. Był to akt doniosły dla Kościoła, owoc polskiej tolerancji, wynik polityki i skutek okoliczności. Pełny sukces oznacza niewątpliwą jakość i obfitość pożądanych i trwałych owoców. Ocena wymaga uwzględnienia skutków niepożądanych. Nie tu miejsce na ich wyliczanie, ale nadarza się sposobność, by o nich wspomnieć. Należą do nich i o nich świadczą m. in. ciągle skargi unitów na Polaków – łacinników. Zachowany w archiwum wiedeńskiej nuncjatury, obszerny raport węgierskiego księdza wysłanego z uwagi na te skargi przez nuncjusza w Wiedniu do Galicji dla zbadania relacji między duchowieństwem ruskim a polskim ukazuje ich obraz, widziany okiem neutralnego, wnikliwego obserwatora. Jego misja zbiegła się z początkami powstania styczniowego, którego echo znalazło się w raporcie. Obserwacje zebrane w ramach tej misji dotyczą także Przemyśla. Ponieważ łamy, na których ukazuje się polskie tłumaczenie tego interesującego dokumentu, nie są adresowane do specjalistów, pozwolę sobie – zresztą na życzenie zgłoszone niemal w ostatniej chwili – poprzedzić go paru wstępnymi uwagami.

Zwłoka prawosławnych Rusinów w przystąpieniu do Unii wynikała m. in. z obaw przed jej konsekwencjami. Obawy podsycane przez jej wewnętrznych i zewnętrznych przeciwników przełamał dopiero lęk przed skutkami powstania patriarchatu moskiewskiego, który zawisł nad spuścizną Rusi Ki-

---

\* Sprawozdanie pt. *Rapporto sullo stato del clero ukraino cattolico della Galizia, compiuto dal sacerdote Carlo Rimely 12.3.1863* zostało opublikowane w pracy doktorskiej: LUIGI GLINKA OFM, *Gregorio Jachymowycz – metropolita di Halicz ed il suo tempo*, Romae 1974, Appendice VII, s. 339-354. Z łaciny przetłumaczył i opatrzył wstępem ks. mgr Aleksander Kustra, uzupełnienia zredagował ks. dr Tadeusz Śliwa.

jowskiej, jako nieprzejednany wróg zewnętrzny, a zarazem źródło działań sprzyjających siłom odśrodkowym w niej. Obawy długo i mocno podsycane, by do Unii nie doszło, nie zostały rozwiane ani zapomniane. Jej przeciwnicy i sceptycy pozostali i wykorzystywali każdy pretekst, by siać niezadowolenie. O racje i preteksty do tego nie było trudno. Unia ma zachwyconych piewców, ma chłodno wążących jej pro i contra analityków, ma również ostrych krytyków. Jej ocena z perspektywy minionego czasu i jej skutków nie wydaje się w każdym razie kwestią zamkniętą, a często jest skażona siłą emocji i stronniczością, nawet w doborze źródeł, tym bardziej w ich interpretacji. Obok ocen z polskiego i ukraińskiego punktu widzenia warto posłuchać postronnych świadków.

Mieszkańcom wschodnich i południowych ziem Polski jest szczególnie potrzebna znajomość relacji polsko-ruskich, które w XX w., w miarę budzenia świadomości narodowej Rusinów, zaczęto zwać polsko-ukraińskimi. Rusini byli przez wieki naszymi sąsiadami zza płotu, zza drogi, zza rzeczki, gdzie ruskie i polskie kobiety prały kijankami odzież, czy też zza lasu, w którym się spotykano, zbierając jagody, grzyby i chrust. Najeżone wrogością kordony umacniali później ci, którym zasada *divide et impera* przynosiła zysk.

Wiktor Poliszczuk zarzuca współczesnym historykom polskim wielkie zaniedbania w badaniach polsko-ukraińskich relacji, którym on sam, podejmując niemałe ryzyko, poświęcił wiele cennych prac. Chodziło mu głównie o wiek XX, najtrudniejszy w tysiącletniej historii burzliwego sąsiedztwa i pilnie wymagający rzetelnych, wyważonych prac. Żeby jednak zrozumieć to, co się w tym tragicznym wieku stało, trzeba się cofnąć do XIX w. Wrzód tak boleśnie otwarty w wieku XX, zaczął wyraźnie nabrzmiewać w XIX, a jego korzenie sięgają do wieku XVIII i głębiej. Wyraźną cezurą były jednak rozbiory, które mocno zaważyły na losie Unii i polsko-ruskich stosunków.

Unię rozdarły dwie zachłanne i zawistne kobiety w cesarskich koronach. Lubieżna i cyniczna Katarzyna użyła Cerkwi prawosławnej do likwidacji Cerkwi unickiej, wyrosłej na przekór rosyjskiemu imperializmowi, który w duchu bizantyjskiego cesaropapizmu i mongolskiego totalitaryzmu czynił prawosławną Cerkiew swoim narzędziem. Objętych zaborem unitów Katarzyna przeciągała na prawosławie okrucieństwem i grozą; przy wydatnym udziale kozaków, których Chmielnicki, na pohybel Polsce, oddał kiedyś do dyspozycji Moskwy. Dwulicowa Maria Teresa ronila łzy nad Polakami, grabiąc ich równocześnie – jak kpił Fryderyk II – ile się dało. Przeciw Polakom, panom zagarniętych ziem, nastawiała Rusinów, współmieszkańców ich wschodniej części. Stare roszczenia węgierskie do Rusi Halickiej Wiedeń wykorzystał jako pretekst, by grabieży katolickiego kraju przez katolicko-oświeceniowe imperium nadać pozór legalności. Dwulicowość tej polityki zaowocowała później, ale chyba jeszcze straszniej niż cynizm Katarzyny, bo rzezią galicyjską i wołyńską. Do tej ostatniej przyczynił się także wcielony w Hakatę pruski duch zaborcy numer 1, Fryderyka II. Dwie cesarzowe nie o wszystkim, rzecz

jasna, decydowały; nie o wszystkim musiały też wiedzieć. Rozbiory i ich następstwa zależały od wielu czynników i wielu różnych ludzi, w tym i także Polaków. Ale władza, jaką symbolizowała cesarska korona, zobowiązywała do sprzeciwu wobec nieprawości, jaką były rozbiory. Część odpowiedzialności za ich skutki spada na tych, którzy mogli i powinni byli już na wstępie przeciwstawić się im, choćby tak jak to uczynił Tadeusz Rejtan.

Unici zdziesiątkowani wskutek rozbiorów, odcięci od Kijowa, pozbawieni przez to stolicy metropolii i kontaktu z nią, trzymani na pasku przez Austriaków i za ich przyzwoleniem, jeśli nie podszeptem, skarżący na Polaków, wykorzystywani przeciw nim także przez Moskwę i Prusy, nie byli i nie mogli już być tak przez Polaków traktowani, jak to ongiś bywało. Nie wydawali się zdolni udźwignąć sami ciężaru wolności i odpowiedzialności za los własny ani też wspólnie walczyć przeciw zaborcy. Roman Dmowski i nie on sam wśród wytrawnych europejskich polityków, jeszcze w XX w. uważał, że Ukraińcy, choć już znacznie bardziej świadomi, nie dowiedli, iż są faktycznie zdolni być czymś więcej niż Siczą lub wasalem. Wszak Ruś Kijowska nie była tworem Słowian Wschodnich, lecz Wikingów. Z chłodnych analiz Dmowskiego wynikało, że dalsza więź Rusi z Polską i stopniowa, wspomagana asymilacja to najbardziej realistyczne rozwiązanie trudnej kwestii pogodzenia starych wspólnych więzi i nowych ukraińskich aspiracji. Polityce polskiej wyznaczał podjęcie takiej próby rozwiązania tej kwadratury koła. Ale gdyby Ukraińcy okazali nadspodziewaną prężność i zdolność organizacyjną, czego całkiem nie wykluczał, był gotów szukać innych rozwiązań. Trzeba mu to, choćby bez sympatii, przyznać. Piłsudski snuł piękną, ale bardzo odległą, jeśli w ogóle realną, wizję federacji, do której w każdym razie żadna ze stron jeszcze nie dojrzała. Zapraszając Ukraińców do wspólnej walki przeciw bolszewikom, otwarcie i uczciwie dawał im okazję wykazania się. Słowem czołowi politycy polscy byli do Ukraińców nastawieni sceptycznie, ale nie wrogo, tym bardziej polscy biskupi.

Ze strony ukraińskiej narastała raczej wrogość, choć były również piękne wyjątki. Należał do nich wyniesiony na ołtarze we Lwowie przez Jana Pawła II biskup stanisławowski Grzegorz Chomyszyn, przeciwnik radykalnej delatynizacji, zwolennik współpracy z Polską oraz szereg innych grekokatolickich duchownych i świeckich. Lecz to nie im buduje się od lat przy tyłu cerkwiach kurhany. Nie oni są stawiani za wzór na Ukrainie i w prężnych ośrodkach ukraińskiej emigracji.

W pierwszej połowie XIX w. opcja propolska była jeszcze powszechna obok prorosyjskiej, ale raczej wśród niższego duchowieństwa ruskiego. Kierujący losem Unii i aspiracjami Rusinów metropolici lwowscy, którzy bywali wcześniej biskupami diecezji przemyskiej, na ogół podtrzymywali raczej tendencje antypolskie, choć na początku hamowali radykalny ruch oczyszczania obrządku z elementów łacińskich, ruch o wydźwięku antypolskim, mocno popierany przez niektórych członków grekokatolickich kapituł.

Antypolskie nastroje z biegiem czasu upowszechniały się i nasilały na tle tarć w ramach Austro-Węgier przed I wojną światową i walk na Kresach Wschodnich w latach 1918-1920.

Bp Bolesław Taborski († 2004) opowiadał ze swoich kleryckich, przedwojennych lat, że klerycy polscy kłaniali się ukraińskim, gdy ich spotykali, natomiast ukraińscy nie tylko sami się im pierwsi nie kłaniali, ale nawet na ich ukłony ostentacyjnie nie odpowiadali. Administrator apostolski Łemkowszczyzny skarżył się w Rzymie, że jego klerycy w przemyskim seminarium ukraińskim byli dyskryminowani z tego powodu, że nie byli nastawieni tak antypolsko, jak większość alumnów tego seminarium. Takie były tam nastroje w I połowie XX w. Z raportu węgierskiego wizytatora wynika, że antypolskie nastroje dominowały wśród grekokatolickiego duchowieństwa już w połowie XIX w.

Obudzenie ukraińskiej świadomości i woli suwerenności było dziełem kleru (głównie unickiego). Historycy nie znają takiego przypadku w dziejach, choć może nie szukają w starożytności, gdy więź religii z życiem politycznym była bardzo ścisła i analogiczne przypadki są bardziej prawdopodobne. W późniejszych czasach jest to jedyny wyjątek. A wyjątki nie są przewidywalne, co trochę tłumaczy błędy prognoz politycznych i sceptycyzm, m. in. Polaków w ocenie siły i trwałości ukraińskich aspiracji. Interesujący byłby szerszy opis, jak tego duchowieństwo ruskie dokonało, ale to temat dla kogoś innego. Ja chcę ukazać złożoność zjawiska i wskazać jego, nie zawsze dostrzegane komponenty

Mniej wyjątkową, ale mocno rzutującą na ukraińskie aspiracje cechą był ich ludowy, chłopski charakter. Wysłannik wiedeńskiej nuncjatury zauważył, że napięcia między ruskimi grekokatolikami a polskimi łacinnikami miały raczej narodowe niż religijne podłoże. Trzeba dodać, że bardziej klasowe niż narodowe były źródła antypolskiego ostrza ukraińskiego ruchu. Chłopska była i może jeszcze trochę pozostaje niezdolność do wnikliwszej analizy sytuacji z jej tak licznymi komponentami. Do takiej analizy trzeba dystansu, większej dojrzałości intelektualnej i szerszej wiedzy antropologicznej. Nawiasem dodam, że zaskakującą wnikliwością i obiektywizmem socjologicznych uwag zaskoczył mnie Wincenty Witos w swoich „Wspomnieniach”; na bardzo wysokim, jak na samouka, poziomie.

Wschodni sąsiedzi kojarzyli polskość z pańskością, Polaków nazywali panami, a panów nienawidzili, czekając na okazję, by się zemścić za pańskość, utożsamianą często z wyższą kulturą, by oznaki tej pańskości zapamiętałe, na własną nawet szkodę niszczyć. Nienawistną piosenką o „polskich panach, atamanach” witały sowieckie dzieci na dalekiej Syberii pod batutą nauczycielki w 1940 r. rodziny polskich wygnańców z ich dziećmi. Wygodnie jest rzucić całą winę na naród polski, a nie np. na posiadaczy ziemskich, często ukraińskiego pochodzenia, którzy przeciwstawiali się także polskim chłopom, faworyzując niekiedy, acz nie zawsze, ukraińskich. Wybuchową mieszankę



ukraińskich emocji rozdmuchiwali i przeciw Polakom-łacinnikom kierowali także zaborcy – innowiercy lub liberałowie.

By objąć cały wachlarz czynników wywierających wpływ, a w każdym razie mogących go wywierać, na ukraińskie nastroje, postawy i zachowania, nie wolno zapomnieć o żywych i trwałych na Kresach Wschodnich tradycjach kozackich. Jaki jest mit założycielski Ukrainy? Jest nim bardziej Ruś Kijowska czy Sicz? Obawiam się, że w ludowej kulturze, zwłaszcza na terenach Galicją Wschodnią nazwanych, w ludowej muzyce jej ruskich mieszkańców, w ich sagach i literaturze, Sicz z różnych względów jest żywsza, bliższa i wyposażona w większą siłę oddziaływania na wyobraźnię i kształtowanie postaw niż starsza i dalsza od niej, książęco-warenska Ruś Kijowska. Tradycja Rusi Kijowskiej jest bardziej przydatna i częściej wykorzystywana w wewnętrznej polityce, zwłaszcza ukraińskich hierarchów i wytrawniejszych polityków.

Do wyliczonych już czynników aktywnie współtworzących socjologiczny fenomen określany mianem „Ukraina”, w którego rozumieniu gubią się nieraz obcy i swoi, trzeba jeszcze zauważyć, że powstał on na styku Europy i Azji, na granicy nie tylko dwóch kontynentów, ale dwóch cywilizacji, bo nie geograficzny, a socjologiczny aspekt jest tu istotny. Problem polsko-ukraińskich relacji ma swe źródło m. in. w trudnej do uchwycenia i jeszcze trudniejszej do przezwyciężenia różnicy, powstałej pod wpływem dwóch cywilizacji. Jednostki, czy grupy przy zmianie środowiska o wiele łatwiej się zmieniają. Istotne rysy cywilizacji odznaczają się niezwykłą odpornością na wpływy zewnętrzne. Bagatelizowane dziś przez wielu, bo niewygodne dla ich bałamutnej ideologii i polityki historycznej, spostrzeżenia Feliksa Konecznego na temat różnych cywilizacji, zasługują chyba na uwagę, gdyż znajdują potwierdzenie w faktach.

Obraz kreowanej przez duchownych Ukrainy, komplikują jeszcze wpływy ideologiczne: oświeceniowe i marksistowskie. Wywołany i sterowany przez duchownych ukraiński ruch polityczny, zbiegł się paradoksalnie z nasileniem ruchów laickich, antyreligijnych, zmierzających wpierw do wiosny ludów, a potem do bolszewickiego przewrotu. W tym czasie, gdy Ruś zaczęła się budzić, we Włoszech za pontyfikatu Grzegorza XVI i Piusa IX silny wpływ na Kościół i stan ducha części duchowieństwa i wiernych wywierały tajne stowarzyszenia. Ich lider, Giuseppe Mazzini, zachęcał w tajnych instrukcjach swych agentów m. in. do podsycania entuzjazmu, jaki wzbudziła początkowo bardziej otwarta na postulaty trybunów ludu postawa Piusa IX, po to, by tak zaktywizowane tłumy, grając na ich emocjach, nastawić kiedyś przeciw Kościołowi. Nic dziwnego, że utworzone z austriacką aprobatą i pomocą Seminarium Generalne ob. gr. we Lwowie, stało się terenem wpływu laickiej literatury i agentury. Metropolita ob. gr. Michał Lewicki i mianowany przez niego rektor, później biskup przemyski, a w końcu metropolita lwowski, Grzegorz Jachimowicz przeciwstawiali się tym wpływom, ale klerycy i księża byli na nie bardzo podatni. Nawiasem mówiąc jednym z motywów czujności

i opozycji strony polskiej wobec poczynań ukraińskich była świadomość tych wpływów na ruski kler, a przezeń na ludność. Wspierana przez zaborców aktywizacja ruskiej ludności przez kler mogła stać się bombą z opóźnionym zapłonem, groźną w tej sytuacji nie tylko dla Polaków.

Polacy obecni na Kresach Wschodnich we wrześniu 1939 r., jako mieszkańcy lub uchodźcy, czy też jako żołnierze, wspominają, że póki Polska zdawała się silna, Ukraińcy na ogół im pomagali, gdy jej klęska była już jasna, często przeszkadzali, nierzadko mordowali (a gdy już zakosztowali sowieckiego wyzwolenia z „polskiej okupacji” i niemieckiej pomocy, mówili nieraz, że na kolanach wróciliby do Polski). Można się tu dopatrzeć analogii z Galicją po rozbiorach. Z chwilą, gdy Polska przestała istnieć jako ratunek przed Moskwą, którego nadzieja skłoniła Rusinów do Unii, Polska, acz mimo swej woli, zawiodła ich. Pozbawieni nagle oparcia chwycili się kurczowo Austrii. Tej zaś było to na rękę, gdyż po tym, co się stało, nie mogła rychło liczyć na zaufanie i szczerą współpracę Polaków. Później, już po uchwyconym przez prezydentowemu tu raport momencie, Polacy w ramach autonomii galicyjskiej zdobyli wpływy w Austrii, co zmniejszyło szanse Rusinów, zahamowało umacnianie ich pozycji i spotęgowało antypolskie nastroje. Początkowo na urwanym strzępie Polski Austriacy oparli się na Rusinach, którzy traktowali ich jako ostoję własnych planów politycznych, podczas gdy Polacy postrzegali zaborców z większą rezerwą. Zabór swój nazwali Galicją, nawiązując do epizodu Księstwa Halickiego. Na jego stolicę rozmyślnie wybrali Lwów zamiast królewskiego Krakowa. Nawiasem mówiąc, żadne z tych miast nie leżało w geograficznym centrum zaboru.

Galicyjscy unicy po likwidacji przez Rosję metropolii kijowskiej wszczęli starania, wpieryw w Wiedniu, później w Rzymie o przywrócenie po blisko 5 wiekach metropolii halickiej (prawosławnej) istniejącej w XIV w. krótko i to z dłuższą przerwą. Rzym, w zmiennych sytuacjach politycznych ostrożny, trochę zwlekał, cesarz szybciej poszedł na rękę i w Rzymie starania Rusinów poparł. Przywrócono metropolię halicko-lwowską ob. gr., której podlegało biskupstwo przemyskie i część chełmskiego. Cesarz zadekretował z czasem powstanie drugiej sufraganii w Stanisławowie; ale jej zaistnienie nastąpiło już po czasie, którego dotyczy raport. Początkowo Wiedeń też był mniej skory spełniać życzenia i żądania Rusinów, niż oczekiwali. Korzystniejsze i mocniejsze wiatry na ich żagle przyniosła Wiosna Ludów. Wobec ożywienia ruchów narodowych, popieranych w owym okresie przez kosmopolityczne siły, dla osłabienia mocarstw i Kościoła, wielka lojalność Rusinów w wielonarodowym imperium okazała się dla Austrii bardzo cenna. Rusini umiejętnie wykorzystali ten sprzyjający okres.

Opracowania i oceny polskie i ukraińskie, zwłaszcza po tym, co się stało w XX w. bywają stronnicze. Tym cenniejsze są relacje postronnych świadków. Wprawdzie i oni nie muszą być całkiem bezstronni, ale zasługują na szczególne zainteresowanie. Do takich świadków należy autor raportu, ks.

Karol Rimely z diecezji Esztergom, doktor teologii, wicerektor Kolegium Paznam w Wiedniu. Na początku lutego 1863 r., krótko po wybuchu powstania styczniowego, został wysłany przez wiedeńską nuncjaturę do Galicji w celu zbadania na miejscu zbyt napiętych stosunków między duchowieństwem ruskim – grekokatolickim a polskim – rzymsko-katolickim. Po paru tygodniach spędzonych we Lwowie i w Przemyślu oraz po krótkiej wizycie w Tarnowie i Krakowie wrócił do Wiednia, przygotował raport i po 5 tygodniach od swego wyjazdu do Galicji złożył go z datą 12 marca 1863 w wiedeńskiej nuncjaturze.

Unitów często nazywa grekami z racji rodowodu ich obrządku, który z uwagi na język nazywa niekiedy słowiańskim. O tym, że ks. Rimely starał się bardzo sumiennie i wnikliwie wypełnić swoje zadanie, zachowując bezstronność w ocenie rażąco skonfliktowanych stron, świadczą zarówno jego zapewnienia jak cała treść raportu. Węgierska przynależność narodowa, wysoka kultura i przebijająca z tekstu znajomość ludzi ułatwiła mu zadanie. Jako inteligent i łacinnik mógł sympatyzować z Polakami i trochę chyba sympatyzował. Mimo to, jego ocena wydaje się wyważona i sprawiedliwa. Nie uważa Polaków za niewinnych i nieomylnych. Zakłada winy również z ich strony, nie tylko w przedzobiorowej sytuacji. Jako człowiek wysokiej kultury klasycznej, o której świadczy jego łacina, pisząc dla czytelnika o podobnej kulturze porównuje Polaków do Trojan z „Iliady”, którzy również popełniali nieprawości w mieście i poza jego murami, wszakże ich win nie można stawiać na równi z winami atakujących Troję Greków. *Hic iliacos quidem intra muros peccari solet et extra, non tamen pari ratione.*

Czytelnika mogłoby zaciekawić wyszczególnienie win, o jakie Rusini oskarżali Polaków. Zarówno autor raportu jak i adresat, musieli być przesyceni ilością i jakością tych skarg. Raport zawiera w tym względzie raczej uogólnienia niż litanie skarg. Nuncjatura przygotowała dla swego wysłannika, zapewne w oparciu o otrzymane skargi, instrukcję z wyszczególnieniem tego, na co miał baczyć, o co pytać, co sprawdzić. Wielokrotne wzmianki o tej instrukcji podkreślają jego wdzięczność za ten instrument pracy. Ich częstotliwość może też budzić podejrzenie, czy nie była ona w pewnych szczegółach zbyt urzędnicza, nie przylegająca do rzeczywistości. Autor jest obserwatorem bystrym, sumiennym, inteligentnym. Okazuje przy tym wielki szacunek dla władz kościelnych i cywilnych. Swoją formację otrzymał w okresie józefinizmu, który na czele cnót kapłańskich stawiał uległość wobec cesarza. Nie wydaje się by to zwichnęło jego ludzką i kapłańską postawę. Jego raport bardzo dobrze świadczy o dyplomacji, którą dziś nazwalibyśmy watykańską, ale wtedy papieże rezydowali jeszcze nie na Watykanie, lecz na Kwirynale, w pałacu zajmowanym obecnie przez prezydenta Republiki Włoskiej.

**RAPORT O STANIE DUCHOWIEŃSTWA  
UKRAIŃSKO-KATOLICKIEGO GALICJI, SPORZĄDZONY PRZEZ  
KSIĘDZA KAROLA RIMELY (12.3.'63)**

ASV, Archiw. Nunc. Wiedeń, tom 415, s. 317r.- 332v.

Ekscelecncjo, Najczcigodniejszy Księżu Arcybiskupie  
i Nuncjuszu Apostolski, Najłaskawszy Panie!

Zaszczycony chlubnym skierowaniem na teren Galicji i łaskawością Waszej Ekscelecncji, dnia 4 lutego br., zgodnie z instrukcją, jaką mi w dobroci i uprzejmości dano, wyruszyłem niezwłocznie w drogę, mając tam na oku wszelkie okoliczności, które mogą uzupełnić panoramę wydarzeń z ostatniego okresu na polu relacji między różnymi obrządkami Galicyjskiego Kościoła, bym te moje doświadczenia po wielodniowych badaniach w nieprzerwanym trudzie zebrane, wróciwszy do Wiednia, natychmiast, a z największą dbałością i sumiennością, przed wysokim obliczem Waszej Ekscelecncji jako ten oto rezultat moich obserwacji uniżenie przedstawił.

Miejscem moich dociekań był głównie Lwów i Przemyśl. Z wielu rozmów przeprowadzonych w pierwszym z nich – najważniejszym mieście Galicji (s. 317v) z najczcigodniejszymi księżmi arcybiskupami ob.[rządu] łac.[ińskiego] [F. K. Wierzchlejski] i gr.[eckiego] [G. Jachymowicz]<sup>1</sup> sporządzono notatki. Do arcybiskupa Ormian nie miałem dostępu z racji jego choroby, ale spotkałem się z prepozytem jego kapituły, przeznacnym starcem, spotkałem się i z wikariuszem generalnym, biskupem Litwinowiczem, z wielu kanonikami obu obrządków, z ojcami Towarzystwa Jezusowego, przełożonymi seminariów obu obrządków, wielu dziekanami ob. łac. z terenów o ludności mieszanej oraz z wielu księżmi ob. gr., z poważanymi osobami, częściowo obywatelami Lwowa, po części z Bukowiny i z mieszkańcami innych, mniej lub bardziej od Lwowa odległych miejscowości. Obserwowałem też klasztory Bazylianów, Dominikanów, Karmelitów, wykłady teologiczne, szkoły realne i co tylko uznałem za mające związek z interesującą mnie sprawą, nie pomijając i nabożeństw liturgicznych, w których po wielokroć z najwyższą uwagą uczestniczyłem.

Widząc już nie tylko skryte uprzedzenia wzajemne pomiędzy klerem obrządku łacińskiego i greckiego, ale jawne, zagorzałe z obu stron przejawy niechęci i usiłując, nie bez bólu, bezstronnie je ocenić, udałem się do Przemyśla, miasta, które również ma biskupów obu obrządków. (s. 318r) A ponieważ ta biskupia stolica ob. łac. wakuje, spotkałem tam wielce

---

<sup>1</sup> W. SARNA, *Episkopat przemyski o.l.*, Przemyśl 1902-1910, s. 539-568; I. Nazarko, *Hryhorij Jachymowycz (1860-1863)*, w: tenże, *Kyjiwśki i hałycki mytropyłty. Biohraficzni narysy (1595-1960)*, Rym 1962, s. 178-184.

pobożnego prepozyta a zarazem wikariusza kapituły [ks. Józef Hoppe]<sup>2</sup>. Wszystko, co w dziedzinie wzajemnych stosunków obu prezbiteriów zauważyłem we Lwowie, zgadzało się w pełni z relacją tego bardzo uczynnego i pobożnego kapłana. Udałem się z wyrazami czci do miejscowego wielbego biskupa obrządku gr.-kat. i stwierdziłem, zgodnie z tym jak mi go we Lwowie opisano, że to starzec nazbyt już na ciele i w duchu utrudzony. Odwiedziwszy tam również seminaria i kościoły, a mając już dość rozmów z tymi, których zdaje się zajmować głównie to, co rodzi kontrowersje, po zebraniu dodatkowych informacji w przyległych diecezjach – tarnowskiej i krakowskiej, wróciłem do Wiednia.

Co do pierwszej części instrukcji, jaką mi łaskawie dano, bym się starał zorientować, jak się przedstawia rzeczywisty stan rzeczy, jakie fakty kształtują sytuację, co jest ich źródłem i motywem, jakie są rozbieżności, jakie niebezpieczeństwa zagrażają dziś Unii, jakie nadużycia są popełniane i jakie zmiany pożądane oraz jakie mogą być praktyczne środki naprawy, dzięki którym można by przywrócić pokój i zgodę między wiernymi odmiennych obrządków. W tych sprawach mogę przedstawić, co następuje: (s. 318v)

Jest dwa punkty, w których Rusini od chwili, gdy w roku 1595 za papieża Klemensa VIII wrócili do Unii ze Św. Rzymskim Kościołem, ciągle się uważają za pokrzywdzonych i stale się skarżą; a mianowicie, że są przez Polaków, jak zwykli są mówić, polonizowani i łatinizowani. Niczym jakaś *idée fixe* utkwiała bowiem przez minione wieki w ich umysłach obawa, że nic innego nie doświadczają ze strony Polaków, ponad to, iż jako ruski naród skazani są na zanik wskutek tego, że ich przywódcy są przeciągani na polski język, narodowość, obrządek i kult, który jest łaciński, podczas gdy lud tkwi w zacofaniu, a jeszcze jego obyczaje psują przez budowane coraz to nowe karczmy żydowskie i uciskają go w systemie folwarcznego ustroju królestwa. Skarżą się, że polskie duchowieństwo łacińskie utrudnia rozwój ich hierarchii, że ich kult i kler pozostają w pogardzie, i na tym podobne uciążliwości. Ponieważ Waszej Ekscelencji są one aż nazbyt dobrze znane, nie uważam za konieczne tutaj je relacjonować i opisywać wynikły z nich długi łańcuch sporów, tym bardziej, że można o tym przeczytać, gdyż je ogłoszono drukiem w Annałach Cerkwi Ruskiej i w takim świetle zostały ukazane w minionym 1862 r. we Lwowie dość ostrym piórem (s. 319r) i do publicznej wiadomości podane, też we Lwowie, przez kanonika kapituły gr.-kat. ks. Michała Malinowskiego.

Z chwilą, gdy ruska ludność Galicji spod wypominanego wciąż ucisku swych panów przeszła do Imperium Austriackiego i pod jego dobroczynnymi rządami z ignorancji i braku kultury, w jakich tkwiła, mogła się podźwignąć, dzięki budowanym dużym kosztem szkołom, zaś od 1848 r.,

---

<sup>2</sup> W. SARNA, dz. cyt. s. 543.

a zwłaszcza i najbardziej od dnia ustanowionej Konstytucji, którą cesarz swych poddanych obdarzył, zaczęła zrzucać z siebie jarzmo, jakie ją gnębiło. Teraz, gdy naród ruski, uważany zwykle za pozbawiony klasy inteligencji, jest w swych posłach powołany do reprezentacyjnych zgromadzeń królestwa, nawet do senatu, a tam, nie siłą inteligencji, lecz liczbą swych głosów, zyskuje często przewagę, nieraz z tupetem, jaki często zaczyna stosować, naciskając też na Polaków, walczących przecie o wspólną sprawę i za namową swoich księży głosując im z reguły na przekór, rzucając też klody kompetentnym w sprawach należących do senatu – we wszystkim się stosuje do życzeń ministerstw. Nie wiem, czy to czynią z rozważli, uważając za godne poparcia, czy też ze swej mściwości, czy może z wdzięczności za względy (s. 319v) u władz. Wszelako jedno jest pewne: wzmocnieni na polu politycznym, Rusini nie odpłacają obrządkowi łacińskiemu dobrem za dobro, lecz raczej sami, nawet kosztem rytu łacińskiego, wywyższają się, a swój obrządek, tak w wypowiedziach jak i w publikacjach, sławią jako lepszy, a to z tej racji, że w duchu obecnej mody i humanizmu pozwala on mieć żony, liturgię sprawować w ojczystym języku, a Eucharystię rozdawać pod dwoma postaciami itd. Te zarzuty przeciw obrządkowi łacińskiemu starają się Rusini poprzeć czynami, oczyszczając swój obrządek – nie bez zaciętrzewienia – z wszelkich czynności, choćby one potrzebom religijnym bardzo odpowiadały, ale wiekowym zwyczajem na ich obrządek z łacińskiego zostały przeszczepione.

W tej to atmosferze, z urzędowymi pismami, na modłę encyklik Jego Świątobliwości, papieża Piusa IX, skierowany został do wszystkich Kościołów wschodnich (s. 320r) okolicznościowy list pastoralny metropolity galicyjskiego ob. gr. z datą 8 kwietnia 1862 r., w którym tenże metropolita wezwał swoich duchownych, by odpowiedzieli na szereg pytań, tak jednak sformułowanych, że cały kler łaciński i cały naród polski nie mógł nie czuć się jego lekturą głęboko dotknięty. List ten zawiera bowiem jasną sugestię, że obrządek Rusinów przez nierozważną gorliwość uległ latynizacji i że sposób współpracy łacinników i greków jest taki, iż Wschód schizmatyczny gorszy się tym i zniechęca, ponieważ łacinnicy nie przestają traktować Unii inaczej, niż jako szkołę prozelityzmu, do którego duchowieństwo polskie używa przeróżnych metod i argumentów.

Ciężar bardzo długiej listy tych publicznych oskarżeń, tak tu w skrócie ujęty, postawił ordynariuszy Kościołów Lwowa i Przemyśla wobec przykrej konieczności powiadomienia o nich także swoich duchownych oraz do podania podobną drogą do publicznej wiadomości ich odpowiedzi na te zarzuty, co nastąpiło, jak mi wiadomo, w kurendzie konsystorza przemyskiego z 15 października i konsystorza lwowskiego z dnia 4 listopada 1862. (s. 320v) Załączone tu, skierowane do obu konsystorzy odpowiedzi dekanatów świadczą, że już je w większej części zebrano. Słyszałem jako rzecz pewną, iż jasno z nich wynika, że łacinnicy ze stawianych im zarzutów

nie tylko skutecznie się oczyszczają, ale ogromna większość zarzutów obraca się precyzyjnie i imiennie, z podaniem nazwisk osób i nazw miejscowości, przeciw kapłanom obrządku greckiego, co z ujęcia podanego wyżej do łaskawego wglądu Waszej Ekszelencji w przedłożonym dokumencie jasno wynika.

Kurendy wymienionych konsystorzy, stosownie tu załączone, świadczą, iż punkty niezgody, które rodzą trwały rozłam między klerem obu obrządków, nie tylko ujawniają prawdę, lecz mówią też, że ich powtarzanie jest zbędne. Za łaskawym pozwoleniem Waszej Ekszelencji poprzestaną więc na dodaniu, że z dnia na dzień rośnie liczba księży obrządku greckiego, którzy swój obrządek bardzo usilnie próbują oczyścić z przyjętych ongiś łacińskich naleciałości, a to od chwili, gdy Metropolita uznał je za: „deformacje, sprzeczności wprowadzone w obrządek przez nierozsądny zapal latynizowania Rusinów z korzyścią Polaków”. Owe deformacje są jednak usuwane tak, iż zawzięcie oczyszcza się często to, co wcześniej już było oczyszczane. (s. 321r) Potwierdzili mi to tak lwowscy biskupi jak i wikariusze generalni ob. gr. oraz wszyscy godni szacunku mężowie, z którymi na ten temat mówiłem.

Chodzi mianowicie o:

Przyjmowanie Najśw. Sakramentu Eucharystii na kolanach; okazuje się w tym względzie, jak mówią świadkowie konkretnych przypadków, że klęczącym kazano wstawać, lub ciągnięto ich do góry za włosy, a opornym Eucharystii nie udzielano.

Cześć i adoracja Najśw. Sakramentu Eucharystii w monstrancji, nawet w święto Objawienia.

Boczne ołtarze w kościołach. Także Msze prywatne oraz przechowywanie Najśw. Postaci przy otwartych drzwiczkach tabernakulum.

Przenoszenie ewangeliarza z jednej strony ołtarza na drugą, pieśni maryjne, jutrznia ku czci NMP ze zmianą psalmów, zamiana w liturgii świętego języka ruskiego na czystszy rosyjski.

Picie ze świętych naczyń rozszerzają na pogrzeby i obrzędy ślubne. Zaprzestają dzwonięcia dzwonekami podczas Ofiary Mszy św.

Inaczej też nakładają święte szaty, np. stuły. (s. 321v)

Zapuszczanie brody, noszenie szerokiej szaty, gdy chodzi o wygląd zewnętrzny, a także nazywanie się popami, czego wcześniej unikali, teraz zaś chętnie stosują. Odnośnie do tych zmian, opierając się na tym, co od poważnych przedstawicieli strony ruskiej słyszałem, zdołałem zebrać następujące dane:

W kościele metropolitalnym, choć próby już podejmowano, zmian tych jeszcze nie wprowadzono. Zaczęto je wprowadzać najpierw w Przemyślu, nawet w kościele katedralnym i tam różne formy tych zmian są w toku. Domagają się ich ostro głównie młodzi zapaleńcy, którzy mają jednak popleczników także w Kapitulce.

Sądzę, iż przez lud są one źle odbierane, gdyż wywołują nawet zamieszki w parafiach i zaczynają zagrażać odejściem od Unii całej wspólnoty. Głównym ich inicjatorem jest były misjonarz, bazylianin, Hipolit Terlecki, a także przemyski proboszcz, Jan Naumowicz, deputowany Galicjan do parlamentu, który posunął się w pewnej chwili do tego, że na zebraniu księży wyrażał się o Unii nie tylko pogardliwie, ale wręcz obraźliwie, a w gruncie rzeczy jest przeniknięty duchem racjonalizmu, (s. 322r) za którym wielu już poszło, a którego błędne idee szerzy, jak mówią, ruskie pismo „Słowo”, wedle którego unia z Kościołem rzymskim ma być jedynie personalna, a formułę dogmatyczną „Filioque” pozwalają uznać za nieistotny artykuł wiary. Tak mi to przedstawił czcigodny i świetnie wykształcony biskup – wikariusz generalny Litwinowicz. Jego zdaniem nowe teorie mają wśród lokalnego kleru ponad 50 zwolenników. Sam bardzo nad tym ubolewa, ale publicznie wystąpić nie może, częściowo z racji swego zaangażowania politycznego, częściowo zaś z uwagi na powiązania z Kustoszem swej Kapituły, Michałem Kuziemskim, który uchodzi za wielkiego zwolennika tych, co dążą do oczyszczenia obrządku z łacińskich zwyczajów.

Po stwierdzeniu tych faktów co do przyczyn i przebiegu w ostatnim czasie rywalizacji istniejących między obu obrządkami, a także, co do wprowadzanych w ruskim obrządku innowacji i tym podobnych spraw, w myśl otrzymanej łaskawie instrukcji, niech mi teraz będzie wolno przejść do drugiej części tej instrukcji, tj. do rozpatrzenia stanu zakonu bazylianów i wskazania środków, dzięki którym zakon ten mógłby rozkwitnąć, a następnie do ukazania stanu duchowieństwa obu omawianych obrządków i kleru ormiańskiego. (s. 322v)

W archidiecezji lwowskiej bazylianie mają 8 klasztorów, w przemyskiej diecezji 6, nadto tu i tam po jednym żeńskim. Wizytując ich lwowski klasztor, pilnie na to zważałem i w rozmowie z proto-hegumenem oraz paru innymi mnichami, stwierdziłem, że klasztor ten odznacza się czystym (w obrębie Galicji raczej rzadkim) i pobożnym ubóstwem. Mnisi są skupieni, ich alumni pilnie studiują teologię w Uniwersytecie Wiedeńskim, w Seminarium grecko-katolickim i po części w Uniwersytecie Lwowskim.

Gdyby zakon, założony także dla podniesienia poziomu duchowieństwa świeckiego i mający być seminarium biskupów, oddalił się od tego, trudno mu będzie wrócić do dawnego rozkwitu. Duchowieństwo łacińskie powszechnie uważa mnichów bazyliańskich za gorących zwolenników świętej Unii. Słuszne jest ubolewanie, że wspomniany już przybysz, Hipolit Terlecki przynosi ujmę ich dobrej sławie. Z racji jego krnąbrnej natury metropolita kazał mu opuścić granice metropolii i wydał stosowne dyspozycje co do wykonania nakazu, ale pod presją zebranego tłumu zapaleńców oczyszczenia, którzy podnieśli krzyk w jego obronie, metropolita ułękł się i wydany nakaz cofnął. (s. 323r) Kler łaciński, na ile mogłem zauważyć, już na pierwszy rzut oka góruje nad klerem greckim, także zewnętrzną i wewnę-



trzną kulturą; odznacza się i patriotyzmem, acz specyficznym polskim (autor raportu jako Węgier ocenia z punktu widzenia imperium austrowęgierskiego – przyp. tłum.). W odprawianiu nabożeństw kler ten preferuje pobożny umiar. Jego kapituły mają w swym gronie członków wykształconych, pobożnych i dobrze dobranych, seminaria są prowadzone przez znakomitych przełożonych, u alumnów zaś dostrzegłem z radością, szczególnie w Przemyśle, niewinne twarze i odpowiedni strój. W moim najgłębszym przekonaniu seminarium jest miejscem, w którym zaczyna się przyszłe dobre życie lub upadek wielu. Z czujną uwagą obserwowałem seminaria ruskie, którym wprowadzić nic poważnego zarzucić jeszcze nie można, ale gdzie stwierdziłem za mało wymagań co do karności. Alumni teologii diecezji lwowskiej i przemyskiej wychowują się razem w wyższym seminarium lwowskim, z wyjątkiem studentów roku IV, którzy mają kształcenie prywatne, domowe w swoich seminariach, podczas gdy pozostali uczęszczają na publiczne wykłady na uniwersytet. Na szczególną uwagę zasługuje niewątpliwie próba, o jakiej mówi wspomniany list pastoralny metropolity lwowskiego ob. gr., w którym, odrzucając język łaciński, Rusini ostro żądają, by wiele przedmiotów, nawet samą (s. 323v) dogmatykę, przełożyć i wyklądać w ich języku, choć przeciw teologia pastoralna już jest w ich mowie ojczyznej wykładana.

Stan klasztorów ob. łac., które tu wizytowałem, mając na względzie ich reguły, jest raczej kwitnący. Jezuici jednak, jak gdzie indziej tak i tutaj, wyróżniają się swoim duchem; we Lwowie ich przełożeni muszą mieszkać dość nędznie w prywatnej części domu.

Kler ormiański liczy tylko 24 osoby i podobnie jak jego wierni żyje w pełnym pokoju, trwając w jedności z Rzymskim Kościołem Katolickim.

Dalsze kwestie instrukcji, w jaką mnie łaskawie wyposażono, dotyczą uprawnień nadzwyczajnych udzielonych ruskim biskupom i wymagają wyjaśnień co do niektórych punktów Konwencji przyjętej przez biskupów Galicji obu obrządków w 1853 r.

Co do kwestii pierwszej, nie dowiedziałem się niczego, poza tym, że arcybiskupowi lwowskiemu ob. gr. przysługuje prawo zatwierdzania biskupów przemyskich jego obrządku i że w Przemyśle jego imię jest też wymieniane w liturgii. Gdyby posiadał jakieś inne uprawnienia (s. 324r) musiałyby one mieć charakter całkiem prywatny, a to mogłoby się okazać dopiero przy bardzo szczególnym badaniu, o jakim nic mi nie wiadomo. Prawo dotyczące pierwszych godności w greckich kapitułach, które nie uzyskały jeszcze żądanej zgody na przyznawanie insygniów pontyfikalnych, jest dalej pod rozważą, także po moim rozeznaniu, wedle którego w sprzyjającej sytuacji politycznej swobody kler ruski dość gwałtownie atakuje kler polski. Moje, mało zresztą liczące się zdanie, wyrażę pytaniem: czy żądane zatwierdzenie ruskich kapituł i przyznanie biskupich insygniów w chwili obecnej przyczyni się do pokoju i zgody?

Wyżej wspomniane starania o oczyszczenie rytu oraz poparcie, jakiego im udzielają kapituły, jak również przeniknięty ostrą goryczą ton relacji z dnia 16 marca 1862 przesłanej w tej sprawie Waszej Ekszelencji przez pełniącego dalej swoją funkcję wikariusza lwowskiego ob. gr., stanowią argumenty na korzyść mojej opinii, nie mówiąc już o przykrości, z jaką zgoda na to byłaby w tej sytuacji odebrana przez duchowieństwo łacińskie.

W sprawie Konwencji biskupów obu obrządków przyjętej w 1853 r. (s. 324v) i rozważenia niektórych jej punktów rozmawiałem z kompetentnymi ludźmi i doszedłem do wniosku, że miejscowi ordynariusze łacińscy woleliby, żeby ta Konwencja nie została w Rzymie zatwierdzona. Okoliczności, na jakie w tej kwestii wskazałem, przemawiają za tym, by raczej bullę „Etsi pastoralis” ogłoszoną przez papieża Benedykta XIV, rozszerzyć także na Rusinów Galicji, tym bardziej, że władze cywilne rozstrzygały sprawy Rusinów po myśli tej bulli i nigdy nie chciały od niej odstąpić, choć metropolita lwowski ob. gr. wiele razy się starał, a ostatnio jeszcze dnia 27 stycznia 1862 podjął u tych władz zabiegi, by przynajmniej mocą artykułu 36 Konkordatu dekret dworski z 20 lutego 1818, w którym Bullę tę uznano za punkt odniesienia, nie był więcej stosowany, bo przestarzały. Jednak odpowiedź ministra stanu, jak sam czytałem, ważność bulli „Etsi pastoralis” dalej uznaje, jako że innego normatywnego dokumentu w rozstrzyganiu spraw Rusinów nie ma. Nie sądzi on przy tym, by wyżej cytowany dekret dworski był przez artykuł 36 Konkordatu uchylony, ponieważ sprzeczne z Konkordatem artykuły wymagały specjalnej wzmianki, co tutaj nie miało miejsca, nie są one zatem uchylone. (s. 325r)

Między punktami specjalnymi Konwencji zaznaczono na pierwszym miejscu, by w przyszłości nikt nie przechodził z obrządku na obrządek nie uzyskawszy zezwolenia Stolicy Apostolskiej. W licznych przypadkach starań o przyjęcie do obrządku łacińskiego (wśród których najbardziej chlubne występują spontanicznie na korzyść biskupów łacińskich) te pobożne życzenia pobudzało to, iż na przejście zezwalano z łaski Stolicy Św. „uzyskanej dzięki uprawnieniu przyjmującego biskupa”.

Wspomniane listy pasterskie ordynariuszy lwowskiego i przemyskiego odnośnie przejścia mówią, że wierni obrządku greckiego, zwłaszcza w ostatnich czasach, bardzo pragną przejść na obrządek łaciński. Byłem tego świadkiem, kiedy podczas mojego tak krótkiego pobytu we Lwowie, zastałem w progach łacińskiego arcybiskupa dwie dystygowane osoby, które tam się znalazły w tym właśnie celu. Do przejścia na obrządek łaciński skłania zasada doskonalenia serca i umysłu. Ta wybitnie boża jakość zawsze cechowała Kościół Rzymski; jest ona widoczna również w jego świętych obrzędach. Zamęt, jaki wywołali rozgorączkowany księża ruscy, rugując elementy obrządku łacińskiego przyjęte w ich obrządku (s. 325v), przyczynia się poniekąd do tego, że zabiegi, którymi usiłują ich przyjmowaniu przeciwdziałać, mają odwrotny skutek. Punkt b) Konwencji pod literą A) mówi też

o sanacji nielegalnych przejść przed ustaleniem normalnego roku starań. Budzi się tu pytanie, czy te przypadki nie dotyczą przypadkiem również kapłanów? Pytając o to, otrzymałem odpowiedź, że przypadki takiego przejścia z obrządku na obrządek – zawsze za zezwoleniem Stolicy Apostolskiej – zdarzały się bardzo rzadko. Przewrotność jednak klauzuli, którą do Konwencji należy wprowadzić, zbędna nie będzie.

Co do punktu B) o nabożeństwach liturgicznych, pod literą b) chodzi o wyjaśnienie następujących słów: „w oratoriach prywatnych lub kaplicach znajdujących się za zgodą biskupów w wioskach lub na cmentarzach”. Gdy o to pytałem, otrzymałem odpowiedź, że Rusini nie mają oratoriów prywatnych. Bywają one na dworach ziemian lub w miejscach, których dotyczył zakaz wydany w tej materii przez Sobór Trydencki. Co się zaś tyczy prywatnych oratoriów ziemian ob. łac., prawo stanowione jest przestrzegane. Natomiast kaplice w miejscach religijnych, szpitalach, seminariach, podobnie jak kaplice publiczne na cmentarzach lub po wioskach mogą być erygowane za zgodą biskupa (s. 236r) i bez tej zgody nigdzie tu nie powstały.

Gdy zaś o oratoria prywatne chodzi, mogą się zdarzyć przypadki, co do których nawet biskup w tak rozległych diecezjach nie ma pełnego rozeznania, czy klauzulę „*Canonicis erectis*” wszędzie uwzględniono.

Wschodni zwyczaj Rusinów udzielania chrztu dzieciom, zależnie od płci, czterdziestego lub osiemdziesiątego dnia, już nie jest stosowany; stwierdziłem to, badając tę praktykę zgodnie z częścią C) lit. a).

W części C) lit. b) odnośnie sanktuariów chodzi o to, że u greków nie ma w tym względzie tego, co jest u łacinników, a mianowicie, że przy wielkim napływie wiernych zapewnia się stosowną ilość kapłanów pełniących święte posługi. Przyczyną okazało się to, że dla przyjmujących Komunię św. w rycie łacińskim jeden kapłan może konsekrować na jednej Mszy dowolną ilość partykuł Najśw. Eucharystii, które spowiadającym się z godziny na godzinę można bez ograniczeń rozdzielać. Dlatego w podobnych sytuacjach w cudami słynących miejscach greków do rozdawania Komunii św. dość postarać się o jednego księdza łacińskiego, podczas gdy dla wiernych obrządku greckiego w cudami słynących miejscach łacinników (s. 326v) to nie wystarczy, gdyż oni poza Najśw. Ofiarą nie mają zwyczaju posilać się Najśw. Eucharystią; stąd konieczność odprawiania przez kapłanów co godzinę, by mogli komunikować, tych, co się świeżo wypowiadali.

Pod literą a) punktu D) jest pytanie o warunki, jakie małżonkowie różnego obrządku winni spełnić, by móc zamierzone małżeństwo zawrzeć wobec Kościoła. Warunki te nie są inne, niż przepisane w ogólnym prawie kościelnym i w cywilnych zarządzeniach, z uwzględnieniem miejsca zamieszkania narzeczonych, ich religijnego pouczenia, badania czy zachowane będą reguły co do przeszkód, zgody rodziców, opiekunów itd.

W sprawie zaświadczeń, jakie właściwi proboszczowie mają wystawiać narzeczonym i o jakich mówi Konwencja, pozwałam sobie skromnie

zauważyć, że byłoby bardzo wskazane, gdyby dodano: „w języku łacińskim lub takim, który odnośny proboszcz zna”. Spotkałem się bowiem z poważnymi skargami, że ruscy księża puryści, którzy wszystko, co łacińskie, odrzucają, zaczynają te świadectwa wypisywać swoim wiernym cyrylicą, po rusku, tak iż łacińscy proboszczowie nie mogą ich odczytać ani zrozumieć, co powoduje nowe nieporozumienia (s. 327r). Jest też pytanie pod punktem C) działu D) odnośnie urodzonych z małżeństw mieszanych, czy zwyczaj udzielania chrztu w obrządku ojca względnie matki jest stary i czy jest uznawany przez prawo cywilne oraz czy władze cywilne nie robiłyby trudności, gdyby Stolica Św. tę praktykę zmieniła wedle wskazań Konwencji z 1853 r.?

W 1714 r. biskupi łacińscy i greccy uzgodnili między sobą, że dzieci małżeństw obrządków mieszanych, będą chrzczone w obrządku odnośnego rodzica: synowie w obrządku ojca, córki w obrządku matki; praktyka ta została zatwierdzona dekretem dworskim z 20 lutego 1818 r. i jest też przyjęta w prawie cywilnym, a ma obowiązywać również na przyszłość; władze zaś cywilne podjęły w tej sprawie starania, by dekret Stolicy Św. z 7 lipca 1624 i bullę „Etsi pastoralis” uznać, jak wyżej zaznaczono, za cezurę.

Władze cywilne nie sprzeciwiłyby się, mimo to, nowemu ustaleniu Konwencji, gdyby je Stolica Św. postanowiła. Tę odpowiedź udzieloną przez Rząd łaskawie urzędującemu najczcigodniejszemu kardynałowi i arcybiskupowi Michałowi Lewickiemu, dano w imieniu Jego Wysokości Cesarza w roku 1844, dnia 30 marca, gdy wspomniany kardynał i arcybiskup przedstawił Jego Wysokości (s. 327v) treść listów, jakie w sprawie potrzeb Kościoła Ruskiego w Galicji napisał do Jego Świątobliwości, szczęśliwie panującego papieża Grzegorza XVI.

Rząd mówi, owszem, w tej odpowiedzi, że Jego Wysokość zezwala, aby praktykę udzielania chrztu dzieciom z małżeństw mieszanych zależnie od obrządku danego rodzica zamieniono na chrzest wszystkich dzieci w obrządku ojca; tę zmianę należy jednak ogłosić nie jako prawo polityczne, lecz jako zezwolenie Kościoła Katolickiego, a następnie ze stosowną roztropnością wprowadzać w życie.

Pokornie przedstawiwszy Waszej Ekscelencji, na ile zdołałem to wszystko zbadać, zgodnie z łaskawie udzieloną mi instrukcją, pozostaje mi jeszcze jeden ważny punkt, bym mianowicie, świadom obowiązku zbadania tych rzeczy osobiście, dodał własne refleksje na temat tego, co stwierdziłem i wskazał sposoby, które mogłyby posłużyć do umocnienia świętej Unii.

Nie słyszałem, by Rusini powtarzali coś tak często, jak skargę na owo dawne, od wieków ciężące im jarzmo, że są politycznie uciskani przez Polaków, lekceważeni na polu kościelnym i krzywdzeni przez łacinników. Może być prawdą, że ongiś takie ciężary faktycznie były (s. 328r), teraz jednak (skargi) nie znajdują potwierdzenia. Wszyscy bowiem mieszkańcy Austrii z jej ustrojem konstytucyjnym cieszą się równymi prawami, wieśnia-

cy od pańszczyźnianego poddaństwa są wolni, Rusini w swoich regionach mają wyższą pozycję, gdyż liczbą mieszkańców, a zatem również ilością głosów górują nad Polakami; w używaniu ich ojczyzniego języka nie dzieje się im żadna krzywda, mają swoje szkoły, są wybierani do parlamentu; słowem nie ma żadnej politycznej różnicy między nimi a wielu innymi obywatelami Imperium; jeśli mimo to raz po raz się skarżą, że są poddani rozmyślnej polonizacji; to w tych skargach zastarzała nienawiść tym bardziej się uwidacznia, że obecnie władzom cywilnym spodobało się otoczyć Rusinów szczególną troską.

Zatem bezpodstawne i nie wolne od krzywdy są te ciągłe skargi na łacinników o brak miłości, jakoby usiłovali wszelkimi sposobami przeciągać Rusinów na swój obrządek. Wyżej starałem się przedstawić kontestacje co do przejścia, wychowania dzieci, funkcji parafialnych itp. Trojanie też oczywiście grzeszą w obrębie murów i poza murami, ale nie w równej mierze. Wszak Rusini mają swoje obrzędy (s. 328v), swoich biskupów, swoje seminaria i kapituły, swoje klasztory, swą własną administrację, całkiem od łacinników niezależną i swoje kościoły; mogą kształcić alumnów na dwóch Uniwersytetach, Lwowskim i Wiedeńskim, gdzie wielkim kosztem zbudowano Seminarium Centralne dla greków unitów; chlubią się też ludźmi swego obrządku na katedrach uniwersytetu, w gimnazjach i szkołach realnych, mają katechetów swego obrządku, a we władzach prowincji, jak również w cesarsko-królewskich ministerstwach, szczycą się swymi dygnitarzami.

Rzeczywistość może tu zdementować ten ostentacyjny ból, z jakim wspomniany już pisarz i kanonik lwowski Michał Malinowski w Annałach Ruskiego Kościoła ukazuje dzisiejszą świętą Unię jako Wielkiego Męczennika. Narzekania Rusinów wynikają, moim zdaniem, bardziej ze zwyczaju narzekania niż z prawdy. Z dawien dawna znacznie niżsi kulturalnie, z racji tej swojej kondycji kryją nieufność, która rodzi bezpodstawne podejrzenia, a z tych znowu biorą się zwykle narzekania, zarówno w życiu narodów, jak i jednostek.

Biorąc Rusinów w abstrakcji, mógłbym dość łatwo wybaczyć ich znaną skłonność do niesłusznego oskarżania (s. 329r) łacińskich braci, a łacinników uznać za równie niesprawiedliwych, gdy im przypisują stałe sprzyjanie moskiewskiej schizmie, i dodając słowa pewnego wysokiego dygnitarza, który mówił: „Unici oddalili się kiedyś od Moskwy, ale do Rzymu jeszcze nie dotarli”. Tego rodzaju zarzuty, które mogą dotyczyć raczej pokrewieństwa rytów, niż oznak jakiegoś niewątpliwego odchylenia ku schizmie, dały już wcześniej powód ogromnego rozgoryczenia dusz i pretekst religijnego sekciarstwa, Unii wszakże nie umocniły i umocnić nie mogą.

Obcego bardzo mocno uderza, gdy z ust wszystkich łacinników, księży i świeckich, wszelkich godności i funkcji, żyjących obok Rusinów słyży to samo zdanie: „Gdyby przyszli Rosjanie, wszyscy Rusini schizmatykami by się stali”. Lecz trudno też bronić bardziej optymistycznej wizji,

gdy się widzi, jak ruscy zapaleńcy odzierają swój obrządek z łacińskich elementów, przeklinając je niemal i przez to ślepe zauroczenie schizmatyckim rytym swój własny dalej ogoławają, co czyniąc, złej opinii o sobie nie podważają, ale ją potwierdzają.

Choć te wzburzone wody niezbyt sprzyjają szacunkowi i przywiązaniu (s. 329v) do rytu łacińskiego, to jednak, moim skromnym zdaniem, chodzi tu raczej o zgorzenie niż o groźbę apostazji, a wnoszę to stąd, że poza niektórymi zagorzalcami nie stwierdziłem wśród Rusinów jakiejś niechęci do Rzymskiej Stolicy, tej samej przecież dla łacinników i dla greków unitów, ani też do Głowy całego Kościoła; dlatego też śmiem mniemać, że obecny zamęt ma nie tyle religijne, co narodowe podłoże i jeśli jest coś, czego należy się obawiać, to nie jest to niebezpieczeństwo ich złączenia się z Rosjanami, którym mieli przecież okazję przyjrzeć się, gdy ci szaleli, dokonując niedawnej rzezi. Jest to raczej objaw arogancji, na pewno dość powszechnej, która może mieć związek z nową konstytucją Cesarstwa, a której oznaki wychodzą z czasem na światło dzienne.

Dla uśmierzenia tak bardzo rozpalonych emocji i zapobieżenia skutkom zmiennego charakteru Rusinów na wypadek mogących zaistnieć zagrożeń jestem skłonny skromnie sugerować, że należy co prędzej wprowadzić w życie umowę porządkującą stosunki wzajemne między obu rytami. Dawna umowa nie najlepiej te stosunki, moim zdaniem, ułożyła, rozszerzając bullę "Etsi pastoralis" na Kościoły Galicji. Gdyż Rusini na wszelki sposób usiłują unieważnić ją z biegiem czasu co do siebie i wywartą w ten sposób presją mogliby sprawdzać, czy Rzymska Stolica Św. byłaby skłonna nadać tej bulli moc obejmującą ich tereny. Co się zaś tyczy przechodzenia (s. 330r) z obrządku na obrządek, to Stolicy Św. wyszłoby na dobre zastrzeżenie takiego indultu sobie, mimo że biskupi łacińscy zgodę na przejście woleliby uzależnić wyłącznie od zgody przyjmującego biskupa. Wszak decyzje Rzymskiej Stolicy Św. są ważne bezterminowo i nie mają na celu korzyści jednego, popieranego przez siebie obrządku, ze szkodą drugiego. Choć korzyści, jakie obrządek łaciński ma z obecnego przechodzenia nań Rusinów, mogą się łacinnikom uśmiechać, to kiedyś mogą się one okazać ich największą szkodą, potęgując jeszcze bardziej napięcia, rywalizacje o liczbę wiernych i wynikające z nich spory.

Napięcie powstałe między obu rytami Kościoła w Galicji nie wyrządziło jeszcze szkód ludowi, ale winno być wszelkimi sposobami usuwane spośród kleru. Dużą przeszkodą zgodnego współżycia wśród kleru jest małżeństwo księży, natomiast zarówno wśród kleru jak i wśród ludu jest nią różnica kalendarza. Co do małżeństwa księży, to ich rodziny, rodzinne potrzeby i troska o ich zaspokojenie budzą w sercach zazdrości i gdzie to możliwe, sprzyjają retorsjom. I to właśnie źródło wciąż na nowo wybuchających sporów wskazywało mi najwięcej osób (s. 330v). Przejście na obrządek łaciński zmniejsza ruskim proboszczom liczbę wiernych, a w wypad-

kach jej wzrostu, przez zasilane ze strony księży łacińskich dzieło pomocy wiernym obrządku greckiego, tym znów umykają przychody z iura stolae. Poza tym, księża ruscy faktycznie niewiele z obowiązku płacą na kasę sierót i wdów, choć bywają tam wpisywane ich córki. Więzy święceń, urzędu, pokrewieństwa i powinowactwa czynią kler ruski grupą tak wewnętrznie zwartą, że dla innych niemal niedostępną. Wynikają stąd przypadki nepotyzmu w życiu i wewnętrznych relacjach tego kleru oraz jego uprzedzenia do kleru łacińskiego. Radykalna poprawa tego zdaje się przerastać ludzkie siły.

W codziennym zaś współzyciu wiernych różnych obrządków wielką przeszkodą pokoju są różnice kalendarza. Szczerze mówiąc, nie boję się, za łaskawym przyzwoleniem Waszej Eksceleńcji, zauważyć, jak wiele komplikacji by się uniknęło, gdyby grecy przyjęli rzymski kalendarz. Jedność kalendarza byłaby potężnym środkiem umocnienia Unii, wciąż chwiejnej, (s. 331r) jak mówią, i to także z tego właśnie powodu. Ośmielam się nawet sądzić, że pragnienie ujednoczenia kalendarza jest zawarte w Konwencji. W traktatach, jakie mają być publikowane w ruskim języku ludowym, trzeba wskazać korzyści, jeśli nie konieczność, rzymskiego kalendarza. O tym, że należało by go przyjąć, wspomniałem też eksceleńcji metropolicie lwowskiemu, który w swej mądrości konieczność jego przyjęcia również widzi; ale niepokoi go obawa, czy się schizmatykom nie zamknie przez to drogi powrotu do Unii. Obawa ta wiąże się wszakże z korzyścią naprawdę bardzo wątpliwą, korzyść zaś umocnienia Unii przyjęciem kalendarza rzymskiego byłaby pewna, a ryt grecki nic by przez to nie tracił. Dokumenty Rzymskiej Stolicy Św. – zauważmy – okazują grekokatolikom tak daleko posuniętą macierzyńską przychylność, że jeśli już nie ze względu na jego wyższą wartość, to przynajmniej przez szacunek grekokatolicy mogliby przyjąć jej kalendarz, skoro nawet tak niechętnych protestantów względ kulturalny na korzyści z niego skłonił do jego przyjęcia. Zapytajmy wreszcie – czy podkreślana sympatia unitów do obrządku schizmatyków z nadzieją ułatwienia dalszego rozszerzania Unii faktycznie wnosi w życie Kościoła więcej nadziei, czy więcej obaw? Nie sposób to wyważyć. Przeciwiństwu mają zwyczaj się stykać. (s. 331v)

Jest jeszcze, Eksceleńco, jedna myśl, która mi towarzyszyła podczas pobytu w Galicji, a mianowicie: z przykrością obserwowałem poważne i jawne objawy wzajemnej niechęci między kapłanami obu rytów. Bacząc jednak, z uwagi na moje niedostateczne rozeznanie, czy nie sprawię tym Eksceleńcji Waszej zbytnej przykrości, w śmiałym porywie mej myśli, z wielką przy tym żarliwością, podsunę rzecz niebywałą, którą wszakże w tych niezwykłych okolicznościach uważam za ogromnie pożyteczną, a która się zawiera w tej oto pokornej propozycji: czy dla uzdrowienia zastarzałych sporów nie należałoby zwołać biskupów Galicji wszystkich obrządków na synod narodowy pod przewodnictwem jakiegoś delegata papieskiego? Archiwa tych biskupów, w chwili obecnej pięknie się między

sobą osobiście zgadzających, pełne są pisemnych skarg, które ciążyą na sercu podległemu im duchowieństwu; oby zawarta w tych pismach nienawiść została stłumiona takim świętem pokoju.

Pozostaje mi na koniec wypowiedzieć się, zgodnie z łaskawie daną mi instrukcją, w sprawie utworzenia przynajmniej jednego biskupstwa w ramach Lwowskiej Metropolii.

Archidiecezja Lwowska od miasta Lwów, stolicy metropolii obrz. gr., (s. 332r) do granic Bukowiny liczy 50 mil. Archidiecezja ma blisko 2500000 wiernych, z których zdecydowana większość, o czym wiem z wiarygodnego źródła, od roku 1834 nie korzysta z daru wizytacji kanonicznej i jest zdana na dobre chęci dziekanów.

Swoją najwyższą decyzją Jego Cesarska Mość Cesarz i Król Apostolski w roku 1850, dnia 8 maja postanowił erygować na tym rozległym terytorium jeszcze jedno biskupstwo z siedzibą w mieście Stanisławowie; decyzji tej dotąd nie wprowadzono w życie. Mająca powstać diecezja obejmuje 4 cyrkule i blisko 750 tysięcy wiernych. Sprawa cierpi zwłokę z braku gruntów koniecznych, by biskup, który ma być mianowany, mógł otrzymać należny dochód i by rozwiać obawę uszczerbku zasadzie oszczędności wprowadzonej ostatnio w finanse imperium oraz by senat imperium w tej religijnej kwestii łatwo mógł uchwalić dotację, chociaż fundusz religijny tego terenu jest skromny. Pomimo to, skoro już erekcja tego biskupstwa ma cesarską sankcję, jedynym sposobem, by jej wykonanie, łatwe czy trudne w danej chwili, przyspieszyć, jest pożądany skutek osiągnąć.

W międzyczasie przynajmniej Wikariusz Arcybiskupi powinien otrzymać konieczną jurysdykcję.

Tak oto wyglądają sprawy, które w wyniku łaskawie mi powierzonej misji, (s. 332v) po starannym zbadaniu sytuacji Kościołów w Galicji, mogę przedstawić. Niech mi Wasza Eksceleńcja łaskawie wybaczy, jeśli z uwagi na okazane mi zaufanie, o którym nigdy w sercu moim nie zapomniałem i nim ośmielony, był w tej prezentacji bardziej wylewny i nieskrępowany. Wynikło to z gorliwości mego serca, w którym błagam Boga o wywyższenie Świętej Matki Kościoła i by od tego, którego przez sukcesję Księcia Apostołów uczynił Głową Świata – Piusa, naszego najświętszego ojca, została oddalona możliwość wszelkiej schizmy. Pomny wielkich łask i względów, a Waszej Eksceleńcji najpokorniej oddany, zawsze przejęty czią i wdzięcznością, całuję świętą prawicę. Wiedeń, 12 marca 1863.

(Najmniejszy ze sług Waszej Eksceleńcji Karol Rimely, kapłan diecezji Esztergom, Wicerektor Kolegium Paznam w Wiedniu, P. S. Doktor Teologii).



## WYKAZY WYŚWIĘCONYCH W DIECEZJI PRZEMYSKIEJ W PIERWSZEJ POŁOWIE XVI WIEKU

Problematyka udzielania sakramentu święceń duchownych w średniowieczu budzi zrozumiałe zainteresowanie, chociaż samych zabytków dokumentujących tę czynność zachowało się niewiele. Najwcześniejsze spisy osób przyjmujących święcenia zachowały się w księgach czynności biskupów poszczególnych diecezji. Wskazuje na to przegląd badań, który przygotowała autorka nowego opracowania praskiej księgi wyświęconych z lat 1395-1416, Eva Doležalová<sup>1</sup>. Wynika z niego, że najstarsze spisy osób dopuszczonych do stanu duchownego zachowały się w Anglii, Francji i Hiszpanii (XIII-XV wiek) oraz w Czechach (święcenia praskie)<sup>2</sup>. Wszechstronne omówienie praskiej księgi wyświęconych zostało poprzedzone gruntownym studium tego specyficznego źródła. Przedstawiony został także sam rytuał udzielania święceń na poszczególne stopnie i wskazane atrybuty, które były niejako symbolem poszczególnej grupy kandydatów na duchownych<sup>3</sup>.

Istnienie spisu, obejmującego jedenaście osób wyświęconych na akolitę w 1480 roku przez biskupa krakowskiego Jana Rzeszowskiego, sygnalizował Zdzisław Pietrzyk<sup>4</sup>. Uwagę badaczy przyciągnęły też najwcześniejsze wykazy wyświęconych pochodzące z diecezji gnieźnieńskiej. Grupę około sześciuset osób, które przyjęły święcenia kapłańskie w latach 1482-1493 z rąk biskupa Zbigniewa Oleśnickiego, omówił Jacek Wiesiołowski<sup>5</sup>. Odrębne opracowanie poświęcone wyświęconym przez tegoż biskupa zakonnikom, przygotował też Krzysztof Kaczmarek<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> E. DOLEŽALOVÁ, *Svěčenci pražské diecéze 1395-1416*, Praha 2010.

<sup>2</sup> Wydął je A. PODLAHA, *Liber ordinationum cleri 1395-1416*, Praha 1922. Autorka omawia też wcześniejsze wydawnictwo: *Libri confirmationum ad beneficia ecclesiastica Pragensem per archidiocesim VIII-X* (Praha 1889), przygotowane przez J. EMLERA, E. DOLEŽALOVÁ, dz. cyt., s. 18.

<sup>3</sup> Rytuał zachował się w *Liber Pontificale* Albrechta ze Szternberku. Na przykład wyświęcany na stopień najniższy (ostiarus) otrzymywał symboliczne klucze od świętyni, lektorowi przekazywano księgę perykop, a egzorcysty-księgę z niezbędnymi dla odprawiania egzorcyzmów modlitwami, E. DOLEŽALOVÁ, dz. cyt., s. 43-47.

<sup>4</sup> *Księgi egzaminów do święceń w diecezji krakowskiej z lat 1573-1614*, oprac. Z. PIETRZYK, Kraków 1991, s. 26.

<sup>5</sup> J. WESIOŁOWSKI, *Środowiska kościelne i kultura*, w: *Kultura Polski średniowiecznej XIV-XV wieku*, pod red. B. GEREMKA, Warszawa 1997, s. 256-265.

<sup>6</sup> K. KACZMAREK, *Zakonicy na wykazach święconych z księgi arcybiskupa gnieźnieńskiego Zbigniewa Oleśnickiego (1482-1493)*, w: *Wielkopolska-Polska-*

Interesujące informacje odnalazł Andrzej Radziwiński w piętnastowiecznym rękopisie przechowywanym w bibliotece w Uppsali, znanym jako *Formularius pro novellis notariis in curia dominorum Episcoporum*. Jest to formularz dokumentów przeznaczony dla młodych notariuszy zatrudnianych na dworach biskupich<sup>7</sup>. Większość zamieszczonych w formularzu dokumentów dotyczyło biskupstw pruskich: chełmińskiego, warmińskiego, sambijskiego oraz pomezjańskiego. Wśród nich znalazły się także dokumenty spraw związanych z udzielaniem święceń przez poszczególnych biskupów diecezjalnych. Taką informacją jest, że w diecezji warmińskiej była prowadzona specjalna księga święceń już w 1400 roku. Wpisywano do niej informacje o przyjmowaniu święceń przez duchownych, o osobach, które polecały ich biskupom oraz prowizorach zapewniających im utrzymanie<sup>8</sup>. Pierwsze wykazy wyświęconych w diecezji warmińskiej z trzeciej dekady XVI wieku odnalazł Andrzej Kopiczko<sup>9</sup>.

Święcenie, czyli „akt uroczysty, mocą którego przelewa się na przyjmującego zdolność pełnienia czynności duchownych, w szczególności sprawowania sakramentów” umożliwia poznanie praw i obowiązków duchownych wynikających z ich stanowiska hierarchicznego. Edward Rittner, autor wydanego przed stu laty podręcznika, z którego zaczerpnięto powyższą definicję, wymienił i scharakteryzował prawne wymogi oraz warunki, które winni spełniać zarówno przyjmujący, jak też udzielający święceń. W grupie okoliczności uniemożliwiających wejście do stanu duchownego znalazło się m. in. nieprawe urodzenie, ułomność fizyczna bądź choroba uniemożliwiająca w przyszłości sprawowanie funkcji (*defectus corporis*), niedostateczny wiek i wykształcenie, brak tzw. łagodności chrześcijańskiej (*defectus perfectae lenitatis*), także brak niezawisłości (*defectus libertatis*)<sup>10</sup>.

Szczegółowe studium poświęcone ceremoniałowi święceń przygotował przed ponad półwieczem ks. Edward Górski. Nadal jest to jedyne w literaturze polskiej opracowanie omawiające nie tylko poszczególne stopnie święceń i wymogi, które winni spełniać kandydaci, ale opisujące pełny ceremoniał ich udzielania<sup>11</sup>.

---

Czechy. *Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Profesorowi Bronisławowi Nowackiemu*, Poznań 2009, s. 297-315.

<sup>7</sup> A. RADZIWIŃSKI, *Piętnastowieczny formularz z Uppsali jako źródło do badania dziejów kościoła w państwie Zakonu Krzyżackiego w Prusach*, w: *Aetas media aetas moderna. Studia ofiarowane profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 2000, s. 231-246.

<sup>8</sup> Tamże, s. 28-239.

<sup>9</sup> A. KOPICZKO, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525-1621*, cz. 1, Olsztyn 2000, s. 73-81.

<sup>10</sup> E. RITNER, *Prawo kościelne katolickie*, Lwów 1912, s. 90 -110.

<sup>11</sup> E. GÓRSKI, *Święcenia niższe i wyższe. Studium liturgiczno-historyczne*, Sandomierz 1954.

Na święcenie jako ważny, obok beneficjum, element stratyfikacji duchowieństwa wskazywał Antoni Gąsiorowski. Analizując najstarsze wykazy wyświęconych w diecezji kujawskiej objaśnił m. in. kryteria objęcia beneficjum plebańskiego, procedurę udzielania święceń na poszczególne stopnie, wymagane odstępy czasowe pomiędzy nimi oraz terminy, w których można było dokonać święceń<sup>12</sup>. Pełniejszego omówienia doczekał się też wykaz duchownych z księgi czynności biskupów kujawsko-pomorskich przechowywanej w Archiwum Archidiecezjalnym we Włocławku<sup>13</sup>.

Wykazy osób wyświęconych kryją w sobie bogactwo informacji, często bowiem obejmują szeregowie duchowieństwo, nieobecne w badaniach grup kanonickich, katedralnych i kolegiackich. Można wyczytać, z jakich kręgów się wywodzili, dokąd byli kierowani, aby pełnić Bożą służbę i kto odpowiadał za materialną stronę tej służby. Ważne jest to tym bardziej, że do święceń mogły przystąpić osoby pochodzące z różnych, nieraz bardzo odległych miejscowości, pod warunkiem posiadania odpowiedniej zgody od swojego biskupa diecezjalnego. Wymóg ten, usankcjonowany w statutach biskupa Mikołaja Trąby, był niezbędny, potwierdzał bowiem, że kandydat do święceń jest dobrych obyczajów, odpowiedniego wieku, posiada wiedzę, jest prawego pochodzenia i posiada stałe kościelne beneficjum, patrymonium lub wystarczającą prowizję<sup>14</sup>.

Na źródłową wartość zachowanych wykazów wyświęconych duchownych wskazywał ks. Jan Kracik. Przeanalizował zagadnienia terminologiczne oraz tzw. *tempora ordinationis*<sup>15</sup>. Zagadnienie liczebności duchowieństwa, warunków dochodzenia do święceń oraz miejsca duchownych w danym środowisku społecznym badał też Eugeniusz Wiśniowski<sup>16</sup>. Podstawę źródłową jego badań stanowiła księga święceń diecezji płockiej z lat 1514-1530 przechowywana w Bibliotece Zakładu Narodowego im. Ossoliń-

---

<sup>12</sup> A. GAŚSIOROWSKI, *Święcenia w diecezji kujawskiej na przełomie XV i XVI wieku*, „Roczniki Historyczne” (2001), t. 67, s. 79-104.

<sup>13</sup> W. KUJAWSKI, *Wykazy święconych z najstarszej księgi akt działalności biskupów włocławskich Kurozwęckiego i Przerębskiego - lata 1496-1511*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (1999), t. 72, s. 23 – 112; A. GAŚSIOROWSKI: *Święcenia w diecezji kujawskiej*, t. 67, s. 79- 104.

<sup>14</sup> J. ZUBKA, *Tytuł kanoniczny do święceń dla duchowieństwa świeckiego w szczególności służby diecezji*, Lublin 1935, s. 116-117.

<sup>15</sup> J. KRACIK, *Księgi święceń i konsekracji jako źródło historyczne*, „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi” (1981), t. 119, s. 216-222.

<sup>16</sup> E. WIŚNIEWSKI, *Liczebność duchowieństwa diecezjalnego na ziemiach polskich w pierwszej połowie XVI wieku*, „Roczniki Humanistyczne” (1968), t. 16, z. 2, s. 45-46 oraz *Duchowni święceni w roku 1515 w świetle płockiej księgi święceń*, tamże, (1986), t. 34, s. 507-512.

skich we Wrocławiu. W oparciu o tę księgę nowoczesne opracowanie zagadnienia święceń zakonników przygotował Krzysztof Kaczmarek<sup>17</sup>.

Święcenia duchownych w drugiej połowie XVI wieku, a więc w dobie reform potrydenckich, mają bogatszą literaturę. Próbę omówienia zmienionego systemu rekrutacji duchowieństwa, polegającego głównie na podniesieniu poziomu wykształcenia i stanu moralnego w odniesieniu do diecezji krakowskiej podjął przed laty Jan Kracik<sup>18</sup>. Jednakże przedmiotem jego zainteresowania była przede wszystkim historia krakowskiego seminarium duchownego. Więcej informacji znalazło się w edycjach wykazów osób wyświęconych w diecezjach krakowskiej i gnieźnieńskiej, przygotowanych przez Zdzisława Pietrzyka<sup>19</sup>. Z tego okresu pochodzą też informacje zebrane przez J. Jarošową o święceniach udzielonych przez Antonina Brusa arcybiskupa Pragi w latach 1561-1580<sup>20</sup>. Wśród duchownych wyświęconych wówczas w Pradze znaleźli się także klerycy z diecezji krakowskiej (12), gnieźnieńskiej (4), płockiej (3), poznańskiej (6) i wrocławskiej (64)<sup>21</sup>.

Zagadnienie najwcześniejszych święceń kapłańskich i diakońskich w diecezji przemyskiej nie było dotąd omawiane. Wprawdzie istnienie imiennych wykazów duchownych, wyświęcanych na poszczególne stopnie przez biskupa Macieja Drzewickiego, sygnalizował Henryk Rybus, ale były to informacje skąpe i miejscami nieściśle<sup>22</sup>. O wyświęconych w 1529 roku akolitach wspominał ks. Tadeusz Śliwa<sup>23</sup>. Poza tym brak jest wzmianek w literaturze. Na pewno wynika to z braku źródeł, głównie ksiąg czynności

---

<sup>17</sup> K. KACZMAREK, *Święcenia zakonników w diecezji płockiej w pierwszej połowie XVI wieku*, „Roczniki Historyczne” (2012), t. 77, s. 103-148.

<sup>18</sup> J. KRACIK, *Potrydencki system rekrutacji duchowieństwa w diecezji krakowskiej XVI-XVIII wieku*, „Analecta Cracoviensia” (1978), t. 10, s. 471-493.

<sup>19</sup> *Księga egzaminów do święceń w diecezji gnieźnieńskiej z lat 1563-1603*, wstęp i oprac. Z. PIETRZYK, Kraków 2009.

<sup>20</sup> J. JAROŠOVA, *Knihy svęcenců obnoveného pražského arcibiskupstvi z druhé poloviny 16. století*, „Sborník Národního Muzea v Praze” (1970), t. 15.

<sup>21</sup> Tamże, s. 68-69.

<sup>22</sup> H. RYBUS, *Prymas Maciej Drzewicki. Działalność kościelna w diecezji przemyskiej (1504-1514)*, Warszawa 1968 oraz *Dziennik Macieja Drzewickiego*, wyd. H. RYBUS, w: *Dwa źródła do biografii Macieja Drzewickiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” (1957), t. 3, z. 2, s. 321-370. Zapis święcenia z 28 II 1506 roku, których bp Maciej Drzewicki udzielił w Lublinie *de licentia* biskupa krakowskiego (Jana Konarskiego), wydawca zinterpretował, że miały miejsce w Krakowie i zostały udzielone wspólnie przez obu biskupów.

<sup>23</sup> T. ŚLIWA, *Duchowieństwo parafialne diecezji przemyskiej w połowie XVI wieku*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” (1968), t. 15, z. 4, s. 62, przypis 4.

ordynariuszy przemyskich, które wędrując wraz z ordynariuszem po diecezji i kraju, zapewne uległy rozproszeniu<sup>24</sup>.

Biskupstwo przemyskie, utworzone bullą *Debitum pastoralis officii* z 13 lutego 1375 roku przez papieża Grzegorza XI, a uposażone przez królową Węgier i Rusi, Marię, było od początku narażone na problemy pogranicza etnicznego i wyznaniowego. Powierzono je Erykowi z Winsen, który wkrótce po objęciu funkcji powołał kapitułę katedralną, określił jej obowiązki i uposażenie. W chwili jego śmierci (1391) ustalone były w zasadzie obszar i granice diecezji. W tych granicach znalazły się m. in. Brzozów i Krosno, miasta, w których przygotowano rezydencje biskupie. Następcy Eryka: Maciej z Sandomierza, Janusz z Lubienia, Piotr z Chrząstowa i Mikołaj z Błażejowic, kierujący kolejno diecezją przez pierwsze sto lat, pracowali nad umocnieniem nowego organizmu kościelnego, pozostając na miejscu i rezygnując z bardziej lukratywnych posad na królewskim dworze. Niestety, nie zachowały się księgi ich czynności.

Położenie geograficzne diecezji nie sprzyjało wypełnianiu zadań duszpasterskich. Narażona w kolejnych wiekach na ustawiczne niszczenia wskutek najazdów tatarskich, nie stanowiła atrakcyjnego miejsca dla hierarchów kościelnych. W ostatnim ćwierćwieczu XV wieku funkcję biskupa przemyskiego sprawowało aż sześciu biskupów: Andrzej z Oporowa (1479-1481, wcześniej, od 5 X 1476 roku – administrator diecezji), Piotr z Bnina (1481-1483), Jan Kazimierski (1484-1485), Jan z Targowisk (1486-1492), Mikołaj z Krajowa (1493-1498) i Andrzej Boryszewski (1498-1501, następnie do 1503 – administrator diecezji). Biskup-nominat Jan Brandys zrezygnował z biskupstwa przed jego objęciem (1492). Cechą charakterystyczną tego okresu był krótki, ledwie kilkuletni okres pozostawania na biskupstwie. Dla pierwszych trzech były to niespełna dwa lata, po około pięć lat kierowali diecezją Jan z Targowisk i Mikołaj z Krajowa<sup>25</sup>.

Diecezja przemyska była pod względem powierzchni jedną z najmniejszych w kraju. Jej powierzchnia zajmująca nieco ponad 18 000 km kwadratowych stawiała ją na czternastym miejscu wśród siedemnastu diecezji dawnej Polski. Jednak jej zachodnie położenie w ramach metropolii lwowskiej i bezpośrednie sąsiedztwo z etnicznymi ziemiami polskimi decy-

---

<sup>24</sup> Więcej na temat „kancelarii wędrującej” jednego z biskupów przemyskich, A. ŁOSOWSKA, *Kancelaria biskupa Jana z Targowisk (1486-1492)*, w: *Urzędy państwowe, organy samorządowe i kościelne oraz ich kancelarie na polsko-ruskim pograniczu kulturowym i etnicznym w okresie od XV do XIX wieku*, pod red. H. GMITERKA I J. ŁOSOWSKIEGO, Kraków 2010, s. 439-472.

<sup>25</sup> Księga rejestrująca ich czynności przechowywana jest w Archiwum Archidiecezjalnym w Przemyślu, jako *Acta actorum consistorii episcopalis Premisliensis Joannis de Targowiska et Nicolai Krajewski episcoporum Premisliensium ex annis 1486-1497*, nr 5.

dowały w znacznej mierze o silnych związkach kulturowych z Koroną. Niektórzy historycy postrzegali nawet diecezję za swego rodzaju pomost między Małopolską a pozostałymi terenami Rusi Czerwonej<sup>26</sup>.

U progu XVI wieku biskupstwo przemyskie powierzono podkanclerzemu Maciejowi Drzewickiemu, który rozpoczął etap w dziejach diecezji, kiedy ordynariusze, zajmując wysokie stanowiska państwowe, bywali w Przemyśle okazjonalnie, lub zgoła wcale. Maciej Drzewicki (1504-1513) odwiedził diecezję cztery razy, Piotr Tomicki (1514-1520), Rafał Leszczyński (1520-1523) i Andrzej Krzycki (1523-1527) tylko raz. Nieco dłużej pozostawał tu Jan Karnkowski (1527-1531), ale wybór na biskupstwo włocławskie spowodował również jego wyjazd z Przemyśla. Czynności tych ordynariuszy (bez Piotra Tomickiego) rejestruje księga założona w 1505 roku w Krakowie, zanim biskup-elekt Maciej Drzewicki objął formalnie diecezję.

Przechowywana w Archiwum Archidiecezjalnym w Przemyśle papierowa księga o sygnaturze 12, o wymiarach 29,5x 19,5 cm została zinwentaryzowana jako *Acta actorum consistorii episcopalis Premisliensis ex annis 1505-1529. Acta sive regestrum actorum causarum publicarum coram R.D. Joanne Karnkowski episcopo Premisliensi conscripta 1529-1536*. Jest typowym wytworem kancelarii biskupiej, na co wskazuje oryginalny tytuł (...) *Acta acticata coram Reverendissimo patre et domino Mathia Dei gratia episcopo Premisliensi* (...), uzupełniony dopiskiem *Liber octavus episcopatus* oraz rysunkiem księżycy w nowiu z wizerunkiem ludzkiej twarzy w dolnej części pierwszej karty. Rysunek opatrzone słowami *Luna perfecta*<sup>27</sup>.

Księga składa się ze 144 kart, a nie 133, jak podano w opisie inwentarzowym. Od karty 56. pojawia się, naniesiona współcześnie, podwójna paginacja i tak obok numeru 56 pojawił się 59, a karta 90. otrzymała numer 102. W przytoczonym opisie inwentarzowym zaznaczono też, że jest jedna niezapisana karta (nr 91), tymczasem niezapisane są również karty: 85v, 88-88v, 105-105v. W księdze znajdują się wpisy z lat: 1505-1512 (k. 1- 81v, czasy biskupa Macieja Drzewickiego), 1525 (k. 82-86v, pobyt w diecezji biskupa Andrzeja Krzyckiego) oraz 1529 i 1531 (k. 89-104v, 106-130, czasy biskupa Jana Karnkowskiego). Na ostatnich kartach księgi wpisano transsumpty przywilejów niektórych parafii. Wpisy wniesiono w latach 1531, 1533 i 1536, a więc już po opuszczeniu diecezji przez biskupa Jana.

<sup>26</sup> W. MÜLLER, *Organizacja terytorialna diecezji przemyskiej w okresie przed-rozbiorowym (1375-1772)*, „Nasza Przeszłość” (1976), t. 46, s. 29-35.

<sup>27</sup> Natomiast w księdze nr 10, utworzonej w 1927 roku przez ks. Jana Kwolka, archiwariusza przemyskiego, poprzez wydzielenie jej z oryginalnej księgi nr 7, znajduje się wizerunek słońca, także z obliczem ludzkim. Rysunek został opatrzone napisem *Sol iusticiae* i adnotacją poniżej *Liber septimus*, przy czym słowo *septimus* zostało nadpisane nad zamazanym słowem *quartus*.

Biskup Maciej Drzewicki otrzymał biskupstwo przemyskie 11 stycznia 1505 roku<sup>28</sup>, ale w diecezji pojawił się dopiero pod koniec listopada tego roku. Przebywał w Przemyślu zaledwie tydzień i udał się do rezydencji biskupów w Brzozowie<sup>29</sup>. Tu, 20 grudnia 1505, wyświęcił na prezbiterów Kaspra z Krasnegostawu oraz brata Tomasza z przemyskiego zakonu dominikanów. Oprócz tego trzy osoby uzyskały stopień subdiakona i trzdzieści osiem – akolity. Dwa dni później, 22 grudnia, biskup opuścił Brzozów i powrócił do Przemyśla, aby odbyć uroczysty ingres w katedrze<sup>30</sup>.

Pobyt biskupa Macieja Drzewickiego w Przemyślu nie trwał długo. 31 grudnia notariusz odnotował przybycie dworu do Radymna i pobyt do niedzieli 4 stycznia 1506 roku. Dwa dni później biskup uczestniczył w sesji kapituły generalnej<sup>31</sup>. Wkrótce udał się do Lublina, gdzie zbierał się sejm walny<sup>32</sup>. Do Lublina dotarł 11 stycznia, w przeddzień przybycia z Litwy króla Aleksandra. 28 lutego, działając *de licentia* biskupa krakowskiego Jana Konarskiego, udzielił święceń 73 osobom: 41 akolitom, 25 na subdiakonom, 4 diakonom i 3 prezbiterom<sup>33</sup>.

Prawdopodobnie 21 marca wyjechał z Lublina, kierując się do swojej diecezji. 22 marca zatrzymał się w Kraśniku, dokonując poświęcenia kościoła parafialnego<sup>34</sup>, a 26 marca, w czwartek, dotarł do Radymna<sup>35</sup>. Najprawdopodobniej w sobotę, 28 marca, wyświęcił sporą grupę duchownych:

---

<sup>28</sup> Zapisał to krótko w prowadzonym przez siebie dzienniku, *Consecratus sum in episcopum Premisliensem in Urbe*, zob. H. RYBUS, *Dziennik Macieja Drzewickiego*, s. 341. Więcej na temat prowadzonego przez biskupa dziennika, tamże, s. 327-330.

<sup>29</sup> *3 XII In Brzozow ingressus sum*, tamże, s. 342.

<sup>30</sup> W dzienniku zapisał: *22 XII De Brzozow exivi. 23 XII Premisliam ingressus sum*, tamże, s. 342.

<sup>31</sup> Archiwum Archidiecezjalne w Przemyślu (dalej: APP), *Conclusiones capituli ex annis 1443-1536*, k. 65v. Już 11 stycznia, w Lublinie, kancelaria biskupia przyjmowała wpisy, AAP, *Acta actorum consistorii episcopalis Premisliensis* (dalej: ACC), nr 12, k. 17v.

<sup>32</sup> Sejm walny w Lublinie został zwołany na 6 stycznia i obradował do 18 marca 1506 roku, *Akta Aleksandra (1501-1506)*, wyd. F. PAPÉE, Kraków 1927, s. 508, nr 301; s. 529, nr 317.

<sup>33</sup> A. ŁOSOWSKA, *Duchowni wyświęceni w Lublinie przez biskupa przemyskiego Macieja Drzewickiego (28 II 1506)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (2013), t. 100 (Jubileuszowy), s. 245-264.

<sup>34</sup> W 2009 roku, podczas remontu kościoła, odnaleziono w ołtarzu głównym puszkę, a w niej dwa pergaminowe zabytki, akt poświęcenia kościoła i nadania odpustu, D. SZULC, E. ZIELIŃSKA, *Depozyt znaleziony w ołtarzu kościoła Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Kraśniku*, w: *Między tekstem a znakiem. Prace ofiarowane Profesor Barbarze Trelińskiej w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, pod red. A. JAWORSKIEJ I S. GÓRZYŃSKIEGO, Warszawa 2013, s. 231-249.

<sup>35</sup> *Dziennik Macieja Drzewickiego*, s. 343.

23 akolitów, 9 subdiakonów i 14 diakonów, a w środę (1 kwietnia) sprawował sądy<sup>36</sup>. Potem udał się do Przemyśla, gdyż zbliżała się Wielkanoc, a więc czas, kiedy biskup winien być w swojej diecezji. W Wielką Sobotę, 11 kwietnia, w katedrze przemyskiej wyświęcił 32 osoby: 3 subdiakonów, 10 diakonów i 19 prezbiterów.

Pobytek biskupa Macieja Drzewickiego w stolicy diecezji nie trwał długo. Już 20 kwietnia 1506 roku widzimy go ponownie w Radymnie, a tydzień później (27 kwietnia) w rezydencji brzozowskiej. Pozostał tu co najmniej do 6 czerwca i w miejscowym kościele parafialnym udzielił święceń subdiakonatu bratu Pawłowi, bernardynowi z Przeworska, diakonatu – bratu Stanisławowi z klasztoru franciszkanów przemyskich oraz prezbiteratu ośmiu osobom. Od połowy sierpnia 1506 roku biskupa nie było w diecezji.

Kolejny raz biskup ordynariusz odwiedził Przemyśl dopiero w 1511 roku i wtedy udzielił święceń akolitatu 39 osobom. Pisarz nie zapisał ani miejsca udzielenia święceń, ani dokładnej daty. Wiadomo jednak, że biskup przebywał w Przemyślu od 31 października 1511 roku, a do Krakowa powrócił 11 grudnia (czwartek)<sup>37</sup>, a więc jego pobyt w diecezji trwał około pięciu tygodni. Nie mógł skorzystać z wyznaczonej prawem na święcenia „suchej soboty” po św. Łucji, ponieważ w tym czasie był już w Krakowie, a więc uroczystość musiała być wcześniej. Niewiele wyjaśnia analiza wpisów poprzedzających wykaz duchownych, ponieważ zostały sporządzone w 1510 roku i są transumptami wcześniejszych przywilejów.

Czy zatem święcenia mogły odbyć się w sobotę tuż przed wyjazdem z Przemyśla (6 grudnia), czy raczej w sobotę przed rozpoczęciem synodu diecezjalnego? Za tym drugim terminem przemawia fakt, że na karcie 71v, bezpośrednio pod imieniem ostatniego z wyświęconych, znajduje się data i informacja o synodzie<sup>38</sup>. Została wpisana 21 listopada (w piątek), a synod rozpoczął się w niedzielę, która wypadła 23 listopada (choć pisarz zapisał, że było to 22). Tak więc 22 listopada wypadła sobota i jest wysoce prawdopodobne, że właśnie wtedy biskup udzielił omawianych święceń. Tę datę przyjmujemy<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> AAP, AAC, nr 12, k. 22-23.

<sup>37</sup> *Dziennik Macieja Drzewickiego*, s. 359.

<sup>38</sup> *Anno Domini Millesimo quingentesimo undecimo, die Solis, vigesima prima mensis Novembris in Ecclesia Cathedrali Premisliensi santa Sinodus dyocesana fuit celebrata...*, AAP, AAC, nr 12, k. 71v.

<sup>39</sup> Wydawca statutów synodów przemyskich, Jakub Sawicki, analizując niespójność dat między piątkiem a niedzielą (21-23 XI 1511 r.) sugerował nawet możliwość używania na początku XVI wieku przez notariuszy kurii biskupiej przemyskiej jakiegoś błędnego kalendarza, *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, t. 8, *Synody diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego i ich statuty*, Wrocław 1955, s. 25-27.



Po raz ostatni biskup Drzewicki przebywał w Przemyślu w okresie od 13 września do 1 października 1512 roku. W sobotę po Podwyższeniu Krzyża, czyli 18 września, w katedrze przemyskiej udzielił święceń 50 akolitom, jednemu subdiakonowi, trzem diakonom i czterem prezbiterom. Potem, już na stałe, opuścił Przemyśl. W drodze do Krakowa zatrzymał się na krótko w Rzeszowie (4-5 X) i 8 października dotarł na miejsce<sup>40</sup>.

Nie zachowały się żadne informacje o święceniach duchownych w diecezji aż do sierpnia 1529 roku, kiedy Jan Karnkowski, od 1527 roku biskup przemyski, wyświęcił w Brzozowie na akolitę 32 osoby, a we wrześniu tego roku, w Radymnie, łącznie na wszystkie stopnie 25 osób. Ostatni zachowany spis wyświęconych pochodzi z kwietnia 1531 roku. Wtedy w katedrze przemyskiej, z rąk biskupa Jana Karnkowskiego, święcenia otrzymało czterech diakonów i 15 prezbiterów. Jan Karnkowski, biskup przemyski w okresie od 29 VI 1527 do 4 VIII 1531, urodzony w Żmigrodzie w województwie ruskim, znał dobrze miejscowe stosunki społeczne i narodowościowe. Studiował w Krakowie i Padwie, co miało wpływ na jego dobre stosunki z dworem królewskim Zygmunta Starego i Bony, ale nie przełożyło się na powierzenie mu eksponowanych stanowisk. Przed objęciem biskupstwa przemyskiego był kanonikiem krakowskim, poznańskim, skalbmierskim i u św. Jerzego na Wawelu. Z Przemyśla przeszedł na biskupstwo włocławskie<sup>41</sup>, ale wcześniej czterokrotnie dokonał święceń duchownych (dwukrotnie w niedzielę).

Według prawa kanonicznego święcenia duchownych powinny odbywać się w sześć sobót w roku, cztery w kwartalne suche dni (*Quatuor Tempora*) oraz w sobotę *Sitientes* (przed Niedzielą Męki Pańskiej) i Wielką Sobotę. Dopuszczano możliwość święceń także w inne dni świąteczne (*extra temporum*)<sup>42</sup>, jednak trudno zgodzić się z tezą Eugeniusza Wiśniowskiego, że udzielano święceń w zasadzie przez cały rok<sup>43</sup>. W Przemyślu, w 1529 roku, biskup Jan Karnkowski udzielił dwukrotnie święceń w niedzielę (8 VIII i 5 IX) i były to święcenia akolitu. Udzielanie święceń w niedzielę i tylko na najniższy stopień zdarzały się również w innych diecezjach polskich<sup>44</sup>.

Według zachowanych wykazów w diecezji przemyskiej wyświęcono łącznie 298 osób. Dane pochodzą z sześciu lat (1505, 1506, 1511, 1512, 1529 i 1531). Najwięcej, bo 193 duchownych, przyjęło święcenia niższe, jest to jednak zjawisko obserwowane także w innych diecezjach. Nie udało się

---

<sup>40</sup> *Dziennik Macieja Drzewickiego*, s. 361.

<sup>41</sup> W. URBAN, *Karnkowski Jan*, w: PSB, t. 12, s. 74-76.

<sup>42</sup> E. GÓRSKI, dz. cyt., s. 5.

<sup>43</sup> E. WIŚNIEWSKI, *Duchowni święceni w roku 1515*, s. 509.

<sup>44</sup> A. GAŚSIOROWSKI, dz. cyt., s. 81; E. DOLEŽALOVÁ, dz. cyt., s. 30-31; K. KACZMAREK, *Święcenia zakonników*, s.138.

ustalić, jak duża ich część przyjęła później święcenia wyższe, ale wydaje się, że to spośród tej grupy wywodziła się największa część duchownych, którzy pełnili funkcje pomocnicze w parafiach. Badania nad liczebnością kleru w diecezji przemyskiej, przeprowadzone dla połowy XVI wieku przez ks. Tadeusza Śliwę, wskazują, że w tym czasie pracowało na terenie diecezji około 230 duchownych. W liczbie tej uwzględniono obsadę około 170 kościołów, członków kapituły katedralnej, wikariuszy, mansjonarzy, notariuszy kapituły i konsystorza, rektora szkoły katedralnej, członków kapituły kolegiackiej w Jarosławiu i kilku jej wikariuszy, wreszcie kapelanów i notariuszy dworu biskupiego oraz duchownych zajmujących beneficja proste<sup>45</sup>.

Badania przeprowadzone dla diecezji krakowskiej i dla okresu po reformie trydenckiej wskazują na zjawisko zatrudniania w charakterze sług kościelnych, nauczycieli szkół parafialnych, organistów bądź kantorów osób, które nie uzyskały święceń wyższych<sup>46</sup>. W dużej mierze wynikało to z faktu samowolnych migracji kleru, zarówno w ramach diecezji, jak też poza jej granicami. Przyczyny takich migracji omówił niegdyś Kazimierz Nasiłowski, wskazując, że wędrowali po kraju nie tylko duchowni niższych święceń, ale w równym stopniu kler świecki i zakonny posiadający święcenia wyższe. W grupie tej bywały osoby, które nie posiadając żadnych święceń, podszywali się pod miano duchownych<sup>47</sup>. Zjawisko przyjmowania obcych duchownych bez sprawdzenia ich pochodzenia i powodów opuszczenia własnej diecezji, omawiał też Eugeniusz Wiśniowski<sup>48</sup>. O poziomie moralnym duchowieństwa przemyskiego i o próbach jego zdyscyplinowania poprzez uchwały synodów diecezjalnych pisał przed laty ks. Tadeusz Śliwa. Przytaczał też przykłady prezentowania na stanowiska kościelne osób, które nie nadawały się do służby Bożej, czasami nawet nie posiadali święceń<sup>49</sup>. Brak źródeł, przede wszystkim akt wizytacji, uniemożliwia weryfikację powyższych ustaleń w odniesieniu do analizowanej grupy duchownych wyświęconych przez biskupów przemyskich, Macieja Drzewickiego i Jana Karnkowskiego. Skąpe informacje, sprowadzające się jedynie do podania miejsca pochodzenia i imienia ojca akolity, to za mało, aby bezbłędnie zidentyfikować nawet taką osobę, która pojawia się w źródłach w charakterze plebana.

Niewątpliwie pewną barierę na drodze do święceń subdiakonatu, diakonatu i prezbiteratu stanowił brak odpowiednich kwalifikacji, czyli ko-

<sup>45</sup> T. ŚLIWA, dz. cyt., s. 61.

<sup>46</sup> *Księgi egzaminów do święceń w diecezji krakowskiej*, s. 9.

<sup>47</sup> K. NASIŁOWSKI, *Samowolne migracje kleru w świetle polskiego prawa kościelnego przed soborem trydenckim*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” (1959), t. 11, z. 1, s. 10-11.

<sup>48</sup> E. WIŚNIEWSKI, *Parafie w średniowiecznej Polsce. Struktura i funkcje społeczne*, Lublin 2004, s. 88-89.

<sup>49</sup> T. ŚLIWA, dz. cyt., s. 72-74

nieczność zdania odpowiednich egzaminów. Winien on być złożony przed archidiaconem i wobec proboszcza parafii, z której pochodził kandydat do święceń. Po jego złożeniu kandydat otrzymywał zaświadczenie o pochodzeniu, moralności i umiejętnościach praktycznych. W przypadku, kiedy kandydat zamierzał przystąpić do święceń poza swoją diecezją, winien mieć stosowne pozwolenie od biskupa<sup>50</sup>. Niestety, w Przemyślu, nie natrafiono na takie dokumenty, jakkolwiek przy wielu duchownych widnieje adnotacja, *de licentia sui ordinarii*, co oznacza, że takie dokumenty istniały.

Poniżej przedstawiono zestawienie wyświęconych w diecezji przemyskiej z podziałem na lata i poszczególne stopnie.

**Tab. 1. Duchowni wyświęceni w poszczególnych latach przez biskupów Macieja Drzewickiego i Jana Karnkowskiego (ogółem)**

Stopień	1505 Brzozów	1506 Brzozów Przemyśl Radymno	1511 Przemyśl	1512 Przemyśl	1529 Brzozów Radymno	1531 Przemyśl	Razem
akolici	33	23	39	49	49	0	193
subdiakoni	3	13	0	1	9	0	26
diakoni	0	25	0	3	0	4	32
prezbiterzy	2	26	0	4	0	15	47
<b>Razem</b>	38	87	39	57	58	19	298

Interesującym zagadnieniem jest pochodzenie terytorialne wyświęconych duchownych. Spośród 193 osób, które przyjęły święcenia akolity, większość (180) pochodziła z diecezji przemyskiej, dziesięć osób z diecezji krakowskiej, dwie z lwowskiej i jedna z chełmskiej. Wśród subdiakonów dziewiętnastu pochodziło z diecezji przemyskiej, czterech z krakowskiej, dwóch z poznańskiej i jeden z lwowskiej. Święcenia diakonatu otrzymało łącznie trzydziestu dwóch subdiakonów, przy czym jedenastu pochodziło z diecezji przemyskiej, pięciu z gnieźnieńskiej, po czterech z krakowskiej i poznańskiej, po trzech z chełmskiej i lwowskiej oraz dwóch z płockiej. Nieco więcej, bo czterdzieści siedem osób, przyjęło święcenia prezbiteratu. Wśród nich osiemnastu pochodziło z diecezji przemyskiej, dwunastu z krakowskiej, sześciu z gnieźnieńskiej, czterech z poznańskiej, po trzech z chełmskiej i lwowskiej oraz jeden z płockiej.

Wśród duchownych wyświęconych przez obu biskupów przemyskich można wyodrębnić grupę osób, które przyjęły święcenia na więcej niż jeden stopień. Antoni Gąsiorowski przypomniał, że jeszcze w V wieku przestrzegano przepisu, że należało przynajmniej przez pięć lat posiadać święce-

<sup>50</sup> I. SKIERSKA, *Pleban w późnośredniowiecznej Polsce*, w: *Kolory i struktury średniowiecza*, pod red. W. FAŁKOWSKIEGO, Warszawa 2004, s. 162-163; E. DOLEŻALOVÁ, dz. cyt., s. 34-35.

nia niższe, aby móc przystąpić do święceń wyższych. Należało więc być przez pięć lat akolită, kolejne pięć subdiakonem, tyle samo diakonem i dopiero wtedy kapłanem<sup>51</sup>. Jednak z biegiem lat przestano zwracać uwagę na ten przepis. Podobnie było w diecezji przemyskiej i na początku XVI wieku dokonywano święceń na wyższy stopień już po upływie kilku, czasem zaledwie dwóch tygodni, jeżeli akurat tak układał się kalendarz czynności biskupa. Zapewne wpływał na to fakt, że biskupi przemyscy, z racji swoich obowiązków państwowych, rzadko rezydowali w Przemyśle, dlatego starano się korzystać z każdego ich pobytu.

**Tab. 2. Duchowni wyświęceni przez biskupów Macieja Drzewickiego i Jana Karnkowskiego na więcej niż jeden stopień (w układzie chronologicznym)\***

Wyświęcony	Akolit	Subdiakon	Diakon	Prezbiter
Michał ze Strzeszkowic, s. Macieja	?	20 XII 1505 (Brzozów)	28 II 1506 (Lublin)	11 IV 1506 (Przemyśl)
Mikołaj z Krosna, s. Marcina		jw.	jw.	jw.
Maciej z Nowego Miasta, s. Jana	20 XII 1505 (Brzozów)	28 III 1506 (Radymno)	11 IV 1506 (Przemyśl)	6 VI 1506 (Brzozów)
Andrzej z Przeworska, s. Jakuba	jw.	28 II 1506 (Lublin)	28 III 1506 (Radymno)	11 IV 1506 (Przemyśl)
Jakub z Jarosławia, s. Walentego	jw.	28 III 1506 (Radymno)	11 IV 1506 (Przemyśl)	6 VI 1506 (Brzozów)
Feliks z Harty, s. Mikołaja	jw.	?	jw.	jw.
Feliks, franciszkanin z Przemyśla	20 XII 1505 (Brzozów)	jw.	jw.	jw.
Jan z Turobina, s. Jana	?	28 II 1506 (Lublin)	28 III 1506 (Radymno)	11 IV 1506 (Przemyśl)
Mikołaj z Łochowa, s. Michała	?	jw.	jw.	jw.
Marek z Jażyńca, s. Macieja	?	jw.	jw.	jw.
Maciej z Sierakowic, s. Macieja	?	jw.	jw.	jw.
Jerzy z Sosnowicy, s. Stanisława	?	jw.	jw.	jw.
Mikołaj z Pszczonowa, s. Bartłomieja	?	jw.	jw.	jw.
Szymon z Sulikowa, s. Stanisława	?	jw.	jw.	jw.
Jakub z Bzowa, s. Wojciecha	?	jw.	jw.	jw.

<sup>51</sup> A. GAŚSIOROWSKI, dz. cyt., s. 80; E. GÓRSKI, dz. cyt., s. 9.

\* W tabeli zostali uwzględnieni także ci duchowni, którzy przyjęli święcenia z rąk biskupa Macieja Drzewickiego w Lublinie 28 II 1506 r. Zob. przypis 33.

Wykazy wyświęconych w diecezji przemyskiej w pierwszej połowie XVI wieku

Mikołaj z Inowłodza, s. Jana	?	jw.	jw.	jw.
Łazarz z Jaślikowa, s. Mikołaja	?	jw.	jw.	jw.
Mikołaj z Przytyku, s. Mikołaja	?	jw.	jw.	jw.
Bernard z Pierśni, s. Bartłomieja	?	jw.	jw.	jw.
Wacław z Rymanowa, s. Grzegorza	?	jw.	jw.	jw.
Maciej z Woli Pia- secznej, s. Piotra	28 II 1506 (Lublin)	28 III 1506 (Radymno)	11 IV 1506 (Przemyśl)	?
Jan ze Starołęki, s. Wawrzyńca	jw.	jw.	jw.	?
Grzegorz z Łęczycy, s. Jana	?	jw.	jw.	6 VI 1506 (Brzozów)
Szymon z Kańczugi, s. Jana	?	jw.	jw.	jw.
Jakub z Sanoka, s. Jerzego	?	jw.	jw.	jw.
Jan z Trembowli, s. Jana	?	Jw.	jw.	jw.
Stanisław, franciszka- nin z Przemyśla (po- tem z Krosna ?)	28 III 1506 (Radymno)	11 IV 1506 (Przemyśl)	6 VI 1506 (Brzozów)	?
Wojciech z Brzozowa, s. Macieja	8 VIII 1529 (Brzozów)	18 IX 1529 (Radymno)	?	?
Baltazar z Sambora, s. Jakuba	jw.	jw.	?	?
Jan z Tyczyna, s. Jerzego	jw.	jw.	?	?
Jan z Kołaczyc, s. Mikołaja	jw.	jw.	?	?
Jan z Gorlic, s. Wojciecha	jw.	?	?	8 IV 1531 (Przemyśl)

Odrębnym zagadnieniem są święcenia osób zakonnych. Wśród niemal trzystu duchownych wyświęconych w diecezji przemyskiej przez biskupów Macieja Drzewickiego i Jana Karnkowskiego znalazło się dziewiętnastu zakonników. Reprezentowali trzy zakony: dominikanów, franciszkanów i bernardynów, przy czym siedmiu pochodziło z samego Przemyśla, pięciu z terenu diecezji przemyskiej (Krosno, Leżajsk, Przeworsk i Sambor), a pozostałych siedmiu z diecezji obcych (przy czym czterech ze Lwowa i po jednym zakonniku z diecezji krakowskiej, gnieźnieńskiej i poznańskiej).

Jerzy Kłoczowski, analizujący proces powstawania placówek klasztornych w diecezji przemyskiej, wyróżnił trzy okresy ich rozwoju. Schyłek XIV i prawie cały XV wiek zaowocował fundacjami zakonów franciszkańskich w Przemyślu (klasztor pod wezwaniem Marii Magdaleny), Sanoku

(pod wezwaniem Św. Krzyża) i Krośnie (pod wezwaniem NMP). Klasztory dominikańskie powstały w Przemyślu (pod wezwaniem Zwiastowania NMP), Łańcucie (pod wezwaniem św. Piotra i Pawła), Mościskach i Samborze (pod wezwaniem św. Katarzyny). Z drugiej połowy XV wieku pochodzą fundacje zakonu bernardynów w Przeworsku (pod wezwaniem św. Barbary) i Samborze (pod wezwaniem Wniebowzięcia NMP)<sup>52</sup>. Po ponad stuletniej stagnacji, związanej między innymi z ruchem reformy protestanckiej, dopiero w XVII wieku powstało kilkanaście nowych klasztorów, w tym pierwsze klasztory żeńskie<sup>53</sup>. To zagadnienie jednak pozostaje poza obszarem naszych badań.

Wszyscy zakonni kandydaci do święceń przedstawili *licentiam sui superioris* (lub *prioris*), co oznaczało, że dana wspólnota zakonna bierze odpowiedzialność za swojego współbrata i zapewnia mu środki utrzymania. Niestety, także w ich przypadku nie odnaleziono tekstów takich pozwoleń. Nie natrafiono na imię nawet jednego przełożonego klasztoru, który wystawiał świadectwo starającym się o święcenie kapłańskie braciom. Nie zachowały się informacje charakteryzujące kandydatów, na które zwracał uwagę Stanisław Olczak w odniesieniu do czasów potrydenckich i na obszarze diecezji poznańskiej<sup>54</sup>. Jego spostrzeżenia przypomniał i rozszerzył Krzysztof Kaczmarek. Niestety, z przytoczonego przez Autora katalogu informacji charakteryzujących zakonnego kandydata do święceń, w wykazach przemyskich znalazły się jedynie skąpe dane o przynależności do stanu zakonnego (słowo *frater* przed imieniem) oraz reguła i miejsce domu zakonnego z krótkim wskazaniem o uzyskanym pozwoleniu od przełożonego klasztoru. Nie ma tak ważnych, wskazanych przez Krzysztofa Kaczmarka, elementów, jak imię bądź zawód ojca, miejsce pochodzenia wraz z przyporządkowaniem do danej diecezji i imię przedstawiającego biskupowi kandydata do święceń<sup>55</sup>. Porównując jednak przemyskie wykazy osób zakonnych z przytoczonymi przez Krzysztofa Kaczmarka analogicznymi wykazami z księgi arcybiskupa Zbigniewa Oleśnickiego, należy stwierdzić, że nie ma zasadniczych różnic w sposobie ich sporządzenia<sup>56</sup>. Może to oznaczać, że notariusze ówczesnych kancelarii biskupich byli dobrze wykształceni, a posiadane umiejętności pozwalały im wypełniać obowiązki bez względu na terytorium, na którym przyszło im pracować.

Spośród dwudziestu zakonnych kandydatów tylko jeden, Feliks z przemyskiego zakonu franciszkanów, otrzymał wszystkie święcenia z rąk

<sup>52</sup> J. KŁOCZOWSKI, *Zakony w diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w XIV-XVIII wieku*, „Nasza Przeszłość” (1975), t. 43, s. 30.

<sup>53</sup> Tamże, s. 36.

<sup>54</sup> S. OLCZAK, *Dominikanie w poznańskich księgach święceń z lat 1588-1619*, „Roczniki Humanistyczne” (1986), t. 34, s. 381-384.

<sup>55</sup> K. KACZMAREK, *Zakonnicy w wykazach*, s. 298.

<sup>56</sup> Tamże, s. 301-303.

biskupa Macieja Drzewickiego (zob. tabela nr 4). Inny franciszkanin przemyski, Stanisław, przyjął święcenia akolitu i subdiakonatu. Być może jest tożsamy ze Stanisławem z Krosna, który uzyskał święcenia diakonatu, ale szczupła ilość informacji nie pozwala na precyzyjne ustalenie, czy jest to ta sama osoba, która z Przemyśla przeniosła się do Krosna, czy zupełnie inny zakonnik. Święcenia zakonników na poszczególne stopnie przedstawia tabela.

**Tab. 3. Duchowni zakonni wyświęceni w poszczególnych latach**

Stopień	1505	1506	1511	1512	1529	1531	Razem
akolici	1	1		1			3
subdiakoni		5					5
diakoni		2		1		1	4
prezbiterzy	1	4		2		1	8
Razem	2	12		4		2	20

Wynika z niej, że najwięcej osób przyjęło święcenia prezbiteratu, co może oznaczać, że wcześniej zakonnicy ci mogli przebywać w klasztorach znajdujących się w innych diecezjach i przyjmowali święcenia od różnych biskupów<sup>57</sup>. Niestety, skąpe dane identyfikacyjne uniemożliwiają badania porównawcze. Czy na przykład można wykluczyć, że brat Bonawentura, który jako bernardyn z Łowicza otrzymał z rąk biskupa Zbigniewa Oleśnickiego święcenia subdiakonatu w 1490 i diakonatu w 1492 roku (wówczas już bez określenia konkretnego miejsca pochodzenia)<sup>58</sup>, nie jest tożsamy z Bonawenturą, który jako bernardyn ze Lwowa przyjął święcenia prezbiteratu w 1506 roku z rąk biskupa Macieja Drzewickiego? W przypadku bernardynów przechodzenie poszczególnych braci z domu do domu w ramach prowincji było regułą, co wykazał Jerzy Kłoczowski analizując nekrolog prowincji polskiej, sporządzony przez Innocentego z Kościana<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Zjawisko sporadycznego występowania pełnej sekwencji święceń osób zakonnych obserwował też K. KACZMAREK, tegoż, *Święcenia zakonników*, s. 114.

<sup>58</sup> Tenże, *Zakonnicy*, s. 311-312.

<sup>59</sup> J. KŁOCZOWSKI, *Bracia Mniejsi w Polsce średniowiecznej*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, pod red. J. KŁOCZOWSKIEGO, t. 1, *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, Kraków 1982, s. 69- 84. Nekrolog Innocentego z Kościana posłużył też M. MACISZEWSKIEJ do opracowania pochodzenia stanowego bernardynów polskich, tejże, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie polskim*, Warszawa 2001, s. 119-174.

**Tab. 4. Imienny wykaz zakonników wyświęconych przez biskupów Macieja Drzewickiego i Jana Karnkowskiego**

Ok	Termin	Zakonnik (i miejsce pochodzenia)	Stopień święcenia
1505	<i>Sabbatum post festum Sancte Lucie</i>	Tomasz, dominikanin z Przemyśla Feliks, franciszkanin z Przemyśla	prezbiterat akolitat
1506	<i>Sabbatum Sicientes</i>	Feliks, franciszkanin z Przemyśla Stanisław, franciszkanin z Przemyśla	subdiakonat akolitat
	<i>Sabbatum Magnum Pasche</i>	Ludwik, franciszkanin ze Lwowa Bonawentura, bernardyn ze Lwowa Ludwik, bernardyn z Wojnicz Feliks, franciszkanin z Przemyśla Stanisław, franciszkanin z Przemyśla Jan, bernardyn z Sambora Franciszek, franciszkanin ze Lwowa	prezbiterat prezbiterat prezbiterat diakonat subdiakonat subdiakonat subdiakonat
	<i>Sabbatum post festum Penthecosten</i>	Paweł, bernardyn z Przeworska Stanisław, franciszkanin z Krosna Feliks, franciszkanin z Przemyśla	subdiakonat diakonat prezbiterat
1512	<i>Sabbatum post festum Exaltationis Sancte Crucis</i>	Jan, dominikanin z Leżajska Jakub, dominikanin ze Lwowa Maciej, dominikanin z Sochaczewa Jan, dominikanin z Kaszowa (lub Koszyc)	akolitat diakonat prezbiterat prezbiterat
1531	<i>Sabbatum Magnum Pasche</i>	Marcin, franciszkanin ze Słupcy Szymon, franciszkanin z Krosna	prezbiterat diakonat

W powyższym zestawieniu uwagę zwracają dwie miejscowości, w których nie było klasztorów dominikańskich. Można więc wnioskować, że w tym przypadku notariusz zapisał po prostu miejsce pochodzenia kandydata, lub pomylił profesję. I tak w 1512 roku święcenie akolitatu otrzymał Jan, dominikanin z Leżajska (*Frater Joannes de Lezensko ordinis predicatorum de licentia sui superioris*). W królewskim Leżajsku znajdował się jeden z kilku niewielkich domów kanoników regularnych, ufundowany jeszcze przez Władysława Jagiełłę i podlegający bożogrobcom w Miechowie, ale nie było tam klasztoru dominikanów. Precyzyjna zatem interpretacja zapisu jest niemożliwa. Podobne wątpliwości nasuwają się w przypadku drugiego kandydata, również dominikanina Jana, wyświęconego w tym samym roku na stopień prezbitera. Notariusz zanotował tylko: *Frater Joannes de Cashovia ordinis predicatorum de licentia sui superioris*. Podkrakowska wieś Kaszów już od początku XIV wieku należała do benedyktynów



tynieckich<sup>60</sup>, zatem można przyjąć, że także tutaj chodzi o rodzinną miejscowość Jana, a nie dom zakonny. Można też rozważyć możliwość, że *Cashovia* oznacza w tym przypadku Koszyce, a tu dominikanie byli i Jan byłby jednym z nich. Nieco więcej wątpliwości nasuwa się przy Ludwiku z Wojnicz, przyjmującego święcenia kapłańskie 11 kwietnia 1506 roku. Formuła *Frater Ludovicus ordinis sancti Francisci de observantia de Voynycz de licencia sui superioris* wskazywałaby na obecność bernardynów w Wojniczu, ale nie znaleziono żadnej informacji potwierdzającej ten fakt, należy zatem uznać, że również w tym przypadku zapisano tak miejsce pochodzenia.

Jednym z podstawowych warunków uzyskania święceń było zapewnienie materialnych środków do życia, czyli przedstawienie tytułu do święceń. Tylko niektórzy dysponowali własnymi majątkami, zapewniającymi bezpieczną egzystencję (*super sufficiens patrimonium*). Większość duchownych korzystała z systemu beneficjalnego i starała się o prowizję. Wydaje się, że nie wymagano obowiązku przedstawienia tytułu jedynie od kandydatów do święceń na stopień akolity. W wykazach święceń przemyskich nie odnaleziono żadnych adnotacji przy osobach starających się o to święcenie, podobnie jak w przypadku wyświęconych w diecezji kujawskiej i praskiej, na co zwracali uwagę Antoni Gašiorowski i Ewa Doležalová<sup>61</sup>.

W przypadku starań o święcenia wyższe przy każdej osobie zaznaczano, z jakiego tytułu będą pochodzić środki na utrzymanie. Pojawiają się więc *certa beneficja* w odniesieniu do poszczególnych parafii, zobowiązania konkretnych osób i urzędów: kościelnych (kapituły katedralne i kolegiackie) lub świeckich (np. rady miejskie). Określano je wówczas terminem *ad provisionem*. Z reguły te same prowizje obowiązywały przy święceniach na kolejne, wyższe stopnie. Nie było tu żadnej specyfiki przemyskiej, ponieważ takie same zwyczaje można odnaleźć we wszystkich zachowanych wykazach święconych w diecezjach polskich końca XV i połowy XVI wieku.

Prawo prezenty duchownego na beneficjum wynikało z prawa patronatu. Przysługiwało fundatorowi i jego sukcesorom względem utworzonego beneficjum, na które składało się uposażenie oraz staranie o budynki i wyposażenie świątyni. Kandydata na określone beneficjum przedstawiano biskupowi, lub wikariuszowi *in spiritualibus*, jak często miało to miejsce w Przemyślu, kiedy biskupa nie było w diecezji przez kilka lat<sup>62</sup>. Każdy

---

<sup>60</sup> *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 3, Warszawa 1880, s. 901-902.

<sup>61</sup> A. GAŠIOROWSKI, dz. cyt., s. 91; E. DOLEŽALOVÁ, dz. cyt., s. 119.

<sup>62</sup> Dobrze widać to na przykładzie, przechowywanej w Archiwum Archidiecezjalnym w Przemyślu, księgi nr 10, zatytułowanej *Acta actorum consistorii episcopalis Premisliensis ex annis 1508-1520*, która w rzeczywistości jest księgą wikariuszy *in*

patron mógł prezentować jednego lub kilku kandydatów równocześnie, jednakże z zachowaniem wyznaczonych terminów. Był to okres czterech miesięcy od dnia zawiadomienia patrona o wakansie. Jeżeli nie dokonano w tym czasie prezeny wówczas beneficjum stawało się *liberae collationis*<sup>63</sup>.

Bogumił Szady zauważył, że przedmiotem prawa patronatu w potocznym jego znaczeniu były beneficja kościelne, ale też kościoły, kaplice i fundacje, które nie miały charakteru właściwego beneficjum, ale posiadały obsadę duszpasterską, np. wikariaty i mansjonarie<sup>64</sup>. Z takim przypadkiem spotykamy się w Przemyślu (Wincenty z Przemyśla). Autor wyodrębnił też kategorie prawa patronatu beneficjów ze względu na wykonawcę i jakkolwiek jest to podział umowny to, warto się nad nim zatrzymać. Na czele pozostaje patronat biskupi (w odniesieniu do diecezji, w której położone było beneficjum). Na drugim miejscu wyodrębniono patronat kapitulny (wobec prałatur i kanonii swego kolegium), w kolejności królewski (wykonywany także przez starostów), mieszczański (burmistrzowie, wójtowie, rada miejska, cechy, bractwa i pojedynczy mieszczanie), akademicki, urzędniczy świecki i duchowny<sup>65</sup>. W tych kategoriach mieszczą się też prowizje duchownych wyświęconych w diecezji przemyskiej. Ich wykaz, z wyłączeniem osób zakonnych, przedstawiono w tabeli. Symbole: a, s, d, p w nawiasie okrągłym oznaczają stopień święcenia, odpowiednio: akolitat, subdiakoniat, diakonat, prezbiterat. Natomiast symbole a, b, c, d, itd., po znaku / są odnosnikami do przypisów wewnątrz tabeli, których rozwinięcie znajdziemy na jej końcu.

**Tab. 5. Wykaz prowizji (w układzie chronologicznym)**

Wyświęcony	Prowizorzy duchowni	Prowizorzy świeccy	Beneficjum parafialne	Data i stopień święcenia (a) – akolitat (d) – diakonat (s) – subdiakoniat (p) – prezbiterat
Kasper z Krasnegostawu			Brzozów (d. przem.)	20 XII 1505 (p)
Michał ze Strzeszkowic			Niżankowice (d. przem.)	20 XII 1505 (s) 28 II 1506 (d) 11 IV 1506 (p)

*spiritualibus* (Stefana Łochowskiego i Tomasza z Grodziska) oraz Mikołaja Błażejowskiego, vicesgerensa ówczesnego administratora diecezji, Mikołaja Rokosza.

<sup>63</sup> G. WOJCIECHOWSKI, *Prezenta*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 394. Por. E WIŚNIEWSKI, *Parafie*, s. 167-174.

<sup>64</sup> B. SZADY, *Prawo patronatu w Rzeczypospolitej w czasach nowożytnych*, Lublin 2003, s. 26.

<sup>65</sup> Tamże, s. 33.

Wykazy wyświęconych w diecezji przemyskiej w pierwszej połowie XVI wieku

Maciej z Nowego Miasta (Bybło)		Jan (Stanisław) Barzy z Błozewa		20 XII 1505 (a) 28 III 1506 (s) 11 IV 1506 (d) 6 VI 1506 (p)
Mikołaj z Krosna	Stefan Łochowski, kanonik skalbmierski/a			20 XII 1505 (s) 28 II 1506 (d) 11 IV 1506 (p)
Andrzej z Przeworska		Rafał z Jarosławia, kasztelan przemyski/b		20 XII 1505 (a) 28 II 1506 (s) 28 III 1506 (d) 11 IV 1506 (p)
Jaku z Jarosławia		Spytek z Jarosławia, kasztelan krakowski/c		20 XII 1505 (a) 28 III 1506 (s) 11 IV 1506 (d) 6 VI 1506 (p)
Stanisław ze Steżycy		Klemens z Bielana/d		20 XII 1505 (s)
Feliks z Harty	Paweł Koniuszecki, archidiacon przemyski/e			20 XII 1505 (a) 11 IV 1506 (d) 6 VI 1506 (p)
Jan ze Starołęki		Jan Wrzosowski /f		20 XII 1505 (a) 28 II 1506 (s) 28 III 1506 (d)
Jan z Turobina		Wincenty Świdwa z Szamotoł/g		28 II 1506 (s) 28 III 1506 (d) 11 IV 1506 (p)
Mikołaj z Inowłodza s. Jana		Adam Drzewicki, starosta łukowski /h		28 II 1506 (s) 28 III 1506 (d) 11 IV 1506 (p)
Mikołaj z Łochowa			Inowłódz (diec. gnieźnieńska)	28 II 1506 (s) 28 III 1506 (d) 11 IV 1506 (p)
Marek z Jażyńca		Paweł z Wrzeszczowa		28 II 1506 (s) 28 III 1506 (d) 11 IV 1506 (p)
Jerzy z Sosnowicy			Luboml (diec. chełmska)	28 II 1506 (s) 28 III 1506 (d) 11 IV 1506 (p)
Wacław z Rymanowa		Andrzej z Sadurek, burmistrz lubelski/i		28 II 1506 (s) 28 III 1506 (d) 11 IV 1506 (p)
Bernard z Pierśni		Kazimierz ( <i>de Chuchnowiec</i> ?)		28 II 1506 (s) 28 III 1506 (d) 11 IV 1506 (p)

Maciej z Sierakowic		Piotr Szafraniec, kasztelan wiślicki i starosta radomski/j		28 II 1506 (s) 28 III 1506(d) 11 IV 1506 (p)
Łazarz z Jaślikowa	Jan Latański, prepozyt krakowski i gnieźnieński /k			28 II 1506 (s) 28 III 1506 (d) 11 IV 1506 (p)
Stanisław z Pacanowa	pleban w Wielkim Rudnie (?)	dziedzic wsi Pruszyń(?)/l		28 II 1506 (s)
Mikołaj z Przytyku		Jakub Chamic, dziedzic wsi Potok/ł		28 II 1506 (s) 28 III 1506 (d) 11 IV 1506 (p)
Maciej z Piasecznej Woli		Stanisław, Andrzej i Maciej Smogorzewscy		28 II 1506 (a) 28 III 1506 (s) 11 IV 1506 (d)
Jakub z Bzowa	Bernard Wilczek, arcybiskup lwowski/m			28 II 1506 (s) 28 III 1506 (d) 11 IV 1506 (p)
Szymon z Sulikowa		Feliks Ożarówski/n		28 II 1506 (s) 28 III 1506 (d) 11 IV 1506 (p)
Grzegorz z Łęczycy		Jakub z Witowic, wojski sanocki /o		28 III 1506 (s) 11 IV 1506 (d) 6 VI 1506 (p)
Szymon z Kańczugi		Mikołaj z Pilczy, starosta krasnostawski /p		28 II 1506 (s) 28 III 1506 (d) 6 VI 1506 (p)
Jakub z Sanoka	Kapituła katedralna lwowska			28 II 1506 (s) 28 III 1506 (d) 6 VI 1506 (p)
Jan z Trembowli			Błożew (diec. przemyska)	28 II 1506 (s) 28 III 1506 (d) 6 VI 1506 (p)
Mikołaj z Pszczonowa		Jan Bochotnicki z Oleśnicy/r		28 II 1506 (s) 28 III 1506 (d) 11 IV 1506 (p)
Wincenty z Przemysła			mansjonaria przemyska	18 IX 1512 (s)
Jan z Jaślisk	Mikołaj Rokosz, kanonik przemyski/s			18 IX 1512 (s)
Jan z Kolonii (diec. lwowska)		<i>generosus</i> Piotr Fal		18 IX 1512 (s)

Wykazy wyświęconych w diecezji przemyskiej w pierwszej połowie XVI wieku

Jan z Jarosławia		Andrzej Czuryło, kasztelan przemyski /t		18 IX 1512 (p)
Maciej z Rawy		Jan (Mniszek?) z Zelechowa		18 IX 1512 (p)
Walenty z Rzeszowa			rada miejska w Drohobyczu	18 IX 1529 (s)
Jan ze Strzyżowa			Blizne (diec. przemyska) /u	18 IX 1529 (s)
Wojciech z Brzozowa			Królik (diec. przemyska)	8 VIII 1529 (a) 18 IX 1529 (s)
Baltazar z Sambora		Stanisław Odrowąż, starosta samborski /w		8 VIII 1529 (a) 18 IX 1529 (s)
Jerzy z Sanoka			rada miejska w Sanoku	18 IX 1529 (s)
Jan z Tyczyna		Anna Pilecka z synami /x		8 VIII 1529 (a) 18 IX 1529 (s)
Maciej z Sanoka		Dobiesław, koniuszy przemyski /y		18 IX 1529 (s)
Jan z Kołaczyc		Jan Pilecki /z		8 VIII 1529 (a) 18 IX 1529 (s)
Sebastian Węgrzynowski			kanonia przemyska	18 IX 1529 (s)
Andrzej Ramiszowski z Łańcuta			Łukowa (diec. przemyska)	8 IV 1531 (p)
Feliks z Wielopola			Stojańce (diec. przemyska)	8 IV 1531 (p)
Wojciech z Szamotuł		Jan Herburt z Dobromiła /aa		8 IV 1531 (p)
Andrzej z Wielopola		Stanisław Odrowąż z Jarosławia/bb		8 IV 1531 (p)
Wojciech z Krosna		Stanisław Odrowąż z Jarosławia		8 IV 1531 (p)
Jan z Sącza		Anna Pilecka z synami, Janem i Piotrem/cc		8 IV 1531 (p)
Stanisław z Nowego Miasta (Bybło)		Józef Kormanicki z Kormanic /dd		8 IV 1531 (p)
Jan z Sanoka		Piotr Odnowski/ ee		8 IV 1531 (p)

Jan z Czchowa		Andrzej Czuryło, kasztelan przemyski/ff		8 IV 1531 (p)
Jan z Gorlic		Mikołaj Kohnarski z Rakowa (?), Maciej i Stanisław Mrochowsy z Paszowa (?) /gg		8 VIII 1529 (a) 8 IV 1531 (p)
Walenty ze Strzyżowa		Klemens Kamieniecki/hh		8 IV 1531 (p)
Jan z Brzozowa	Mikołaj, pleban w Rymnowie i Paweł Grzymała, pleban w Cieleśnicy			8 IV 1531 (p)
Jerzy ze Zwolenia			rada miejska w Radymnie	8 IV 1531 (p)
Hieronim z Dubiecka		Stanisław Stadnicki, kasztelan sanocki/ii		8 IV 1531 (p)
Jan z Sandomierza		Andrzej Tarło ze Szczekarczowic, chorąży lwowski /jj		8 IV 1531 (p)
Wojciech z Brańska		Jan Herburt z Dobromila /kk		8 IV 1531 (p)
Stanisław z Zakroczymia		Józef Tarnawski z Tarnawy /ll		8 IV 1531 (p)

**Przypisy wewnątrz tabeli:**

**a/** Stefan z Lochowa, kanonik skalbmierski i przemyski, a od 1504 r. notariusz w kancelarii biskupa Macieja Drzewickiego. Pochodził z wielkopolskiej rodziny Bylinów i w Gnieźnie uzyskał admissję notarialną. W Przemysłu był też wikariuszem *in spiritualibus* i oficjałem generalnym. Wraz z biskupem Drzewickim przeszedł do diecezji włocławskiej i był tam kanonikiem, wikariuszem *in spiritualibus*, oficjałem generalnym oraz proboszczem w Brześciu Kujawskim, T. ŚLIWA, *Skład osobowy kapituły przemyskiej w początkach XVI w. (1500-1525)*, „Kronika Diecezji Przemyskiej” 66(1980), z. 3, s. 67-68; A. ŁOSOWSKA, *Pennae investivi Praemislae. Notariusze kancelarii kościelnych, pisarze sądów oraz urzędów świeckich w XV i na początku XVI wieku*, Przemysł 2011, s. 287-288.

**b/** Rafał z Jarosławia, kasztelan przemyski (1501-1507), *Urzednicy województwa ruskiego XIV-XVIII wieku. Spisy*, oprac. K. PRZYBOŚ, Wrocław 1987, s. 201, nr 1664. Był żonaty z Barbarą z Bnina, córką wojewody poznańskiego i starosty generalnego wielkopolskiego, Macieja, W. DWORZACZEK, *Leliwici Tarnowscy*, Warszawa 1971, s. 255.

**c/** Spytek z Jarosławia Jarosławski, wojewoda, a następnie kasztelan krakowski. Zmarł 19 XII 1519 r., *Urzednicy województwa krakowskiego XVI-XVIII wieku. Spisy*, oprac.

S. CYNARSKI, A. FALNIOWSKA-GRADOWSKA, Kórnik 1990, s. 59, nr 107 ; W. DWORZACZEK, dz. cyt., s. 257-275.

**d/** Klemens z Bielán Bieliński h. Ciołek, A. BONIECKI, *Herbarz Polski*, (dalej: Boniecki), t. 1, Warszawa 1899, s. 224

**e/** Paweł Koniuszecki, archidiakon przemyski w okresie od 1500? do 1511 r., wikariusz *in spiritualibus*, a w latach 1506-1509- oficjał generalny przemyski, T. Śliwa, *Skład osobowy*, „Kronika Diecezji Przemyskiej” 66(1980), s. 61-62; 67(1981), s. 73; A. ŁOSOWSKA, *Pennae*, s. 110, 114.

**f/** Jan Wrzosowski z Wrzosowa, herbu Strzemię. Po zamążpójściu córki dobra wrzosowskie trafiły jako jej wiano w ręce Pieniążków, *Herbarz Polski Kaspra Niesieckiego*, t. 9, Lipsk 1842, s. 447.

**g/** Wincenty z Szamotoł Świdwa h. Nałęcz, starosta krasnostawski (1516-1525), kasztelan gnieźnieński (1518-1525). Zmarł w 1528 r., *Urzednicy województwa bełskiego i ziemi chełmskiej XIV-XV wieku. Spisy*, oprac. H. GMITEREK I R. SZCZYGIEL, Kórnik 1992, s. 209, nr 1577. Świdwowie Szamotołscy byli właścicielami Turobina przez cały XV wiek, dopiero na początku XVI wieku, w następstwie małżeństwa Katarzyny Świdwówny z Lukaszem Górką, włość przeszła w ręce Górków, R. TOKARCZYK, *Turobin. Dzieje miejscowości*, Lublin 2002, s. 61-76. O interesach Szamotołskich na Rusi także Z. GÓRCZAK, *Ekspansja majątkowa rodziny Szamotołskich herbu Nałęcz na ziemiach ruskich w XV i początkach XVI wieku*, w: *Czechy-Polska-Wielkopolska. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Profesorowi Bronisławowi Nowackiemu*, pod red. Z. GÓRCZAKA I J. JASKULSKIEGO, Poznań 2009, s. 317-329.

**h/** Adam z Drzewicy, brat biskupa Macieja Drzewickiego, dotąd był wymieniany tylko jako rzekomy starosta łukowski w 1504 roku, *Urzednicy województwa lubelskiego XVI-XVIII wieku. Spisy*, oprac. W. KLACZEWSKI I W. URBAN, Kórnik 1991, s. 83, nr 606.

**i/** Andrzej z Sadurek, burmistrz lubelski od 1509 roku, M. STANKOWA, *Kancelaria miasta Lublina XIV-XVIII w.*, Lublin 1968, s. 97

**j/** Piotr Szafraniec z Pieskowej Skały, miecznik krakowski, kasztelan wiślicki (1501-1507), starosta radomski (1494 -1507). Zmarł 30 IV 1508, *Urzednicy województwa sandomierskiego XVI-XVIII wieku. Spisy*, oprac. K. CHŁAPOWSKI I A. FALNIOWSKA-GRADOWSKA, Kórnik 1993, s. 149, nr 1202.

**k/** Jan Latalski (1463-1540), prepozyt gnieźnieński, krakowski i łączycycki, notariusz publiczny w konsystorzu poznańskim, kanclerz królowej Elżbiety Rakuszanki i biskup krakowski, przeniesiony po śmierci Andrzeja Krzyckiego na arcybiskupstwo gnieźnieńskie, M. R. GÓRNIAK, B. PRZYBYSZEWSKI, *Latalski Jan*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 526-527.

**l/** Nie wymieniono imienia ani plebana z Wielkiego Rudna ani dziedzica Pruszyna.

**l/** Jakub Chamiec h. Gryf, dziedzic Potoku, w 1539 roku zabezpieczał posag żonie Jadwidze z Ostrowskich, BONIECKI, t. 2, Warszawa 1900, s. 340. Być może jego synem był Wojciech Chamiec, pleban w Potoku, który w 1596 roku udzielił prowizji na wikariat w tymże Potoku Bartłomiejowi Tutce z Zawichostu, *Księgi egzaminów*, s. 139, nr 1092.

**m/** Bernard Wilczek herbu Poraj, arcybiskup lwowski w latach 1505-1540. Wcześniej był dziekanem kapituły katedralnej i oficjałem generalnym, a od 1498 r. także administratorem diecezji przemyskiej, J. KRĘTOSZ, *Organizacja archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego od XII wieku do 1772 roku*, Lublin 1986, s. 69; T. ŚLIWA, *Skład osobowy*, t. 67, s. 67-68; A. ŁOSOWSKA, *Kolekcja Liber legum i jej miejsce w kulturze umysłowej późnośredniowiecznego Przemysła*, Warszawa 2007, s. 52-53.

**n/** Feliks Ożarowski z Ożarowa i Rudna h. Rawicz. Być może tożsamy z Felicjanem Ożarowskim późniejszym kasztelanem sanockim, S. UHRUSKI, *Rodzina. Herbarz szlachty polskiej*, t. 13, Warszawa 1916, s. 138.

**o/** Jakub Pieniążek z Zarszyna i Witowic, wojski sanocki w latach 1492-1508. Zmarł przed 15 I 1510 r., *Urzednicy województwa ruskiego*, s. 301, nr 2630.

**p/** Mikołaj Pilecki z Pilczy, starosta krasnostawski od 1503 r., kasztelan wiślicki, a po 1511 r. wojewoda bełski, *Urzednicy województwa bełskiego*, s. 208, nr 1575. Więcej na temat rodziny Pileckich, także wymienionych w niniejszym artykule, A. WAC, *Kilka uwag o działalności gospodarzów panów z Pilicy w XIV-XVI wieku*, „Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis”, *Studia Historica III*, Kraków 2004, s. 475-484.

**r/** Jan z Bochotnicy Oleśnicki, kasztelan małogojski (1506-1512), kasztelan wiślicki (1515-1519). Zmarł w 1532 r., F. SIKORA, *Oleśnicki Jan h.Dębno*, w: PSB, t. 23 Wrocław 1976, s. 766-767.

**s/** Mikołaj Rokosz z Koszyc, notariusz publiczny kreacji cesarskiej, kanonik przemyski, lwowski i wrocławski. W 1514 r. został administratorem *sede vacante*, a następnie wikariuszem *in spiritualibus* i oficjałem generalnym przemyskim. Zmarł w 1522 r., T. ŚLIWA, *Skład osobowy*, t. 67, s. 81; A. ŁOSOWSKA, *Pennae*, s. 274.

**t/** Andrzej Czuryło h. Korczak, wcześniej podkomorzy przemyski, a od 1510 r. – kasztelan. Był właścicielem dóbr rodowych Rudołowice, w zastawie trzymał Tyszowce, a po 1523 r. dokupił Wielopole k/Pilzna, S. BRZEZIŃSKI, *Czuryło Andrzej ze Stojańców*, w: PSB, t. 4, Kraków 1937, s. 373-374. Można przyjąć, że także jemu zawdzięczał parafię w Stojańcach Feliks z Wielopola, AAP, AAC, sygn. 14, k. 317.

**u/** Jan ze Strzyżowa występował jako proboszcz parafii Blizne jeszcze w 1542 roku, AAP, AAC, sygn. 20, k. 56.

**w/** Stanisław Odrowąż, starosta samborski, wojewoda ruski, W. DWORZACZEK, *Stanisław Odrowąż ze Sprawy*, w: PSB, t. 23, Wrocław 1978, s. 556-559. Baltazar, któremu udzielił prowizji, występował później jako gracjalista samborski.

**x/** Anna z Jarosławskich Pilecka, córka Rafała z Jarosławia, żona Stanisława z Pilczy starosty grodeckiego, W. DWORZACZEK, *Leliwici Tarnowscy*, Warszawa 1971, s. 290, 294. Zob. przypis 17.

**y/** Dobiesław Chmielecki z Chmielka, koniuszy przemyski od 1495 roku, *Urzednicy województwa ruskiego*, s. 205, nr 1705.

**z/** Jan Pilecki, starosta lubelski i krasnostawski, dziedzic klucza trzebowiskiego w ziemi przemyskiej, F. SIKORA, *Pilecki Jan h. Leliwa*, w: PSB, t. 26, Wrocław 1981, s. 260-262.

**aa/** Jan Herburt z Dobromiła, kasztelan bełski, wojski przemyski i podkomorzy lwowski. Zmarł około 1570 r., J. MAŁECKI, *Herburt Jan*, w: PSB, t. 9, Wrocław 1960, s. 439-440. Zawdzięczał mu prowizję Wojciech z Szamotoł oraz Wojciech z Brańska. Ten ostatni był w latach 1534-1535 mansjonarzem w katedrze przemyskiej, AAP, AAC, sygn. 8, s. 367; sygn. 14, k. 274.

**bb/** Zob. przypis w.

**cc/** Zob. przypis x.

**dd/** Kormanicy h. Junosza z Kormanic. Występujący tu Józef mógł być bratem Stanisława, podsędką przemyskiego w 1509 roku, *Urzednicy województwa ruskiego*, s. 225, nr 1911.

**ee/** Piotr Odnowski, starosta biecki (1511), sądecki (1521), podkomorzy lwowski (1511-1530), O. ŁASZCZYŃSKA, *Herburt Piotr z Felsztyna*, w: PSB, t. 9, Wrocław 1960, s. 450.

**ff/** Zob. przypis t.

**gg/** Prawdopodobnie z Konarskich h. Abdank. W 1577 roku *generosus dominus* Florian Konarski, postarości lanckoroński, udzielał prowizji Janowi Kruczkowskiemu z Dobzyc, *Księgi egzaminów*, s. 262, nr 2799. Mrochów i Paszowa to wsie w ziemi sanockiej należące do rodziny Mrochowskich, A. FASTNACHT, *Słownik historyczno-geograficzny ziemi sanockiej w średniowieczu*, t. 2, Brzozów 1998, s. 145 -148.

**hh/** Klemens Kamieniecki z Kamieńca starosta sanocki w 1507 r., lub jego ojciec, również Klemens, kasztelan sanocki w 1515 r., *Urzednicy województwa ruskiego*, s. 263, nr 2252; s. 293, nr 2554.

**ii/** Stanisław Stadnicki, kasztelan sanocki od 1530 r., był wcześniej podkomorzym przemyskim, *Urzednicy województwa ruskiego*, s. 222, nr 1877; s. 263, nr 2253. W źródłach



można spotkać Hieronima z Dubiecka jako wikariusza w samym Dubiecku w latach 1532-1537, AAP, AAC, sygn. 14, k. 97; wikariusza w Mościskach, tamże, k. 159, bądź plebana w Leżajsku, AAP, AAC, sygn. 8, s. 289.

**jj/** Andrzej Tarło był chorążym lwowskim od 1522 r., *Urzednicy województwa ruskiego*, s. 110, nr 774.

**kk/** Zob. przypis aa.

**ll/** Józef Tarnawski być może tożsamy z sędzią sanockim w latach 1498-1506, tamże, s. 286, nr 2488.

Z powyższego zestawienia wynika, że także w diecezji przemyskiej przeważał patronat świecki. Eugeniusz Wiśniowski wyliczył, że na początku XVI wieku w diecezji gnieźnieńskiej udział patronatu świeckiego w udzielaniu prowizji wynosił 75,62%, a w północnej części diecezji krakowskiej (Lubelszczyzna) aż 98,21%<sup>66</sup>. W analizowanej grupie 59 duchownych wyświęconych na wyższe stopnie w diecezji przemyskiej aż 38 osób otrzymała prowizje od rodów magnackich: Pileckich, Odrowążów, Jarosławskich i Herburtów, rodzin szlacheckich oraz osób zajmujących wysokie stanowiska urzędowe (kasztelan, starosta, chorąży). W trzech przypadkach prowizji udzieliły rady miejskie: Drohobycza (Walentemu z Rzeszowa), Radymna (Jerzemu ze Zwoleń) i Sanoka (Jerzemu z Sanoka)<sup>67</sup>, jednym ze świeckich prowizorów był również lubelski burmistrz. W dwóch przypadkach prowizja miała charakter mieszany. Do utrzymania duchownego zobowiązywali się kolatorzy szlacheccy wspólnie z proboszczami danej parafii (Mikołaj z Łukowa i Stanisław z Pszczonowa), chociaż w tym przypadku proboszczowie mogli być tylko wykonawcami woli fundatorów. Wśród udzielających prowizji znaleźli się także kanonicy i prałaci oraz kapituła lwowska.

Wymagania stawiane kandydatom do kapłaństwa początkowo nie były wielkie i obejmowały znajomość siedmiu sakramentów, *Składu apostołskiego*, modlitw odmawianych w godzinach kanonicznych oraz rozumienia i umiejętności odprawiania mszy świętej. Z czasem wymagania zwiększyły się i u progu XVI wieku warunek posiadania wykształcenia uniwersyteckiego był niekiedy zalecany patronom. Na przykład biskup Jan Konarski polecał patronom kościołów, aby prezentowali na stanowiska plebanów tylko takich kandydatów, którzy studiowali przez jakiś czas teologię lub prawo kanoniczne. Synod prowincjonalny zwołany do Łęczycy przez arcybiskupa Jana Łaskiego w 1523 roku rozszerzył to zalecenie na wszystkie diecezje metropolii gnieźnieńskiej i określił czas trwania studiów na trzy lata. W przy-

<sup>66</sup> E. WIŚNIEWSKI, *Parafie*, s. 63.

<sup>67</sup> W tym miejscu warto zasygnalizować interesujący dokument przechowywany w Archiwum Państwowym w Krakowie. 17 marca 1531 roku rajcy Pilzna prosili biskupa Piotra Tomickiego o święcenia kapłańskie dla Piotra syna młynarza i zobowiązywali się do przekazania temuż najbliższą opróżnioną altarię, Archiwum Państwowe w Krakowie, Akta miasta Pilzna, sygn. Dok. Dep. 101.

padku niespełnienia tego warunku kandydat na beneficjum był zobowiązany do przynajmniej dwuletnich studiów już po instytucji na plebanię<sup>68</sup>. Generalnie jednak nie można potwierdzić zależności między podjęciem studiów a święceniemi. Przeważnie podejmowano naukę w młodszym wieku, zanim decydowano się na drogę duchowną. Przeciętny czas trwania studiów, niezbędny do zrealizowania pełnego programu nauczania w przypadku poziomu bakałareatu, wynosił dwa lata. Starania o magisterium wymagały kolejnych trzech lat nauki. Do tego dochodził obowiązek uczęszczania co najmniej przez pół roku na dysputy mistrzów, co odpowiednio wydłużało studia<sup>69</sup>. W takiej sytuacji znaczna część studentów przerywała naukę już po pierwszym semestrze.

Przygotowanie kandydatów do kapłaństwa w diecezji przemyskiej zapewne nie odbiegało zasadniczo od poziomu wymaganego w innych diecezjach. Na zwołanym w 1511 roku przez biskupa Macieja Drzewickiego synodzie postanowiono, że kandydaci do święceń powinni przynajmniej przez rok uczyć się w szkole katedralnej<sup>70</sup>. Niekiedy wystarczało ukończenie szkoły parafialnej, a następnie praktyka u proboszcza. Można założyć, że ilość kandydatów starających się o święcenia może w jakimś stopniu świadczyć o poziomie nauczania w miejscowych szkołach parafialnych. Zestawiono zatem w tabeli ilość kandydatów do święceń według miejscowości, z których pochodzili.

**Tab. 6. Wyświęceni przez biskupa Macieja Drzewickiego w latach 1505-1506 i 1511-1512 według pochodzenia (obejmuje miejscowości w diecezji przemyskiej)**

Miejscowość	Stopień święceń: (A) – akolitat; (S) – subdiakoniat; (D) – diakonat; (P) – prezbiterat				Razem/uwagi
	A	S	D	P	
Brzozów	8		8	8	10
Domaradz	1				1
Drohobycz	7				7
Dubiecko	2				2
Dynów	3				3
Felsztyn	1				1
Harta	1		1	1	1 (święcenia jednej osoby)
Jarosław	20	1	1	1	19 (jedna osoba przyjęła wszystkie święcenia)

<sup>68</sup> E. WIŚNIEWSKI, *Parafie*, s. 159-160.

<sup>69</sup> K. BORODA: *Studenci Uniwersytetu Krakowskiego w późnym średniowieczu*, Kraków 2010, s.148-149.

<sup>70</sup> *Concilia Poloniae*, s. 26 -27.

Wykazy wyświęconych w diecezji przemyskiej w pierwszej połowie XVI wieku

Kańczuga		1	1	1	1 (święcenia jednej osoby)
Krosno	5		1	1	4 (jedna osoba przyjęła 3 święcenia)
Krukienice	1				1
Lubaczów	4				4
Łańcut	1				1
Łowczów	1				1
Miękisz	1				1
Mościska	3				3
Nowe Miasto (Bybło)	2	1	1	1	1 (jedna osoba przyjęła wszystkie święcenia)
Nozdrzec	1				1
Pruchnik	2				2
Pelnatycze	1				1
Przemyśl	15	2	1	1	13 (2 osoby przyjęły wszystkie święcenia)
Przeworsk	12	1	1	1	12 (jedna osoba przyjęła wszystkie święcenia)
Radymno	9				9
Rymanów	2		1	1	2 (jedna osoba przyjęła 3 święcenia)
Rzeszów (i Przybyśzówka)	7				7
Sanok	6	1	1	1	5 (jedna osoba przyjęła 3 święcenia)
Tyczyn	1				1

Z zestawienia wynika jednoznacznie, że największa liczba wyświęconych przez biskupa Macieja duchownych pochodziła z Jarosławia. Nieco mniej kleryków reprezentowało Przemyśl i Przeworsk, a w dalszej kolejności Radymno, Rzeszów, Brzozów i Krosno. Niewątpliwie na taki stan wpływała wielkość i zamożność parafii, które mogły sobie pozwolić na zatrudnianie odpowiedniego personelu, a to przekładało się na poziom nauczania w szkole parafialnej.

W przypadku święceń udzielonych przez biskupa Jana różnice w ilości kleryków pochodzących z różnych miejscowości są mniejsze, ale może to wynikać z faktu, że zachowane wykazy są fragmentaryczne i nie mogą stanowić podstawy do uogólnień.

**Tab. 7. Wyświęceni przez biskupa Jana Karnkowskiego w latach 1529 i 1531 według miejsca pochodzenia (obejmuje miejscowości w diecezji przemyskiej)**

Miejscowość	Stopień święceń: (A) – akolitat; (S) – Subdiaconat; (D) – diakonat; (P) – prezbiterat				Razem /uwagi
	A	S	D	P	
Brzozów	6	1			5 (1 osoba przyjęła 2 święcenia)
Drohobycz	3				3
Dubiecko	4			1	5
Dynów	6				6
Górki	1				1
Jarosław	2				2
Krosno			1	1	2
Lesko	1				1
Łańcut	1			1	2
Nowe Miasto (Bybło)	2				2
Nowosiedlce	1				1
Pruchnik	1				1
Radymno	2				2
Przemyśl		1			1
Rogi	1				1
Rzeszów	8	1			9
Sanok	3	2		1	6
Świlcza	2				2
Tyczyn	1	1			1 (święcenia jednej osoby)

Spośród duchownych wyświęconych przez obu biskupów przemyskich tylko kilkanaście osób podjęło studia uniwersyteckie w Krakowie. Grupa dwudziestu trzech osób, które z dużym prawdopodobieństwem można odnaleźć w metrykach uniwersyteckich, to około 13% wszystkich wyświęconych. Nie jest to grupa liczna, ale można przyjąć, że reprezentatywna, albowiem podobną procentowo grupę ustalił Antoni Gąsiorowski wśród wyświęconych przez Krzesława Kurozwęckiego w diecezji kujawskiej<sup>71</sup>. Wykaz osób, dla których potwierdzono studia uniwersyteckie zebrano w tabeli.

<sup>71</sup> A. GAŚSIOROWSKI, dz. cyt., s. 97.

**Tab. 8. Wykaz wyświęconych przez biskupów Macieja Drzewickiego i Jana Karnkowskiego, dla których potwierdzono studia uniwersyteckie**

Lp.	Wyświęcony (i stopień święcenia)	Wykształcenie	Źródło*	Data i miejsce święcenia
1.	Andrzej z Rzeszowa s. Jana (akolitat)	1495-immatrykulacja	MUK I, s. 531 [1495e/129]	20 XII 1505 Brzozów
2.	Jan z Turobina s. Jana (prezbiterat)	1486-immatrykulacja 1489-bakalaureat	MUK I, s. 457 [1486e/185]; KProm., s. 251 [1489/43]	11 IV 1506 Przemyśl
3.	Wacław z Rymanowa s. Grzegorza (prezbiterat)	1500- immatrykulacja	MUK I, s. 573 [1500h/447]	11 IV 1506 Przemyśl
4.	Adam z Krosna s. Piotra (akolitat)	1509- immatrykulacja 1510- bakalaureat	MUK II, s. 14 [1509h/085] KProm., s. 276 [1510/60]	20 XII 1505 Brzozów
5.	Stanisław z Radymna s. Stanisława (akolitat)	1511-immatrykulacja 1517-bakalaureat	MUK II, s. 27 [1511e/087]; KProm., s. 284 [1517/41]	28 III 1506 Radymno
6.	Andrzej z Miększa s. Zygmunta (akolitat)	1506-immatrykulacja	MUK I, s. 630, [1506h/350]	28 III 1506 Radymno
7.	Jan z Drohobycza s. Adama (akolitat)	1513- immatrykulacja 1514-bakalaureat	MUK II, s. 45 [1513e/082]; KProm., s. 281 [1514/47]	22 XI 1511 Przemyśl
8.	Wojciech z Drohobycza s. Jana (akolitat)	1515-immatrykulacja	MUK II, s. 65 [1515e/116]	22 XI 1511 Przemyśl
9.	Jakub z Dynowa s. Marcina (akolitat)	1516-immatrykulacja	MUK II, s. 73 [1516e/102]	22 XI 1511 Przemyśl
10.	Stanisław z Jarosławia s. Jakuba (akolitat)	1513- immatrykulacja	MUK II, s. 43 [1513e/015]	22 XI 1511 Przemyśl
11.	Andrzej z Krukienic s. Dzierśława (akolitat)	1512-immatrykulacja	MUK II, s. 40, [1512h/024]	22 XI 1511 Przemyśl
12.	Jerzy z Przemyśla s. Jana (akolitat)	1513-immatrykulacja	MUK II, s. 49 [1513h/017]	22 XI 1511 Przemyśl
13.	Piotr z Brzozowa s. Macieja (akolitat)	1517-immatrykulacja	MUK II, s. 77 [1517e/007]	18 IX 1512 Przemyśl
14.	Jerzy z Drohobycza s. Grzegorza (akolitat)	1513-immatrykulacja	MUK II, s.50 [1513h/025]	18 IX 1512 Przemyśl

15.	Wawrzyniec z Jarosławia s. Marka (akolita)	1511-immatrykulacja	MUK II, s. 27 [1511e/088]	18 IX 1512 Przemysł
16.	Stanisław z Łańcuta s. Jana (akolita)	1509-immatrykulacja	MUK II, s. 6 [1509e/039]	18 IX 1512 Przemysł
17.	Wojciech z Mościsk s. Macieja (akolita)	1518-immatrykulacja	MUK II, s. 91 [1518e/047]	18 IX 1512 Przemysł
18.	Maciej z Brzozowa s. Tomasza (akolita)	1525-immatrykulacja	MUK II, s. 142 [1525h/031]	8 VIII 1529 Brzozów
19.	Jakub z Pruchnika s. Marka (akolita)	1521-immatrykulacja	MUK II, s. 113 [1521e/007]	8 VIII 1529 Brzozów
20.	Wojciech z Łańcuta s. Michała (akolita)	1534-immatrykulacja	MUK II, s. 186 [1534e006]	18 IX 1529 (Brzozów)
21.	Walenty z Rzeszowa s. Piotra (subdiakon)	1516-immatrykulacja	MUK II, s. 75 [1516h/029]	18 IX 1529 Brzozów
22.	Wojciech z Szamotuł s. Macieja (prezbiter)	1517-immatrykulacja	MUK II, s. 82 [1517e/219]	8 IV 1531 Przemysł
23.	Andrzej z Wielopola s. Błażeja (prezbiter)	1514-immatrykulacja	MUK II, s. 157 [1514e/150]	8 IV 1531 Przemysł
<p><b>Zastosowano następujące skróty źródeł:</b> <i>KProm.</i> – <i>Najstarsza Księga promocji Wydziału Sztuk Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1402-1541</i>, wyd. A. GAŚIOROWSKI, T. JUREK, I. SKIERSKA, Warszawa 2011; <b>MUK I</b> – <i>Metryka Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1400-1508</i>, wyd. A. GAŚIOROWSKI, T. JUREK, I. SKIERSKA przy współpracy R. GRZESIKA, Kraków 2004; <b>MUK II</b> – <i>Metryka czyli album Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1509-1551</i>, wyd. A. GAŚIOROWSKI, T. JUREK, I. SKIERSKA przy współpracy R. GRZESIKA, Warszawa 2010.</p>				

Analiza skąpych danych zebranych w tabeli wskazuje, że święcenia wyższe w większości przypadków następowały już po ukończeniu studiów. Nieco inaczej jest w przypadku święceń niższych, które nie utrudniały powrotu do stanu świeckiego. Z grupy siedemnastu osób aż trzynastu kleryków przyjęło święcenia akolitu zanim wpisało się w poczet studentów. Czy było to zjawisko charakterystyczne tylko dla diecezji przemyskiej, czy była to norma ogólnopolska, trudno jednoznacznie odpowiedzieć z powodu braku odpowiednich materiałów porównawczych.

Przedstawione wykazy wyświęconych w diecezji przemyskiej są ważne z kilku powodów. Po raz pierwszy podjęto próbę omówienia tego zagadnienia w odniesieniu do diecezji położonej na Rusi. Wobec braku pełnych akt czynności biskupów przemyskich cenna jest każda księga dokumentująca działania ordynariuszy, w tym tak podstawowe czynności, jak święcenia duchownych. Potwierdzono, że procedura udzielania święceń oraz czynności przygotowujące kleryków wyglądały podobnie we wszystkich diecezjach polskich bez względu na położenie terytorialne. Wśród wyświęconych w Przemysłu duchownych odnotowano dwudziestoosobową grupę

osób zakonnych, pochodzących z miejscowych klasztorów, ale tylko dwóch braci uzyskało święcenia wyższe. Wymaganych przy święceniach prowizji udzielali głównie patronowie świeccy, najczęściej z szeregów miejscowych rodów magnackich. Spośród wyświęconych pewna część podejmowała studia uniwersyteckie, co sugeruje dążenie do podniesienia poziomu intelektualnego kleru diecezjalnego. Aneks zawierający wykazy wyświęconych, wśród których znaleźli się także duchowni z innych diecezji, stanowić może materiał porównawczy do badań nad polskim duchowieństwem niższym późnego średniowiecza.

## ANEKS

Zamieszczony niżej spis duchownych wyświęconych przez biskupów Macieja Drzewickiego (1505, 1506, 1511, 1512) i Jana Karnkowskiego (1529, 1531) przedstawiono w wersji źródłowej. Niektóre informacje z zamieszczonego wykazu powtórzą się, albowiem zostały wcześniej wykorzystane w części analitycznej tekstu (np. wykaz osób zakonnych, wykaz osób, dla których potwierdzono pełną ścieżkę święceń, wykazy udzielonych prowizji). Decydując się na źródłową wersję przekazu nie ingerowano w tekst w celu jego skrócenia, dlatego osoby, które przyjęły więcej niż jedno święcenie, będą występować kilkakrotnie. Daty, numery kart i uwagi odautorskie, podano w nawiasie kwadratowym. W przygotowaniu Aneksu opierano się na projekcie instrukcji wydawniczej dla pisanych źródeł historycznych do połowy XVI wieku, Adama Wolffa<sup>72</sup>.

Archiwum Archidiecezjalne w Przemyślu, Acta actorum consistorii episcopalis Premisliensis ex annis 1505-1529. Acta sive regestrum actorum causerum publicarum coram R.D. Joanne Karnkowski episcopo Premisliensi conscripta 1529-1536, nr 12

[k. 16v]

Anno domini Millessimo quingentessimo quinto, Sabbato Quattuor Temporum post festum Sancte Lucie [20 XII 1505] in Brzozow per Reverendissimum in Christo patrem et dominum, dominum Mathiam dei gratia Episcopum Premisliensem et Regni Polonie vicecancellarium **Ad gradum presbiteratus promoti**

Casper Johannes de CrasnyStaw ad certum titulum sue ecclesie parochialis in Brzozow persedat<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> A. WOLFF, *Projekt instrukcji wydawniczej dla pisanych źródeł historycznych do połowy XVI wieku*, „Studia Źródłoznawcze” 1(1957), s. 155-181.

<sup>73</sup> Kasper z Krasnegostawu, notariusz publiczny kreacji cesarskiej i pisarz w kancelarii biskupa Jana z Targowisk (1486-1492) oraz Mikołaja z Krajowa (1492-1498). Po uzyskaniu święceń był proboszczem parafii w Brzozowie, A. Łosowska,

Frater Thomas ordinis predicatorum de monasterio Premisliensi de licentia sui prioris

**Ad gradum subdiaconatus**

Michael Mathiae de Sztrzeszkovicze dioecesis Cracoviensis ad certum titulum ecclesiae suae in Nyezankovicze<sup>74</sup>

Nicolaus Martini de Crosno ad provisionem venerabilis domini Stefani Lochowski canonici Scarbimiriensis

Stanislaus Johannis de Stezycza Cracoviensis dioecesis de licentia suae dioecesis et ad provisionem generosi Clementis de Byelany

**Ad gradum accolitus**

Andreas Johannis de Rzeschow dioecesis Premisliensis<sup>75</sup>

Martinus Petri de Crosna<sup>76</sup>

Petrus Michaelis de Sanok

Bartholomeus Jacobi de Crosna

Mathias Joannis de Novacivitate

Stanislaus Pauli de Crosno

Adam Petri de Crosno

Stanislaus Stanislai de Nozdrzez<sup>77</sup>

Mathias Johannis de Rzeschow<sup>78</sup>

Andreas Jacobi de Przeworszko

Johannes Georgii de Rzeschow

Stanislaus Martini de Rzeschow

Stanislaus Johannis de Rzeschow

[k.17]

Stanislaus Mathiae de Brzozow

Mathias Georgii de Brzozow

Stanislaus Martini de Sanok

Joannes Mathiae de Dubeczko<sup>79</sup>

---

*Pennae*, s. 263. Jeszcze w 1510 roku, jako pleban brzozowski, świadczył w dokumencie fundacyjnym parafii w Hoczwi, A. FASTNACHT, dz. cyt., t. 1, Brzozów 1991, s. 55.

<sup>74</sup> Michał ze Strzeszkowic k.Lublina zwany Sochą był proboszczem w Nizankowicach co najmniej do 1519 roku, AAP, AAC, sygn. 11, k. 41.

<sup>75</sup> Prawdopodobnie jest to Andrzej, późniejszy notariusz publiczny kreacji apostołskiej (admisja przemyska: 23 VI 1509), prezentowany na plebanie w Dynowie, A. ŁOSOWSKA, *Pennae*, s. 74, 319.

<sup>76</sup> Marcin z Krosna występował jako pleban w Krośnie jeszcze w 1512 r. Nie ustalono, kiedy i gdzie przyjął święcenia wyższe, AAP, AAC, nr 10, k. 31v.

<sup>77</sup> Notariusz publiczny obu kreacji, apostołskiej i cesarskiej. Admisję przemyską otrzymał 15 X 1512 r. z rąk Stefana Łochowskiego wikariusza *in spiritualibus* i oficjała generalnego przemyskiego. Opiekun bractwa NMP w Brzozowie, A. ŁOSOWSKA, *Pennae*, s. 285-286, 342.

<sup>78</sup> Może wikariusz w Dynowie, AAP, AAC, nr 14, k. 203.



Martinus Stanislai de Rymanow<sup>80</sup>

Cristoforus Laurencii de Rymanow

Stanislaus Andree de Domaradz

Joannes Alberti de Brzozow

Martinus Jacobi de Sanok

Felix Alberti de Sanok

Martinus Mathiae de Brzozow

Albertus Jacobi de Brzozow

Benedictus Martini de Crosna

Jacobus Valentini de Jaroslaw

Mathias Johannis de Rzeschow<sup>81</sup>

Mathias Mathie de Tyczyn

Felix Nicolai de Hartha<sup>82</sup>

Jeronimus Valentini de Premislia

Bartholomeus Simonis de Brzozow

Frater Felix ordinis fratrum minorum de Premislia et de licentia sui prioris

[Bezpośrednio na następnej karcie (17v) zaznaczono, że zmienił się rok (*mutatur annus*) i zapowiedziano wpisy kolejnych spraw sądowych (*iudicium quod more patrie scribitur*). 28 lutego 1506 roku wpisano wykaz duchownych wyświęconych w Lublinie (k. 19-21), a następnie w Radymnie].

[k. 22]

Anno Domini millessimo quingentessimo sexto, sabbato quo in ecclesia Dei pro introitu misse Sicientem venite ad aquas decantatur [28 III 1506] per Reverendissimum in Christo patrem et dominum, dominum Mathiam episcopum Premisliensem et Regni Poloniae vicecancellarium in ecclesia in Radymna promoti ad sacros ordines

#### **Primo ad gradum diaconatus**

Nicolaus Joannis de Inowlodz Gneznensis dioecesis de licencia sui ordinarii ad provisionem domini Ade de Drzewycza capitaneum Lucoviensem

---

<sup>79</sup> Być może tożsamy z Janem, mansjonarzem katedralnym przemyskim. Nie ustalono, czy przyjął święcenia wyższe. Pełnił funkcję wikariusza przy kościele parafialnym w Dubiecku jeszcze w 1527 r., AAP, AAC, nr 14, k. 22v.

<sup>80</sup> Być może tożsamy z Marcinem z Rymanowa, występującym jako *ministerialis* kościoła w Rymanowie, tamże, k. 294.

<sup>81</sup> Wydaje się, że nie przyjął święceń wyższych. Do 1519 r. występował jako gracialista kościoła parafialnego w Rzeszowie, AAP, AAC, nr 11, k. 89v, k. 90v.

<sup>82</sup> Występował jako pleban w Piotraszówce jeszcze w połowie XVI wieku, AAP, AAC, nr 12, k. 36.

Nicolaus Michaelis de Lochowo Gneznensis dioecesis de licencia sui dioecesani ad certum titulum ecclesiae sue parochialis in Inowlodz

Georgius Stanislai de Szosznowycza Chelmensis dioecesis de licencia sui dioecesani ad certum titulum ecclesie sue parochialis in Lubomlya

Venceslaus Gregorii de Rymanow ad certum titulum viccarie sue in Crasznysthaw

Joannes Joannis de Turobyn Chelmensis dioecesis de licencia sue dioecesani ad provisionem generosi domini Vincentii Szwythwa de Schamotuli<sup>83</sup>

Marcus Mathiae de Jaszyenyecz Posnanensis dioecesis de licencia sui dioecesani ad provisionem honorabilis domini Pauli in Wrzeszczow

Bernardus Bartholomei de Pyerzsznya dioecesis Gneznensis ad provisionem domini Cazimir de Chuchnowycze<sup>84</sup> de licencia sui dioecesani

Mathias Mathiae de Szyrakowycze Gneznensis dioecesis ad provisionem domini Petri Saphranyecz castellani Wyszliczyensis de licencia sui ordinarii

Lazarus Nicolai de Jaszlyszkow Chelmensis dioecesis ad provisionem domini Joannis Lathalski prepositi Gnesnensis de licencia sui dioecesani

Nicolaus Nicolai de Przytyk Cracoviensis dioecesis de licencia sui dioecesani ad provisionem nobilis Jacobi Chamycz de Pothok

Andreas Jacobi de Przeworsko ad provisionem domini Raphael de Jaroslaw castellanis Przemisliensis

Jacobus Alberti de Brzozow ad provisionem Reverendissimi domini Bernardini archiepiscopi Leopolyensi

[k. 22v]

Nicolaus Bartholomei de Pczyonow Gnesnensis dioecesis de licencia sui dioecesani ad provisionem generosi domini Joannis Bochotniczky castellani Malogoszczensis

Simon Stanislai de Szulykow Posnanensis dioecesis de licencia sui dioecesani ad provisionem domini Feliks Ozarowski

#### **Ad gradum subdiaconatus**

Jacobus Valentini de Jaroslaw ad provisionem magnifici domini Spithkonis de Jaroslaw castellani Cracoviensis

Gregorius Joannis de Lancicia Gneznensis dioecesis de licencia sui dioecesani ad provisionem generosi domini Jacobi de Wythowycze tribuni Sanocensis

---

<sup>83</sup> Jan z Turobina s. Jana, bakałarz Uniwersytetu Krakowskiego z 1489 roku, w latach 30-tych XVI wieku był audytorem kurii biskupiej w Przemyślu, AAP, AAC, sygn. 6, s. 487.

<sup>84</sup> Nie udało mi się zidentyfikować miejscowości.

Mathias Petri de Pyasecznawola Posnanensis dioecesis ad provisionem generosorum Stanislai, Andreae, Mathiae heredum in Smogorzow

Mathias Joannis de Novacivitate ad provisionem Barzy heredis de Blozew

Simon Joannis de Kanczuga ad provisionem generosi domini Nicolai de Pilcza capitanei Cracoviensi Crasznostaviensi

Frater Felix ordinis minorum sancti Francisci de Przemislya de licencia sui superioris

Jacobus Georgii de Sanok ad provisionem venerabilis capituli Leopoliensi

Joannes Joannis de Trebowlya dioecesis Leopoliensis ad certum titulum ecclesiae suae parochialis in Blozew

Joannes Laurentii de Ostralanka ad provisionem generosi domini Joannis Wrzoschowsky de licencia sui dioecesanii

[k. 23]

**Ad gradum accolitatus**

Andreas Sigismundi de Myankysch

Andreas Stanislai de Jaroslaw

Andreas Alberti de Radymno

Georgius Stanislai de Sanok

Joannes Valentini de Jaroslaw

Mathias Joannis de Jaroslaw

Martinus Joannis de Jaroslaw

Joannes Petri de Strzeschow<sup>85</sup> Cracoviensis dioecesis de licencia sui ordinarii

Stanislaus Stanislai de Zagorzycze Cracoviensis dioecesis de licencia sui ordinarii

Stanislaus Stanislai de Radymno<sup>86</sup>

Wladislaus Martini de Radymno

Petrus Joannis de Radymno

Martinus Mathiae de Radimno

Stephanus Andree de Sal

Joannes Pauli de Przeworsko

Laurentius Nicolai de Przworsko

Frater Stanislaus ordinis minorum sancti Francisci de Przemislia de licencia sui superioris

---

<sup>85</sup> Nie ustalono, w jakim charakterze pozostał w Przemyślu, ale pojawiał się jako świadek w sądzie oficjała jeszcze w 1519 r., AAP, AAC, nr 11, k. 89v.

<sup>86</sup> Późniejszy notariusz publiczny kreacji cesarskiej, a w latach 1517-1518 pisarz Stanisława Biela, rektora Uniwersytetu Krakowskiego. W 1521 r. uzyskał admisję przemyską, A. ŁOSOWSKA, *Pennae*, s. 83, 343.

Joannes Stanislai de Jaroslaw  
Joannes Joannis de Jaroslaw  
Petrus Joannis de Sanok  
Andreas Martini de Jaroslaw  
Stanislaus Jacobi de Jaroslaw  
Stanislaus Stanislai de Jaroslaw  
Dionisius Pauli de Jaroslaw

[Bezpośrednio pod ostatnim wyświęconym, w najbliższą środę, 1 kwietnia, wniesiono cztery sprawy: prośbę Łukasza z Trzebini, kapelana i sekretarza biskupa Macieja o parafię w Dynowie, ustanowienie pełnomocnictwa dla Pawła Łaski przez plebana lubaczowskiego Stanisława Małdrzyka i urodzonego Pawła Turpina w sprawie przeciw Aleksemu, prepozytowi szpitala w Lubaczowie, wyznaczenie terminu przesłuchania Aleksego przez biskupa oraz ustanowienie pełnomocnictwa dla Michała Siennowskiego przez Piotra Gołuchowskiego w sprawie przeciw altaryście w Siennowie, Stogniewowi. Następną sprawę wniosła we wtorek, 7 kwietnia, niejaka Jadwiga Skalina przeciw mężowi Tomaszowi, a dzień później, w środę 8 kwietnia, przedłożono kolejną sprawę małżeńską Doroty z Tyczyna przeciw mężowi, kowalowi z Tyczyna. Tego samego dnia, na kartach 24v-25, wpisano transumpt przywileju biskupa Piotra Chrzastowskiego z 1440 dotyczącego sołectwa w Przysietnicy.

Powyższe wpisy sporządzono niewątpliwie jeszcze w Radymnie, ale trzy dni później biskup Drzewicki był już w Przemyślu. W Wielką Sobotę wyświęcił kolejną grupę duchownych, a ich wykaz, sporządzony prawdopodobnie przez notariusza Stanisława z Przedborza, znajduje się na kartach 25v-26v].

[k. 25v]

Anno quo supra [1506], Sabbato Magno Pasche [11 IV 1506], per Reverendissimum in Christo patrem et dominum, dominum Mathiam Dei gratia episcopum Premisliensem et Regni Poloniae vicedancellarium in ecclesia cathedrali Premisliensi promoti

**Ad gradum presbiteratus**

Georgius Stanislai de Sosnowicza Chelmensis dioecesis ad certum titulum ecclesie sue parochialis in Lubomla de licentia sui dioecesani

Joannes Joannis de Thurobin Chelmensis dioecesis ad provisionem domini Vincenti Swydwia de Samothuli de licentia sui dioecesani

Mathias Mathiae de Sirakowycze Gneznensis dioecesis ad provisionem domini Petri Saffranecz de licentia sui dioecesani

Nicolaus Nicolai de Przytyk dioecesis Cracoviensis ad provisionem domini Jacobi Chamycz de licentia sui dioecesani

Lazarius Nicolai de Jaslikow dioecesis Chelmensis ad provisionem domini Joannis Lathalski prepositi Gneznensis de licencia sui dioecesani

Bernardus Bartholomei de Pyersnia dioecesis Gneznensis ad provisionem domini Cazymirz de licencia sui dioecesani

Nicolaus Bartholomei de Pczonow Gneznensis dioecesis domini Joannis Bochothniczki ad provisionem sui dioecesani

Nicolaus Martini de Crosna dioecesis Premisliensis ad provisionem domini Stephani Lochowski canonici Skarbimiriensis

Venceslaus Gregorii de Rymanow dioecesis Premisliensis ad provisionem domini Andree de Schadurki

Jacobus Alberti de Brzozow dioecesis Premisliensis ad provisionem domini Bernardini archiepiscopi Premisliensis Leopoliensis<sup>87</sup>

Nicolaus Michaelis de Lochow dioecesis Gneznensis ad certum titulum ecclesie sue parochialis in Inowlodz de licencia sue dioecesani

[k. 26]

Nicolaus Joannis de Inowlodz Gneznensis dioecesis ad provisionem domini Ade de Drzewicza de licencia sui dioecesani

Joannes Mathiae de Jassyenyecz Poznanensis dioecesis ad provisionem domini plebani in Wrzesczow de licencia sui dioecesani

Simon Stanislai de Solykow Poznanensis dioecesis domini Felicis Ozarowski de licencia sui dioecesani

Michael Mathiae de Strzeskowicze ad certum titulum ecclesie sue parochialis in Nyezankowycze

Andreas Jacobi de Przeworsko dioecesis Premisliensis ad provisionem domini Raphaelis de Jaroslaw castellani Premisliensis

Frater Ludowicus ordinis sancti Francisci extra muros Leopoliensis de licencia sui superioris

Frater Bonawentura ordinis sancti Francisci de observantia de Leopoli de licentia sui superioris

Frater Ludowicus ordinis sancti Francisci de observantia de Voynycz de licencia sui superioris

#### **Ad gradum diaconatus**

Gregorius Joannis de Lancicia Gneznensis dioecesis ad provisionem domini Jacobi Pyenyazek de Vithovycze tribuni Sanoczensis de licencia sui dioecesani

Jacobus Georgii de Sanok dioecesis Premisliensis ad provisionem venerabilis capituli Leopoliensis

---

<sup>87</sup> Zapewne pisarz dokonał tu skrótu, bowiem Bernard Wilczek nie był biskupem przemyskim tylko lwowskim, pełnił natomiast w tym czasie funkcje dziekana i administratora diecezji przemyskiej.

Mathias Petri de Pyasecznavolya dioecesis Poznanensis ad provisionem dominorum Stanislai et Andree Smogorzowski de licencia sui dioecesani

Joannes Laurentii de Ostralanka dioecesis Poznanensis ad provisionem domini Joannis Wrzossowski de licencia sui dioecesani

[k. 26v]

Jacobus Valentini de Jaroslaw dioecesis Premisliensis ad provisionem magnifici domini Spithkonis de Jaroslaw castellani Cracoviensis

Joannes Joannis de Trebowla ad certum titulum ecclesie sue parochialis in Blozew

Simon Joannis de Canczuga dioecesis Premisliensis ad provisionem domini Nicolai Pileczki heredis de Canczuga

Frater Felix ordinis sancti Francisci de Premislia de licencia sui superioris

Mathias Joannis de Novemyasto ad provisionem domini Joannis Barzy de Blozew

Felix Nicolai de Hartha dioecesis Premisliensis ad provisionem domini Pauli Conyusseczky archidiaconem Premisliensem

**Ad gradum subdiaconatus**

Frater Stanislaus ordinis sancti Francisci de Premislia de licencia sui superioris

Frater Joannes ordinis sancti Francisci de observantia de Sambor de licencia sui superioris

Frater Franciscus ordinis sancti Francisci extra muros Leopoliensis de licencia sui superioris

[Pobyt biskupa Drzewickiego w Przemyślu nie trwał długo, albowiem 20 kwietnia, we wtorek, przebywał w Radymnie (sporządzono tu wpisy trzech spraw), a 27 kwietnia, w poniedziałek, biskup był już w swojej rezydencji w Brzozowie. Pozostał tu ponad miesiąc, a w sobotę po Zesłaniu Ducha Świętego (6 czerwca) wyświęcił wymienionych niżej duchownych. Ich wykaz został sporządzony przez ówczesnego notariusza kancelarii biskupiej, Pawła Tarłę].

[k. 36]

Anno quo supra, sabbato post festum Penthecosten [6 VI 1506], quo in ecclesia Charitatis Dei pro introitu misse decantatur, per Reverendissimum in Christo patrem et dominum, dominum Mathiam Dei gratia episcopum Premisliensem et Regni Poloniae vicecancellarium in ecclesia parochiali in Brzozow promoti

**Ad gradum subdiaconatus**

Frater Paulus ordinis minorum de observantia de Przeworszko de licentia sui superiori

**Diaconatus gradum**

Frater Stanislaus ordinis sancti Francisci de Crosna de licentia sue superioris

[k. 36v]

**Ad gradum presbiteratus**

Mathias Johannis de NovaCivitate Premisliensis dioecesis ad provisionem nobilis Stanislai Barzy de Blozew

Felix Nicolai de Hartha Premisliensis dioecesis ad provisionem venerabilis domini Pauli Konyusheczeni archidiaconi Premisliensis

Jacobus Valentini de Jaroslaw Premisliensis dioecesis ad provisionem magnifici domini Spithkonis de Jaroslaw castellani Cracoviensis

Simon Johannis de Canyczuga Premisliensis dioecesis ad provisionem generosi Nicolai Pyleczki

Jacobus Georgii de Sanok Premisliensis dioecesis ad provisionem venerabilis capituli ecclesie Metropolitane Leopoliensis

Frater Felix ordinis sancti Francisci de Premislia de licentia sui superioris

Johannes Johannis de Trebowla Premisliensis (sic!) dioecesis ad certum titulum ecclesie parochialis in Blozy

Gregorius Johannis de Lanczyczya Gnesnensis dioecesis ad provisionem generosi domin Jacobi Pyenyazek tribuni Sanoczensis de licentia sui dioecesani

[Wpisy wnoszone do księgi przez notariusza Stanisława z Przedborza kończą się w lipcu 1506 roku, po czym następuje przerwa aż do 11 grudnia tego roku. W tym dniu zapisano jednak tylko datę i miejsce (*die Veneris, undecima decembris in Pyotrkow*), a pierwsza sprawa rozpatrywana dopiero 21 grudnia, miała miejsce *in domo habitacionis venerabilis domini Pauli Conyusheczeni*, wówczas archidiacona, wikariusza *in spiritualibus* i oficjała generalnego przemyskiego<sup>88</sup>. Biskupa Drzewickiego nie było w Przemyślu od sierpnia tego roku, ale w ostatnich dniach lutego 1507 roku księga, a raczej odpowiednia składka, znalazła się w Krakowie. Z analizy wpisów wynika, że wnoszono je na przemian, w Krakowie, w kancelarii biskupa, bądź w Przemyślu, w domu wikariusza. Na przykład w 1509 roku, 11 kwietnia w Przemyślu wpisywano legat na rzecz miejscowej katedry, a niżej, na tej samej stronie, ale dopiero 23 maja, w Krakowie, i wobec

---

<sup>88</sup> AAP, AAC, nr 12, k. 44. Oznacza to, że niedokończone przez biskupa sprawy załatwiał Paweł Koniuszecki, wikariusz *in spiritualibus*.

biskupa Drzewickiego, przedstawiali swoje racje Mateusz, wiceprepozyt w kolegiacie św. Floriana na Kleparzu, wcześniej pleban parafii w Tyrawie oraz Paweł Koniuszecki, archidiakon przemyski, pleban w tejże Tyrawie<sup>89</sup>.

Biskup Drzewicki zatrzymał się w Przemyślu dopiero w sierpniu 1509 roku, kiedy wraz z dworem królewskim udawał się do Lwowa. Krótki, bo zaledwie kilkudniowy pobyt biskupa w diecezji (18 -25 sierpnia), nie został nawet odnotowany w omawianej księdze. Jest natomiast informacja w księdze uchwał miejscowej kapituły o zwołaniu uroczystego posiedzenia w celu odebrania przysięgi od ordynariusza diecezji. Miało to miejsce w czwartek, 23 sierpnia 1509 roku<sup>90</sup>.

Podczas kolejnego pobytu w Przemyślu (31 X 1511- przed 10 XII 1511) biskup był bardzo aktywny. W listopadzie zwołał synod diecezjalny i przed powrotem do Krakowa (11 grudnia) zdążył udzielić święceń 39 akolitom].

[k. 70v]

Anno Domini millesimo quingentessimo undecimo [22 XI 1511], per Reverendissimum in Christo patrem et dominum, dominum Mathiam Dei gratia episcopum Premisliensem et Regni Poloniae cancellarium promoti

**Ad ordinem accolitatus**

Marcus Marcii de Prochnyk<sup>91</sup>

Georgius Joannis de Premislia

Stanislaus Felici de Grochowcze

Joannes Ade de Drohobicz<sup>92</sup>

Joannes Stanislai de Premislia

Jacobus Marthini de Denow

Kaspar Marcii de Prochnyk

Joannes Stanislai de Stryj

Jacobus Mathiae de Premislia

Albertus Joannis de Drohobicz

Stanislaus Andree de Premislia

Andreas Derslai de Krukyenycze

---

<sup>89</sup> Tamże, k. 57v.

<sup>90</sup> *Capitulum celebratum per Reverendissimum in Christo patrem et dominum dominum Mathiam dei gratia episcopum Premisliensem et Regni Poloniae vicecancellarium venerabiles dominos Paulum Konyusheccki archidiaconum, Stephanum Lochowski vicarium in spiritualibus et officialem Premisliensem generalem, magistrum Matheum de Boleslawyecz et Jacobum de Rokyetnicza canonicos ecclesiae Cathedralis Premisliensis*, tu przysięga biskupa, AAP, Conclusiones Capituli Premisliensis ex annis 1443-1535, Lib. 1, k. 75.

<sup>91</sup> Jakiś Marek występował jako *lektor missarum* w Pruchniku jeszcze w 1530 r., AAP, AAC, nr 14, k. 33.

<sup>92</sup> Prawdopodobnie był to Jan Konwicki, późniejszy altarysta drohobycki, AAP, Conclusiones, k. 90v.



Stanislaus Nicolai de Lanyczna  
Mathias Michaelis de Premislia  
Jacobus Petri de Radymno  
Laurentius Joannis de Radymno  
[k. 71]

Laurentius Bartholomei de Radymno

Joannes Martini de Radymno

Joannes Nicolai de Lubaczow<sup>93</sup>

Leonardus Thomae de Lubaczow

Petrus Nicolai de Pelnathicze

Stanislaus Jacobi de Jaroslaw

Joannes Jacobi de Jaroslaw

Felix Mathiae de Lubaczow

Sebastianus Venceslai de Lubaczow

Andreas Petri de Drohobycz<sup>94</sup>

Laurentius Gregorii de Premislia

Martinus Stanislai de Premislia

Andreas Joannis de Vysnya

Martinus Nicolai de Jaroslaw<sup>95</sup>

Joannes Petri de Jaroslaw

Sebastianus Stanislai de Sambor

Jacobus Georgii de Novacivitate

Martinus Michaelis de Denow<sup>96</sup>

Mathias Martini de Pilsno<sup>97</sup> de licencia sui ordinarii loci generaliter

domino ordinare concessa

Jacobus Stanislai de Czudecz de licencia sui loci ordinarii generaliter

domino ordinare concessa

Albertus Gregorii de Kunow sui loci ordinarii concessa domino

ordinare generaliter

---

<sup>93</sup> Występował jako pleban w Lubaczowie w 1515 roku, AAP, AAC, nr 11, k. 62. Nie udało się potwierdzić święceń wyższych.

<sup>94</sup> Notariusz publiczny kreacji apostolskiej, altarysta i opiekun bractwa parafialnego w Drohobyczu. Admisję przemyską uzyskał w 1522 r. od Tomasza z Grodziska, wikariusza *in spiritualibus* i oficjała generalnego przemyskiego. Był notariuszem w konsystorzu przemyskim, A. ŁOSOWSKA, *Mieszkańcy późnośrednio-wiecznego Drohobycza w świetle akt konsystorza przemyskiego*, „Drogobiickij Krajeznawczyj Zbirnik” 16(2012), s. 69.

<sup>95</sup> Pełnił funkcję zakrystiana katedralnego przemyskiego przynajmniej od 1510 r., AAP, Conclusions, k. 78v.

<sup>96</sup> Jakiś Marcin z Dynowa był wikariuszem w Przybyszówce po 1526 r., AAP, AAC, nr 14, k. 7.

<sup>97</sup> Od 1515 r. był wikariuszem wieczystym w katedrze przemyskiej, AAP, AAC, nr 11, k. 69v.

Felix Jacobi de Felsthin  
[k. 71v]  
Mathias Bartholomei de Jaroslaw

[Po wpisaniu powyższej listy wyświęconych akolitów oraz problemów rozpatrywanych przez synod, kanonik i notariusz publiczny Stefan z Łochowa wniósł zobowiązanie o przekazaniu czynszu z należącej do wójtostwa wsi Równe na rzecz nowoutworzonej mansjonarii przemyskiej. Wpis nosi datę 1 listopada i jest to ostatnia zapiska z 1511 roku, bowiem bezpośrednio pod subskrypcją notarialną Stefana z Łochowa, bez wstępu i odstępu, znajduje się spis wyświęconych w roku 1512].

[k. 76v]

Anno Domini Millessimo quingentessimo duodecimo, sabbatho post festum Exaltationis Sancte Crucis, quo in Ecclesia Dei promisse introitu decantatur venite exultemus [18 IX 1512] per Reverendissimum in Christo patrem et dominum, dominum Mathiam Dei gratia episcopum Premisliensem et Regni Poloniae cancellarium, in ecclesia cathedrali Premisliensi promoti ad ordines

**Et primo ad gradum accolitus**

Sebastianus Jacobi de Przeworsko  
Gregorius Stefani de Przeworsko  
Andreas Cunradi de Przeworsko  
Martinus Alberti de Dubieczko<sup>98</sup>  
Thomas Jacobi de Przeworsko

[k.77]

Martinus Stanislai de Prochnyk  
Gregorius Jacobi de Przeworsko  
Mathias Stanislai de Przeworsko<sup>99</sup>  
Stanislaus Mathiae de Przeworsko  
Laurentius Marcii de Jaroslaw  
Albertus Laurentii de Jaroslaw  
Caspar Joannis de Jaroslaw  
Caspar Joannis de Nova Civitate Bybel<sup>100</sup>  
Mathias Joannis de Jaroslaw  
Petrus Mathiae de Brzozow  
Mathias Stanislai de Leopoli  
Joannes Joannis de Sambor

---

<sup>98</sup> Od 1508 r. prebendarusz w Rokietnicy, AAP, Conclusiones, k. 71v.

<sup>99</sup> Był wikariuszem wieczystym w kolegiacie jarosławskiej, AAP, AAC, nr 14, k. 205v.

<sup>100</sup> W 1520 r. występował jako pleban w Nowym Mieście Bybło, być może uzyskał święcenia wyższe, ale ich nie odnaleziono, AAP, AAC, nr 11, k. 91.

Mathias Stanislai de Lovcze  
Martinus Joannis de Jaroslaw  
Jacobus Jacobi de Vyelopole  
Joannes Mathiae de Canyczuga  
Joannes Mathiae de Przybyschowka<sup>101</sup>  
Stanislaus Joannis de Lanczuth<sup>102</sup>  
Frater Joannes de Lezenysko ordinis predicatorum de licencia sui superioris  
Martinus Joannis de Denow  
Stanislaus Jacobi de Moszczyska<sup>103</sup>  
Albertus Mathiae de Moszczyska  
Gregorius Martini de Drohobycz  
Paulus Bartholomei de Drohobycz<sup>104</sup>  
Jeronimus Joannis de Prochnyk  
Valentinus Bartholomei de Premislia  
[k. 77v]  
Petrus Bartholomei de Premislia  
Georgius Gregorii de Drohobycz  
Gregorius Benedicti de Premislia<sup>105</sup>  
Valentinus Joannis de Przeworsko  
Constantinus Thome de Przeworsko  
Joannes Gabrielis de Przeworsko  
Simon Benedicti de Brzozow  
Jacobus Joannis de Moszczyska  
Stanislaus Mathie de Belzycze<sup>106</sup> dioecesis Cracoviensis  
Joannes Martini de Premislia  
Stanislaus Joannis de Premislia

---

<sup>101</sup> Być może tożsamy z Janem, proboszczem w Pnikucie (ok. 1537 r.) i altarystą NMP w Lubaczowie, AAP, AAC, nr 14, k. 293; nr 15, s. 130.

<sup>102</sup> Prawdopodobny wikariusz w Dynowie po 1520 r., AAP, AAC, nr 14, s. 305.

<sup>103</sup> Być może był to Stanisław prezentowany na plebanię w Kosienicach; prawdopodobnie jej nie otrzymał, bo występował jako komendariusz w Mościskach w latach 30-tych XVI wieku, AAP, AAC, nr 8, k. 307; nr 14, k. 12.

<sup>104</sup> Występował jako *locatus* szkoły katedralnej w Przemyślu. Był egzekutorem testamentu mieszczki samborskiej Anny Droszowskiej, która zapisywała Pawłowi pewne sumy na swoim domu. W 1520 r. występował jako kleryk i świadek w konystorzu (AAC, nr 11, k. 92v).

<sup>105</sup> W 1520 r. był jeszcze klerikiem i mansjonarzem (AAP, AAC, nr 11, k. 92v). Zrezygnował z mansjonarii po objęciu funkcji pisarza miejskiego. Funkcję tę pełnił w latach 1522-1524 i 1528, A. ŁOSOWSKA, *Pennae*, s. 134; E. GRIN-PISZCZEK, *Urzednicy miejscy Przemyśla w XIV-XVIII wieku*, Toruń 2012, s. 265, nr 1228.

<sup>106</sup> Po 1525 r. wikariusz wieczysty, wicedziekan katedralny przemyski i prepozyt szpitala św. Ducha w Przemyślu, A. ŁOSOWSKA, *Pennae*, s. 257.

Georgius Nicolai de Sambor

Mathias Petri de Premislia

Felix Petri de Bludnyki<sup>107</sup>

Joannes Jacobi de Bobova dioecesis Cracoviensis

Mathias Petri de Zydaczow Leopoliensis dioecesis

Georgius Martini de Drohobycz<sup>108</sup>

Mathias Stanislai de Drohobycz

Andreas Joannis de Stryj

**Ad gradum subdiaconatus**

Vincentius Martini de Premislia ad certum titulum mansionarie in Ecclesia Cathedrali Premisliensis<sup>109</sup>

**Ad gradum diaconatus**

Frater Jacobus de Leopoli ordinis predicatorum de licentia sui superioris

[k. 78]

Joannes Joannis de Jasliiska Cracoviensis dioecesis de licentia sui ordinarii ad provisionem venerabilis domini Nicolai Rokosz canonici Premisliensis

Joannes Petri de Colonia Leopoliensis dioecesis ad provisionem generosi Petri Fal de licentia sui ordinarii

**Ad gradum presbiteratus**

Frater Mathias de Shochaczow ordinis predicatorum de licentia sui superioris

Frater Joannes de Cashovia ordinis predicatorum de licentia sui superioris

Joannes Gregorii de Jaroslaw ad provisionem generosi domini Andree Czurilo castellani Premisliensis

Mathias Stanislai de Rava Gneznensis dioecesis de licentia sui dioecesani ad provisionem generosi Joannis Mnczyshek de Zelechow

[Datę 18 września 1512 roku noszą też dwa ostatnie wpisy z czasów biskupa Drzewickiego: przywilej dla prepozytury szpitalnej oraz transumpt przywileju dla wsi Golcowa z 1448 roku. Kolejny wpis, wniesiony po trzy-nastu latach przerwy, nosi datę 4 października 1525 roku (środa). Wpisano wtedy informację o zwołaniu synodu diecezjalnego przez biskupa Andrzeja

---

<sup>107</sup> W styczniu 1513 r. stawał w konsystorzu w sprawie przeciw Katarzynie, kupcowej przemyskiej, AAP, AAC, nr 11, k. 40-40v.

<sup>108</sup> Wpisany dwukrotnie, więc albo jest to zwykła pomyłka pisarza, albo chodzi o dwie różne osoby.

<sup>109</sup> Notariusz publiczny kreacji apostolskiej. W 1508 roku przyjął admisję przemyską i był pisarzem konsystorza przemyskiego, a po 1510 r. mansjonarz, A. ŁOSOWSKA, *Pennae*, s. 294-295.

Krzyckiego. Oprócz informacji o synodzie zapisano sprawy: rezygnację biskupa Krzyckiego z dziesięciny ze wsi Kniażyce na rzecz wikariuszy katedralnych oraz transumpty przywilejów dla kościołów parafialnych w Przeworsku z 1405 roku i Krzeszowie z roku 1509. Przez następne cztery lata nie wpisano żadnej sprawy. Dopiero 28 lipca 1529 roku, w Brzozowie, zaczęto notować sprawy rozpatrywane w kancelarii biskupa Jana Karnkowskiego. Wniesiono również wykaz duchownych wyświęconych przez biskupa Jana w 1529 i 1531 roku. Pierwszych święceń dokonał podczas pobytu w Brzozowie, a zapisał to notariusz Stanisław Dąbrowski].

[k. 83]

Anno quo supra, die dominico ante festum Sancti Laurentii proximo [8 VIII 1529] per Reverendissimum in Christo patrem et dominum, dominum Joannem dei gratia episcopum Premisliensem in ecclesia parochiali in Brzozow

**Ad gradum accolitus promoti**

Albertus Mathiae de Brzozow<sup>110</sup>

Andreas Georgii de Brzozow

Jacobus Marcii de Prochnyk

Joannes Nicolai de Colaczycze dioecesis Cracoviensis de licencia sui dioecesani

[k. 83v]

Stephanus Bartholomei de Rzeschow<sup>111</sup>

Mathias Stanislai de Rzeschow

Jacobus Nicolai de Rzeschow

Petrus Stanislai de Svincza<sup>112</sup>

Albertus Martini de Rzeschow<sup>113</sup>

Antonius Petri de Rzeschow

Erasmus Joannis de Rzeschow

Joannes Jacobi de Rzeschow

Andreas Martini de Dubieczko

Stanislaus Mathiae de Dubieczko

Mathias Martini de Dubieczko

Baltazar Jacobi de Sambor

---

<sup>110</sup> Być może był to późniejszy wikariusz katedralny przemyski (ok. 1550), AAP, AAC, nr 19, k. 235.

<sup>111</sup> Stefan (Szczepan) z Rzeszowa, prezentowany na probostwo w Miejscu w 1537 r., prepozyt szpitala św. Ducha w Krosnie, AAP, AAC, nr 15, k. 117.

<sup>112</sup> Piotr ze Świlczy (Swińczy) był plebanem w Manasterzu ok. 1550 r. i gracjalistą w Radymnie, AAP, AAC, nr 22, k. 93, 99.

<sup>113</sup> Wojciech z Rzeszowa występował jako komendariusz kościoła w Sanoku i Tyrawie, AAP, AAC, nr 22, k. 49, 171.

Joannes Georgii de Sanok  
Andreas Stanislai de Denow<sup>114</sup>  
Mathias Jacobi de Denow  
Jacobus Alberti de Denow  
Felix Stanislai de Denow<sup>115</sup>  
Valentinus Alberti de Denow<sup>116</sup>  
Bernardus Petri de Denow  
Jacobus Jacobi de Rogi  
Joannes Alberti de Gorlicze<sup>117</sup> dioecesis Cracoviensis de licencia sui  
dioecesani  
Casper Joannis de Sanok  
Mathias Joannis de Sanok  
Joannes Georgii de Thyczyn<sup>118</sup>  
Joannes Stanislai de Gorki  
Stanislaus Valentini de Brzozow  
Mathias Thome de Brzozow  
Martinus Preczlai de Brzozow

[Na 1 września 1529 roku biskup Jan zwołał synod diecezjalny i powrócił do Przemyśla. Na kartach 86v-90 zapisano statuty synodalne, a następnie kilka spraw wniesionych przez plebanów kilku parafii (k. 90v-94). Już jednak 5 września biskup Karnkowski był w Radymnie i wyświęcił na stopień akolity osiem osób. Ich wykaz sporządził notariusz Stanisław z Dąbrowy].

---

<sup>114</sup> Prawdopodobnie tożsamy z komendariuszem w Błażowej i wikariuszem w Dubiecku ok. 1550 roku, AAP, AAC, nr 22, k. 54.

<sup>115</sup> Około 1542 roku występował jako *lector missarum* w Jarosławiu, AAP, AAC, nr 20, k. 69.

<sup>116</sup> Był wikariuszem katedry krakowskiej i plebanem w Harcie (ok. 1550-1560), AAP, AAC, nr 19, k. 261-262.

<sup>117</sup> W latach 1539-1542 był plebanem w w Króliku i Rybotyczach. Należy dodać, że kilkanaście lat wcześniej, w diecezji przemyskiej, pracował już jakiś Jan z Gorlic. Był wikariuszem katedry przemyskiej i w listopadzie 1508 roku rezygnował z wikariatu na rzecz dzierżawy kościoła parafialnego w Radymnie. Proboszczem tej parafii był wówczas Stanisław Kościesza, kanonik lwowski, który zastrzegł, że Jan z Gorlic winien zamieszkać w Radymnie, wyremontować dom parafialny i otoczyć parafię szczególną troską (AAP, AAC, nr 10, k. 9v). Kilka miesięcy później, 6 lutego 1509 r. Stanisław Kościesza ostatecznie zrezygnował z parafii, a prowinę na jej objęcie otrzymał magister Mateusz z Bolesławca, kanonik kapituły katedralnej przemyskiej, (tamże, nr 13, k. 8-9).

<sup>118</sup> Był rektorem kościoła parafialnego w Tyczynie jeszcze w 1534 r., bo wtedy ustanawiał swoim pełnomocnikiem Mikołaja z Krakowa, wikariusza wieczystego katedry przemyskiej, AAP, AAC, nr 14, k. 322.

[k. 94]

Anno quo supra, die dominico proximo post festum Sancti Egidii [5 IX 1529], per Reverendissimum in Christo patrem et dominum, dominum Joannem Dei gratia episcopum Premisliensem in ecclesia parochiali in Radymno

**Ad gradum accolitatus promoti**

Stanislaus Valentini de Svyncza  
Nicolaus Joannis de Novasyedlcze  
Stanislaus Andree de Brzozow<sup>119</sup>  
Jeronimus Joannis de Dubyeczeko<sup>120</sup>  
Martinus Joannis de Rzeschow  
Bartholomeus Mathiae de Jaroslaw<sup>121</sup>  
Jacobus Georgii de Novacitate  
Gallus Nicolai de Radymna

[Także w Radymnie, i jeszcze w tym samym miesiącu, święcenia akolitatu otrzymała kolejna grupa osób. Zapisał to bliżej nieznanymi notariusz<sup>122</sup>.

[k. 98v]

Anno Domini millesimo quingentesimo vicesimo nono, die sabbati quattuor temporum post festum Exaltacionis Sancte Crucis [18 IX 1529], per Reverendissimum dominum Joannem Dei gratia episcopum Premisliensem

**Ad gradus accolitatus promoti in ecclesia Radymnensem**

Sebastianus Georgii de Drohobycz  
Stanislaus Stanislai de Drohobycz  
Joannes Joannis de Radymna  
Lucas Jacobi de Radymna  
Georgius Pauli de Drohobycz  
Albertus Michaelis de Lanczuth  
Mathias Joannis de Chmyelnik  
Albertus Mathiae de Lyesko<sup>123</sup>

---

<sup>119</sup> Był prepozytem szpitala w Brzozowie, AAP, Conclusiones, k. 143v.

<sup>120</sup> Występował już w 1527 r. jako świadek rezygnacji z prepozytury szpitala św. Krzyża w Tyczynie jej dotychczasowego prepozyta, Macieja, AAP, AAC, nr 14, k. 13v.

<sup>121</sup> Około 1558 roku występował jako *lector missarum* w katedrze przemyskiej, AAP, AAC, nr 19, k. 292.

<sup>122</sup> W tym czasie, obok Stanisława z Dąbrowy, w kancelarii biskupa Jana Karnkowskiego pracowali notariusze: Filip z Mąkolina, Wojciech z Leska, Feliks z Wielkiego Opatowa i Franciszek Jastrzębski. Pismo, którym sporządzono wykaz, nie należy do żadnego z nich.

Georgius Stanislai de Jaroslaw

[k. 99]

Anno, die, mense quibus supra [18 IX 1529], per prefatum dominum episcopum

**Ad ordinem subdiaconatus promoti**

Valentinus Petri de Rzeschow ad provisionem consulum in Drohobycz

Joannes Caspari de Strzeschow ad certum titulum ecclesie parochialis in Blissne<sup>124</sup>

Albertus Mathiae de Brzozow ad certum titulum ecclesie in Crolikowa

Balthasar Jacobi de Sambor ad provisionem magnifici domini Stanislai Odrowaz capitanei Samboriensis

Georgius Stanislai de Sanok ad provisionem consulum de Sanok

Joannes Gregorii de Thyczyn ad provisionem dominorum Pileczkye

Mathias Laurencii de Sanok ad provisionem generosi domini Dobeslai equisonis Premisliensis

Joannes Nicolai de Colaczycze de licencia sui diocesani ad provisionem generosi domini Joannes Pileczki

Sebastianus Wengczynowski ad certum tutulum canonicatus Premisliensis<sup>125</sup>

[Na kolejnych kartach (99v-104v) wniesiono transumpty kilku dokumentów dotyczących parafii i innych instytucji kościelnych w diecezji.

---

<sup>123</sup> Notariusz publiczny w kancelarii biskupów Andrzeja Krzyckiego i Jana Karnkowskiego, a od 1529r. – notariusz w konsystorzu, A. ŁOSOWSKA, *Pennae*, s. 296, 350.

<sup>124</sup> Jan był plebanem w Bliznem jeszcze w 1542 roku (AAP, AAC, nr 12, k. 56). Nie jest tożsamy z Janem ze Strzeżowa, wyświęconym na akolitę w 1506 r.

<sup>125</sup> W 1525 r. *nobilis* Sebastian Węgrzynowski, jako pleban kościoła pw. św. Mikołaja w Nowotańcu, ustanawiał pełnomocnictwo dla Mikołaja, wicedziekana katedralnego (AAP, AAC, nr 14, k. 305v). Prawdopodobnie chodziło o dziesięcinę snopową ze wsi Bukowsko, o którą spierał się z Piotrem Odnowskim, podkomorzym lwowskim i starostą sądeckim (APP, AAC, nr 8, k. 182v-183v). W 1533 r. miał jakiś zatarg z Mikołajem Piotrkowskim, pisarzem kancelarii królewskiej, rozpatrywany przez Mikołaja Bedleńskiego, wikariusza *in spiritualibus*, oficjała i scholastyka krakowskiego (AAP, AAC, nr 14, k. 138). Od 1534 r., już jako kanonik lwowski i przemyski, kwitował kapitułę katedralną z kwoty 2 grzywien (tamże, k. 53v, 133). W tym samym roku sprzedawał swój dom położony na przedmieściu Przemysła (tamże, k. 276). W roku 1541 kapituła katedralna przemyska zdecydowała o pozbawieniu go domu kanonicznego, albowiem nie wypełnił obowiązku jego naprawy, J. FEDERKIEWICZ, *Kapituła przemyska obrządku łacińskiego*. Reprint z Kroniki Diecezji Przemyskiej z lat 1908-1913, Przemyśl 2013, s. 307-308.



Zwraca uwagę brak wpisów z roku 1530. Normalną pracę kancelarii biskupiej potwierdzić można dopiero 10 marca 1531 roku. Biskup Jan Karnkowski przebywał jeszcze w Brzozowie, tam też urzędowała jego kancelaria z notariuszem Franciszkiem Jastrzębskim na czele. W związku ze zbliżającą się Wielkanocą, biskup wraz z dworem opuścił Brzozów (21 marca wniesiono wpisy w Radymnie) i w środę, 5 kwietnia, przybył do Przemysła. W Wielką Sobotę, 8 kwietnia, wyświęcił kilkunastoosobową grupę duchownych na stopień prezbitera i diakona].

[k. 110v]

Anno quo supra, sabbato Magno Pasche [8 IV 1531], per Reverendissimum in Christo patrem et dominum, dominum Joannem Carnkowski Dei gratia episcopum Premisliensem

**Ad ordinem presbiteratus promoti**

Andreas Ramyschowski de Lanczuth diocesis Premisliensis ad certum titulum ecclesie sue parochialis in Lukowa<sup>126</sup>

Felix de Wyelyepole diocesis Cracoviensis de licentia sui dioecesani ad certum titulum ecclesie parochialis in Sthoyancze<sup>127</sup>

Albertus Mathiae de Schamotuly diocesis Cracoviensis (sic!) de licentia sui dioecesani ad provisionem generosi domini Joannis Herborth heredis in Dobromil

Andreas Blasii de Wyelyepole diocesis Cracoviensis de licentia sui dioecesani ad provisionem magnifici domini Stanislai Odrowansch in Jaroslav heredis

Albertus Joannis de Crosna diocesis Premisliensis ad provisionem magnifici domini Stanislai Odrowansch in Jaroslav heredis<sup>128</sup>

Joannes Nicolai de Sandecz diocesis Cracoviensis de licentia sui dioecesani ad provisionem nobilis et magnifice domine Anne Pyleczka et filiorum ipsius Joannis et Petri Pyleczczy [k 111]

Stanislaus Thome de Nova Civitate diocesis Premisliensis ad provisionem generosi domini Joseph Cormaniczki in Cormanicze heredis<sup>129</sup>

Joannes Stanislai de Sanok diocesis Premisliensis ad provisionem generosi domini Petri Odnowski

Joannes Joannis de Czchow diocesis Cracoviensis de licentia sui dioecesani ad provisionem magnifici domini Andree Czurylo castellani Premisliensis

---

<sup>126</sup> W 1533 r. zastąpił na plebanii w Łukowej Mikołaja, który ustanowił go egzekutorem swego testamentu (AAP, AAC, nr 14, k. 23v, 110v). Nie ustalono, kiedy i gdzie przyjmował święcenia niższe.

<sup>127</sup> Był plebanem w Stojącach po 1531 r., AAP, AAC, nr 14, k. 317.

<sup>128</sup> Występował jako komendariusz w Kotkowicach, AAP, AAC, nr 12, k. 110.

<sup>129</sup> Stanisław z Nowego Miasta (Bybło) był plebanem w Chyrowie, a następnie w Brzozowie i Tyrawie Wołoskiej (AAP, AAC, nr 12, k. 110; nr 124, k. 158).

Joannes Alberti de Gorlycze dioecesis Cracoviensis de licentia sui dioecesani ad provisionem nobilium dominorum Nicolai Conarski in Rakowa Mathiae et Stanislai Mrochowscy in Passowa heredum

Valentinus Joannis de Strzeshow dioecesis Cracoviensis de licentia sui dioecesani ad provisionem generosi domini Clementis Camyenczki<sup>130</sup>

Joannes Mathiae de Brzozow dioecesis Premisliensis ad provisionem honorabilium dominorum Nicolai in Rymanow et Pauli Grzymala in Czelessnycza plebanorum

[k 111v]

Georgius Martini de Swolen dioecesis Cracoviensis de licentia sui dioecesani ad provisionem spectabilium dominorum proconsulis et consulum in Radymna

Frater Martinus de Slupcza ordinis fratrum minorum sancti Francisci de licentia sui superioris

Jheronimus Joannis de Dubyeczeko<sup>131</sup> dioecesis Premisliensis ad provisionem magnifici domini Stanislai Stadnyczki castellani Sanocensis

#### **Ad ordinem diaconatus**

Joannes Simonis de Sandomiria dioecesis Cracoviensis de licentia sui dioecesani ad provisionem generosi domini Andree Tharlo de Szczekarzowycze vexilliferi Leopoliensis

Albertus Nicolai de Bransk<sup>132</sup> dioecesis Plocensis de licentia sui dioecesani ad provisionem generosi domini Joannis Herborth in Dobromil heredis

Stanislaus Nicolai de Sakroczyn dioecesis Plocensis ad provisionem nobilis Joseph Tharnawski in Tharnawa heredis

[k. 112]

Frater Simon de Crosna ordinis minorum sancti Francisci de licentia sui superioris

---

<sup>130</sup> Prezentowany na plebanię w Jasienicy, AAP, AAC, nr 12, k. 108.

<sup>131</sup> Hieronim był początkowo wikariuszem w Dubiecku, potem przeszedł do Mościsk, aby po 1537 roku objąć plebanię w Leżajsku, AAP, AAC, nr 14, k. 97, 159; nr 8, k. 289.

<sup>132</sup> Wojciech z Brańska, mansjonarz katedralny przemyski (ok. 1533-1535), AAP, AAC, nr 8, k. 367; nr 14, k. 274.

Ks. Stanisław Haręzga (Przemyśl)

Premislia Christiana  
(2014/2015) t. 16, s. 251-257

## WIARA W JEZUSA SYNA BOŻEGO WEDŁUG Mt 14, 22-33

Najlepszym sposobem wzrastania i umacniania się w chrześcijańskiej wierze zawsze będzie kontemplacja ewangelicznych obrazów Jezusa Chrystusa. Dzięki niej odnajdujemy prawdę objawioną przez Ojca w Jezusie, otwieramy się na działanie Ducha Świętego oraz spotykamy wymagania, jakie Jezus daje swoim uczniom<sup>1</sup>. W tym też celu wybieramy tekst Mt 14, 22-33, w którym Jego pierwsi uczniowie wyznają: „Prawdziwie (naprawdę) jesteś Synem Bożym” (w. 33). Idąc za ich przykładem, zechcemy odnaleźć siebie w ich doświadczeniu wiary poprzez zrozumienie i duchową lekturę wybranego tekstu.

14 <sup>22</sup>Zaraz też przynaglił uczniów, żeby wsiedli do łodzi i wyprzedzili Go na drugi brzeg, zanim odprawi tłumy. <sup>23</sup>Gdy to uczynił, wyszedł sam jeden na górę, aby się modlić. Wieczór zapadł, a On sam tam przebywał. <sup>24</sup>Łódź zaś była już o wiele stadiów oddalona od brzegu, miotana falami, bo wiatr był przeciwny. <sup>25</sup>Lecz o czwartej straży nocnej przyszedł do nich, idąc po morzu. <sup>26</sup>Uczniowie, zobaczywszy Go kroczącego po morzu, zlekli się, myśląc, że to zjawą, i ze strachu krzyknęli. <sup>27</sup>Jezus zaraz przemówił do nich: «Odwagi! Ja jestem, nie bójcie się!» <sup>28</sup>Na to odezwał się Piotr: «Panie, jeśli to Ty jesteś, każ mi przyjść do Ciebie po wodzie!» <sup>29</sup>A On rzekł: «Przyjdź!» Piotr wyszedł z łodzi, i krocąc po wodzie, przyszedł do Jezusa. <sup>30</sup>Lecz na widok silnego wiatru uląkł się i gdy zaczął tonąć, krzyknął: «Panie, ratuj mnie!» <sup>31</sup>Jezus natychmiast wyciągnął rękę i chwycił go, mówiąc: «Czemu zwątpiłeś, małej wiary?» <sup>32</sup>Gdy wsiedli do łodzi, wiatr się uciszył. <sup>33</sup>Ci zaś, którzy byli w łodzi, upadli przed Nim, mówiąc: «Prawdziwie jesteś Synem Bożym».

### 1. Istotne szczegóły z krytyki historyczno-literackiej

Na bazie porównania synoptycznego okazuje się, że źródłem do Mateuszowej redakcji naszego tekstu jest relacja Marka (6, 45-52), do której nawiązuje również Ewangelia Jana (6, 15-21). Chodzi o opis objawienia się Jezusa wobec uczniów na wzburzonych falach Jeziora Galilejskiego. Natomiast

---

<sup>1</sup> J. KUDASIEWICZ, *Oblicze Jezusa Chrystusa na kartach Ewangelii*, w: *Kontemplacja Chrystusa – Ikony miłosiernego Ojca. Medytacje biblijno-kerygmaticzne*, red. J. KUDASIEWICZ, H. WITCZYK, Kielce 2002, s. 15.

włączony w narrację epizod z Piotrem (w. 28-31) jest materiałem własnym Mateusza, o wyraźnym paschalnym charakterze, co potwierdza również Janowa tradycja wydarzeń paschalnych (por. J 21, 7)<sup>2</sup>. Poprzez elementy pojawienia się i uciszenia wiatru (14,30.32), zagrożenia łodzi (14, 24) oraz wołania o pomoc (14, 30) Mateusz nawiązuje do wcześniejszej sceny uciszenia burzy na morzu (8, 23-27; por. Mk 4, 35-41; Łk 8, 22-25)<sup>3</sup>. Z racji takiej konstrukcji całego fragmentu, od strony gatunku literackiego jest to opowiadanie epifanijne o morsko-ratunkowym charakterze<sup>4</sup>. W ten sposób ewangelista chciał mocniej podkreślić konieczność wiary wymaganej zarówno w doświadczeniu epifanii jak i cudu ocalenia znajdujących się w niebezpieczeństwie Piotra i pozostałych uczniów.

Dla przesłania o wierze ważne jest też rozeznanie kontekstu obydwu połączonych ze sobą zdarzeń. Wszystkie trzy paralelne relacje są zgodne, że epifania Jezusa miała miejsce po pierwszym cudownym rozmnożeniu chleba. Swoisty komentarz Marka do zachowania uczniów: „(...) nie zrozumieli sprawy z chlebami” (6, 52a), wskazuje, że powinny one być interpretowane jedno w świetle drugiego<sup>5</sup>. Połączenie obydwu zdarzeń jest bezpośrednim skutkiem inicjatywy Jezusa, który po cudzie rozmnożenia chleba, wysłał uczniów na drugi brzeg (u Mk „do Betsaidy”: 6, 45; u Jana „do Kafarnaum”: 6, 17). Na pośpiech i stanowczość w zachowaniu Jezusa wskazują zarówno przysłówki *euthys* („natychmiast, zaraz”), jak i czasownik *ēnankasen* („przynaglił”). Historycznie tłumaczy je spontaniczna reakcja ludzi, którzy po Jezusowym cudzie chcieli Go „porwać i obwołać królem” (J 6, 14-15)<sup>6</sup>. W tej krytycznej sytuacji dla swej misji, Jezus chcąc uchronić uczniów przed wciągnięciem ich w mesjańsko-polityczny entuzjazm tłumu, natychmiast zdecydował o ich separacji. Oznacza to, że wiara uczniów w Jezusa nie może opierać się na czysto ziemskich i egoistycznych racjach.

Z tej racji Jezus podejmuje nową inicjatywę formacyjną, w której przez swą epifanię na morzu chce pomóc uczniom w dojściu do prawdziwej wiary. Drogę do niej wyznacza schemat i dynamika całego opowiadania. Rozpoczyna go wprowadzenie narracyjne (w. 22-23). Centralna część opowiadania (w. 24-31) dzieli się na dwie sceny: pierwsza dotyczy wszystkich uczniów

<sup>2</sup> Zob. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza rozdziały 14-28. Wstęp-Przekład z oryginału-Komentarz*, cz. II, Częstochowa 2008, s. 53-54.

<sup>3</sup> Tamże, s. 53.

<sup>4</sup> Por. K. KLÓSEK, *Jezus jako Syn Boży w opowiadaniu św. Mateusza o chodzeniu po morzu (Mt 14,22-33)*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 26 (2013), nr 1, s. 36.

<sup>5</sup> Por. CH. W. HEDRICK, *Narrator and Story in the Gospel of Mark: hermeneia and paradox*, „Perspectives in Religions Studies” 14 (1987), s. 244-245; D. KOTECKI, „I chciał ich ominąć” (Mk 6,48), „Theologica Thoruniensia” 1 (2000), s. 125-126.

<sup>6</sup> Por. I. DE LA POTTERIE, *Cudowne rozmnożenie chleba. Jego sens i znaczenie w życiu Jezusa*, „Communio” 9 (1989), nr 6, s. 61-62.

(w. 24-27), druga zaś tylko Piotra apostoła (w. 28-31). Obydwie sceny zamykają i komentują dwa końcowe wersety opowiadania (w. 32-33).

W Markowej redakcji żaden z uczniów Jezusa, korzystając z Jego epifanii, nie potrafił jednak pojąć Jego boskiej tożsamości. W redakcyjnym dodatku ewangelista wyjaśnia to nie tylko ich niezrozumieniem „sprawy z chlebami”, ale także „zatwardziałością serca” (6, 52b). To ona jest podstawową przyczyną niezrozumienia uczniów (por. Mk 8, 17). Według Marka na tym etapie formacji przebywanie uczniów z Jezusem nie przynosi jeszcze oczekiwanych przez Niego owoców nawrócenia i wiary w Jego boską obecność<sup>7</sup>. Inaczej jest w Mateuszowej wersji zdarzeń. Zamyka ją końcowy obraz wejścia Jezusa wraz z Piotrem do łodzi, w której ma miejsce pełne czci wyznawanie wiary: „Prawdziwie jesteś Synem Bożym” (Mt 14, 33). Tym samym ewangelista Mateusz chce pokazać, w jaki sposób i my za przykładem pierwszych uczniów możemy dojść do takiego samego wyznawania wiary w Chrystusa we wspólnocie Kościoła.

## 2. Przesłanie dotyczące wiary w Jezusa Syna Bożego

Uwzględniając schemat i dynamikę tekstu Mt 14, 22-33, spróbujmy wydobyć z niego istotne elementy, które składają się na całe jego przesłanie dotyczące wiary. Z wprowadzenia narracyjnego zwróćmy uwagę na obraz Jezusa, który po uwolnieniu się od tłumu, gdy uczniowie z Jego przynaglenia byli już w łodzi płynąc ku drugiemu brzegowi, wychodzi na górę, aby się modlić (w. 22-23). Ewangelista nie podał jej treści, ale z kontekstu można wnioskować, że dotyczyła ona Jego mesjańskiej misji oraz jej rozpoznania i zrozumienia przez uczniów<sup>8</sup>. Sam obraz modlącego się Jezusa charakteryzuje się przebywaniem na górze (anebē eis to oros), w samotności (kat'idian – „osobno”), co podkreśla Jego bliskość i intymność obcowania z Ojcem. Ewangelista dodatkowo jeszcze dopowiada, że „wieczór zapadł, a On sam tam przebywał”. Wszystkie te szczegóły ukazują prawdę o Jezusie, który jako Syn zwrócony jest ku Ojcu, trwa z Nim w nieustannym dialogu, zawsze gotowy do wypełnienia Jego zbawczej woli. W tej zażyłej relacji Jezusa z Ojcem lektor Ewangelii zaraz na początku, zanim uczynią to uczniowie, przekonuje się już do Niego jako prawdziwego Syna Bożego.

Od obrazu Jezusa w Jego synowskiej relacji do Ojca ewangelista przechodzi do obrazu uczniów (w. 24-27). Znajdują się oni w zupełnie innej sytuacji. Płyną w ciemnościach, daleko od brzegu („wiele stadiów” – jeden stadion to około 185 metrów; szerokość Jeziora Galilejskiego to około 12

---

<sup>7</sup> Por. S. HAREZGA, *Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji w Ewangelii według św. Marka*, Lublin 2006, s. 164-165.

<sup>8</sup> Por. I. DE LA POTTERIE, *Modlitwa Jezusa Mesjasza – Sługi Bożego – Syna Bożego*, tłum. B. Piotrowska, Kraków 1996, s. 51-52.

kilometrów), trudząc się przy wiosłowaniu z racji przeciwnego wiatru i wysokiej fali. Obraz ten symbolizuje rzeczywistość ludzkiego życia, zarówno w wymiarze społecznym, kościelnym, czy też indywidualnym, które naznaczone jest różnymi trudnościami i przeciwnościami. Pośród tej niebezpiecznej i trudnej rzeczywistości uczniów towarzyszy im jednak niewidzialna obecność Chrystusa (Marek dodatkowo wyraża ją słowami *kai idōn autous* – „widząc ich”: 6, 48).

Potwierdza ją Jego przyjsście do uczniów o czwartej straży nocnej, czyli zgodnie z rzymskim sposobem liczenia czasu w godzinach od trzeciej do szóstej godziny nad ranem (Mt 14, 25). Był to czas świtania, który według Biblii jest czasem zbawczych interwencji Boga (por. Wj 14, 24; Ps 46, 6; Iz 17, 14), ale także zmartwychwstania Chrystusa (por. Mt 28, 1; J 21, 4)<sup>9</sup>. Na boską obecność Jezusa wskazuje czynność Jego przyjsścia do uczniów po morzu (*peripatōn epi tēn thalassan*). W ten sposób wykorzystuje On sposób objawiania się samego Jahwe, by uświadomić uczniom, że panuje nad mocami zła i może ocalić od wszelkiego niebezpieczeństwa (por. Ps 77, 20-21; Hi 9, 8; Iz 43, 16; 51, 10; Syr 24, 5-6)<sup>10</sup>. Odpowiedzią uczniów na taką obecność Jezusa winna być ich wiara. Tymczasem oni uznali Go za zjawę (*fantasma*), ogarnęło ich przerażenie, lęk, połączony z krzykiem (14, 26)<sup>11</sup>.

Trudności uczniów z rozpoznaniem boskiej epifanii Jezusa skłaniają Go do jeszcze bardziej bezpośredniego objawienia się wobec nich. W tym celu zwraca się On do uczniów w słowach: „Odwagi, Ja jestem, nie bójcie się!” (14, 27). W centrum słów Jezusa znajduje się starotestamentowa formuła objawienia się Boga: „Ja jestem” (Wj 3, 14; Pwt 32, 39; Iz 41, 1; 43, 10-11). W ustach Jezusa objawia ona prawdę o Jego absolutnej, boskiej tożsamości<sup>12</sup>. Dlatego obok niej pojawiają się słowa zachęty i umocnienia: „odwagi” (*tharseite*) oraz „nie bójcie się” (*mē fobeisthe*). W ten sposób kończy się scena z uczniami, która ukazuje potrzebę wiary w obecność Jezusa jako Boga-

---

<sup>9</sup> A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza rozdziały 14-28*, s. 56.

<sup>10</sup> Zob. J. P. HEIL, *Jesus Walking on the Sea. Meaning and Gospel Functions of Matt 14, 22-33, Mark 6, 45-52 and John 6, 15b-21*, Roma 1981, s. 37-56; H. WITCZYK, *Teofania w Psalmach*, Kraków 1985, s. 177-180. Teofanijny charakter chodzenia Jezusa po morzu dodatkowo wzmacnia motyw Jego przyjsścia do uczniów po pobycie na górze (por. Pwt 33, 2; Ha 3, 3), a u Marka wyrażenie „chciał ich minąć” (6,48; por. Wj 33, 19.22; 34, 6; 1 Krl 19, 11). Por. S. HAREŹGA, *Jezus i Jego uczniowie*, s. 159.

<sup>11</sup> Uczniowie podobnie zareagują, kiedy ukaże im się Jezus po swoim zmartwychwstaniu (por. Łk 24, 37).

<sup>12</sup> Formuła *egō eimi* jako najwyższe samoobjawienie Jezusa szczególnie się przewija przez całą Ewangelię Jana. Zob. V. MANNUCCI, *Giovanni il Vangelo narrante. Introduzione all'arte narrativa del quarto Vangelo*, Bologna 1997<sup>2</sup>, s. 274-280.

Zbawcy, gdyż tylko ona daje gwarancję ratunku i ocalenia w Jego boskim „Ja jestem”<sup>13</sup>.

Pogłębieniem i dodatkową ilustracją tej prawdy jest tylko Mateuszowa scena z Piotrem apostołem (w. 28-31). To on jako rzecznik i przedstawiciel pozostałych uczniów, chwytając się zapewnienia Jezusa: „Odwagi, Ja jestem, nie bójcie się!”<sup>14</sup>, prosi Go o słowo, które pozwoliłoby mu przyjść do Pana po wodzie (w. 28). Posługując się tytułem „Pan”, tak jak po cudownym połowie ryb (Łk 5, 8), Piotr wyznaje swą wiarę i w zaufaniu do Jezusa prosi o słowo. W ten sposób nawiązuje do bezowocnego połowu ryb, który przez zaufanie do słowa Jezusa stał się wielkim sukcesem (Łk 5, 4-7)<sup>14</sup>. Tym razem, w oparciu o wcześniejsze doświadczenie, już sam prosi Jezusa o słowo i w odpowiedzi otrzymuje go w formie wezwania „przyjdź” (elthe). Piotr opierając się na tym jednym słowie, wyszedł z łodzi i przyszedł po wodzie do Jezusa (w. 29). Kiedy jednak skupił się na wietrze (blepōn de ton anemon), obudził się w nim lęk i zaczął tonąć. Obrazuje to, jakie są konsekwencje skupiania się tylko na samych przeciwnościach bez trwania w żywej relacji z Jezusem, od której zależy zdolność ucznia do kroczenia po wodzie<sup>15</sup>.

W sytuacji tonięcia ratunkiem dla Piotra okazuje się jego wołanie o pomoc: „Panie, ratuj mnie” (Kyrie, sōson me: w. 30). Jest ono przejawem wiary w zbawczą obecność Jezusa, który może wydobyć człowieka z wodnych odmętów (por. Ps 69, 2-3). Potwierdzeniem tego jest natychmiastowy gest wyciągniętej i ratującej ręki Jezusa (w. 31a). Dodatkowo wiąże się on z pouczeniem skierowanym do Piotra: „Czemu zwątpiłeś, małej wiary?” (w. 31b). Mateuszowy termin oligopistos (jeszcze w Łk 12, 28) tylko tutaj odnosi się do pojedynczej osoby (por. Mt 6, 30; 8, 26; 16, 8). Wyraża on sytuację Piotra, którego zaufanie do Jezusa nie jest jeszcze dojrzałe i zdolne do przetrwania trudnych doświadczeń. Jezus dodatkowo określa zachowanie Piotra za pomocą czasownika distadzō (w NT jeszcze tylko raz w Mt 28, 17), zwracając uwagę na jego chwiejną postawę, którą cechuje niepewność i zwątpienie<sup>16</sup>. Wprawdzie Piotr zdolny jest do szalonych kroków dla Jezusa, ale brak mu wiary mocnej i wytrwałej. Dlatego Jezus wzywa go i pozostałych uczniów, by Mu jeszcze bardziej zaufali, idąc ku Niemu w Jego boskiej obecności, nawet w sytuacji największych zagrożeń i przeciwności<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> A. PACIOREK, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 317.

<sup>14</sup> Zob. S. HAREŹGA, *Jezus naszym Zbawicielem. Medytacje biblijne (Łk 4, 1-5,11)*, Kielce 1997, s. 111-113.

<sup>15</sup> Por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza rozdziały 14-28*, s. 58-59.

<sup>16</sup> Por. S. GRASSO, *La pedagogia della fede. Riesame del tema della poca fede nel Vangelo di Matteo*, „Rivista Biblica” 61 (2013), s. 423-424.

<sup>17</sup> A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza rozdziały 14-28*, s. 59.

Dwa końcowe wersety opowiadania (w. 32-33) na zasadzie przeciwieństwa korespondują z narracyjnym wprowadzeniem. Tak jak na początku uczniowie fizycznie oddzieleni od Jezusa sami znajdowali się w łodzi, tak na końcu On ponownie jest obecny pośród nich. Tym samym objawienie otrzymuje definitywny charakter. To sam Jezus wprowadza do łodzi ocalonego Piotra, czemu towarzyszy cudowne uciszenie wiatru. Końcowy obraz wejścia Jezusa wraz z Piotrem do łodzi, w której ma miejsce pełne czci wyznanie wiary: „Prawdziwie jesteś Synem Bożym” ukazuje już Chrystusowy Kościół, w którym adoruje się i wyznaje pełną prawdę o Jezusie. Dla Mateusza istotne jest, że to Piotr i pozostali uczniowie doświadczyli prawdy, że będąc nawet małej wiary, mogą być pewni opieki Jezusa-Emmanuela<sup>18</sup>. Za ich przykładem każdy uczeń Jezusa, który wraz z Kościołem wyznaje, że On jest Synem Bożym, może sprostować wszelkim przeciwnościom i niebezpieczeństwom i bezpiecznie osiągnąć „drugi brzeg” w sensie ostatecznego zbawienia i wejścia do Jego boskiej chwały.

### 3. Aktualizacja przesłania o wierze w Jezusa Syna Bożego

Na koniec zapytajmy, jakie wskazania dla naszej wiary możemy wydobyć z rozważanego tekstu Mt 14, 22-33<sup>19</sup>.

Z objawicielskich gestów Jezusa, jakimi są chodzenie po morzu, ratowanie w sytuacji zagrożenia i uciszenie wzburzonego morza, rozpoznajemy Go jako Boga w Jego boskim „Ja jestem”, w Jego synostwie Bożym, które przejawia się w tym, że może czynić to samo co Ojciec. Jego zbawcze działanie zawsze obejmuje uczniów, których nigdy nie zostawia samymi. Rozmawia o nich ze swoim Ojcem na modlitwie, przychodzi do nich ze swą boską obecnością, ocala od niebezpieczeństwa, wydobywa z topieli. Jezus jako Zbawiciel działa poprzez Słowo swego objawienia i zachęty do przyjscia do Niego, ale także poprzez wyciągniętą dłoń, możliwość uchwycenia się Go i przyjscia do Niego.

Na przykładzie uczniów płynących na drugi brzeg widzimy, że całe ludzkie życie jest przeprawą na drugą stronę życia. W tę drogę wpisane są rozmaite przeciwności i trudności, które trzeba nieustannie pokonywać. Nigdy nie możemy się od nich uwolnić, czy im zapobiec, ale pośród nich zawsze możemy doświadczać boskiej obecności Jezusa. Ocala nas i ratuje bliskość z Jezusem i relacja z Nim. Dzięki wierze w Jego boską obecność jesteśmy w stanie, podobnie jak Piotr, podejmować trudne, po ludzku niemożliwe wyzwania, kiedy trzeba naprawdę chodzić po wodzie. Natomiast każdy

---

<sup>18</sup> Por. Z. ŻYWICA, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie według ewangelisty Mateusza. Teologia narratywna*, Olsztyn 2006, s. 89-90.

<sup>19</sup> Zob. S. HAREŹGA, *Propozycja lectio divina dla wiary w Jezusa Syna Bożego w świetle Mt 14,22-33*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 14 (2014), nr 1, s. 21-25.



kryzys wiary obnaża naszą słabość, pogrąża nas w chaosie, toniemy, niezdolni do pokonania zła. Poza relacją z Nim pozostaje jedynie sam trud, lęk i osamotnienie. Zawsze ratuje nas wołanie do Jezusa, uchwycenie się Jego wyciągniętej dłoni i skoncentrowanie na Jego zbawczej obecności.

Rozpoznać Jezusa jako Syna Bożego najłatwiej można w łodzi Kościoła, we wspólnocie Jego uczniów, którzy w postawie czci i adoracji wyznają, że jest Synem Bożym. To w tej wspólnocie możliwe jest doświadczenie obecności Chrystusa, usłyszenie Jego słowa, dotyk Jego zbawczej mocy w sakramentach świętych, zwłaszcza w Eucharystii i w sakramencie pokuty. Jezus leczący Piotra ze słabej wiary i wprowadzający go do łodzi, poucza nas o jego roli we wspólnocie Kościoła, do jakiej dorośnie, kiedy On sam uczyni go skałą dla innych. Tylko dzięki Jezusowi i my możemy być świadkami wiary dla innych. Warto na trwałe dać się wprowadzić Jezusowi we wspólnotę Kościoła, by wraz z braćmi i siostrami wyznawać wiarę w Jezusa Syna Bożego, radując się już nadzieją wejścia do społeczności zbawionych w niebie.

## **SOMMARIO**

### **La fede nel Gesù Figlio di Dio secondo Mt 14, 22-33**

Il primo evangelista nella pericope di Mt 14, 22-33 propone una stimolante e attuale dottrina sulla fede nel Gesù. Dopo l'analisi alcuni questioni storico-letterali l'articolo affronta la dinamica della fede sulla base del testo. Due primi versetti del racconto presentano l'antefatto e la scenografia della vicenda (v. 22-23). La parte centrale riguarda l'incontro di Gesù con i discepoli e con Pietro sul lago (v. 24-31). I due versetti finali chiudono e commentano le due scene di rivelazione e salvezza (v. 32-33). Il riconoscimento di Gesù si concentra sulla fede nel Gesù come Figlio di Dio. Matteo mostra che il discepolo è caratterizzato dalla „poca fede”, della quale può essere guarito e liberato dal Signore Gesù, per incamminando sulla via della fede autentica. Come conclusione l'autore vorrei offrire certi attuali suggestioni sulla fede.

**PAROLE CHIAVI:** la fede, Figlio di Dio, Pietro, i discepoli.

**SŁOWA KLUCZE:** wiara, Syn Boży, Piotr, uczniowie.



**POCZĄTKI PARAFII POD WEZWANIEM PODWYŻSZENIA  
KRZYŻA ŚWIĘTEGO I ŚW. MIKOŁAJA BISKUPA  
W MAJDANIE SIENIAWSKIM (DOBROPOLU)  
W OKRESIE STAROPOLSKIM (1714-1772)**

Parafia Majdan Sieniawski w obecnej archidiecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w dekanacie Sieniawa, erygowana w roku 1714, świętowała niedawno trzystulecie swego istnienia<sup>1</sup>. Została ona utworzona w okresie, kiedy sieć parafialna diecezji przemyskiej była już ustabilizowana<sup>2</sup>. Najstarsze parafie w okolicach Majdanu na obszarze pomiędzy Tanwią, Sanem a Lubaczówką (Płaskowyż Tarnogrodzki), w pierwotnych granicach diecezji przemyskiej, pojawiły się już w XIV i XV stuleciu w starych ośrodkach osadniczych, zlokalizowanych na urodzajnych glebach. Były to: Lubaczów (erygowana przed 1375), Oleszyce (1458), Łukowa (przed 1466) i Krzeszów (przed 1479). Kolejne placówki duszpasterskie na rzeczonym terytorium doszły dopiero po połowie XVI wieku, w związku z postępami osadnictwa na obszarach leśnych, o słabych glebach piaszczystych. Z tamtego okresu pochodzą parafie: Tarnogród (erygowana w 1567), Potok/Wola Kulińska (1581), Sieniawa/Dybków (przed 1590) oraz Cieszanów (przed 1635). W XVIII stuleciu doszły parafie: Majdan (1714) i Dzików (1754)<sup>3</sup>.

Tereny, które na początku XVIII wieku znalazły się w granicach parafii Majdan, zostały dosyć późno zaludnione. Jeszcze do XVI stulecia porastały je gęste trudno dostępne i mało gościnne podmokłe bory. Osadnictwo,

---

<sup>1</sup> Parafia nosiła początkowo nazwę Dobropol.

<sup>2</sup> Sieć parafialna diecezji przemyskiej okresu staropolskiego ukształtowana została w jej zasadniczej części do połowy XVI stulecia. Po tej dacie fundacje nowych parafii pojawiały się stosunkowo rzadko i związane były głównie z nową falą osadnictwa na terenach puszczańskich o słabych glebach. U schyłku XV stulecia w diecezji przemyskiej było około 130 parafii, w połowie XVI około 165-170, a w 1772 roku 175 (oraz 6 parafii afiliowanych). Zob. W. MÜLLER, *Organizacja terytorialna diecezji przemyskiej w okresie przedrozbiorowym (1375-1772)*, „Nasza Przeszłość” 46 (1976), s. 40; T. ŚLIWA, *Duchowieństwo parafialne diecezji przemyskiej w połowie XVI w.*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 15 (1968), z. 4, s. 61; H. BORCZ, *Przemyska diecezja, od 25 III 1992 archidiecezja*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 660.

<sup>3</sup> Zob. H. BORCZ, *Organizacja łacińskiej diecezji przemyskiej od XVI do połowy XVII stulecia*, Lublin 1979 (mps AAPrz), s. 231-236; M. KOCIUBIŃSKI, *Księża diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego*, t. 1, cz. 2, *Parafie*, Jarosław 1960 (mps w AAPrz), passim.

które wówczas zaczęło stopniowo zajmować pod uprawę te słabo urodzajne ziemie Płaskowyżu Tarnogrodzkiego, dotarło w pobliże obecnej wioski Majdan dopiero na początku XVII stulecia. Wtedy też lokowane zostały na karczunkach leśnych wioski Majdan (Dobropol), Krasne i Adamówka<sup>4</sup>. W aktach przeprowadzonej przez biskupa Wacława Hieronima Sierakowskiego wizytacji generalnej dekanatu tarnogrodzkiego z roku 1744 znajduje się informacja, że wioska Majdan założona została przed z górą 100 laty, w miejscu, gdzie wcześniej były lasy: „Villa haec [Majdan] ab annis circiter centum et ultra in loco, ubi antea sylvae extiterant, plantata”<sup>5</sup>. Wskazywałoby to, że jej lokacja dokonana została w latach dwudziestych lub najpóźniej trzydziestych XVII stulecia<sup>6</sup>.

## 1. Okoliczności fundacji parafii

W czasie, kiedy lokowana była wioska Majdan, nie było w pobliżu kościoła rzymskokatolickiego, w którym tamtejsi osadnicy obrządku łacińskiego mogliby bez zbytnich trudności brać udział w nabożeństwach niedzielnych i świątecznych, oraz korzystać z sakramentów św. Najbliższy kościół parafialny znajdował się w odległym o około 18 km miasteczku Sieniawa, do którego też dołączono Majdan i okoliczne osady. Jednakże z powodu sporej odległości i trudnej do przebycia drogi regularne wypełnianie publicznych praktyk religijnych i korzystanie z sakramentów świętych przez wiernych było bardzo utrudnione a czasami wręcz niemożliwe. Problem ten można było rozwiązać praktycznie tylko poprzez utworzenie na miejscu parafii z własnym duszpasterzem. Nie było to proste w realizacji, gdyż wcześniej należało zapewnić nowej parafii godziwe uposażenie a ponadto wybudować kościół oraz mieszkanie dla proboszcza. Takie możliwości posiadał de facto jedynie właściciel tamtych wiosek, którym był od roku 1683 Adam Mikołaj z Granowa Sieniawski herbu Leliwa (1666-1726), hetman wielki koronny, kasztelan krakowski<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Osad tych nie odnotował Rejestr poborowy ziemi przemyskiej z roku 1651, gdyż cieszyły się one jeszcze wówczas wolnością od podatków. Por. *Polska południowo-wschodnia w epoce nowożytnej. Źródła dziejowe. Rejestr poborowy ziemi przemyskiej z 1651 roku*, wyd. Z. BUDZYŃSKI, K. Przyboś, Rzeszów 1997.

<sup>5</sup> AAPrz, sygn. 170, Status et visitatio decanatus tarnogrodensis per R.D. Wenceslaum Sierakowski Ep. Prem. a. D. 1744, k. 67.

<sup>6</sup> Wioska Adamówka założona została równocześnie z Majdanem, lub jakiś czas później, zapewne przez Adama Mikołaja Sieniawskiego (1666-1726), od którego też imienia wzięła nazwę. Z kolei wioska Krasne, o siedemnastowiecznych korzeniach, włączona została do parafii Majdan dopiero w 1744 roku. Natomiast Pawłowa pojawiła się w granicach parafii dopiero w XIX stuleciu.

<sup>7</sup> A. K. LINK-LENCZOWSKI, *Sieniawski Adam Mikołaj h. Leliwa (1666-1726)*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 37, Warszawa-Kraków 1996-1997, s. 105-115.

Ponieważ utworzeniem nowej parafii zainteresowani byli żywotnie mieszkańcy Majdanu, dlatego też od nich wyszła inicjatywa jej utworzenia na miejscu u siebie. W tym celu stali oni do Sieniawskiego supliki w tej sprawie. Podnosili w nich, że z powodu znacznej odległości ich wioski od kościoła parafialnego nie mogą korzystać z sakramentów świętych, dzieci nierzadko umierają bez Chrztu świętego, starcy i chorzy schodzą z tego świata bez spowiedzi i Komunii świętej, wierni nie uczestniczą w Mszach św. niedzielnych i świątecznych, oraz nie zachowują świąt, bo nikt im ich nie ogłasza, a ponadto nie mogą wypełniać innym praktyk dewocyjnych<sup>8</sup>.

Nie wiadomo jak długo słane były rzeczony petycje w sprawie fundacji parafii, w każdym razie przyniosły one w końcu pożądany skutek, tym bardziej, że Adam Mikołaj Sieniawski, jeden z największych właścicieli ziemskich w ówczesnej Rzeczypospolitej, znany był z troski o poddanych i hojności na cele religijne<sup>9</sup>. On też, po uprzednim uzyskaniu przyzwolenia ówczesnego ordynariusza przemyskiego biskupa Jana Kazimierza Bokuma, sporządził 3 czerwca 1714 roku w miasteczku dziedzicznym Oleszyce koło Lubaczowa akt fundacyjny nowej parafii<sup>10</sup>. Należy podkreślić, że hetman Sieniawski kierował się przy tym szczytnymi motywami: pragnął w ten sposób zarówno pomnożyć chwałę Bożą, jak też „uczynić wygodę” poddanym wsi dziedzicznej Dobropol [Majdan] niedawno lokowanej w uczestniczeniu w Sakramentach, Mszach świętych niedzielnych i świątecznych i nabożeństwach parafialnych<sup>11</sup>.

Akt fundacyjny z czerwca 1714 roku tworzył solidną i trwałą bazę materialną nieodzowną do prawidłowego funkcjonowania parafii. Adam Mikołaj Sieniawski przekazał nim na rzecz tworzącej się parafii parcelę, na której jakiś czas przedtem wzniesiony został z jego nakazu kościół parafialny i plebania. Prócz tego nadał on probostwu spore gospodarstwo rolne oraz 5 poddanych do jego uprawy: „chłopów dwóch ciągłych, żeby mieli po parze wołów i trzech pieszych naznaczyć deklaruje”. Ponadto przyznał prawo wolnego młewa (wyłącznie na własne potrzeby) we wskazanym młynie pańskim w Majdanie<sup>12</sup>.

---

Adam M. Sieniawski był synem hetmana polnego koronnego Mikołaja Hieronima i Cecylii Marii z Radziwiłłów.

<sup>8</sup> AAPrz, sygn. 160, Visitatio generalis sub... regimine Alexandri Antonii Fredro... in decanatus Jaroslaviensi, Crosnensi, Leżayscensi, Ressoviensi... per Andream Pruski... archidiaconum Premislien. a. D. 1727... expedita, k. 126.

<sup>9</sup> A. K. LINK-LENCZOWSKI, *Sieniawski Adam Mikołaj h. Leliwa (1666-1726)*, s. 113.

<sup>10</sup> AAPrz, sygn. 160, Visitatio generalis sub... regimine Alexandri Antonii Fredro... in decanatus Jaroslaviensi, Crosnensi, Leżayscensi, Ressoviensi... per Andream Pruski... archidiaconum Premislien. a. D. 1727... expedita, k. 125v-127.

<sup>11</sup> Tamże, k. 126.

<sup>12</sup> Tamże.

Same dochody z gospodarstwa nie wystarczałyby na godziwe utrzymanie duszpasterzy, służby kościelnej i potrzeby świątyni, dlatego też fundator wyznaczył na ten cel dodatkowo kwotę 850 złp wypłacaną corocznie z dzierżawy wsi Dobropol (Majdan). Z puli tej proboszcz miał dostawać 320 złp, 100 złp szło „na wino, świece i lampy”, 70 złp na organistę, 70 złp na drugiego kościelnego (kantora) i 40 złp na reparację kościoła: „Na ostatek złotych czterdzieści na reparacją kościoła quotannis [corocznie] dawać deklaruję a jeżeliby reparacyi którego roku nie potrzeba było, tedy te złotych czterdzieści na ozdobę inszą kościoła, a nie na swoją, obracać się powinny. Te zaś wszystkie wyżej specyfikowane pieniądze rathatim [w ratach] arendarz browaru dobropolskiego wypłacać za asygnatą moją i sukcesorów moich powinien będzie, co że do skutku przyprowadzono, in perpetuum [na zawsze] zachowano i wypełniono będzie przez mnie i sukcesorów moich, aby to tę wolę moją do skutku przywodzili pokiey [dopóki] arendy wsi w tej Dobropolu stawać będzie, aby tasz chwała Boska nie ustawała...”<sup>13</sup>.

Zgodnie z zamysłem fundatora w parafii Majdan miał być zawsze zatrudniany do pomocy drugi kapłan – wikariusz, na którego utrzymanie zapisał on również stałą pensję roczną w wysokości 250 złp: „corocznie dwieście pięćdziesiąt złotych polskich z arendy wsi przyrzeczonej Dobropola, temusz księdzu wikaremu... naznaczam”<sup>14</sup>.

Obowiązki obu kapłanów szczegółowo określał akt fundacyjny. I tak proboszcz zobowiązany był udzielać parafianom sakramenty święte, w niedziele nauczać ich katechizmu zaś w święta i uroczystsze niedziele głosić dla nich kazania. Ponadto miał on celebrować w niedziele i święta Msze św. dla ludu z aplikowaniem ich za fundatorów, dobroczyńców i parafian. Prócz tego zobowiązany był on śpiewać Matutina i Nieszpory (breviarz) w kościele w każdą środę, sobotę i niedzielę w ciągu roku, a także urządzać procesje i odprawiać inne przepisane nabożeństwa. Dodatkowo fundator zobligował proboszcza do odprawiania każdego tygodnia trzech Mszy św. recytowanych, a to dwóch za pomyślność fundatora i jego żony Elżbiety Heleny z Lubomirskich, zaś po ich śmierci za ich dusze, trzecią zaś za ich przodków i dusze niemające znikąd pomocy. Ponadto wspólnie z wikariuszem i scholarami (starszymi uczniami szkoły) miał on śpiewać w niedziele, środy i soboty Oficjum o Najświętszej Maryi Pannie<sup>15</sup>.

Wikariusz z kolei miał wypełniać przypadające na niego zwyczajowo powinności duszpasterskie, wspomagać we wszystkich obowiązkach parafialnych proboszcza a w razie potrzeby zastępować go. Nadto miał on każdego tygodnia odprawić 3 Msze św., a to: w poniedziałki o Przemienieniu Pańskim, w środy na cześć Siedmiu Boleści Matki Bożej w intencji fun-

---

<sup>13</sup> Tamże, k. 126v-127.

<sup>14</sup> Tamże, k. 127.

<sup>15</sup> Tamże.

datora a po śmierci za jego duszę, w piątki zaś za dusze niemające znikąd pomocy „i tych co pod komendą moją będących na wojnie poginęli i co z dekretu mojego są justycjowani [zasądzeni na śmierć]”. Ponadto obaj duchowni zobowiązani byli głosić „kazanie co niedziela ze spowiedzią powszechną, i katechizm po obiedzie w każdą niedzielę [nauczać]”<sup>16</sup>.

## 2. Erygowanie parafii

Fundacja dokonana przez Adama Mikołaja Sieniawskiego otworzyła drogę do kanonicznego erygowania nowej parafii w Majdanie. Leżało to w kompetencji władzy kościelnej – w tym przypadku ówczesnego ordynariusza diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego biskupa Jana Kazimierza Bokuma (1701-1718), podkanclerzego koronnego<sup>17</sup>. On też, po uzyskaniu wiadomości o poczynionych już w tej sprawie krokach, wysłał na miejsce komisję. Miała ona za zadanie zbadać, czy w Majdanie faktycznie potrzebna jest parafia, oraz czy wydzielone dla niej uposażenie jest wystarczające i należycie zabezpieczone od strony prawnej. Biskup wyznaczył do komisji ks. Krzysztofa Zielonkę, scholastyka kapituły katedralnej przemyskiej oraz Błażeja Stanisława Chodzińskiego, pisarza Konsystorza przemyskiego. Komisarze w pierwszych dniach czerwca 1714 roku udali się do Oleszyc i Majdanu i po wykonaniu zadania sporządzili pisemny raport<sup>18</sup>. Z kolei hetman Sieniawski sporządzony wcześniej przez siebie akt fundacyjny potwierdził urzędowo 29 sierpnia 1714 roku w aktach ziemskich powiatu trembowelskiego<sup>19</sup>.

Akta dotyczące Majdanu po dopełnieniu wymaganych przez ustawodawstwo kościelne czynności przygotowawczych przekazane zostały do kancelarii zadwornej biskupa ordynariusza Jana K. Bokuma. Na początku września 1714 roku biskup Bokum, po zbadaniu dokumentów dostarczonych mu przez komisarzy i pełnomocników fundatora, i nabraniu przekonania, że przedstawiona przez fundatora petycja jest godna pochwały, służy pomnożeniu kultu Bożego i sprawie zbawienia dusz ludzkich, zaś wydzielone uposażenie jest wystarczające, ogłosił publicznie zamiar wydania dekretu erekcyjnego parafii Majdan<sup>20</sup>. Sam akt prawny erygowania parafii miał miejsce

---

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> J. KWOLEK, *Bokum Jan Kazimierz (1666-1721), biskup przemyski*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 2, Kraków 1936, s. 246-248.

<sup>18</sup> Akt fundacji parafii z 3 czerwca 1714 roku sporządzony został przez Adama Mikołaja Sieniawskiego przypuszczalnie w obecności komisarzy biskupa Bokuma, gdyż już następnego dnia (4 czerwca) przystąpili oni w Oleszycach do zleconych im urzędowych czynności i złożyli swój podpis pod dokumentem fundacyjnym.

<sup>19</sup> AAPrz, sygn. 160, *Visitatio generalis sub... regimine Alexandri Antonii Fredro... in decanatus Jaroslaviensi, Crosnensi, Leżajscensi, Ressoiviensi... per Andream Pruski... archidiaconum Premislien. a. D. 1727... expedita*, k. 125v.

<sup>20</sup> Tamże, k. 123.

kilka tygodni później w Jarosławiu, gdzie pasterz ten wówczas przebywał. W poniedziałek 24 września 1714 roku w kancelarii zadwornej biskupa stał się o wyznaczonej porze szlachetny Jan Konarski pełnomocnik fundatora Adama Mikołaja Sieniawskiego, i wobec braku sprzeciwu ze strony kogośkolwiek, biskup Bokum przystąpił do dopełnienia czynności przewidzianych prawem na taką okoliczność. Pasterz zaaprobował wpiery zapisy dokonane na rzecz kościoła w Majdanie, jego proboszcza oraz służby kościelnej. Włości i fundusze ofiarowane parafii pasterz objął immunitetem kościelnym i w końcu erygował kościół parafialny w Majdanie (Dobropolu), dedykowany na cześć Najświętszej Maryi Panny i Wszystkich świętych, pod wezwaniem Podwyższenia Krzyża Świętego i św. Mikołaja Biskupa. Równocześnie biskup obdarował świątynię tymi wszystkimi przywilejami, jakimi cieszyły się wówczas inne kościoły parafialne. Do nowej parafii biskup Bokum włączył wioski Dobropole (Majdan) i Adamówkę<sup>21</sup>. Prawo patronatu, w tym m.in. prezentowania każdorazowego proboszcza, biskup zastrzegł fundatorowi (kolatorowi) i jego spadkobiercom. O nadanie wikariusza mieli się starać sukcesywnie kolejni proboszczowie w Konsystorzu w Przemyślu. Przy kościele należało stale zatrudniać organistę i kantora, którzy zobowiązani byli sumiennie spełniać przypadające na nich obowiązki a dodatkowo wspólnie wykonywać prace przynależne zazwyczaj dzwonnikowi<sup>22</sup>.

Po sfinalizowaniu wszystkich czynności prawnych biskup Bokum nakazał sporządzić oficjalny dokument erekcyjny nowej parafii w Dobropolu (Majdanie), który następnie został opatrzony jego odręcznym podpisem i pieczęcią. Urzędowymi świadkami tego pamiętnego aktu byli: audytor Kurii zadwornej biskupa Bokuma ks. Ludwik Wałkowicz doktor obojga praw, protonotariusz apostolski, kanonik przemyski, ks. Michał Mielecki, kantor kolegiaty jarosławskiej pisarz akt biskupich i szlachetny Tadeusz Krożowski, sekretarz królewski<sup>23</sup>.

Nowo erygowaną parafię Majdan biskup Jan K. Bokum wcielił do dekanatu leżajskiego<sup>24</sup>. Siedem lat później w roku 1723 biskup Jan

---

<sup>21</sup> Tamże, k. 123v. W roku 1744 bp W. H. Sierakowski dołączył do parafii Majdan wieś Krasne, należąca wcześniej do parafii Sieniawa (zob. AAPrz, sygn. 170, Status et visitatio decanatus tarnogrodensis per R.D. Wenceslaum Sierakowski Ep. Prem. a. D. 1744, k. 76).

<sup>22</sup> AAPrz, sygn. 160, Visitatio generalis sub... regimine Alexandri Antonii Fredro... in decanatus Jaroslaviensi, Crosnensi, Leżayscensi, Ressoiviensi... per Andream Pruski... archidiaconum Premislien. a. D. 1727... expedita, k. 123v-124v.

<sup>23</sup> Tamże, k. 125-125v. Dokument erekcyjny parafii Majdan zachował się tylko w odpisie. Podano w nim pomyłkowo jako datę erekcji parafii rok 1715 zamiast 1714.

<sup>24</sup> AAPrz, sygn. 160, Visitatio generalis sub... regimine Alexandri Antonii Fredro... in decanatus Jaroslaviensi, Crosnensi, Leżayscensi, Ressoiviensi... per Andream Pruski... archidiaconum Premislien. a. D. 1727... expedita, k. 125.



K. Szembek przeniósł ją do dekanatu jarosławskiego<sup>25</sup>. Taka przynależność utrzymała się przez ponad 20 lat do czasu, kiedy biskup Wacław H. Sierakowski włączył ją w roku 1746 do nowo utworzonego dekanatu tarnogrodzkiego<sup>26</sup>. Parafia Majdan w roku 1744 liczyła około 900 wiernych zdolnych do przyjmowania Komunii św.<sup>27</sup> W roku 1785 liczby wiernych w całej parafii wynosiła już 1419 osób, z tego w Majdanie było ich 1206 (1046 dorosłych i 373 dzieci przed I Komunią św.), w Adamówce 138 (106 dorosłych i 32 dzieci), w Krasnem 75 (58 dorosłych i 17 dzieci)<sup>28</sup>.

### 3. Kościół parafialny i jego wyposażenie

Kościół parafialny w Majdanie wzniesiony został z fundacji Adama Mikołaja Sieniawskiego kilka miesięcy przed utworzeniem tam parafii. Potwierdza to wydany przez niego dokument fundacyjny z 3 czerwca 1714 roku, gdzie czytamy: „ex zelo cultus Divini [z gorliwości o cześć Bożą] kościół farny previo consensu loci ordinario [za zgodą miejscowego ordynariusza] pod tytułem Podwyższenia Krzyża Świętego i św. Mikołaja ex fundamentis [od fundamentów] wystawić kazałem, w którym aby chwała Boska continuo [nieustannie] odprawowała się, i ludzie żeby wygodą w nabożeństwie i uczestnictwie sakramentów mieli”<sup>29</sup>. Ukończoną już świątynię poświęcił pod wezwaniem Podwyższenia Krzyża Świętego i św. Mikołaja Biskupa i oddał do użytku liturgicznego na początku czerwca 1714 roku komisarz biskupi ks. Krzysztof Zielonka, scholastyk przemyski<sup>30</sup>. Natomiast konsekrował ją wraz z ołtarzem głównym 30 lat później w święto św. Bernarda Opata 20 sierpnia 1744 roku biskup Wacław H. Sierakowski podczas odbywanej wizytacji parafii. Przy tej okazji umieścił w ołtarzu głównym relikwie

---

<sup>25</sup> Dekanat jarosławski obejmował wówczas 19 parafii (Jarosław, Kańczuga, Gać (filia Kańczugi), Przeworsk, Lubaczów, Oleszyce, Urzejowice, Rudołowice, Nowosielce, Sietesz, Manasterz, Husów, Zarzecze, Sieniawa, Ostrów, Siennów, Cieszanów, Majdan, Grodzisko). Zob. J. SAWICKI, *Concilia Poloniae*, t. 8. *Synody diecezji przemyskiej i ich statuty*, Wrocław 1955, s. 341-342 (Synod biskupa Jana K. Szembeka z roku 1723).

<sup>26</sup> Zob. J. ATAMAN, *W. H. Sierakowski i jego rządy w diecezji przemyskiej*, Warszawa 1936, s. 82-85; W. Sarna, *Biskupi przemyscy obrz. łac.*, t. 2, Przemyśl 1910, s. 434. Dekanat tworzyło wtedy 11 parafii: Tarnogród, Cieszanów, Dzików, Krzeszów, Laszki, Lubaczów, Łukowa, Majdan, Oleszyce, Potok i Sieniawa.

<sup>27</sup> Por. AAPrz, sygn. 170, Status et visitatio decanatus tarnogrodensis per R.D. Wenceslaum Sierakowski Ep. Prem. a. D. 1744, k. 69v.

<sup>28</sup> AAPrz, sygn. 244, Consignatio generalis ecclesiarum parochialium et totius cleri diocesis premisliensis anno 1785, k. 9.

<sup>29</sup> AAPrz, sygn. 160, k. 126.

<sup>30</sup> AAPrz, sygn. 170, Status et visitatio decanatus tarnogrodensis per R.D. Wenceslaum Sierakowski Ep. Prem. a. D. 1744, k. 67.

św. Jukundy i św. Justyny oraz kilku innych męczenników. Coroczny obchód rocznicy konsekracji kościoła biskup ustalił na pierwszą niedzielę sierpnia, zaś dla wiernych nawiedzających pobożnie kościół z tej okazji udzielił 40 dni odpustu<sup>31</sup>. Celem trwałego upamiętnienia aktu konsekracji i uchronienia tego wydarzenia od zapomnienia, biskup nakazał ówczesnemu proboszczowi ks. Tomaszowi Kosteckiemu sporządzić tablicę z blachy lub drewna, na której miał on wypisać widocznymi literami datę konsekracji, wezwanie nadane świątyni, oraz datę obchodu rocznicy konsekracji. Samą zaś tablicę miał on umieścić nad wejściem do zakrystii, lub w innym widocznym miejscu<sup>32</sup>.

Najwcześniejszy opis kościoła parafialnego w Majdanie zachował się w protokole wizytacji generalnej parafii z roku 1727, odbytej z polecenia biskupa Antoniego Fredry. Kościół wzniesiony był na planie krzyża łacińskiego z drewna sosnowego „w kostkę ciosanego”. Z zewnątrz obity był gontem. Otaczały go podsienia „przydaszki”. Na środku dachu umiejscowiona była kopuła, a na jej szczycie „bania pobita białą blachą, i w niej sygnaturka. Od strony zachodniej znajdowało się wejście do świątyni z kruchtą i drzwiami dębowymi otwierającymi się do środka, osadzonymi na zawiasach żelaznych „z wrzeciądzem” żelaznym. Kościół miał dwie kaplice: jedna zlokalizowana była od strony północnej a druga od południa. Jedna z kaplic miała drzwi dębowe wychodzące na cmentarz przykościelny „z wrzeciądzem także żelaznym”. Kościół posiadał 7 okien wielkich „w ołów oprawnych” oraz 6 małych okrągłych. Przed wielkim ołtarzem po lewej stronie było wejście do zakrystii z drzwiami dębowymi osadzonymi na zawiasach żelaznych. Świątynia miała pierwotnie 3 ołtarze drewniane „stolarskie” malowane. Ołtarz wielki Podwyższenia Krzyża Świętego znajdował się w prezbiterium, drugi boczny św. Marii Magdaleny w kaplicy od strony północnej, zaś trzeci ołtarz św. Henryka w kaplicy południowej. Ponadto w kościele była ambona „pod belkiem stolarską robotą czarno i biało pomalowana”, oraz chrzcielnica, „ale bez miednicy” [naczynia na wodę]. Nad głównym wejściem umieszczony był chór muzyczny, jednakże nie było jeszcze organów. W kościele nie było też początkowo ławek dla wiernych<sup>33</sup>.

Zaopatrzenie kościoła w sprzęt liturgiczny było początkowo dosyć skromne i ograniczało się do tego, co konieczne. Świątynia miała w roku 1714 jedynie nieodzowne naczynia, szaty i księgi liturgiczne, a to: 1 kielich srebrny wyłacany wewnątrz z pateną, 2 lichtarze cynowe do wielkiego ołtarza i 6 drewnianych toczonych białych, 1 mszał nowy „w safian oprawny”,

---

<sup>31</sup> Tamże, k. 67-67v.

<sup>32</sup> Tamże, k. 75v.

<sup>33</sup> AAPrz, sygn. 160, Visitatio generalis sub... regimine Alexandri Antonii Fredro... in decanatus Jaroslaviensi, Crosnensi, Leżajscensi, Ressoiviensi... per Andream Pruski... archidiaconum Premislien. a. D. 1727... expedita, k. 127v-128.

naczynia cynowe na oleje święte, 2 portatyle alabastrowe. Eucharystia przechowywana była w korporale „w cymboryjce”. Ponadto były w nim 3 ornaty kompletne (biały, czerwony i czarny), 3 antepedia „na płótnie malowane” do 3 ołtarzy, oraz bielizna kościelna (alby, komże, humerały, korporaty). Ponadto przy kościele znajdował się 1 dzwon wielki zawieszony na dwóch drewnianych słupach, sygnaturka i 2 małe dzwonki ołtarzowe<sup>34</sup>. To ubogie wyposażenie w następnych latach zostało pokaźnie powiększone. Nowe sprzęty zakupiono bądź za pieniądze z kasy kościelnej, bądź też zostały one ufundowane przez różnych dobrodziejów, których wtedy nie brakowało. Do roku 1727 w ołtarzu głównym przybyło cyborium „snycerską robotą” częściowo złożone, a także „gradusy dla lichtarzów, kwiatów, światła..., piramidy ozdobne” oraz balasy, wszystko ufundowane przez pierwszego proboszcza ks. Jana Wojciecha Gołyńskiego (1715-1731). W kościele w latach 1714-1727 doszły ponadto dwa nowe ołtarze boczne. I tak ołtarz Najświętszej Maryi Panny wystawiła własnym kosztem wielka dobrodziejka kościoła pani Konstancja Mroczkova cześnikowa podolska, natomiast ołtarz św. Antoniego sprawiony został przez różnych dobroczyńców. Przybyła też ambona „snycerską robotą marcypanową wyzłacana”, ponadto 3 konfesjonały, ławki dla wiernych, pozytyw „szkatulny spodem miechy idą z bębami”, krucyfiks na tęczy kościoła ze statua Najświętszej Maryi Panny i św. Jana i Marii Magdaleny, sprawiony przez proboszcza. Przy drzwiach kościelnych doszła kropielnica kamienna, natomiast w zakrystii cyborium. Kościół został wewnątrz wymalowany sumptem plebana. Wokół świątyni wybudowano parkan, który „gromada postawiła” w 1727 roku dzięki usilnym staraniom proboszcza ks. Gołyńskiego<sup>35</sup>.

Ze sprzętów przybyła w tamtym okresie monstrancja sprawiona z jałmużny parafian „niebogata, bo sedes [podstawa] drewniana, jednak złotych 300 kosztuje”. Ponadto patena srebrna „tą dał... pan Wincenty Grodzicki stolnik zakroczymski”, krzyż srebrny „do noszenia księdzu”, który ufundowała pani Mroczkova cześnikowa podolska, puszcza cynowa „tę sprawiłem na początku bo nie było żadnej”, lamp z blachy białej 2 duże i 2 małe, 2 trybularze mosiężne, łódek 2, cynowy lawaterz, Grób Pański „pewnie że piękny, który żeby był w konserwacji będzie na długi czas, także jasełka i te [są] ozdobą kościoła”, feretron i chorągiew z adamaszku „blasmurontowego Różańcowi Świętemu [Bractwu] służące” z legatu 500 złp śp. pani Grodzickiej „przy której expensie i drugi obraz mniejszy sprawił się”, 1 chorągiew czerwona wielka „sprawiona z różnych dobrodziejów łaski” i 2 małych, żelaza do pieczenia opłatków „i tem kupił bo nie było”<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Tamże, k. 128.

<sup>35</sup> Tamże, k. 128-129.

<sup>36</sup> Tamże, k. 128v.

W latach 1714-1727 zakrystia wzbogaciła się o kilka nowych ornatów i kap. Niektóre z nich ufundowała okoliczna szlachta a w pojedynczych przypadkach także miejscowi włościanie. Pani Mroczkova dała 200 złp na wykonanie kapy i 2 ornatów białych z 2 sukien, które dała „za uproszeniem panna Krakowska”. Z kolei pani Nawrocka sprawiła „ornat parterowy... z kolumną haftowaną szychową” ze stułą i manipularzem. Natomiast ornat „fiałkowy atlasowy” z seledynową kolumną atlasową z stułą i manipularzem „ten sprawił chłopiek parafianin tutejszy Jakub Ślimak”, zaś ornat czarny „pęplinyowy” z białą kolumną ufundował ks. Michał Brzostowski „na ten czas przy tym kościele wikary”<sup>37</sup>. Fundatorką 2 kap: niebieskiej i czarnej była rzeczona pani Mroczkova, zaś śp. pani Katarzyna Drużbacka zasłony „karmazynowej tureckiej wielkiej” ze złotymi pasami. Pani Mroczkova ufundowała ponadto do kościoła tuwalnię „wyszywaną jedwabiem”, oraz kilka komży i biretów dla księży i komeżek dla ministrantów. W tamtym czasie kościół zaopatrzony był obficie także w bieliznę ołtarzową, komże, alby, jak też w niezbędne książki liturgiczne, z czego przynajmniej część stanowiły dary od różnych osób<sup>38</sup>.

Trochę nowych szczegółów odnośnie wyglądu i wyposażenia kościoła w Majdanie przynosi protokół wizytacji generalnej parafii z roku 1741. Czytamy tam, że był on wzniesiony z drewna sosnowego „w kostkę pod topór oprawionego na standarach dębowych” i miał formę krzyża łacińskiego, z prezbiterium zwróconym ku wschodowi. Cały pobity był z zewnątrz gontem i otoczony wokoło podsieniami: „gankiem opasany wkoło, z baszteczkami czterema i z krążgankiem także gontami pobitym”. Posiadał on 12 okien „w ołów oprawnych” a ponadto 1 okno nad chórem. Do jego wnętrza prowadziły drzwi dębowe „z esami gęsto kutemi na hakach... z kłódką gdańską”. Wejście do zakrystii znajdowało się po stronie północnej przed wielkim ołtarzem. Prowadziły do niej drzwi dębowe „z zamkiem francuskim, kłódką, wrzeciędzem i kluczem”. W zakrystii znajdował się ławaterz cynowy, kominek murowany „dla konserwacji ognia”, skrzynia wielka sosnowa na lampy, oraz szafa wielka stojąca na ornaty, alby i bieliznę kościelną z szufladami u spodu. Na szafie umieszczone było dawne cyborium drewniane. Do zakrystii przylegał skarbiec mieszczący wielką szafę na ornaty i naczynia liturgiczne<sup>39</sup>.

Od czasu wizytacji z roku 1727 spore zmiany zaszły we wnętrzu świątyni. Liczba ołtarzy wzrosła z 3 do 7. Ołtarz główny umieszczony był

---

<sup>37</sup> Tamże, k. 129.

<sup>38</sup> Tamże, k. 129v-130.

<sup>39</sup> AAPrz, sygn. 162, Prothocollon decretorum reformationis pro ecclesiis tam praepositalibus, quam parochialibus intra decanatus Jaroslaviensem, Moscicensem et Leżayscensem... in visitatione generali... sub R.D. Valentino Alexandro Czapski episcopo Premisliensi a. D. 1741... conscriptum, k. 63.

w prezbiterium „cały stolarską robotą, po bokach kolumny itidem [także stolarską robotą”, posiadał centralny obraz Chrystusa Ukrzyżowanego, ponad którym znajdował się obraz Matki Bożej Bolesnej. Na mense ołtarzowej umieszczone było tabernakulum, wykonane „snycerską robotą, wyślacane, z zameczkiem, ze czterema aniołkami”. Przed tym ołtarzem umieszczona była lampa wisząca, wykonana z białej blachy<sup>40</sup>.

Po stronie północnej kościoła, za wejściem do zakrystii i konfesjonalem patrząc od ołtarza głównego posadowiony był ołtarz św. Antoniego, wykonany „snycerską robotą, marcypanowo złożony” z drugim obrazem św. Franciszka<sup>41</sup>. Z kolei w kaplicy północnej znajdowały się 2 ołtarze. Pierwszy z nich to ołtarz z obrazem centralnym Przemienienia Pańskiego, ponad którym znajdował się obraz Matki Boskiej Częstochowskiej. Naprzeciwko niego był drugi ołtarz z obrazem centralnym św. Marii Magdaleny, powyżej którego umieszczony był obraz św. Izydora patrona rolników. Dalsze 3 ołtarze umieszczone były po stronie południowej kościoła. Pierwszy z nich, idąc od ołtarza wielkiego, to ołtarz św. Kajetana „snycerską robotą, jeszcze niepołożony”, z obrazem tegoż świętego. W kaplicy zaś po stronie południowej kościoła, znajdowały się 2 ołtarze. Pierwszy z nich to ołtarz Matki Boskiej Różańcowej „w tym roku wyłożony sumptem in maiori parte [w większej części] wielmożnej pani Konstancji Mroczkowej cześnikowej podolskiej”. Sam obraz Matki Boskiej Różańcowej ozdobiony był sukienką mosiężną posrebrzaną. Z kolei na zasuwie znajdował się obraz Zwiastowania NMP i drugi z wymalowaną figurą Najświętszej Maryi Panny „Przemyskiej kamiennej” [„Jackowej”]. Ponad nimi na samej górze umieszczony był obraz św. Konstancji. W kaplicy tej był też drugi ołtarz z obrazem centralnym św. Henryka<sup>42</sup>.

Na tęczy kościoła umieszczony był krucyfiks z figurami Matki Boskiej po jednej oraz św. Jana i św. Marii Magdaleny po drugiej stronie. W kościele po obu jego stronach znajdowały się ławki „dla wygody parochianów sosnowe pomalowane pod pokost”, ponadto Boży Grób na Wielki Piątek wykonany „snycerską robotą”, zaś w kaplicy północnej chrzcielnica drewniana. Na chórze znajdującym się przy ścianie nad głównym wejściem ulokowany był pozytyw stojący „o sześciu głosach, miechy dołem i bębna mi”, wzmiankowany w protokole poprzedniej lustracji. Kościół (oprócz kaplic) był wewnątrz wymalowany „z różnymi insygniami”<sup>43</sup>. Na placu wokół świątyni mieścił się cmentarz grzebalny „obwiedziony parkanem daszkiem pokrytym”<sup>44</sup>.

---

<sup>40</sup> Tamże, k. 63.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Tamże, k. 63-63v.

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> Tamże, k. 65.

Wizytujący w roku 1744 parafię Majdan biskup W.H. Sierakowski nie omieszkał zauważyć, że spośród 7 ołtarzy znajdujących się wówczas w kościele jedynie ołtarz Różańcowy wykonany został przez rzeźbiarza i był „szykownie wymalowany”. Natomiast pozostałe miały prostą formę i wykonane były przez stolarzy<sup>45</sup>. Chrzcielnica umieszczona była wtedy w kaplicy północnej, pomiędzy znajdującymi się tam ołtarzami Przemienienia Pańskiego i św. Marii Magdaleny. Była ona wymalowana na czarno i miała przykrycie w formie korony z krzyżykiem na szczycie. Na styku kaplicy i nawy głównej posadowiona była ambona „snycerskiej roboty, w orzech malowana”, częściowo wysrebrzana, do której schody wejściowe prowadziły z kaplicy<sup>46</sup>.

W protokole wizytacji generalnej z roku 1755 znalazła się informacja, że kościół wzbogacił się niedawno o nowy ołtarz główny, sprawiony z ofiar różnych dobroczyńców. Zastąpił on wcześniejszy, z którego przeniesiono do niego malowany na płótnie obraz Chrystusa Ukrzyżowanego. Sprawione też zostało nowe cyborium drewniane z tabernakulum, chociaż sam ołtarz nie był jeszcze pomalowany. Od czasu poprzedniej wizytacji z 1744 roku zaszły też drobne zmiany w inwentarzu kościelnym. Ubyła puszka srebrna, która została skradziona (wraz z nią skradzione zostały też 4 srebrne korony). W jej miejsce doszła inna srebrna „kamieniami czeskimi wysadzona”, ważąca 4 grzywny, sprawiona przez pana Smalczewskiego podczaszego latyczowskiego. Ponadto w międzyczasie sprawiono naczynie srebrne na wiatyk do chorych. Natomiast kielich srebrny wyłaczany wewnątrz, ważący 2 grzywny, sprawił parafianin Jan Niepoj<sup>47</sup>. Z szat liturgicznych od poprzedniej wizytacji ubyły 2 ornaty, ponieważ oddano je na przyodzianie zmarłych w tamtych latach w Majdanie księży. I tak ornat adamaszkowy biały z „kolumną nędzową zły do grobu dany ś. p. ks. Ignacemu Kosteckiemu”, drugi zaś „półparterowy w kwiat biały do grobu dany ks. Kubajewiczowi”<sup>48</sup>. Doszła z kolei chorągiew adamaszkowa zielona z obrazem z jednej strony Trójcy Przenajświętszej a z drugiej św. Mikołaja, sprawiona przez Bractwo Różańcowe<sup>49</sup>.

Należy wspomnieć, że w tamtym czasie poważnym problemem był w Majdanie piasek przenoszony przez wiatry, który zasypywał otoczenie kościoła. W sprawozdaniu wizytacyjnym z roku 1755 mamy podane, że cmentarz przykościelny był oparkaniony dylami, które miejscami opadły

---

<sup>45</sup> AAPrz, sygn. 170, Status et visitatio decanatus tarnogradensis per R.D. Wenceslaum Sierakowski Ep. Prem. a. D. 1744, k. 68.

<sup>46</sup> Tamże, k. 67v, 70v-71.

<sup>47</sup> AAPrz, sygn. 179, Acta visitationis decanatus Tarnogradensis per R.D. Wenceslaum Sierakowski Ep. Prem. a. D. 1753, k. 73v-74.

<sup>48</sup> Tamże, k. 74.

<sup>49</sup> Tamże, k. 75.

zasypywane lotnym piaskiem „tak, że tylko wierzch furtki widać”<sup>50</sup>. Ponadto wiatry usypały obok kościoła wysoką wydmnę piaskową zasypującą wejście do niego i w związku z tym wizytujący parafię biskup W. H. Sierakowski nakazał proboszczowi, by przy pomocy kolatora przeniósł świątynię z dotychczasowego miejsca w inne bezpieczne<sup>51</sup>. Z kolei w aktach wizytacji dziekańskiej z 1761 roku czytamy, że burze piaskowe zasypały już niemal zupełnie gumno plebańskie oraz plebanię i zaczynają zasypywać kościół. Z tej racji proboszcz przy pomocy kolatora przeniósł już zabudowania plebański w inne miejsce, a także otrzymał obietnicę przeniesienia kościoła<sup>52</sup>. Nie wiadomo, czy zamiar ten został zrealizowany, czy też problem rozwiązano w inny sposób, gdyż zachowane dokumenty milczą na ten temat.

Dzwonnicę z prawdziwego zdarzenia wybudowano przy kościele w Majdanie dopiero około 1778 roku. Była ona wykonana z drewna dębowego i cała pobita gontem. Przeznaczona była na pomieszczenie 2 dzwonów<sup>53</sup>.

#### 4. Pierwsi proboszczowie i wikariusze

Parafia w Majdanie zaczęła faktycznie funkcjonować dopiero w połowie roku 1715, kilka miesięcy po jej utworzeniu, z chwilą, kiedy przybył do niej pierwszy proboszcz, **ks. Jan Wojciech Gołyński** (1715-1731). Wysunął go na ten urząd kolator Adam Mikołaj Sieniawski a zatwierdził 17 czerwca 1715 roku biskup ordynariusz Jan Kazimierz Bokum. Ks. Gołyński duszpasterzował w Majdanie przez 16 lat i był faktycznym organizatorem nowej parafii. Jego wikariuszem był do roku 1726 ks. Michał Brzostowski, a następnie od 1726 roku ks. Michał Witosławski. Ks. Gołyński, zgodnie z częstą wówczas praktyką, był równocześnie od 30 sierpnia 1719 roku prepozytem kościoła szpitalnego w Jarosławiu, gdzie w obowiązkach duszpasterskich zastępował go inny kapłan. Ks. Gołyński od 14 kwietnia 1728 roku był też kanonikiem kapituły kolegiackiej w Jarosławiu<sup>54</sup>. Ks. Gołyński zrezygnował z parafii Majdan w roku 1731 i przeniósł się na probostwo do

---

<sup>50</sup> Tamże, k. 73v.

<sup>51</sup> Tamże, k. 77.

<sup>52</sup> AAPrz, sygn. 191, Decanatus Tarnogrodensis visitationes a. 1761-1784 (1761), s. 204.

<sup>53</sup> AAPrz, sygn. 191, Decanatus Tarnogrodensis visitationes a. 1761-1784 (1778), s. 225.

<sup>54</sup> AAPrz, sygn. 160, Visitatio generalis sub... regimine Alexandri Antonii Fredro... in decanatus Jaroslaviensi, Crosnensi, Leżajscensi, Ressoiviensi... per Andream Pruski... archidiaconum Premislien. a. D. 1727... expedita, k. 129; M. KOCIUBIŃSKI, *Księża diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego*, t. 1, cz. 2, *Parafie*, Jarosław 1960 (mps w AAPrz), s. 111, 191.

Raławic koło Niska, w ówczesnej diecezji krakowskiej (instytucję na probostwo otrzymał 11 lipca 1731 roku)<sup>55</sup>.

Następcą ks. Gołyńskiego w Majdanie został na krótki czas (od 27 sierpnia do 9 listopada 1731 roku) jego siostrzeniec a były wikariusz **ks. Michał Piotr Witosławski** (1731) – późniejszy biskup pomocniczy przemyski. Po rezygnacji z Majdanu dostał on 9 listopada 1731 roku po swoim wuju ks. Gołyńskim instytucję na prepozyturę szpitalną w Jarosławiu z prezenty Marii Zofii z Sieniawskich Czartoryskiej<sup>56</sup>.

Po ks. Witosławskim na proboszcza w Majdanie został zatwierdzony 18 lutego 1732 roku **ks. Tomasz Kostecki** i był nim przez ponad 40 lat (1732-1773). Będąc już w podeszłym wieku (po roku 1753) utrzymywał stale jako wikariuszy do pomocy w duszpasterstwie zakonników z okolicznych konwentów. I tak w 1761 roku funkcję taką pełnili ojcowie Dominikanie z konwentu w Sieniawie. Z kolei w roku 1768 w pracy parafialnej wspomagał go o. Wincenty Sadowski – Bernardyn z konwentu przeworskiego: „mąż obyczajny, trzeźwy i pobożny”. Posiadał on aprobatę do słuchania spowiedzi od swojego przełożonego. Pomagał on w odprawianiu Mszy św., udzielaniu sakramentów, nauczaniu katechizmu i głoszeniu kazań<sup>57</sup>.

Ks. proboszcz Kostecki zmarł w Majdanie w pierwszych miesiącach 1773 roku. Na jego następcę Konsystorz przemyski zatwierdził 24 IV 1773 roku **ks. Michała Borkowskiego** (1773-1788) dotychczasowego wikariusza w Tarnogrodzie<sup>58</sup>. Od około 1778 roku był on równocześnie dziekanem tarnogrodzkim<sup>59</sup>. Pasterzował on w Majdanie do roku 1788, kiedy przeniósł się na probostwo do Dubiecka<sup>60</sup>.

---

<sup>55</sup> J. SZCZEPANIAK, *Spis prepozytów i plebanów diecezji krakowskiej (XVIII w.)*, Kraków 2008, s. 275.

<sup>56</sup> H. BORCZ, *Witosławski Michał bp*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 20, Lublin 2014, kol. 718; M. KOCIUBIŃSKI, *Księga diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego*, t. 1, cz. 2, *Parafie*, Jarosław 1960 (mps w AAPrz), s. 111, 191.

<sup>57</sup> AAPrz, sygn. 191, Decanatus Tarnogrodensis visitationes a. 1761-1784 (1768), s. 215.

<sup>58</sup> AAPrz., sygn. 118, Terminarium causarum iudicii episcopalis coram R.D. Martino Emerico Konopka canonico cathedrali sub praesulatu R.D. Josephi Thaddaei Kierski episcopi Premisliensis ex anno 1773, k. 16v-17.

<sup>59</sup> W roku 1778 był równocześnie dziekanem dekanatu leżajskiego. Zob. AAPrz, sygn. 191, Decanatus Tarnogrodensis visitationes a. 1761-1784 (1778), s. 225.

<sup>60</sup> AAPrz, sygn. 244, Consignatio generalis ecclesiarum parochialium et totius cleri dioecesis premisliensis anno 1785, k. 9.



## 5. Konfraternia i instytucje parafialne

W parafii Majdan kilka lat po jej utworzeniu zaprowadzone zostało **Bractwo Różańcowe Najświętszej Maryi Panny** na podstawie przywileju z 6 grudnia 1721 roku uzyskanego z konwentu sieniawskiego ojców Dominikanów. Zatwierdził je i erygował 14 stycznia 1722 roku oficjał generalny przemyski biskup sufragan Michał Piechowski, poczym zaprowadzili je uroczyste w parafii Majdan ojcowie Dominikanie z Sieniawy. Członkowie tej Konfraterni zobowiązani byli odmawiać codziennie prywatnie częśćkę Różańca, zaś w niedziele i święta śpiewać Różaniec wspólnie w kościele<sup>61</sup>. Bractwo Różańcowe uzyskało w 1732 roku legat w wysokości 1000 złp, pochodzący z zapisu ostatniej woli szlacheckiego Alberta Antoniego Opolskiego, zabezpieczony w grodzie przemyskim na części dóbr Podliski stanowiących własność Stanisława Pakoszewskiego, stolnika latyczowskiego, z czynszem rocznym 7 złp od 100, z przeznaczeniem „na światło Różańcowe”. Pozostałe wydatki konfraternia pokrywała z datków swoich członków<sup>62</sup>. W aktach wizytacji parafii przeprowadzonej w 1744 roku przez biskupa Wacława H. Sierakowskiego znajdujemy informację, że konfraternia posiadała wtedy własną skarbnicę, z której dochód (stosunkowo niewielki) przeznaczony był na światło ołtarzowe i świece do kandelabrow. Bractwo wybierało swoje władze (starszych i skarbników), jednakowoż klucz do skarbnicy przechowywał proboszcz, będący jego promotorem. Bractwo miało wtedy księgę, do której wpisywano nowych członków<sup>63</sup>.

Akta wizytacji generalnej Majdanu z roku 1727 potwierdzają rozwijający się w tej parafii już od początku jej istnienia kult Najświętszej Maryi Panny w Jej tamtejszym obrazie. Zewnętrznym jego świadectwem były wota umieszczone przy rzeczonym obrazie, a ofiarowane przez tych, którzy doznali przed nim łask: „Sreberka co przybyły na obraz Najświętszej Panny w ołtarzu”, 1 pieniądz srebrny, 2 łubki srebrne i 1 obrączka srebrna pozłacana. Sam obraz posiadał też wówczas bogaty ozdobny garnitur, w którego skład wchodziły: dwie pary koronek (jedna para wyzłocona a druga biała) i 12 gwiazd – ofiarowane przez miejscową dobrodziejkę panią Mroczkową, sukienka „materialna z bogatej materii”, „pereł francuskich sznurków trzy

---

<sup>61</sup> AAPrz, sygn. 170, Status et visitatio decanatus tarnogradensis per R.D. Wenceslaum Sierakowski Ep. Prem. a. D. 1744, k. 70.

<sup>62</sup> AAPrz, sygn. 162, Prothocollon decretorum reformationis pro ecclesiis tam praeepositorialibus, quam parochialibus intra decanatus Jaroslaviensem, Moscicenssem et Leżajscensem... in visitatione generali... sub R.D. Valentino Alexandro Czapski episcopo Premisliensi a. D. 1741... conscriptum, k. 66.

<sup>63</sup> AAPrz, sygn. 170, Status et visitatio decanatus tarnogradensis per R.D. Wenceslaum Sierakowski Ep. Prem. a. D. 1744, k. 70.

i krzyżyk z czeskich diamentów”, koralu sznurek jeden, oraz 4 „wotywyki”<sup>64</sup>. Cześć wobec Matki Najświętszej w parafii Majdan była żywa także w późniejszych latach. Odwiedzający kościół w roku 1744 bp W. H. Sierakowski zauważył, że obraz Matki Bożej Różańcowej „dobrego pędzla” otaczany jest przez lud szczególnym kultem. „Imago Beatissimae Rosarij populi devotione speciali colitur”<sup>65</sup>. Od poprzedniej wizytacji przybyły srebrne sukienki umieszczone na wizerunku: z tych jedna większa „w kwiaty wybijana, w niektóre wyślacana”, zaś druga mniejsza „w kwiat tylko wybijana”, korony srebrne, jak też zawieszono przy nim liczne srebrne wota różnorodnej formy<sup>66</sup>.

Spośród grona świętych w parafii majdańskiej bardzo wcześnie został wyróżniony św. Antoni, którego obraz znajdował się w kościele w ołtarzu ufundowanym przez różnych dobroczyńców jakiś czas przed rokiem 1727<sup>67</sup>. W roku 1732 szlachetny Albert Antoni Opolski zapisał na lampę przed tym obrazem czynsz roczny w wysokości 35 złp<sup>68</sup>. W roku 1778 sporą czią wiernych cieszył się obraz św. Mikołaja Biskupa, o czym świadczyła sprawiona nowa mitra srebrna i nowy pastorał<sup>69</sup>.

Parafia Majdan miała od samego początku tzw. **szpital parafialny**, czyli przytułek dla ludzi starych i kalek. Budynek na jego pomieszczenie wzniesiony został w tym samym czasie, co i kościół (w 1714 roku), kosztem fundatora parafii Adama Mikołaja Sieniawskiego. W tamtym czasie była to instytucja charytatywna często spotykana zarówno w diecezji przemyskiej, jak też i innych częściach Polski i to zarówno w miastach jak też i na wsi. Przytulki fundowane były częstokroć przez właścicieli majątków ziemskich i były przeznaczone dla poddanych, pozbawionych środków do życia, którzy stracili zdrowie pracując na pańskim, jak też dla sierot i kalek. Wznoszono je w pobliżu kościołów parafialnych, jako że pozostawały z reguły pod nadzorem miejscowych proboszczów. Podopieczni szpitalni w zamian za dach nad głową, strawę i jako taką opiekę medyczną zobowiązani byli do niewielkich

---

<sup>64</sup> AAPrz, sygn. 160, *Visitatio generalis sub... regimine Alexandri Antonii Fredro... in decanatus Jaroslaviensi, Crosnensi, Leżayscensi, Ressoiviensi... per Andream Pruski... archidiaconum Premislien. a. D. 1727... expedita*, k. 130.

<sup>65</sup> Zob. AAPrz, sygn. 170, *Status et visitatio decanatus tarnogradensis per R.D. Wenceslaum Sierakowski Ep. Prem. a. D. 1744*, k. 68.

<sup>66</sup> Tamże, k. 71v.

<sup>67</sup> AAPrz, sygn. 160, *Visitatio generalis sub... regimine Alexandri Antonii Fredro... in decanatus Jaroslaviensi, Crosnensi, Leżayscensi, Ressoiviensi... per Andream Pruski... archidiaconum Premislien. a. D. 1727... expedita*, k. 128v.

<sup>68</sup> AAPrz, sygn. 170, *Status et visitatio decanatus tarnogradensis per R.D. Wenceslaum Sierakowski Ep. Prem. a. D. 1744*, k. 70.

<sup>69</sup> AAPrz, sygn. 191, *Decanatus Tarnogradensis visitationes a. 1761-1784 (1778)*, s. 225.

posług na rzecz miejscowych kościołów, jak też modlitwy za fundatorów i dobroczyńców<sup>70</sup>.

Dom opieki w Majdanie początkowo nie posiadał stałego uposażenia a ubodzy, kalecy i sieroty utrzymywali się z jałmużny. Uposażenie otrzymał dopiero dwadzieścia z górą lat później, a darował je ówczesny właściciel wsi i kolator kościoła książę August Czartoryski, wojewoda ruski. Na podstawie ordynacji wydanej 19 kwietnia 1736 roku w Oleszycach ubodzy szpitalni otrzymywać mieli corocznie z folwarku w Adamówce (lub z innych folwarków kolatora) 3 miary żyta zawierających w sobie 36 naczyń, 1 miarę pszenicy, 1 miarę grochu, 3 miary orkiszu, 4 miary tatarski, 1 poćec słoniny, 1 sztukę mięsa, 24 kielbas, mięsa ze świń (wieprzowego) 2 kawalki „alias chrupty”, masła połowę faski. W przytułku, zgodnie z rzeczonym rozporządzeniem, schronienie miało znajdować 7 podopiecznych. Ubodzy w zamian za mieszkanie i utrzymanie zobowiązani zostali tylko do zwyczajowych posług na rzecz kościoła (sprzątanie kościoła i pilnowane obejścia)<sup>71</sup>.

Najwcześniejszy, bardzo zwięzły opis przytuliska parafialnego w Majdanie zachował się w protokole wizytacji generalnej z 1741 roku. Czytamy tam: „Szpital dla dziadów o jednej izbie, słomą posyty z sionką [izbą] o dwóch oknach, z kominem [ponad dach] wywiedzionym”<sup>72</sup>. Z kolei w protokole wizytacji parafii spisany 20 sierpnia 1744 roku przez biskupa Wacława H. Sierakowskiego jest informacja, że szpital zbudowany był wówczas z drewna i mieścił się po stronie południowej kościoła. Mieszkało w nim 7 podopiecznych<sup>73</sup>. Dom ten, wielokrotnie remontowany i odbudowywany, przetrwał do XX wieku, służąc kolejnym pokoleniom parafian w podeszłym wieku i kalekom, pozbawionym opieki najbliższej rodziny.

Nie wiadomo z całą pewnością, czy w Majdanie w okresie staropolskim istniała stale, czy tylko okresowo **szkoła parafialna**, gdyż wzmianki na ten temat są niezwykle skromne. Głównym zadaniem szkół w tamtym czasie było zapewnienie młodzieży odpowiedniego wykształcenia religijnego, któremu podporządkowana była całość wykształcenia. Program szkół parafialnych obejmował naukę czytania, pisania, gramatykę i retorykę.

---

<sup>70</sup> E. WIŚNIEWSKI, *Rozwój organizacji parafialnej w Polsce do czasów reformacji*, w: *Kościół w Polsce*, t. 1, red. J. Kłoczowski, Kraków 1966, s. 237-274; H. BORCZ, *Archidiecezja przemyska. Zarys dziejów i organizacji*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 79 (2003), s. 101-104.

<sup>71</sup> AAPrz, sygn. 170, Status et visitatio decanatus tarnogradensis per R.D. Wenceslaum Sierakowski Ep. Prem. a. D. 1744, k. 70-70v.

<sup>72</sup> AAPrz, sygn. 162, Prothocollon decretorum reformationis pro ecclesiis tam praeposituralibus, quam parochialibus intra decanatus Jaroslaviensem, Moscicensem et Leżajscensem... in visitatione generali... sub R.D. Valentino Alexandro Czapski episcopo Premisliensi a. D. 1741... conscriptum, k. 65v.

<sup>73</sup> AAPrz, sygn. 170, Status et visitatio decanatus tarnogradensis per R.D. Wenceslaum Sierakowski Ep. Prem. a. D. 1744, k. 70-70v.

Uczniowie (chłopcy) zobowiązani byli do asystowania w liturgii kościelnej<sup>74</sup>. Funkcję nauczycieli w tamtym czasie, zwłaszcza w parafiach wiejskich, spełniali przeważnie organiści. W dokumencie erekcyjnym parafii Majdan z 1714 roku zostało ustalone, że proboszcz ma utrzymywać przy kościele organistę i kantora, którzy mieli sumiennie spełniać przypadające na nich obowiązki<sup>75</sup>. Protokół wizytacji generalnej z 1741 roku określa wspomnianego kantora, wymienionego w akcie fundacyjnym z 1714 roku terminem „bakalarz” (nauczyciel)<sup>76</sup>. Wskazywałoby to, iż fundator Adam Sieniawski przewidywał w Majdanie istnienie szkoły. Czy wnet po roku 1714 doszło rzeczywiście do uruchomienia szkoły parafialnej – nie mamy na to niezbitych dowodów. W roku 1741 proboszcz w Majdanie utrzymywał ze sług kościelnych tylko organistę, który obok innych obowiązków mógł się faktycznie zajmować nauczaniem młodzieży. Istnienie szkoły parafialnej w Majdanie w 1744 i 1754 roku przyjmował o. Henryk Błaszkiwicz. Wskazywać zaś na to miałyby użyty przez wizytatora w protokołach lustracyjnych termin „organaria”, oznaczający mieszkanie organisty i zarazem budynek szkoły<sup>77</sup>.

## 6. Plebania, wikarówka i organistówka

Pierwsza plebania w Majdanie wzniesiona została równocześnie z kościołem jeszcze w roku 1714 z fundacji Adama Mikołaja Sieniawskiego. Był to zrazu prosty budynek drewniany, przypominający raczej chatę chłopską, niż dworek szlachecki. Zmodernizował ją i wyposażył pierwszy proboszcz ks. Jan Wojciech Gołyński (1715-1731). Opis tej plebanii po dokonanych przeobrażeniach znajduje się w protokole wizytacji z 1727 roku. Czytamy tam, że aktualny pleban miał na mieszkanie „rezydencję przy kościele wybudowaną z drzewa tartego gontami pobitą nad stawkiem”. Posiadała ona jedną izbę z alkierzem od strony wschodniej, mającą cztery okna „w ołów opravne”, a wewnątrz izby piec kaflowy z kominem murowanym

---

<sup>74</sup> S. LITAK, *Struktura i funkcje parafii w Polsce*, w: *Kościół w Polsce*, red. J. KŁOCZOWSKI, t. 2, *Wiek XVI-XVIII*, Kraków 1969, s. 380; H. BORCZ, *Archidiecezja przemyska. Zarys dziejów i organizacji*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 79 (2003), s. 98-101.

<sup>75</sup> AAPrz, sygn. 160, *Visitatio generalis sub... regimine Alexandri Antonii Fredro... in decanatus Jaroslaviensi, Crosnensi, Leżayscensi, Ressoiviensi... per Andream Pruski... archidiaconum Premislieni. a. D. 1727... expedita*, k. 124.

<sup>76</sup> AAPrz, sygn. 162, *Prothocollon decretorum reformationis pro ecclesiis tam praepositorialibus, quam parochialibus intra decanatus Jaroslaviensem, Moscicensem et Leżayscensem... in visitatione generali... sub R.D. Valentino Alexandro Czapski episcopo Premisliensi a. D. 1741... conscriptum*, k. 66.

<sup>77</sup> Zob. H. BŁASZKIEWICZ, *Szkolnictwo parafialne w diecezji przemyskiej w latach 1636-1757 w świetle wizytacji biskupich*, „Nasza Przeszłość” 46 (1976), s. 206.

„nad dach wywiedziony, który proprio sumptu [własnym kosztem] modernus rector [aktualny proboszcz] wyfundował. Stoły, szafa i te de proprio sumptu sprawione, bo tylko ›cztery kąty a piec piąty‹ odebrał. Do tej izby jest drzwi dwoje stolarską robotą, jedno z sieni, drugie do alkierza na zawiasach żelaznych z klamkami. W alkierzu jest okno jedno w ołów oprawne. Z tego alkierza jest dwoje drzwi, jedno do sieni na zawiasach żelaznych, drugie do spiżarni, którą także modernus rector wybudował de proprio [z własnych funduszków], także pod dachem gontowym z sionkami i komórką potrzebną. Wychodząc z izby do sieni jest naprzeciwko piekarnia z drzewa sosnowego wybudowana, w której jest okien dwie w drewno oprawnych, piec piekarniany. Z tej piekarni są drugie drzwi do przybudowanej sieni na tyle z komorą, którą także tenże rector przybudował. Na boku tej piekarni jest izdebka z piecem białym, w której okienko jedno w ołów oprawne. Między izbą i piekarnią jest kuchnia z wywiedzionym [nad dach] kominem lepionym, z której na tył drzwi ku stawkowi są i okno wycięte w ścianie”<sup>78</sup>.

Stara plebania w Majdanie, nawet zmodernizowana, nie odpowiadała potrzebom i gustom proboszcza, gdyż pod jednym dachem mieściła także kuchnię i mieszkanie dla służby domowej. Dlatego też ks. Gołyński, wystawił w 1722 roku własnym kosztem nową na gruncie beneficjalnym po wschodniej stronie kościoła: „dla większej wygody i przystojności życia duchowego, jaka należy każdemu duchownemu (propter majorem commoditatem et decentiam vitae spiritualis)”. Rezydencja ta posiadała między innymi duży salon z czterema oknami oprawionymi w ołów a także mały pokój z piecem do ogrzewania. W pobliżu zaś budynku urządzony był „nowo zaczęty ogródek włoski, w którym drzewina zasadzona i szczepów wiele, ale to wszystko ad maiorem Dei Gloriam [na większą chwałę Bożą], i dla pożytku i rozrywki księdza plebana każdego, który tu przy tym kościele będzie, jako też i ku ozdobie kościoła co do kwiatów, bo ich będzie miał zawsze dosyć, byle to konserwował”. I dalej czytamy: „Jest też i pasieczka de proprio [z własnych funduszków] kupiona, bo modernus rector [aktualny proboszcz] cale nic nie odebrał oprócz kościoła i to bardzo z mierną apparencją [wyposażeniem]... Item przy tej rezydencji nowej wystawił ksiądz pleban browarek dla wygody swojej do piwa zrobienia sobie, ale się dobrze starać potrzeba, aby na słód miał jęczmień, i studnię nową wybrać obudować kazał. Item sadzawek dwie nowo wyszlamowanych dla wygody swojej... jedna przy rezydencji wikariuszowskiej, druga przy rezydencji swojej nowo wystawionej”<sup>79</sup>.

W sąsiedztwie plebanii w roku 1727 wznosiła się wikarówka „rezydencja na wikarego, izdebka z alkierzem, w sieni komora i stajenka, którą kazał

---

<sup>78</sup> AAPrz, sygn. 160, Visitatio generalis sub... regimine Alexandri Antonii Fredro... in decanatus Jaroslaviensi, Crosnensi, Leżajscensi, Ressoiviensi... per Andream Pruski... archidiaconum Premislien. a. D. 1727... expedita, k. 130-130v.

<sup>79</sup> Tamże, k. 130v-131.

przybudować ksiądz pleban dla konia albo krówki księdzu wikaremu, który ad presens [obecnie] ks. Michał Witosławski”. W protokole wizytacji z 1741 roku jest wzmianka, że ta wikarówka zbudowana była „z drzewa lipowego, z alkie-rzem, z komórką i stajenką, z oknami, z drzwiami, z klamkami”<sup>80</sup>.

W sąsiedztwie kościoła posadowiona była też organistówka. W opi-sie cytowanej lustracji z 1727 roku jest informacja, że była ona drewniana i miała dach pokrytym gontem, z izbą wielką z piecem kaflowym i małą z piecykiem, oraz z komorą<sup>81</sup>.

## 7. Gospodarstwo proboszczowskie i poddani

W skład beneficjum plebańskiego w 1727 roku wchodził ogród po-łożony na południe od nowej plebanii za potokiem oraz rozległe pole orne zwane „obszarkiem”. Gleba na nim była piaszczysta, jałowa, dlatego też uzyskiwany z niego plon był niewielki i tylko w urodzajne lata „kop sie-demdziesiąt urodzi się na nim, i to potrzeba go sprawować nawozem, bo szczerze piaski i wydruszką”. Oprócz ziemi ornej w skład beneficjum wcho-dziła łąka „ostróg nazwana, na której kiedy rok przepadzisty może brogów dwa siana dobrych nakosić”<sup>82</sup>. Zabudowania gospodarcze zlokalizowane były od początku istnienia parafii w pobliżu plebanii. Pomędzy oborą i staj-nią znajdowały się wrota do gumna mającego dwie stodoły z sąsiekami po bokach, ponadto dwa brogi, oraz dwie piwnice wybudowane z dębiny „jedna na jarzynę i nabiął, druga na trunek”. Zabudowania gospodarcze były nie-wielkie, „bo i w te nie masz co kłaść, kiedy ani dziesięciny żadnej pleban nie bierze, ani też z pola swego znacznej krescencji [plonów] niema, bo na ca-łym gruncie do plebanii należącym, choćby na lepszym gruncie, nad sie-demdziesiąt kop mieć nie może dla szczupłości pola nadanego, i to bardzo lada jakiego”<sup>83</sup>.

W 1727 roku probostwo w Majdanie miało 7 poddanych. Byli to: Jan Heyda, Jędrzej Kierebka, Paweł Dyndał, Walek Sieradzki, Grzegorz Krupnik, Jan Kierebka i Sebastian Kierebka. Osadzeni byli na „pięciu ćwierciach”. Każdy z nich z użytkowanego gruntu odrabiał pańszczyznę z każdej ćwierci pola 3 dni i oddawał po 2 złp czynszu, żerowego 1 złp, osypu żyta „mackę Tarnogrodzką”, 1 gęś, 2 kapłony, 2 kury, odbywał stróżę nocną, a ponadto przadł przedziwo, moczył konopie, mielił krupy, „ale im się folguje, dla spustoszałych i ladajakich gruntów”<sup>84</sup>. Z kolei protokół wizytacji z 1741 roku wymienia 6 poddanych i 1 pustkę. Podlegali oni proboszczowi

---

<sup>80</sup> Tamże, k. 131.

<sup>81</sup> Tamże.

<sup>82</sup> Tamże, k. 131-131v.

<sup>83</sup> Tamże, k. 130v.

<sup>84</sup> Tamże, k. 131v.

„to jest z robocizną [takimi] jak cała gromada [wieś] robi do folwarku [pańskiego], z daninami wszystkimi do nich należącymi”. Wspólne z wsią były natomiast ciężary i składki nakładane na całą gromadę<sup>85</sup>.

\*\*\*

Dokonana w roku 1714 fundacja i erekcja parafii w Majdanie okazała się w perspektywie czasu trwałym Bożym dziełem, którego później nie zniweczyły pojawiające się raz po raz różne zawirowania dziejowe. Ograniczenia w kulcie i restrykcje wobec działalności Kościoła katolickiego związane z tzw. „reformami józefińskimi” zainicjowanymi wkrótce po pierwszym rozbiórce Polski, zostały sukcesywnie przełamane już około połowy XIX stulecia. W roku 1843 restytuowana została w Majdanie szkoła parafialna, dzięki usilnym staraniom proboszcza ks. Łukasza Kijowskiego (1838-1865), który przez kilkanaście lat osobiście uczył w niej młodzież czytania ksiązek i pieśni nabożnych, śpiewanych w kościele. Wielkie zasługi w rozbudzeniu ducha patriotycznego wśród ludu miał proboszcz ks. Wincenty Bukowski (1865-1877), patriota, więzień stanu w latach 1846-48 i 1863-64<sup>86</sup>. Pod rokiem 1868 w Kronice parafialnej mamy zapis: „3 stycznia [1868] odprawiał się jubileusz 3-dniowy na uproszenie zmiłowania Bożego nad polskim narodem, który szyzma gnębi i zmusza do odszczepieństwa”<sup>87</sup>. Z kolei pod rokiem 1869: „11 sierpnia obchodzono 300-letnią pamiątkę Unii Lubelskiej w 1569 – połączenia Polski, Rusi i Litwy... 11 sierpnia odprawiło się nabożeństwo w tutejszym kościele na pamiątkę Unii Lubelskiej i za śp. Kazimierza Wielkiego”<sup>88</sup>.

Na początku 1872 roku tenże proboszcz ks. Wincenty Bukowski zaprowadził w Majdanie Bractwo wstrzemięźliwości „od gorzałki” według rozporządzenia pap. Piusa IX, „aby się naród pijany opamiętał”. Ślub wstrzemięźliwości: „mimo złości pełnomocnika skarbu i Żydów propinatorów”, dnia 2 lutego w święto Matki Bożej Gromnicznej złożyło około 220 osób. Do 2 lipca ślubowało w parafii majdańskiej 325 osób za pełną wstrzemięźłością od gorzałki. Na podziękowanie Bogu za tę łaskę i utwierdzenie się w tej wstrzemięźliwości prawie wszyscy ślubujący wraz ze swoim duszpasterzem udali się 1 lipca 1872 roku w pielgrzymce do sanktuarium Matki Boskiej do Leżajska. Do końca roku liczba tych, którzy wyrzekli się wódki, wzrosła do

---

<sup>85</sup> AAPrz, sygn. 162, Prothocollon decretorum reformationis pro ecclesiis tam praeepiscopalibus, quam parochialibus intra decanatus Jaroslaviensem, Moscicensem et Leżajscensem... in visitatione generali... sub R.D. Valentino Alexandro Czapski episcopo Premisliensi a. D. 1741... conscriptum, k. 66.

<sup>86</sup> B. ŁOPUSZAŃSKI, *Udział księży diecezji przemyskiej w konspiracjach galicyjskich w latach 1831-1846*, „Nasza Przeszłość” 43 (1975), s. 191-192.

<sup>87</sup> Kronika parafii Majdańskiej, s. 3 (mps Archiwum Parafii Majdan Sieniawski).

<sup>88</sup> Tamże, s. 5.

480. Na pamiątkę tego wydarzenia wybudowano m.in. kaplicę przy kościele<sup>89</sup>. Od 1872 do 13 października 1874 roku ślubowało w parafii abstynencję do 790 osób<sup>90</sup>. Oprócz Bractwa trzeźwości proboszcz ks. Roman Honczakowski odnowił 8 grudnia 1877 roku dawne zaniedbane Bractwo Różańcowe. Zapisало się wówczas 117 osób<sup>91</sup>. W roku 1892 zaprowadzono w Majdanie Apostolstwo modlitwy (od tego czasu w każdą pierwszą niedzielę miesiąca odprawiano nabożeństwo do Najśłodszego Serca Jezusowego)<sup>92</sup>. W roku 1895 powstało Bractwo Świętej Rodziny<sup>93</sup>. Natomiast do roku 1917 Aniołów Stróżów (abstynenckie dla dzieci), Bractwo Świętego Józefa i Bractwo Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski<sup>94</sup>. W okresie II Rzeczypospolitej w Majdanie aktywną działalność prowadziła Akcja Katolicka.

Kościół parafialny w Majdanie położony tuż przy granicy z zaborem rosyjskim (Kongresówka), był po likwidacji Unii w diecezji chełmskiej (1875) stale nawiedzany przez prześladowanych unitów, którzy potajemnie przekraczali granicę i w nim przyjmowali sakramenty święte. W Kronice parafialnej pod rokiem 1883 czytamy: „Zagranicznych ślubów było coś ze 40 – już to kilka lat taka frekwencja”<sup>95</sup>. W roku 1877 parafia Majdan otrzymała nowy cmentarz na „osówskim pastwisku”<sup>96</sup>. W roku 1894 założono czytelnię Towarzystwa Oświaty Ludowej w Krakowie, w roku 1895 Kółko rolnicze<sup>97</sup>, zaś w 1911 spółkę oszczędności systemu Raiffeisena<sup>98</sup>. Nowa plebania wzniesiona została w latach 1912-1914<sup>99</sup>.

Pierwsza wojna światowa spowodowała na tym terenie dotkliwe, chociaż mniejsze niż w innych okolicznych miejscowościach koło Sieniawie szkody. W sprawozdanie przesłanym do Przemyśla we wrześniu 1915 roku ówczesny proboszcz ks. Tomasz Włazowski pisał m.in.: „Kościół w całości ocalony... parafianie ponieśli wielkie szkody i straty przeważnie od wojsk rosyjskich w bydło, koniach za bezcen kupionych lub skradzionych, w paszy – łąki prawie w zupełności poniszczone a inne zbiory żyta itd. w połowie lub więcej mniejsze niż lat dawnych. Szkoły porujnowane, jedna na Końskiej ulicy nie do użytkowania. – Kółka rolnicze zrabowane. Z domów prywatnych w Majdanie spalili Moskale 4 chaty, w Krasnem... 4 i w Adamówce 11 chat

---

<sup>89</sup> Tamże, s. 6-7.

<sup>90</sup> Tamże, s. 8.

<sup>91</sup> Tamże, s. 10.

<sup>92</sup> Tamże, s. 14.

<sup>93</sup> Tamże.

<sup>94</sup> *Schematismus universi... cleri saecularis et regularis dioecesis rit. lat. Premisliensis pro anno Domini 1917*, Premisliae 1916, s. 95.

<sup>95</sup> Kronika parafii Majdańskiej, s. 11.

<sup>96</sup> Tamże, s. 10.

<sup>97</sup> Tamże, s. 14.

<sup>98</sup> Tamże, s. 20.

<sup>99</sup> Tamże, s. 20-21.



splonęło od kul armatnich. Potrzeby: ratować pogorzalców i najbiedniejszych, w tym celu Związek Katolicko-Społeczny miejscowy wniósł prośbę o zapomogi do Komitetu Diecezjalnego... Tymczasem rozdaje biednym zapomogi ze składek w pieniądzu i naturze”<sup>100</sup>.

Na początku XX stulecia rozpoczęto w Majdanie przygotowania do budowy nowego kościoła (składki na ten cel zbierano od roku 1909), jednakże rychły wybuch I wojny światowej nie pozwolił na sfinalizowanie projektu<sup>101</sup>. Najstarsza świątynia parafialna wielokrotnie restaurowana przetrwała do roku 1954, kiedy to splonęła w niewyjaśnionych do końca okolicznościach. W jej miejsce zbudowano nowy obecny kościół murowany, który został poświęcony w roku 1960 pod wezwaniem św. Józefa i św. Mikołaja.

---

<sup>100</sup> AAPrz, sygn. TDS XI/1, Dekanat jarosławski, Stan i potrzeby parafii Majdan Sieniawski. Pismo proboszcza ks. F. Sokalskiego do Kurii Biskupiej w Przemyślu z 7 IX 1915.

<sup>101</sup> Kronika parafii Majdańskiej, s. 19.



## WSPÓLCZESNE KORONACJE PAPIESKIE WIZERUNKÓW MARYJNYCH W GRANICACH ARCHIDIECEZJI PRZEMYSKIEJ (1993-2013)

Jednym ze sposobów wyrażania maryjnej czci jest tzw. kult świętych wizerunków (obrazów, ikon, figur) Maryi. Już II Sobór Nicejski (787 r.) uroczyście stwierdził przeciw ikonoklastom (obrazoburcom - wrogom kultu obrazów) poprawności tej formy wyrażania chrześcijańskiej wiary. Wyjątkowym „wyrazem uznania” ze strony Kościoła dla czci danego wizerunku jest akt koronacji. Wśród koronowanych wizerunków szczególne miejsce przypada obrazom i figurom przyozdobionym „koronami papieskimi” (na prawie papieskim), czyli przez samego Papieża lub „w imieniu Papieża i powagą Papieża”<sup>1</sup>.

W obecnych granicach archidiecezji przemyskiej do 1992 r. posiadaliśmy 11 wizerunków koronowanych na prawie papieskim. Celowo użyliśmy stwierdzenia „w obecnych granicach archidiecezji przemyskiej”, gdyż w po reorganizacji sieci administracyjnej Kościoła katolickiego w Polsce w 1992 r., z części terenów archidiecezji przemyskiej, na których znajdowały się sanktuaria maryjne z wizerunkami koronowanymi koronami papieskimi (Dębowiec; Rzeszów – oo. Bernardyni; Tarnowiec) wydzielono diecezję rzeszowską. Także do diecezji sandomierskiej przyłączono pewien obszar naszej archidiecezji, także z kilkoma miejscami, gdzie Maryja odbiera cześć w wizerunkach zdobionych papieskimi diademami (Radomyśl, Tarnobrzeg - oo. Dominikanie).

Wedle najczęściej przyjętego podziału zaproponowanego przez s. Aleksandrę Witkowską<sup>2</sup>, chronologię koronacji w obecnych granicach archidiecezji przemyskiej możemy przedstawić następująco:

### I. Koronacje u schyłku Rzeczypospolitej (1717-1799):

1. Leżajsk – Bernardyni (08.09.1752);
2. Jarosław – Dominikanie (08.09.1755);

---

<sup>1</sup> KONGREGACJA KULTU BOZEGO, *Normae circa patronos constituendos et imagines B. M. Virginis coronandas. II. De Coronatione Imaginis Beatae Mariae Virginis*, AAS 65(1973), s. 280-281; polskie tłumaczenie: *Normy dotyczące koronacji wizerunku Najświętszej Maryi Panny*, „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi” 124(1986), nr 3-4, s. 79-80.

<sup>2</sup> A. WITKOWSKA, *Uroczyste koronacje wizerunków maryjnych na ziemiach polskich w latach 1717-1992*, w: A. JACKOWSKI, A. WITKOWSKA, Z. JABŁOŃSKI, I. SOLJAN, E. BILSKA, *Przestrzeń i sacrum. Geografia kultury religijnej w Polsce i jej przemiany w okresie od XVII do XX w. na przykładzie ośrodków kultu religijnego i migracji pielgrzymkowych*, Kraków 1995, s. 91.

3. Przemyśl - Archikatedra (15.08.1766);
4. Przemyśl - Franciszkanie (08.09.1777);  
II. Koronacje w okresie zaborów (1800-1918):
5. Stara Wieś (08.09.1877 – dolny obraz, 08.09.1899 - górny obraz);
6. Kalwaria Paławaska (15.09.1882);
7. Tuligłowy (08.09.1909);  
III. Koronacje w okresie II Rzeczypospolitej (1919-1945):
8. Borek Stary (15.08.1919);
9. Jasień (Rudki 02.07.1921);
10. Hyżne (08.09.1932);  
IV. Koronacje po II wojnie światowej (1945-1992):
11. Jodłówka (31.08.1975)

Po roku 1992, czyli po nowym podziale administracyjnym Kościoła w Polsce, liczba koronowanych wizerunków maryjnych koronami papieskimi w archidiecezji przemyskiej zwiększyła się do 14, kiedy to Ojciec Święty Jan Paweł II 10 czerwca 1997 r. w czasie VI wizyty do Ojczyzny ukoronował w Krośnie trzy kolejne wizerunki. Stąd uzupełniając podział s. Witkowskiej, możemy wprowadzić jeszcze jedną dystynkcję czasową określając ją mianem:

V. Koronacje w czasach współczesnych (1993-):

12. Haczów (10.06.1997);
13. Jaśliska (10.06.1997);
14. Wielkie Oczy (10.06.1997).

W niniejszym opracowaniu spróbujemy pokrótce opisać każdy z koronowanych wizerunków pod względem ikonograficznym wraz z czasem ich pochodzenia, następnie przedstawić początki kultu i dalszą ich historię, wreszcie przygotowania do koronacji i samą uroczystość.

Wprowadzona cezura czasowa „czasów współczesnych” (1993-2013) pokrywa się z pierwszym dwudziestolecie posługi duszpasterskiej ks. abpa Józefa Michalika w archidiecezji przemyskiej, a publikowany tekst stanowi uzupełnienie opracowania (*Biskupie koronacje maryjnych wizerunków w Archidiecezji przemyskiej w latach 1993-2013*) przygotowanego do księgi pamiątkowej poświęconej Jubilatowi, które z racji założeń redakcyjnych, dotyczących objętości tekstu, nie mogło być wydrukowane w całości.

## **1. Figura Matki Bożej Bolesnej z Haczowa**

Nie daleko od Krosna (10 km na wschód) na skraju Dołów Jasielsko-Sanockich, nad rzeką Wisłok, położona jest miejscowość Haczów. Tam

znajduje się prawnie erygowane sanktuarium Matki Bożej Bolesnej<sup>3</sup>, gdzie odbiera cześć figura zwana „Pieta”<sup>4</sup>. Początkowo znajdowała w starym drewnianym kościele, a obecnie w głównym ołtarzu nowego kościoła. Wykonana jest z lipowego drewna, mierzy bez korony 70 cm wysokości. Jest to rzeźba przyścienna, posiadająca z tyłu wydrążenie, polichromowana techniką temperową na kredowym podkładzie, pokryta częściowo dukatowym złotem. Przedstawia Matkę Bożą siedzącą na niskiej ławie i trzymającą na kolanach martwe ciało Pana Jezusa, znacznie pomniejszone w porównaniu z Jej postacią<sup>5</sup>.

Według znawców, haczowska Pieta jest zaliczana do najlepszych przykładów gotyckiej rzeźby w pld. Polsce<sup>6</sup>. Jest to zabytek rzeźbiarsko opracowany starannie<sup>7</sup>. Wyróżnia się ona wśród dzieł pokrewnych, łączeniem w sobie cech stylowo starszych, wykształconych i powszechnie obecnych w ikonografii maryjnej w XIV w. z nieco późniejszymi. Do tych pierwszych zaliczamy kompozycję rzeźby, charakteryzującą się wyraźnie pomniejszoną postacią martwego Chrystusa, spoczywającego na kolanach Maryi, co podkreśla boleść Matki po stracie Dziecka. Styl ten określamy mianem „Pieta corpusculum”<sup>8</sup>. Był on rozpowszechniony w Europie zwłaszcza w XIV w, który na przełomie XIV i XV w. przybrał formę przejściową charakteryzującą się powiększeniem postaci Jezusa, nie zatracając jednak wyraźnej dysproporcji w stosunku do wielkości postaci Maryi, czego wła-

<sup>3</sup> ARCHIWUM PARAFIALNE W HACZOWIE, *Dekret Metropolity Przemyskiego ustanawiający Sanktuarium Matki Bożej Bolesnej z dn. 31. 10 2002. L. dz. 2084/2002.*

<sup>4</sup> Szerzej na temat historii, ikonografii i teologii haczowskiej Piety zob.: W. SIWAK, *Figura Matki Bożej Bolesnej z Haczowa. Teologia na „via pulchritudinis”*, w: *Sztuka sakralna pogranicza. Materiały z konferencji naukowej i Międzynarodowego Festiwalu Sztuki Sakralnej Pogranicza. Przemysł 26-28.08.2011*, red. Z. BATOR, M. FILEWICZ, Przemysł: Towarzystwo Miłośników Sztuki Sakralnej, 2013, s. 13-32.

<sup>5</sup> A. ZDYBEK, *Kult Statuy Matki Bożej Bolesnej typu Pieta w parafii Haczów*, Lublin 1992 [mps mgr BWSPrzem], s. 18.

Ostatnio Pieta została odrestaurowana wiosną 1993 r. przez konserwatorów Kazimierę i Kazimierza Wajdów z Haczowa. Zob.: J. F. ADAMSKI, *Haczów. Gmina na Podkarpaciu*, Haczów 1997, s. 167.

<sup>6</sup> D. SZALANKIEWICZ, *Haczów*, w: *Miejsca święte w Rzeczypospolitej. Leksykon*, red. A. JACKOWSKI, Kraków 1999, s. 93.

<sup>7</sup> M. KORNECKI, *Drewniany kościół Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny i Św. Michała Archaniola w Haczowie*, Rzeszów 1994, s. 16.

<sup>8</sup> M. KORNECKI, *Sztuka sakralna regionu Brzozowa*, w: *Chwalcie z nami Panią Świata. Z dziejów Kościoła na ziemi brzozowskiej*, red. L. GRZEBIEŃ, Kraków 1986, s. 160.

śnie przykładem jest haczowska Pieta<sup>9</sup>. Również do starszych cech z tego okresu zalicza się daleką od konwencjonalnej urody dużą twarz, z dużą dozą dramatyzmu podkreślonego mimiką oblicza. Z tymi „starszymi” cechami kontrastuje „późniejszy” stylowo wyróżnik, zdradzający daleko zaawansowaną dążność do estetyzacji formy, którym jest bogato i harmonijnie kaskadowo, klasycznie wręcz udrapowana suknia, tak bardzo charakterystyczna stylu „piękných Madonn”. Te różnice stylowe pozwalają sytuować powstanie haczowskiej Piety na granicy obu wspomnianych tendencji tj. na rok ok. 1400<sup>10</sup>.

Gdzie powstała? Trochę światła na tę kwestię rzuca ciekawe odkrycie przy okazji konserwacji „Piety” z Łęk Strzyżowskich, uważanej do tej pory za XIX wieczną ludową kopię. Wspomniana figura okazała się oryginalnym dziełem, pochodzącym z końca XIV w<sup>11</sup>. Istniejące podobieństwa ikonograficzne z haczowską figurą, zbliżony czas powstania obu oraz ich występowanie na niewielkim obszarze, sugerują wspólne miejsce ich powstania w jakimś okolicznym warsztacie snycerskim, być może w Krośnie<sup>12</sup>.

Również same początki kultu haczowskiej piety giną w mroku historii. Miejskowa tradycja, najbardziej rozpowszechniona, podaje, że figura Matki Bożej przyplęnęła wraz z wezbranymi wodami Wisłoka. Miała zatrzymać się pod brzegiem na wprost istniejącego już drewnianego kościoła.

W dokumencie powizytacyjnym haczowskiej parafii z 1745 r. bpa Sierakowskiego zanotowano, że chociaż „Wizerunków cudownych tzn. z urzędowym badaniem (odczytaniem) jako łaskami słynących nie ma żadnych. To jednak wizerunek Bolesnej MB Dziewicy w swoim ołtarzu słynie serdecznym (czułym) kultem sławnym (poważnym) wśród parafian i sąsiadów”<sup>13</sup>. U stóp Matki Bożej Haczowskiej wierni doznawali licznych łask, w tym również cudownych. Najstarszym ich świadectwem jest wzmianka z 1779 r. o wotum w postaci srebrnej stopy ofiarowanym przez Panią Zygmuntofską dla MB Bolesnej w Jej łaskawej figurze<sup>14</sup>. Jednak wota, jako

<sup>9</sup> T. CHRZANOWSKI, M. KORNECKI, *Zabytki plastyki gotyckiej w diecezji przemyskiej*, „Nasza Przeszłość” (1976), t. 46, s. 127.

<sup>10</sup> KORNECKI, *Sztuka sakralna regionu Brzozowa*, s. 160. M. Piwocka datuje figurę na ok. 1430 r. Zob. M. PIWOCKA, *Pieta w polskiej rzeźbie gotyckiej*, NP (1966), t. 24, s. 54.

<sup>11</sup> P. ŁOPATKIEWICZ, *Czternastowieczna Pieta z Łęk Strzyżowskich*, „Biuletyn Historii Sztuki” 51(1989), z. 1, s. 65-69.

<sup>12</sup> ZDYBEK, s. 20-21.

<sup>13</sup> AAPrz, syg. 171, *Status Decanatus Crosnensis P. Illustis. Sierakowski Epis. Premisliæ. An 1745*, k. 106: „Imagines Miraculosas aut cum officiosa recognitione gratiosas nullas habet, Imago tamen Dolorosæ B. M. Virginis in suo altari tenerrimo Parochianorum et vicinorum Cultu Celebris est”.

<sup>14</sup> AAPrz, syg. 319, *Visitatio Decanalîs Ecclesiarum Parochialium Decanatus Crosnensis sub Autoritate et Auspiciis Illustrissimî, Excellentissimî et Reverendissimî Domini Domini Josephi Thaddæi de Kiekrz Kierski Episcopi Premisliensis Equitis Aquilæ Albæ, Mense Octobri Anno Domini 1779 peracta et expedita*.

wyraz wdzięczności i materialne świadectwo otrzymanych łask, składano już dużo wcześniej, o czym świadczy protokół powizytacyjny bpa Hieronima Sierakowskiego z 1745 r. gdzie wyliczone są liczne wota<sup>15</sup>.

Liczne przypadki otrzymywania łask skłoniły krośnieńskiego dziekana Andrzeja Mikołaja Pietruszewskiego do wydania polecenia haczowskiemu proboszczowi w dekrete reformacyjnym wizytacji dekanalnej z roku 1775, aby tenże łaski i cuda doznawane od Najboleśniejszej Błogosławionej Dziewicy Maryi dokładnie zbadane, spisywał wiernie w oddzielnej księdze<sup>16</sup>. Jednak wzmiankowana księga nie zachowała się do naszych czasów. Posiadamy w archiwum parafialnym analogiczną *Księgę Łask*, jednak prowadzoną dopiero od roku 1909.

Długotrwały kult haczowskiej Piety zaowocował podjęciem starań o jej koronację. Pierwszą taką próbę podjął ks. prob. Józef Foryś, która jednak nie została uwieńczona skutkiem z powodu wybuchu I Wojny Światowej. Ponowną próbę podjął w latach 60-tych XX stulecia ks. prob. Bronisław Jastrzębski, jednak starania te nie zostały urzeczywistnione, z powodu trudności czasów komunistycznych oraz negatywnego stanowiska Komisji Weryfikacyjnej przy Kurii Biskupiej w Przemyślu, która uznała, że kult Haczowskiej Pani jest mało udokumentowany<sup>17</sup>. Po raz trzeci starania o koronację Piety podjął ks. Kazimierz Kaczor, który po uzupełnieniu do-

---

*Haczów*, s. 65: „Praeterea accessit ad Altare Beatissimae Dolarosae, in Sua Statua Gratiosa, votum argenteum in forma pedis humani a generosa Domina Zygmuntowska oblatum”.

<sup>15</sup> AAPrz, syg. 171, *Status Decanatus Crosnensis P. Illustris. Sierakowski Epis. Premisliae. An 1745*, k. 109: „Przy scianie pułnocney iest Ołtarz snecerskiey roboty nowej mody czerwono malowany in parte wyzłacany, w srodku Statua Beatissimae na łonie umarłego Pana JEZUSA trzymającej, na ktorey iest sukienka Kitaykowa[?] mieniona[?], y fartuszek na dnie Adamaszkowym złotym w Kwiaty złote. Koron srebrnych pozłocistych dwie. Tabliczek srebrnych dwie trzecia mnieysza. Serce srebrne z oczami. Łancuszek pod szyją srebrny, u niego czerwony złoty. Łancuszek drugi drutowy popielany. Relikwiarzykow w srebro oprawnych dwa. Agnuskow S. Jana Nepomucena w srebro oprawnych dwa. Szkaplerz srebrnym haftowany ieden. Kubek srebrny, pierscionkow srebrnych pozłocistych dwa. Korali nici dwie stem dętkami przewłoczonych nitek 3. Relikwiarzykow, szkaplerzow prostych kilka. Mętal nad głowami mosięzny duży ieden”.

<sup>16</sup> AAPrz, syg. 318, *Visitatio Decanalis Omnium et Singularum Ecclesiarum Decanatus Crosnensis, ad mentem Processus Typo impressi ex Cancellaria Illustrissimi, Excelentissimi, et Reverendissimi Domini Domini Josephi Thaddaei de Kiekrz Kierski, Dei et Apostolicae Sedis Gratia, Episcopi Premisliensis Equitus Aquilae Albae Die 11 Junii Anno currenti 1775to editi...*, k. 5v: „Gratiae et miracula si que obvenerint a Dolorissima Beatissima Virgine Maria stricte examinare, et in scorsivo Libro fideliter annotare”.

<sup>17</sup> ADAMSKI, s. 172.

kumentów, otrzymał zgodę na rozpoczęcie przygotowań do uroczystej koronacji<sup>18</sup>.

## 2. Obraz Matki Bożej Królowej Nieba i Ziemi z Jaślisk

W Beskidzie Niskim w dorzeczu rzeczki *Jasiołki*, i uchodzącego doń potoku *Belcza*, przy dawnym „trakcie węgierskim”, w miejscowości Jaśliska ulokowane jest sanktuarium *Matki Bożej Królowej Nieba i Ziemi*, w którym od przeszło 400 lat odbiera cześć cudowny wizerunek<sup>19</sup>. Przez wieki Maryja w jaśliskim obrazie (a tym samym sanktuarium) była obdarzana różnym mianem: *Matki Bożej Wniebowziętej* (najstarsza nazwa, potwierdzona w protokole powizytacyjnym bpa Załuskiego z 1748 r.); *Królowej Różańca Świętego* (tytułem tym nazwana jest w protokole po wizytacji bpa Sierakowskiego w 1756); *Matki Bożej Pocieszenia* (wiek XIX i XX). Wierni nazywają Ją zwyczajnie *Matką Bożą Jaśliską*<sup>20</sup>.

Przedmiotem szczególnej czci w jasielskim sanktuarium jest, znajdujący się w głównym ołtarzu parafialnej świątyni, Obraz Matki Bożej Królowej Nieba i Ziemi. Jest to malowidło wykonane temperą na kredowym gruncie, położonym na lipowej desce o wymiarach 121 x 81 cm. Wydaje się, że obraz pierwotnie miał kształt prostokątny, który później poprzez zaokrąglenie u góry został przystosowany do nowych warunków<sup>21</sup>.

Obraz przedstawia Matkę Bożą, siedzącą na niewidocznym tronie, podtrzymującą na lewej ręce Dzieciątka Jezus, a w prawej trzymającą berło. Jej głowę zdobi złocona korona w stylu bizantyjskiej mitry, grawerowana w desce. Dzieciątka Jezus z twarzą zwróconą w  $\frac{3}{4}$  ku Matce, trzyma w lewej ręczce ciemnobrązowe jabłko, natomiast prawą unosi w geście błogosławieństwa. Ubrany jest w białą aksamitną szatę, którą zdobią czerwone kwiatuszki z zielonymi gałązkami i drobnymi listkami. Kolana i nóżki Dzieciątka okrywa zsunięty z ramion płaszczyk w kolorze złotego ugru. Wokół głów Maryi i Jezusa bieżą gładkie srebrzone nimby. Złoczone tło obrazu grawerowane jest w liście akantu. Gładki brzeg obrazu w kolorze cynobru<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> ARCHIWUM PARAFIALNE W HACZOWIE: *Dekret Metropolity Przemyskiego pozwalający na wszczęcie przygotowań do koronacji z dnia 16 11 1993, L. dz. 1465/93.*

<sup>19</sup> D. SZALANKIEWICZ, *Jaśliska*, w: *Miejsca Święte Rzeczypospolitej. Leksykon*, red. A. JACKOWSKI, Kraków 1999, s. 111-112.

<sup>20</sup> B. GAJEWSKI, *Jaśliska. Zarys Monograficzny*, Krosno 1996, s. 147.

<sup>21</sup> H. CZAJKA, *Kult Matki Bożej „Królowej Nieba i Ziemi” w Jaśliskach*, Lublin 1988 [mgr mps BWSPrzem], s. 14.

<sup>22</sup> Na podstawie opisu s. Bernardy SINSJ oraz mgr Henryka i Krystyny Gujdów – konserwatorów krakowskich. Teczka z dokumentami konserwatorskimi, Archiwum parafialne w Jaśliskach.



Treść obrazu wyjaśnia łaciński tekst, widniejący u dołu obrazu, gdzie drukowane litery układają się w zdanie: „VIRGINIS IN GREMIO TENER ECCE RECUMBIT JESUS CVI CAELI DOMUS ALTA TRONUS QM TERRA SCABELLE”, które możemy przetłumaczyć na język polski następująco: „Oto Jezus spoczywa w objęciach Matki Dziewicy, dla której tronem jest niebo, a podnóżkiem tronu swojego uczyniła Ziemię”.

Niżej znajduje się drugi napis wykonany już pismem ręcznym: „ANNO DNIX 1634 PETRUS RAPHAEL BURNATHOWICZ PINX DE BRZOZÓW”. Wydawać by się mogło, że napis ten rozwiązuje problem autora i czasu powstania rzeczzonego obrazu. Niektórzy wprost opowiadają się za takim rozwiązaniem<sup>23</sup>. Jednakże zdania znawców są w tej kwestii podzielone. Według jednych obraz malowany na desce pochodzi z 1 poł. XVII w., a według innych może pochodzić z XV w.<sup>24</sup>, a rok 1634 byłby jedynie datą renowacji przez Burnathowicza pierwotnego zniszczonego obrazu<sup>25</sup>. Stanowisko takie umacnia analiza porównawcza jasielskiego obrazu z obrazem „Królowej nieba i ziemi” z 1636 r., niewątpliwego autorstwa Burnathowicza, znajdującym się w kościele w Króliku Polskim. Prof. Juliusz Ros z Krakowa twierdzi, że oba obrazy wyszły spod innych rąk, przy czym obraz z Królika jest nieudolną kopią obrazu z Jaślik. Obraz z Jaślik mimo renowacji Burnathowicza, który odcisnął na nim wyraźne własne piętno, nadając mu cechy obrazu siedemnastowiecznego, zachował jednak pewne elementy pierwotnego obrazu gotyckiego: tło grawerowane w desce, zwłaszcza korona, berło (zwłaszcza jego zakończenie), twarz Madonny i Dzieciątka, galon płaszcza Maryi i wykończenie rękawów jej sukni. Ponadto wspomniany historyk sztuki zauważa, że „na obrazie występuje bardzo ciekawe zjawisko, które można nazwać depresją. Pewne partie obrazu położone wyżej wskazują na charakter pierwotny, chociaż i na tę część obrazu Burnathowicz wywarł swoje piętno. Partie położone niżej są raczej późniejsze i noszą znamiona renowacji. I tak np. część włosów Maryi położone wyżej mają charakter wybitnie gotycki. Włosy są luźno rozpuszczone i są koloru ciemnego. Włosy położone w partii niższej mają kolor jasny i są splecione jakby w warkocz. Galon płaszcza Matki Bożej ma charakter wybitnie gotycki, przy czym zna nieudolną próbę odtworzenia galonu pierwotnego”<sup>26</sup>.

Chociaż znamy renowatora obrazu, to jednak jego twórca, miejsce powstania pozostają nadal anonimowe, jak również dokładny czas powstania tegoż obrazu jest nieznan. Można przyjąć, że pochodzi z XV stulecia (nosi

<sup>23</sup> J. RAŃ, *Sanktuaria diecezji przemyskiej. Przewodnik dla pielgrzymów*, Iwonicz Zdrój 1988<sup>2</sup> [mps BWSPrzem], s. 105.

<sup>24</sup> SZALAŃKIEWICZ, s. 111.

<sup>25</sup> J. P. BARAN, *Sanktaurium Matki Bożej Królowej nieba i ziemi w Jasłkach. Studium historyczno-liturgiczne* [mps BWSPrzem], s. 14-16.

<sup>26</sup> Za CZAJKA, s. 17.

pewne cechy malarskie epoki gotyku), ze szkoły krakowskiej lub nowosądeckiej. Prymitywizm gotyku wskazuje, że malarz nie należał do grona wybitnych mistrzów pędzla.

Obraz był wielokrotnie przemalowywany i odnawiany. Przynajmniej siedem konserwacji i renowacji wydaje się być pewnych. Każda konserwacja i renowacja pozostawiała jakiś swój ślad na obrazie. W XIX w. miejscowy malarz (może Paweł Bogdański) przemalował zupełnie twarze obu postaci. Maryja i dzieciątko mają włosy czarne, a ich układ w przypadku Maryi jest rzadko spotykany w polskiej ikonografii<sup>27</sup>. Obraz był odnawiany 1968 r.<sup>28</sup>, wtedy konserwatorzy (p. Gajdowie), usunęli XIX wieczne przemalowania, przywracając twarzom ich pierwotny wygląd<sup>29</sup>.

Wydaje się prawie pewnym faktem, że obraz Matki Bożej przybył do Jaślik ozdobiony srebrno-złocnymi koronami. Tradycja – Matka Boża w tym obrazie uszła z Węgier. Zapewne chodzi tu o tak zwane Górne Węgry, czyli dzisiejszą Słowację. Według ks. Barana, słowski rodowód jaślickiego maryjnego obrazu jest pewny i uzasadniony. Obraz mógł zostać uniesiony w czasach, gdy groziło mu niebezpieczeństwo zniszczenia. Były to „ucieczki” (faktycznie ratowanie ich przez czcicieli) figur i obrazów z terenów Moraw i Słowacji do Polski, aby nie zostały zniszczone przez Husytów, a później Kalwinów<sup>30</sup>.

Wiadomo, że już w drugiej połowie XVII wieku wizerunek Matki Bożej jaślickiej otaczany był kultem. W 1682 roku powstało przy tutejszej parafii Bractwo Różańcowe, któremu początek dali Katarzyna i Marcin Szczucy z Równego. Z woli fundatorów przed „łaskawym obrazem” Najświętszej Maryi Panny miały być odprawiane dwie Msze św. wotywnie tygodniowo<sup>31</sup>.

W 1756 r. odbyła się wizytacja bpa Sierakowskiego, w czasie, której bp polecił przeniesienie obrazu z nawy po wschodniej stronie kościoła, do kaplicy różańcowej<sup>32</sup>. Tenże Biskup nakazał również specjalnym dekretem przetopienie znajdujących się wotów w kościele oraz srebrnych koron z obrazu!!! I wykonanie z nich srebrnej sukienki i nowych koron dla Maryi i dzieciątka. W czasach zaborów (za Józefa II) sukienki te i korony miały podzielić los im podobnych, jednakże zostały wykupione za znaczną kwotę przez mieszkańców Jaślik, i wróciły na swoje miejsce<sup>33</sup>. Ostatecznie pod

<sup>27</sup> F. KOTULA, *Matka Boża Jaślicka*, „Tygodnik Powszechny” 30(1976), nr 33, s. 5.

<sup>28</sup> RAB, *Sanktuaria*, s. 105.

<sup>29</sup> BARAN, s. 16.

<sup>30</sup> KOTULA, s. 4-5.

<sup>31</sup> U. JANICKA-KRZYWDA, *Madonna zatrzymała się w Jaślickach*, „Jasna Góra” 15(1997), nr 3, s. 24.

<sup>32</sup> Tamże, s. 25.

<sup>33</sup> KOTULA, s. 4.

koniec XVIII w. obraz znalazł się w ołtarzu głównym, gdzie znajduje się po dziś dzień<sup>34</sup>.

### 3. Obraz Matki Bożej Pocieszycielki Strapionych z Wielkich Oczu

Przy wschodniej granicy państwa, niedaleko przejścia granicznego z Ukrainą w Korczowej, ok 15 km na południe od Lubaczowa leży miejscowość Wielkie Oczy, w której znajduje się sanktuarium z cudownym obrazem Matki Bożej Pocieszycielki Strapionych<sup>35</sup>. Andrzej Modrzewski – właściciel wioski – ufundował w 1667r. klasztor przekazując go ojcom dominikanom, który wybudowano już po jego śmierci w 1684r., a konsekracji świątyni dokonał bp Antoni Łaszcz w 1740 r. Od 1929r. opiekę duszpasterską nad sanktuarium sprawują księża diecezjalni (po odejściu Dominikanów)<sup>36</sup>.

Tu odbiera cześć łaskami słynący obraz Matki Bożej. To jedna z najstarszych kopii obrazu Matki Bożej Częstochowskiej. Znamy dokładną datę powstania wizerunku oraz jego autora, dzięki trójrzędowej inskrypcji znajdującej się na pasku Wielkookiej Madonny: ANNO DOMINI 1613 / V FRANCISKA SMIA / DECKIEGO MALOW, co znaczy że obraz został namalowany w 1613 r. przez Franciszka Śmiadeckiego<sup>37</sup>. Olejny obraz na płótnie jest stosunkowo wielki wymiarowo, gdyż aktualnie liczy sobie: 130 cm wysokość i 94 cm szerokość. Kiedyś był jeszcze większy. Został przycięty do wymiarów drewnianej ramy, w której jest osadzony.

Rzeczony Obraz pomimo wielu podobieństw do wizerunku Matki Bożej Częstochowskiej, posiada jednak właściwą sobie odrębność. Na obrazie z Wielkich Oczu Maryja jest przechylona delikatnie w lewą stronę (na Jasnogórskim umieszczona jest frontalnie w postawie prostej); oczy szeroko otwarte (Czarna Madonna zaś patrzy oczyma lekko przymkniętymi); na twarzy Maryi widnieją tylko dwie podłużne szramy; twarz dziecięcia jest lekko uśmiechnięta (w przeciwieństwie do poważnego wyrazu twarzy jasnogór-

---

<sup>34</sup> JANICKA-KRZYWDA, s. 25.

<sup>35</sup> D. SZALANKIEWICZ, *Wielkie Oczy*, w: *Miejsca Święte Rzeczypospolitej. Leksykon*, red. A. JACKOWSKI, Kraków 1999, s. 355.

<sup>36</sup> *Rocznik Archidiecezji Przemyskiej 1997. Album*, Przemysł 1997, s. 407.

<sup>37</sup> Artysta malarz, pisarz (broшуra *Vanitas anitatum*), tłumacz Księgo Eklezjastesa, pochodzący z Bodzentyna w ziemi kieleckiej, studiował malarstwo w Krakowie, gdzie w roku 1602 uzyskał tytuł mistrza, a w 1608 został starszym cechu. W Krakowie współpracował z malarzem królewskim Tomaszem Dolabellą. Przez pewien czas był uczniem angielskiego miniaturzysty, Samuela Coopera (1609-1672), i który specjalizował się w malowaniu miniatur. Według źródeł angielskich „jakość jego portretów jest tak wyjątkowa, że stawia Śmiadeckiego w pierwszym rzędzie tych, którzy uprawiali w Anglii malarstwo miniaturowe” (Daphne Foskett, *Dictionary of British Miniature Painters*, 1972). Przyp. za: K. D. MAJUS, *Wielkie Oczy*. וישטקלציי. *ВЕЛИКИ ОЧИ*, Tel Awiw 2002, s. 92.

skiego Dzieciątka); dłonie Jezusa i Jego Matki są bardziej smukłe, wskazując (prawa Maryi i lewa Jezusa) przy tym, jakby na krzyżyk wiszący na pierśsiach Maryi; odkryte lewe ucho Jezusa jakby nasłuchiwało próśb modlących się; a cała Jego postać posiada proporcje jakby dorosłego człowieka, pomniejszona do wymiarów dziecka, które prawą rękę unosi w geście ikonicznego błogosławieństwa, zarazem wskazując nią na twarz Maryi; szyje obu postaci ozdobione są złotymi łańcuchami oraz sznurami pereł i koralikami; po obu stronach Matki trzymającej Dzieciątka widnieją bardzo bogato zdobione zasłony (przypuszcza się, że artysta w czasie malowania, tak właśnie widział Obraz w Jasnogórskim ołtarzu)<sup>38</sup>.

Trudno jest jednoznacznie określić sposób pojawienia się Obrazu w Wielkich Oczach. Ks. Rąb powołując się na ustną tradycję pisze, iż obraz najpierw należał do właścicieli miejscowości, którzy na prośbę skierowaną do Paulinów w Starej Wsi o najwierniejszą kopię Jasnogórskiego Wizerunku, mieli otrzymać od nich rzeczony obraz, który został umieszczony w kaplicy dworskiej. Tu zasłynąwszy łaskami, został oddany do publicznego kultu w wielkookim klasztorze dominikanów, lub też wedle innej hipotezy: po zawaleniu się prywatnej kaplicy właścicieli Wielkich Oczu, został przeniesiony do miejscowego klasztoru, gdzie zaczął słynąć łaskami<sup>39</sup>. Na potwierdzenie proveniencji starowiejsko-paulińskiej obrazu wielkookiego, można przytoczyć fakt posiadania przez paulinów w Starej Wsi innej kopii Jasnogórskiego Obrazu pędzla Śmiadeckiego<sup>40</sup>.

Niewątpliwie początkowo obraz Matki Bożej wisiał na jednej z bocznych ścian świątyni, później został przeniesiony do bocznego ołtarza św. Józefa, aby z czasem, w miarę rozwijającego się kultu, znaleźć poczesne miejsce w ołtarzu głównym<sup>41</sup>.

Dynamicznie rozwijająca się cześć dla Matki Bożej w wielkookim wizerunku stawała się coraz większa, tak iż w 1745 roku biskup przemyski Waław Hieronim Sierakowski ustanowił pierwszą Komisję kanoniczną dla zbadania prawdziwości kultu łaskami słynącego Obrazu w Wielkich Oczach, która po przeprowadzeniu drobiazgowych badań uznała Obraz za cudowny<sup>42</sup>,

<sup>38</sup> M. ŚLIWA, *Kult Matki Bożej Pocieszycielki Strapionych w parafii Wielkie Oczy*, Przemysł 2003 [mgr mps BWSDPrzem], s. 50-53.

<sup>39</sup> J. RĄB, *Sanktuaria diecezji przemyskiej. Przewodnik dla pielgrzymów*, Iwonicz Zdrój<sup>2</sup> 1988 [mps. BWSDPrzem], s. 308.

<sup>40</sup> A. SROKA, *Wielkie Oczy. Sanktuarium Matki Bożej Pocieszycielki Strapionych*, Jarosław-Wielkie Oczy 2000, s. 57. Szerzej zob.: T. KUPISZEWSKA, *Podobizny i kopie obrazu Matki Bożej Częstochowskiej*, w: *Jasnogórski Ołtarz Królowej Polski*, red. J. GOLONKA, Częstochowa 1991, s. 151-185.

<sup>41</sup> Tamże, s. 54-55.

<sup>42</sup> Tamże, s. 55-56.

co przyczyniło się do dalszego rozwoju oraz rozpowszechniania się kultu Pani Wielkooockiej, na ziemię radymieńską, lubaczowską i jaworowską<sup>43</sup>.

Wydaje się, że na przełomie XIX i XX w. kult Maryi Wielkooockiej nieco przygasł, o czym można wnioskować ze wzmianki o Barączu na temat Wielkich Oczu, „gdzie [wedle autora] sływał niegdyś wizerunek Matki Zbawiciela Pana”<sup>44</sup>; oraz brak o nim jakiegokolwiek wzmianki w dość dokładnym dziele Fridricha<sup>45</sup>; z tego okresu wspomina o nim jednak Nowakowski, powołując się na Barącz<sup>46</sup>.

W drugiej poł. XX w. za sprawą duszpasterzy cześć dla maryjnego wizerunku w Wielkich Oczach ożyła z wielką siłą, co skutkowało podjęciem starań o jego koronację, zwłaszcza przez ks. Józefa Kluza, który znalazł aprobatę pomysłu najpierw przez ks. abpa I. Tokarczuka, a później jego następcy. Abp J. Michalik podpisał 25 III 1995 r. dokument na rozpoczęcie przygotowań do koronacji Obrazu Matki Bożej z Wielkich Oczu<sup>47</sup>. W roku następnym (25 września) w Wielkich Oczach miało miejsce posiedzenie komisji w składzie: ks. dr hab. W. Głowa, ks. dr J. Sroka oraz ks. mgr W. Partyka, która pozytywnie oceniła przejawy kultu oraz stan przygotowań parafii i kościoła do uroczystej koronacji, z którą za późniejszą sugestią ks. abpa Michalika poczekano do piątej pielgrzymki Ojca Świętego do ojczyzny<sup>48</sup>.

\*\*\*

Akty koronacji wyżej opisanych wizerunków odbyły się 10 czerwca 1997 r. w Krośnie w czasie VI pielgrzymki Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojczyzny (31 maja – 10 czerwca 1997). Przed majestatycznym ołtarzem wybudowanym na krośnieńskim lotnisku, który w swej konstrukcji nawiązywał do papieskiego herbu z krzyżem i literą «M» — zgromadziły się setki tysięcy pielgrzymów, również z Ukrainy, Słowacji i Rumunii. W koncelebrze uczestniczyło ok. 80 biskupów, w tym kilkunastu pasterzy Kościoła

<sup>43</sup> F. SZAJER, *Sanktuarium cudownego obrazu Matki Bożej Pocieszycielki Strapionych w Wielkich Oczach*, Wielkie Oczy-Oslo 2000-2001, s. 41.

<sup>44</sup> S. BARĄCZ, *Cudowne obrazy Matki Najświętszej w Polsce*, Lwów 1891, s. 287.

<sup>45</sup> A. FRIDRICH, *Historie cudownych obrazów Najświętszej Maryi Panny w Polsce*, t. 1, Kraków 1903, t. 2. Kraków 1904, t. 3. Kraków 1908, t. 4. Kraków 1911.

<sup>46</sup> WACŁAW Z SULGUSTOWA [E. NOWAKOWSKI], *O cudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Bożej. Wiadomości historyczne, bibliograficzne i ikonograficzne*, Kraków 1902, s. 717.

<sup>47</sup> AAP,teczka syg. 296, Dekret, L. dz. 753/95.

<sup>48</sup> J. KLUZ, *Koronacja Obrazu Matki Najświętszej – Pocieszycielki Strapionych – Pani z Wielkich Oczu* [mps bmr Arch. Paraf. w Wielkich Oczach], s. 2-3; ŚLIWA, s. 63-64.

grekokatolickiego<sup>49</sup>. Poniżej ołtarza papieskiego na specjalnym podium ustawione były: pieta Matki Bożej Bolesnej z Haczowa, obraz Matki Bożej Królowej nieba i ziemi z Jańsk oraz obraz Matki Bożej Pocieszycielki Strapionych z Wielkich Oczu.

Ojca Świętego i przybyłych gości powitał bp miejsca – abp Józef Michalik, który w słowach powitania m. in. wyraził również prośbę w imieniu wiernych o ukoronowanie trzech maryjnych wizerunków z terenów archidiecezji przemyskiej: „Witamy serdecznie i szczerze również wszystkich gości i pielgrzymów przybywających z Ojcem Świętym, a także tych, którzy przyszli na to spotkanie, aby przyjąć dar słowa skierowanego do nas, aby przyjąć św. Jana, nowego Świętego Kościoła, dowiedzieć się o przywiązaniu do Chrystusa, Kościoła i Matki Najświętszej naszego ludu, który prosi o ukoronowanie wizerunków Najświętszej Maryi Panny z Haczowa, Jańsk Wielkich Oczu...”<sup>50</sup>.

Głównym motywem krośnieńskiej uroczystości było wyniesienie do chwały świętych Jana z Dukli. Jednakże przed obrzędem rozesłania Jan Paweł II pobłogosławił korony, które następnie zostały nałożone na Pietę z Haczowa oraz na obrazy z Jańsk i Wielkich Oczu<sup>51</sup>. Korony dla Piety z Haczowa niósł tamtejszy proboszcz ks. Kazimierz Kaczor, a nałożył je Biskup Pomocniczy przemyski ks. Stefan Moskwa. Korony dla wizerunku z Jańsk, które nałożył Biskup Pomocniczy przemyski ks. Bolesław Taboriski, nieśli profesor Seminarium Duchownego w Rzeszowie ks. Stanisław Marczak oraz ks. Jan Szpunar, dziekan z Krościenka Wyżnego. Natomiast koronę dla Matki Bożej z Wielkich Oczu niósł dziekan z Łańcuta, ks. Władysław Kenar, a dla Jezusa ks. dziekan Stanisław Szalankiewicz z Przemysła, a korony nałożył ks. Arcybiskup przemyski Józef Michalik<sup>52</sup>.

Do wspomnianego aktu koronacji Jan Paweł II wcześniej wyraźnie nawiązał w swojej homilii, w której podkreślił, iż miejscowa ziemia przesiąknięta świętością Jana z Dukli, wydała również wielu innych świadków Chrystusa. Papież zalecił, aby wpatrując się w ich życie, iść ich śladami, naśladować ich życie. W powyższym kontekście na koniec życzył wiernym, aby na tej drodze wzrostu wiary i budowania własnej świętości, towarzyszyła im Matka Chrystusa, czczona w licznych sanktuariach przemyskiej ziemi. Po czym wypowiedział znamienne słowa: „Za chwilę włożę korony na wizerunki Matki Bożej z Haczowa, Jańsk, Wielkich Oczu. Niech będzie to wyrazem naszej czci dla Maryi oraz nadziei, że swoim wstawiennictwem do-

<sup>49</sup> Cz. DRAŻEK, *Na szlaku papieskiej pielgrzymki do ojczyzny. Kronika podróży*, OR 18(1997), nr 7, s. 67.

<sup>50</sup> Cyt. za.: F. SZAJER, *Sanktuarium Cudownego Obrazu Matki Bożej Pocieszycielki Strapionych w Wielkich Oczach*, Wielki Oczy – Oslo 2001, s. 82.

<sup>51</sup> Cz. DRAŻEK, *Na szlaku papieskiej pielgrzymki do ojczyzny. Kronika podróży*, OR 18(1997), nr 7, s. 67.

<sup>52</sup> SZAJER, s. 82.

pomoże nam wypełniać wolę Bożą do końca. Nauczylismy się w okresie tysiąclecia chrztu śpiewać: «Maryjo, Królowo Polski, jestem przy Tobie, pamiętam, czuwam» (Apel Jasnogórski). Radujemy się, że wespół z nami czuwają wszyscy święci patronowie polscy. Radujemy się i prosimy za naród polski i Kościół na naszej ziemi – tertio millennio adveniente. «Z dawna Polski Tyś Królową, Maryjo. (...) Weź w opiekę naród cały, który żyje dla Twej chwały». Amen<sup>53</sup>.

Niektórzy odmawiają rzeczonym wizerunkom miana „koronowanych koronami papieskimi”, gdyż nie było wcześniej odpowiednich dokumentów Stolicy Świętej. Należy jednak zauważyć, że Papież osobiście pobłogosławił korony oraz ewidentnie wyraził swoją wolę koronacji na zakończenie eucharystycznej celebracji: „Na tej drodze nich wam towarzyszy Matka Chrystusa, czczona w licznych sanktuariach tej ziemi. Za chwilę włożę korony [podkreślenie moje WS] na wizerunki Matki Bożej z Haczowa, Jaślisk, Wielkich Oczu<sup>54</sup>. Poza tym każde z sanktuariów otrzymało stosowne potwierdzenie aktu papieskiej koronacji. Dla przykładu podajemy treść jednego z nich w polskim tłumaczeniu: „Urząd do Spraw Uroczystości Liturgicznych Najwyższego Kapłana. Ja, niżej podpisany Mistrz Oficjum do Uroczystości Liturgicznych Najwyższego Kapłana powagą Urzędu Stwierdzam, że dnia dziesiątego czerwca Roku Pańskiego Tysiąc dziewięćsetnego dziewięćdziesiątego siódmego na lotnisku w Krośnie w czasie Mszy Świętej Celebrowanej, której Przewodniczył Najwyższy Kapłan JAN PAWEŁ II z Opatrzności Bożej PAPIEŻ ozdobił Koronami Obraz Błogosławionej Maryi Dziewicy z Dzieciątkiem Jezus, który jest otaczany nabożną czcią w Kościele Parafialnym we wsi v.d. Wielkie Oczy w Archidiecezji Przemyskiej. Ex Aedibus Vaticanis, die 28 Maii 1999. Petrus Marini Episcopus Tit. Marturanensis Celebrattonum Liturgicarum Pontificalium Magister<sup>55</sup>. Należy nadmienić, iż najnowsze opracowanie dotyczące papieskich koronacji w latach 1990-2011 ewidentnie zalicza do tej kategorii interesujące nas wizerunki<sup>56</sup>.

\*\*\*

Na marginesie zauważmy również, że „w granicach”, a nie „w archidiecezji”, znajduje się jeszcze jedno sanktuarium posiadające wizerunek koronowany na prawie papieskim, a jest nim grecko-katolickie sanktuarium **Matki**

<sup>53</sup> JAN PAWEŁ II, *Nie dopuśćcie, aby wam odebrano chrześcijańska godność. Homilia podczas kanonizacji bł. Jana z Dukli*, OR 18(1997), nr 7, s. 70.

<sup>54</sup> JAN PAWEŁ II, *Nie dopuśćcie, aby wam odebrano chrześcijańska godność. Homilia podczas kanonizacji bł. Jana z Dukli*, OR 18(1997), nr 7, s. 70.

<sup>55</sup> Cyt. za.: SZAJER, s. 85.

<sup>56</sup> F. MRÓZ, Ł. MRÓZ, *Koronacje papieskie wizerunków Najświętszej Maryi Panny w Polsce w latach 1990 – 2011*, „Peregrinus Cracoviensis” (2012), z. 23, s. 36.

**Bożej Bramy Miłosierdzia w Jarosławiu**<sup>57</sup>, gdzie kult ikony Matki Bożej (wedle historyków sztuki powstałej w latach 1630-1640)<sup>58</sup> znany był już pod koniec XVII w. W wieku następnym zanotowano wiele opisów cudownych uzdrowień, a 22 listopada 1779 r. papież Pius VI wydał bulę, w której Stolica Apostolska uznała ikonę Przenajświętszej Maryi Panny za cudowną<sup>59</sup>.

Chociaż miejsce to wchodzi w skład innego podziału administracyjnego Kościoła w Polsce, mianowicie Przemysko-Warszawskiej Archidiecezji Obrządku Greko-Katolickiego<sup>60</sup>, to jednak z racji uwarunkowań historyczno-geograficznych (obraz był już ukoronowany na prawie biskupim w 1879 r. diademami ufundowanymi przez grekokatolickiego biskupa przemyskiego Jana Saturnina Stupnickiego<sup>61</sup>; jak również ważności tego miejsca kultu, wynikającej z szerokiego duchowego oddziaływania sanktuarium)<sup>62</sup>, oraz z faktu koronacji wizerunku Matki Bożej 18 sierpnia 1996 r. na prawie papieskim przez arcybiskupa Martyniaka w obecności wysłannika Jana Pawła II Achilleusa Silvestriniego – prefekta Kongregacji Kościołów Wschodnich, w czterechsetną rocznicę zawarcia Unii Brzeskiej<sup>63</sup>, wspomnienie go w panoramie koronacji z lat 1993-2013 wydaje się być uzasadnione.

Warto dodać, iż w okresie ostatnich prac redaktorskich nad tekstem aktualnego periodyku „Premisla Christiana”, miało miejsce uroczyste otwarcie (8 XII 2015) Jubileuszowego Roku Miłosierdzia, które dokonało się w obecności ikony Matki Bożej „Brama miłosierdzia” z grekokatolickiej cerkwi Przemienienia Pańskiego w Jarosławiu, która została przewieziona do Watykanu na osobistą prośbę papieża Franciszka.

---

<sup>57</sup> К. КОЗАК, *З'явління та інші місця культу Чудотворної Божої Матері*, w: О. В. Б. ПІДПІРНІ, К. КОЗАК, *З'явління та інші місця культу Пресвятої Богородиці*, Перемишль 2005, s. 21-23.

<sup>58</sup> В. PRACH, *Myosierdia Dweri. Sanktuarium maryjne w Jarosławiu*, Warszawa 1996, s. 90.

<sup>59</sup> Tamże, s. 103.

<sup>60</sup> *Календар «Благовіста»*, Гурово Ілавецьке 2007, s. 276.

<sup>61</sup> WACŁAW Z SULGUSTOWA [E. NOWAKOWSKI], s. 221.

<sup>62</sup> Jarosławska cerkiew jest głównym ośrodkiem pielgrzymkowym polskich grekokatolików. A od 1995 r. po całej Polsce pielgrzymuje 7 kopii cudownego obrazu nawiedzając parafie i domy wiernych. Zob. D. SZALANKIEWICZ, E. PRZYBYŁ, *Jarosław, w: Miejsca święte Rzeczypospolitej. Leksykon*, red. A. JACKOWSKI, Kraków 1999, s. 102.

<sup>63</sup> Zob. Б. СМЕНАН, *[Коронація Яросльської Чудотворної Ікони]*, „Перемиські дзвони” 5(1996), nr 2, s. 24.



## BEZWZGLĘDNA WIERNOŚĆ PRAWDZIE KONIECZNYM WARUNKIEM ZACHOWANIA TRWAŁEGO POKOJU W ŚWIETLE NAUCZANIA PAPIEŻY EPOKI POSOBOROWEJ

### 1. Wprowadzenie

Hans Küng w roku 1990 przedłożył światowej opinii publicznej swój „Projekt Weltethos”. Był to projekt powszechnego wsparcia, propagowania i wspierania różnorodnej aktywności na rzecz praw człowieka i pokoju światowego we współczesnym zglobalizowanym świecie. Projekt porozumienia idącego ponad wszelkimi podziałami, łączącego religie, ideologie i narody Ziemi. Projekt uświadamiający nasze wspólne, ludzkie zobowiązanie wobec takich wartości jak: kultura życia, niestosowanie przemocy, solidarność, tolerancja, partnerstwo. W książce o tym samym tytule Küng scharakteryzował założenia swojego przedsięwzięcia oraz zawarł jego podstawowe tezy<sup>1</sup>. Jedną z nich jest przekonanie, że chrześcijaństwo, wespół z pozostałymi religiami uniwersalnymi, niosąc przesłanie dotyczące moralności, pielęgnowania aktywnej miłości bliźniego, solidarności i sensu ludzkiego istnienia, odgrywa niezastąpioną rolę w kształtowaniu oblicza współczesnego, zglobalizowanego świata. Pierwszorzędnym zadaniem religii świata na czele z chrześcijaństwem jest aktywna promocja dzieła pokoju między narodami.

Dążenie do pokoju wydaje się być naturalnie związane z człowiekiem i znajduje odzwierciedlenie w różnych religiach. Wyraża się w pragnieniu ładu i spokoju, w postawie gotowości służenia bliźniemu, wreszcie we współpracy i współdziałaniu, opartym na wzajemnym szacunku<sup>2</sup>. Religie szukają środków pokojowego współistnienia pomiędzy sobą, ale zarazem wspólnie poświęcają się utrwalaniu pokoju między narodami i państwami. Stąd jedna z tez Künga brzmi: „Nie będzie pokoju między narodami bez pokoju między religiami”<sup>3</sup>, podczas gdy jej uzupełnieniem staje się postulat

---

<sup>1</sup> Por. H. KÜNG, *Projekt Weltethos*, München <sup>4</sup>1998.

<sup>2</sup> Por. T. BORUTKA, *Zaangażowanie na rzecz wychowania do pokoju*, w: T. BORUTKA, B. ŻEMŁA (red.), *Chrześcijańskie wychowanie do pokoju*, Kraków 2000, s. 151.

<sup>3</sup> W oryginale: „Kein Friede unter den Nationen ohne einen Frieden unter den Religionen, kurz: kein Weltfriede ohne Religionsfriede”, tamże, s. 102.

szukania dróg współistnienia religii i kultur w odniesieniu do pytania o prawdę<sup>4</sup>. Hans Küng, mimo swej (znanej skądinąd) krytycznej postawy wobec nauki i dyscypliny Kościoła katolickiego, stoi tutaj w jednym szeregu z wszystkimi myślicielami chrześcijaństwa i katolicyzmu, którzy uważają dzieło promocji pokoju za jedno z najistotniejszych zadań Kościoła, wszystkich wyznań i religii oraz wszystkich ludzi dobrej woli na całym świecie. W szeregu tych postaci odnajdujemy bez trudu także papieży ostatnich dziesięcioleci: Jana XXIII, Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka.

Nauczanie Kościoła katolickiego na temat pokoju jest zagadnieniem ogromnie szerokim, stąd na tym miejscu chcemy, wobec bogactwa treści, z którą mamy do czynienia, zwrócić uwagę na tylko jeden jej aspekt – mianowicie ukazanie współistnienia i współzależności dążenia do prawdy i pokoju we współczesnym, zglobalizowanym świecie.

## 2. Terminologia

Co jednak rozumiemy pod pojęciami, które staną się przedmiotem naszej analizy? Wprawdzie w badaniach interdyscyplinarnych nad skomplikowanymi procesami pokoju zauważamy brak odpowiedniej definicji pokoju, która uzyskałaby powszechną zgodę wśród przedstawicieli różnych nauk, tym niemniej politolodzy próbowali zdefiniować owo pojęcie zarówno *ex negativo* jak i *ex positivo*<sup>5</sup>.

Johan Galtung, norweski matematyk, socjolog i politolog, wypracował następującą definicję pokoju w aspekcie negatywnym: „Pokój jest to stan w ramach systemu szerszych grup ludzi, zwłaszcza narodów, w którym nie występuje żadne zorganizowane zastosowanie lub groźba przemocy”<sup>6</sup>. Galtung dokonał wprawdzie rozróżnienia na przemoc personalną i strukturalną i zwracał w swoich badaniach uwagę na istnienie niesprawiedliwych struktur społecznych, ale nie było to wystarczające do zdefiniowania pokoju rozumianego pozytywnie.

Akcentowanie pozytywnego aspektu pokoju jest natomiast charakterystyczne dla społecznego nauczania Kościoła<sup>7</sup>. Władysław Piwowarski pisze, iż pokój światowy jest traktowany w Magisterium Kościoła jako wartość nadrzędna, do której ludzie są emocjonalnie przywiązani, a próbują ją spontanicznie i wyrażają gotowość jej obrony. Pokój jako wartość wiodąca orientuje działania jednostek, grup społecznych, państw i organizacji mię-

---

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 103.

<sup>5</sup> Por. W. PIWOWARSKI, *Pokój jako podstawowa wartość w społecznym nauczaniu Kościoła*, „Collectanea Theologica” 56(1986), nr 3, s. 8.

<sup>6</sup> J. GALTUNG, *Friedensforschung*, w: E. KRIPPENDORF (red.), *Friedensforschung*, Köln-Berlin 1968, s. 531. Zob. także J. KĄDZIELA, *Badania nad pokojem. Teoria i jej zastosowanie*, Warszawa 1974, s. 59-88.

<sup>7</sup> Por. W. PIWOWARSKI, dz. cyt. s. 9.

dzynarodowych, przyczynia się także do integracji, wzmocnienia sensu i identyczności całej rodziny ludzkiej<sup>8</sup>. „Ten pozytywny aspekt wyraża się także w tym, że pokój światowy jest możliwy, o ile znajdą akceptację i urzeczywistnienie wartości, które go warunkują, jak godność i prawa człowieka, sprawiedliwość, wolność itd. Wyraża się on wreszcie w trosce o likwidację nędzy i niesprawiedliwości społecznej oraz w budowaniu humanistycznego porządku w świecie”<sup>9</sup>.

Kościół opowiada się także za dynamicznym rozumieniem pokojem. Oznacza to, że pokój jest nie tyle dany, co raczej zadany. Ta dynamika obejmuje według Piwowarskiego dwa wymiary: z jednej strony proces przebudowy i reformy struktur społecznych w świecie w oparciu o zasady etyczno-społeczne, z drugiej zaś wysiłek kształtowania wśród ludzi postaw „pro-pokojowych” i wychowywania do dialogu.

Trzeba jeszcze dodać, że Kościół głosi pokój „otwarty”, oparty na zasadach ogólnoludzkich, humanistycznych i etyczno-społecznych, niezależnie od istniejących na świecie podziałów, partykularnych dążeń, interesów i sprzecznych ze sobą ideologii<sup>10</sup>.

Pokój jest w naszych rozważaniach odniesiony do prawdy. Zgodnie z klasyczną definicją, prawdę rozumiemy w sensie poznawczym (epistemologicznym) oraz metafizycznym (ontologicznym). W pierwszym znaczeniu oznacza ona właściwość sądów stwierdzających zgodność lub niezgodność myśli z faktycznym stanem rzeczy (*veritas est adaequatio intellectus et rei*). Poznanie można w myśl tej definicji uznać za prawdziwe, jeśli jego treść jest zgodna z przedmiotem (stanem rzeczy), do którego poznanie się odnosi. W sensie zaś metafizycznym prawda oznacza powszechną właściwość bytów, realizujących w swym istnieniu zamysł lub ideę Stwórcy (świat natury) lub twórcy (świat kultury). Jakaś rzecz jest prawdziwa, o ile realizuje swoją istotę, jest zgodna z modelem, wzorcem, czy ideałem, gdy wreszcie jest wewnętrznie spójna i zharmonizowana<sup>11</sup>. W naszym przypadku odniesienie pokoju do prawdy dotyka obu wymiarów. Charakterystyczne dla religijnego wymiaru prawdy jest bowiem jej praktyczne zastosowanie, życie w prawdzie, czynienie prawdy (gr. *aletheuein en agape* por. Ef 4, 15).

---

<sup>8</sup> Por. tamże.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tamże, s. 10.

<sup>11</sup> Por. A. MARYNIARCZYK, *Prawda*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 458; A. B. STĘPIEŃ, *Prawda*, w: J. HERBUT (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, s. 437; A. ULFIG, *Wahrheit*, w: tenże, *Lexikon der philosophischen Begriffe*, Wiesbaden 1997, s. 460.

### 3. Współzależność pokoju i prawdy w nauczaniu Kościoła katolickiego

Nauczanie społeczne papieży ostatnich lat jak również myśl soborowa *Vaticanum II* zwracają uwagę na wzajemny związek wysiłku zachowania i wspierania pokoju na arenie globalnej i w wymiarze indywidualnym z pełnym determinacją dążeniem do poznania prawdy i życia w niej. Odniesiemy się tutaj przede wszystkim do wypowiedzi papieży epoki posoborowej, tym niemniej wypada zacząć od podkreślenia wkładu papieża Jana XXIII i myśli ostatniego soboru, nawiązujących do tego zagadnienia.

#### 3. 1. Jan XXIII i Sobór Watykański II

Ogromną zasługą papieża Jana XXIII dla Kościoła stała się bez wątpienia jego odważna decyzja o zwołaniu soboru powszechnego<sup>12</sup>. W encyklice *Ad Petri Cathedram* (1959) wzmiankującej o tym wielkim zamiśle, a traktującej o rozwoju prawdy, jedności i pokoju w duchu miłości, papież u progu swego pontyfikatu zwrócił uwagę na fakt, że to właśnie prawda wybitnie służy sprawie pokoju. Według Jana XXIII dopiero osiągnięcie pełnej, nieskażonej i szczerzej prawdy doprowadzi do jedności myśli, serc i czynów. Wszystkie bowiem przeciwności, waśnie i niezgody mają swą pierwszą przyczynę w fakcie, że prawda albo nie jest poznana, albo co gorsza: choć została zbadana i poznana, odrzuca się ją w imię partykularnych wygod i korzyści, lub w celu usprawiedliwienia nagannych występków i złych uczynków. Papież pisze: „Dlatego konieczną jest rzeczą, by wszyscy, czy to prości obywatele, czy ci, w których ręku spoczywają losy narodów, ukochali szczerze prawdę, jeśli chcą cieszyć się taką zgodą i takim pokojem, z jakich płynie prawdziwy dobrobyt prywatny i publiczny”<sup>13</sup>.

Szczególnym manifestem ducha Soboru Watykańskiego II (1962-1965), który postawił sobie za cel zwrócenie się ku współczesnemu światu, jego wielorakim problemom i zagrożeniom, w tym zagrożeniu pokoju, stały się Konstytucja pastoralna o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* oraz Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*<sup>14</sup>. Piąty rozdział *Gaudium et spes* dotyczy bardzo istotnego dla współczesnego świata zagadnienia popierania pokoju i rozwijania wspólnoty narodów. Tekst oddaje charakterystyczne dla nauczania Kościoła katolickiego ujęcie pokoju w sensie

---

<sup>12</sup> Por. JAN XXIII, Encyklika *Ad Petri Cathedram*, w: AAS 51 (1959), 497-531; tenże, Konstytucja apostolska *Humanae salutis*, w: AAS 54 (1962), 5-13.

<sup>13</sup> Por. tenże, Encyklika *Ad Petri Cathedram*, szczególnie jej część II: *Jedność, zgoda, pokój*, [online] [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_xxiii/encykliki/ad\\_petri\\_29061959.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/ad_petri_29061959.html) [dostęp: 23.04.2015].

<sup>14</sup> Konstytucja pastoralna o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 526-606; Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, tamże, s. 410-421.

pozytywnym: „Pokój nie jest prostym brakiem wojny ani też nie sprowadza się jedynie do stanu równowagi sił sobie przeciwstawnych, nie rodzi się także z despotycznego wladztwa, lecz słusznie i właściwie zowie się «dziełem sprawiedliwości» (Iz 32, 17)”<sup>15</sup>. Ojcowie soborowi podkreślają doniosłą rolę problematyki życia politycznego i międzynarodowego, ale także zasad życia i moralności jednostek. Oba te czynniki wpływają na właściwe rozwiązania kwestii wojny i pokoju. Uważają też, że rola Kościoła w rozwiązywaniu tych zagadnień wzrasta. Kościół nie zajmuje się wprawdzie prowadzeniem polityki, ale właśnie w tej dziedzinie jego rola obrońcy i orędownika pokoju w świecie, rola nauczyciela zasad, na których budowla pokoju powinna się opierać, ujawniała się już nieraz w historii, a we współczesnym świecie zaczyna nabierać szczególnego znaczenia<sup>16</sup>.

Nie wolno nam zapomnieć o kontekście tych słów. Bezpośrednio po otwarciu Soboru, w październiku 1962 roku, świat znalazł się na progu samozagłady przez bezpośrednią bliskość wybuchu wojny atomowej. Kryzys kubański został zażegnany w ostatniej chwili przy aktywnym współdziałaniu papieża Jana XXIII<sup>17</sup>.

W roku 1963 ukazała się też encyklika papieża Jana XXIII *Pacem in terris*. To słowo śmiertelnie już chorego Ojca Świętego, nawołujące usilnie do pokoju, było czymś w rodzaju jego ostatniej woli, podkreślając, że dążenie do pojednania i kompromisu jest ogromnym dobrem<sup>18</sup>. Papież Jan XXIII nie zgadzał się z tymi, którzy uważali, że pokój w obecnym świecie, rozdartym tyłu sprzecznościami, nie jest możliwy. Encyklika *Pacem in terris* przyczyniła się do tego, że ta fundamentalna dla całej rodziny ludzkiej wartość – z całą swą wymagającą prawdą – zaczęła torować sobie drogę do świadomości wszystkich ludzi dobrej woli na świecie. Encyklika mówiła wszystkim o wspólnej przynależności do rodziny ludzkiej i rzuciła światło na pragnienie ludzi w każdym zakątku świata, by żyć w bezpieczeństwie, sprawiedliwości i nadziei na przyszłość.

---

<sup>15</sup> KDK, 78.

<sup>16</sup> Por. J. MAJKA, *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986, s. 828.

<sup>17</sup> W październiku 1962 amerykańskie samoloty rozpoznały transport radzieckiej broni atomowej dla instalacji raketowych na Kubie. J. F. Kennedy zagroził wtedy N. Chruszczowowi atakiem atomowym na Moskwę, za pomocą bombowców B-52. Przywódca sowiecki w ostatniej chwili dał rozkaz wycofania floty z bronią atomową na pokładzie, dzięki czemu zażegnano konflikt. Por. O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte. Verlauf – Ergebnisse. Nachgeschichte*, Würzburg 1993, s. 344.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 344-345.

Jan XXIII już w samym tytule swej encykliki<sup>19</sup> zwraca uwagę na cztery filary pokoju, ze szczególną jasnością rozpoznając istotne warunki jego zaistnienia w odniesieniu do określonych obszarów życia i myśli ludzkiej. Pisząc o porządku między ludźmi wskazuje na prawdę, sprawiedliwość, miłość i wolność, jako warunki pokojowego współistnienia narodów i jednostek<sup>20</sup>. Sprawiedliwość będzie budowała pokój, kiedy każdy w sposób konkretny będzie starał się o poszanowanie praw innych i o wypełnienie własnych obowiązków wobec nich. Miłość będzie zaczynem pokoju, kiedy ludzie odczuwać będą potrzeby innych jak swoje własne i dzielić się będą z nimi tym, co posiadają, poczynając od wartości duchowych. Wolność będzie owocnie podtrzymywać pokój, jeśli wybierając metody osiągania go, pójdą oni za wskazaniem rozumu i odważnie przyjmą odpowiedzialność za własne czyny.

Pisząc wreszcie o prawdzie w odniesieniu do pokoju stwierdził, że stanie się ona jego fundamentem, jeśli każda jednostka uczciwie uświadomi sobie, że oprócz własnych praw ma również swoje obowiązki wobec innych. Każda bowiem społeczność „posiada prawidłowy rozwój, działa skutecznie i odpowiada człowieczej godności wówczas, gdy rządzi się prawdą, jak napomina św. Paweł Apostoł: «Dlatego odrzuciwszy kłamstwo: niech każdy z was mówi prawdę do bliźniego, bo jesteście nawzajem dla siebie członkami [Ef 4, 25]»”<sup>21</sup>.

Encyklika *Pacem in terris* zgodnie ze swoim tytułem rozważa zagadnienie pokoju w odniesieniu do prawdy na wielu innych miejscach<sup>22</sup>. Cały dokument przenika refleksją, iż poszukiwanie prawdy i stosowanie się do jej wymagań w życiu jednostek i społeczeństw jest najpewniejszym sposobem zachowania dobrodziejstwa szeroko pojętego pokoju. Należy przyjąć jako zasadę, że wzajemne stosunki między państwami muszą układać się w prawdzie (nr 86 i 98). Prawda nakazuje, aby w umacnianiu i rozszerzaniu wzajemnych kontaktów między narodami, przestrzegano w pełni wielkich zasad równości (nr 90). Należy także popierać wysiłki człowieka w przewyżnianiu błędów i szukania drogi wiodącej do prawdy (nr 144 i 158).

Podsumowaniem przesłania encykliki stają się słowa Jana XXIII: „Pokój jest pustym słowem, jeśli nie wiąże się ściśle z takim układem stosunków społecznych, jaki, pełni wielkiej nadziei, przedstawiliśmy w ogólnym zarysie w tej Naszej encyklice. Układ – jak powiedzieliśmy – oparty na prawdzie, zbudowany według nakazów sprawiedliwości, ożywiony i dopełniony miłością i urzeczywistniany w klimacie wolności” (nr 167).

<sup>19</sup> „Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności *Pacem in terris*”.

<sup>20</sup> JAN XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, w: M. RADWAN, L. DYCZEWSKI, A. STANOWSKI (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. 1, Rzym-Lublin 1987, s. 277.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Zob. numery 37, 45, 80, 86, 90, 98, 114, 143, 144, 149, 158, 163, 167.

### 3. 2. Paweł VI

Paweł VI († 1978) był papieżem Soboru Watykańskiego II. Dokumenty soborowe poruszające zagadnienie pokoju noszą więc jego podpis. Paweł VI jest ponadto autorem szeregu dokumentów odnoszących się do spraw społecznych, uwzględniających problematykę pokoju. Tematyka owa powraca szczególnie w jego Orędziach na Światowy Dzień Pokoju. Pomysłodawcą Dnia był właśnie Paweł VI. W ogłoszonym w uroczystości Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny – 8 grudnia 1967 roku – orędziu do szefów państw i rządów, organizacji międzynarodowych, biskupów, duchowieństwa i wiernych oraz do wszystkich ludzi dobrej woli papież zaproponował, aby uczcili na całym świecie początek nowego roku kalendarzowego jako „Dzień Pokoju”<sup>23</sup>. Światowy Dzień Pokoju obchodzono po raz pierwszy 1.01.1968 r. a Ojciec Święty ogłosił wtedy specjalne orędzie w formie listu. Odtąd Dzień ten, obchodzony w Kościele powszechnym 1 stycznia, ma zawsze swój temat, który wybiera kolejny papież.

Zagadnienie pokoju w zglobalizowanym świecie w kontekście dążenia do prawdy znalazło swoje miejsce także w nauczaniu papieża Pawła VI. Jego encyklika o popieraniu rozwoju ludów *Populorum progressio*<sup>24</sup> jest świadectwem postrzegania szeroko rozumianych kwestii społecznych w skali globalnej. Nie chodzi o różnice i niesprawiedliwości między poszczególnymi grupami czy klasami społecznymi tego samego kraju, lecz między poszczególnymi narodami, a nawet regionami geograficzno-politycznymi, kulturo-

---

<sup>23</sup> „Pragnęlibyśmy, by na początku rachuby kalendarzowej, która mierzy i opisuje wędrówkę życia ludzkiego w czasie, obchody te powtarzały się co roku jako życzenie i obietnica, że pokój ze swą słuszną i dobroczynną równowagą będzie panował nad rozwojem nadchodzących dziejów” – napisał w swym przesłaniu papież. Nie była to bynajmniej pierwsza inicjatywa pokojowa Kościoła katolickiego i papieża w dziejach. Z bardzo długiej listy tego rodzaju dokonań można wymienić np. ustanowienie w 1095 r. przez Urbana II (1088-99) tzw. Pokoju Bożego (Treuga Dei), mającego na celu powstrzymanie się ówczesnych władców i rycerstwa, choćby na kilka dni czy tygodni, od nieustannego wojowania. Papież żądał wówczas, aby nie walczyć w niektóre okresy roku kościelnego (np. w czasie Adwentu, Wielkiego Postu i Paschalnym) i niektóre dni tygodnia (od środy do poniedziałku). Paweł VI przygotował i ogłosił 11 orędzi na Światowy Dzień Pokoju oraz zaproponował temat kolejnego Dnia (na rok 1979), ale nie zdążył już napisać okolicznościowego dokumentu. Inicjatywę tę podjął i rozwinął Jan Paweł II, który przygotował 27 orędzi na ten Dzień. Hasła na kolejne lata, począwszy od r. 2006, ogłosił i odpowiednio dokumenty napisał Benedykt XVI, a po nim papież Franciszek. Zawsze hasło kolejnego Dnia Ojciec Święty ogłasza mniej więcej w połowie roku, a rozwijające je orędzie nosi najczęściej datę 8 grudnia.

<sup>24</sup> PAWEŁ VI, *Populorum progressio*, w: M. RADWAN, L. DYCZEWSKI, A. STANOWSKI (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. 1, Rzym-Lublin 1987, s. 391-416.

wymi i gospodarczymi. „Paweł VI poszerza pole widzenia współczesnych mu moralistów w dziedzinie moralności międzynarodowej. Odwołuje się bowiem na tej płaszczyźnie do prawa naturalnego nie tylko w celu formułowania zakazów, ale także określa pozytywne obowiązki poszczególnych podmiotów działania w skali międzynarodowej. Wszystkie te sformułowania mają odniesienie do koncepcji dobra wspólnego w skali ogólnoludzkiej i mają stanowić podstawę prawdziwego pokoju, który nie jest przecież jedynie brakiem wojny, ale stanem uporządkowanego współdziałania wszystkich państw i poszczególnych ludzi oraz ich zrzeczeń dla realizacji tego dobra”<sup>25</sup>.

W swoich orędziach na Światowy Dzień Pokoju Paweł VI wskazywał na źródła potencjalnych konfliktów. Jako zarzewie wojny wskazywał przemoc emocjonalną i brak prawdy, a zatem kłamstwo w postrzeganiu drugiego człowieka i jego godności. Papież zwrócił uwagę nie tylko na konflikty wielkie i spektakularne, ale również na emocjonalną, zimną przemoc, która rozpowszechnia się w cywilizowanym życiu współczesnym. „Wykorzystuje ona ułatwienia, jakimi cieszy się działalność obywatela, wciska się i godzi, zazwyczaj z ukrycia, w brata-obywatela, który słusznie broni własnego interesu. Przemoc ta, którą możemy jeszcze nazwać prywatną, mimo jej organizacyjnego wcielania się w pewne tajne grupy i frakcje, przybiera zastraszające rozmiary, zwłaszcza, że powoli nabiera cech normy obyczajowej”<sup>26</sup>. Paweł VI potępia zatem specyficzny rodzaj przemocy, w której nie jest przelewana nawet jedna kropla krwi, oraz towarzyszącą często temu zjawisku znowę milczenia<sup>27</sup>. Za czynnik niszczący pokój Paweł VI uznał ideologię egoizmu, która prowadzi we współczesnym świecie do wzajemnych waśni między ludźmi. Papież nazywa egoizm zasadniczym złem, którego nie udaje się wykorzenić całkowicie z psychiki ludzkiej. W psychice zaś narodów przyjmuje on powszechną formę<sup>28</sup>. Jest to rodzaj nieprawdy niszczącej i wypaczającej dążenia ludzkiego ducha, która prowadzić może do jawnej afirmacji ideologii konfliktu: „Oto pojawia się nowa, a raczej starodawna, koncepcja człowieka: człowiek istnieje po to, by zwalczać człowieka – *homo homini lupus* (człowiek człowiekowi wilkiem). [...] Najpierw miecz, a potem pług”<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> J. MAJKA, *Nauka społeczna Kościoła, jej charakter i miejsce w orędziu ewangelicznym*, w: M. RADWAN, L. DYCZEWSKI, A. STANOWSKI (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. 1, Rzym-Lublin 1987, s. 36.

<sup>26</sup> PAWEŁ VI, *Odrzucamy przemoc, popieramy pokój (1978)*, w: K. CYWIŃSKA, T. KONOPKA, M. RADWAN (red.), *Paweł VI, Jan Paweł II, Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, Rzym 1985, s. 97.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 98.

<sup>28</sup> Tenże, *Pokój jest możliwy (1973)*, w: K. CYWIŃSKA, T. KONOPKA, M. RADWAN (red.), *Paweł VI, Jan Paweł II, Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, Rzym 1985, s. 61.

<sup>29</sup> Tamże.



Wobec takich zagrożeń trzeba wychowywać świat do umiłowania pokoju, do jego budowania i do jego obrony. Przeciwno odradzającym się nieustannie przesłankom wojny: rywalizacjom nacjonalistycznym, zbrojeniom, nienawiści rasowej, duchowi zemsty, oraz przeciwko zasadzkom pacyfizmu taktycznego, który usypia przeciwnika, aby potem go pognębić, trzeba budzić w umysłach wartość i znaczenie sprawiedliwości, obowiązku i poświęcenia. Kościół i wszyscy ludzie dobrej woli są powołani do tego, aby we współczesnym świecie budować pokój oparty na prawdzie, sprawiedliwości, wolności i miłości<sup>30</sup>.

### 3. 3. Jan Paweł II

Święty papież Jan Paweł II wielokrotnie zabierał głos na temat pokoju między narodami i jego uwarunkowań tak we wspólnocie międzynarodowej jak i w sercu każdego człowieka. Pośród jego wypowiedzi należy wymienić przede wszystkim 27 corocznych orędzi z okazji Światowego Dnia Pokoju, wiele homilii, przemówienia do Kolegium Kardynalskiego, do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, przemówienia na forum ONZ (2.10.1979; 5.10.1995), przemówienia wygłoszone do Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europejskiej w Strasburgu (8.10.1988), jak również do Komisji Europejskiej i Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, czy zainicjowanie Światowego Dnia Modlitw o Pokój w Asyżu (27.10.1986). Temat pokoju papież podejmował podczas wielu pielgrzymek na wszystkich kontynentach. Na szczególną uwagę zasługują przemówienia wygłoszone w Oświęcimiu, Droghedzie (Irlandia), Hiroszimie i Niepokalanowie<sup>31</sup>.

Ojciec Święty w swojej refleksji na temat pokoju we współczesnym świecie nawiązuje do jego ścisłego związku z prawdą. Między prawdą i pokojem istnieje integralna więź. Zgodnie z głoszonym przez Kościół pozytywnym aspektem pokoju jest on przede wszystkim wartością moralną, a dopiero wtórnie kategorią polityczną. Chrześcijańskie pojmowanie wartości moralnych podkreśla natomiast, że rolę rozstrzygającą w moralności odgrywa prawda, broniąca dobra przed zrelatywizowaniem. Mówi nam o tym także samo doświadczenie ogólnoludzkie, wykazując, że podstawą pokoju jest odwrócenie się od kłamstwa i trwanie w prawdzie. Prawda ukazuje i każe

---

<sup>30</sup> Por. tenże, *O uroczystym obchodzeniu „Dnia Pokoju” (1968)*, w: K. CYWIŃSKA, T. KONOPKA, M. RADWAN (red.), *Paweł VI, Jan Paweł II, Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, Rzym 1985, s. 33.

<sup>31</sup> Por. J. KONDZIELA, *Jana Pawła II teologia pokoju*, w: S. C. NAPIÓRKOWSKI (red.), *Teologia pokoju*, Niepokalanów 1988, s. 97-98.

wybierać, to, co dobre<sup>32</sup>. Analizując nauczanie Jana Pawła II na temat współzależności prawdy i pokoju dochodzimy do stwierdzenia, że: „Związek między prawdą a pokojem jest tak samo nierozzerwalny jak związek między prawdą a wolnością. Można więc powiedzieć, że człowiek prawdy jako ten, który prawdziwe dobro wprowadza w czyn, jest człowiekiem pokoju. Prawdziwym człowiekiem pokoju jest człowiek prawego sumienia, zdolny do nazywania po imieniu wszelkiego zła wyrządzonego człowiekowi”<sup>33</sup>.

Oreędzie papieskie na XIII Światowy Dzień Pokoju (1980) nosi nazwę *Prawda siłą pokoju*<sup>34</sup>. Dominikanin Marek Nowak w swojej analizie tego dokumentu<sup>35</sup> podkreśla, że Jan Paweł II poszukując źródeł przemocy zwraca uwagę na zjawisko kłamstwa. „Przemoc tkwi korzeniami w kłamstwie i nie może się obejść bez kłamstwa, usiłując zapewnić sobie należną powagę w oczach opinii światowej za pomocą uzasadnień całkowicie niezgodnych z ich naturą i zresztą często między sobą sprzecznych. A cóż powiedzieć o praktyce stosowanej wobec tych, którzy nie podzielają tego samego stanowiska: aby łatwiej ich zwalczyć lub zmusić do milczenia, daje im się miano «wroga», przypisując im wrogie zamiary, a przy pomocy zręcznej i ustawicznej propagandy piętnuje się ich jako napastników?” (nr 1). Wyrazem takiego kłamstwa jest permanentne dyskredytowanie przeciwnika (nr 5). Istotną formą rozminięcia się z prawdą jest – zdaniem papieża – odmowa uznania praw należnych tym, którzy nie chcą przyjąć określonych ideologii, lub pragną troszczyć się o wolność myśli. Kłamstwo polega wtedy na tym, że fałszywie oskarża się o agresję tych, którzy starają się chronić przed realnymi niebezpieczeństwami społeczność własnego narodu oraz społeczność międzynarodową (nr 1). Za podstawę wymienionych wyżej rodzajów kłamstwa papież uznał fałszywe pojęcie człowieka, którego rdzeniem wydaje się być niewiara w człowieka. Jednak z perspektywy religijnej człowiek musi być widziany zarówno jako istota wielka, ale również i potrzebująca odkupienia, a więc przemienienia przez łaskę (nr 2).

Innym istotnym punktem ideologii kłamstwa jest pogląd „podtrzymywany przez różnorakie ideologie, często sobie przeciwne, że człowiek i ludzkość cała realizuje swój postęp przede wszystkim na drodze

---

<sup>32</sup> Por. W. ŁYDKA, „Prawda – warunkiem pokoju”. *Sprawozdanie z sympozjum organizowanego przez Komisję Episkopatu Polski „Iustitia et Pax”*, w: S. C. NAPIÓRKOWSKI (red.), *Teologia pokoju*, Niepokalanów 1988, s. 164.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> JAN PAWEŁ II, *Prawda siłą pokoju (1980)*, w: K. CYWIŃSKA, T. KONOPKA, M. RADWAN (red.), *Paweł VI, Jan Paweł II, Oreędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, Rzym 1985, s. 115-122.

<sup>35</sup> Por. M. NOWAK, *Pokój – przebaczenie – pojednanie*, [online] <http://users.dominikanie.pl/~marekn/0027.html> [dostęp: 22.04.2015]. Zob. także T. BORUTKA, *Obowiązek wychowania do prawdy i wolności*, w: T. BORUTKA, B. ŻEMŁA (red.), *Chrześcijańskie wychowanie do pokoju*, Kraków 2000, s. 86-98.

przemocy. Uważano, że potwierdzenie takiego poglądu można znaleźć w historii. Usiłowano zrezygnować go w teorię” (nr 2). Jan Paweł II uznaje zatem kłamstwo za źródło krytykowanej wcześniej przez Pawła VI ideologii *homo homini lupus*.

Służba pokojowi w prawdzie wymaga nieustannego wysiłku zmierzającego do tego, aby nigdy nie posługiwać się kłamstwem, nawet w celu zrealizowania jakiegoś dobra. Jan Paweł II przypomina, że „Szerzyć prawdę jako siłę pokoju oznacza podejmować bez przerwy wysiłki w tym kierunku, żeby nie posługiwać się orężem kłamstwa, choćby nawet w celach dobrych. [...] Żeby trwale zachować szczerłość – tę prawdę względem nas samych – trzeba się zdobyć na cierpliwy i odważny wysiłek w szukaniu i odkrywaniu najwyższej i powszechnej prawdy o człowieku, w świetle której będziemy mogli dokonywać oceny różnych sytuacji, a przede wszystkim osądzać siebie samych i naszą szczerłość. Niepodobna trwać w wątpliwości, podejrzeniu, sceptycznym relatywizmie, żeby nie popaść natychmiast w nieszczerłość i kłamstwo” (nr 4). Tylko żmudne poszukiwanie obiektywnej i powszechnej prawdy o człowieku może uformować ludzi pokoju i dialogu, ludzi silnych, a zarazem pokornych prawdą, w świetle której będą oni mogli zrozumieć, że służba pokojowi to służba prawdzie, a nie manipulowanie nią w imię partykularnych interesów (nr 4).

Prawda jest siłą pokoju, ponieważ objawia i urzeczywistnia jedność człowieka z Bogiem, z sobą samym, z innymi. Drogą Kościoła katolickiego jest wiara w ten pokój, w przebaczenie i miłość, bo one są z Chrystusa. A Ewangelia Chrystusa jest przeciwieństwem Ewangelii pokoju (nr 10).

Manifestem myśli papieskiej stać się mogą słowa: „Przed rządzącymi państwami i przed instytucjami międzynarodowymi otwierają się zatem niezmiernie możliwości budowania nowego i sprawiedliwszego porządku światowego, opartego na prawdzie o człowieku, na sprawiedliwym podziale zarówno zasobów, jak też władzy i odpowiedzialności. Jestem głęboko przekonany, że prawda umacnia pokój od wewnątrz, a klimat większej szczerości pozwala zmobilizować energie ludzkie dla jedynej sprawy godnej tych energii: dla pełnego poszanowania prawdy o naturze i przeznaczeniu człowieka – źródła prawdziwego pokoju w sprawiedliwości i przyjaźni” (nr 9).

### **3. 4. Benedykt XVI**

Papież Benedykt XVI kontynuował wysiłki swoich poprzedników zabiegających o pokój we współczesnym świecie. Także w jego nauczaniu możemy odnaleźć motywy współistnienia i współzależności prawdy i pokoju. Pontyfikat Benedykta XVI przyniósł nowe inicjatywy i przemyślenia dotyczące poruszanej przez nas problematyki. Z uwagi na brak miejsca wspomnimy tylko trzy sygnowane przez niego dokumenty, wyrażające troskę papieża o pokój we współczesnym świecie w kontekście zagadnienia prawdy.

W Asyżu 27.10.2011 r. miał miejsce kolejny dzień refleksji, dialogu i modlitwy o pokój i sprawiedliwość na świecie. W przemówieniu Ojca Świętego skierowanym do przedstawicieli Kościołów, Wspólnot kościelnych i religii świata odniósł się on do upadku bloku komunistycznego w 1989 roku i zaistniałej przez to nowej sytuacji. Stwierdził, że to, co dokonało się potem, przyniosło światu rozczarowanie. Nawet, jeżeli nie jawi się obecnie zagrożenie wielką wojną, to jednak współczesny świat wciąż pełen jest niezgody. Nie chodzi tylko o fakt, że tu i tam często dochodzi do wojen. Społeczeństwo okazuje się być w dużej mierze zdezorientowane, a wolność jest przez wielu błędnie utożsamiana z wolnością ku przemocy. Niezгода przybiera nowe, zastraszające oblicza i walka o pokój musi w nowy sposób pobudzać wszystkich ludzi dobrej woli<sup>36</sup>.

Papież wyróżnił dwa rodzaje nowych form przemocy we współczesnym, zglobalizowanym świecie, które są sobie diametralnie przeciwstawne, jeśli chodzi o motywację, a w szczegółach przejawiają duże zróżnicowanie. Przede wszystkim jest to terroryzm, który zamiast wielkiej wojny dokonuje ataków na konkretne cele, bez jakiegokolwiek względu na życie niewinnych ludzi, którzy zostają okrutnie zabici, albo ranni. W oczach tych, którzy propagują taką formę przemocy, pragnienie zniszczenia nieprzyjaciela usprawiedliwia każdą formę okrucieństwa. Wiemy, że często terroryzm jest motywowany religijnie i że właśnie religijny charakter ataków służy jako usprawiedliwienie bezlitosnego okrucieństwa. Papież zaznacza, że nie jest to prawdziwa natura religii, lecz jej wypaczenie, które przyczynia się do jej destrukcji.

Druga rodzaj przemocy o różnorodnych wyrazach posiada według Benedykta XVI motywację całkowicie przeciwstawną: jest to konsekwencja braku Boga, Jego negacji i utraty człowieczeństwa, która wraz tym się dokonuje. „Nie” w odniesieniu do Boga wytworzyło okrucieństwo i przemoc bez miary, które stały się możliwe tylko dlatego, że człowiek nie uznawał już żadnej normy i żadnego sędziego nad sobą, lecz przyjmował za normę jedynie siebie samego. Horror obozów koncentracyjnych pokazuje z całą przejrzystością konsekwencje braku Boga<sup>37</sup>.

Obok dwóch rzeczywistości, jakimi są religia i anty-religia, w rozrastającym się świecie agnostycyzmu, istnieje według papieża także inna fundamentalna orientacja: osoby, którym nie został udzielony dar możliwości wierzenia, które jednak poszukują prawdy, poszukują Boga. Tego typu osoby cierpią z powodu Jego braku we współczesnym świecie i społeczeństwie, poszukując tego, co prawdziwe i dobre, wewnątrz są na drodze ku Niemu.

---

<sup>36</sup> Por. BENEDYKT XVI, *Wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za sprawę pokoju*. Przemówienie na „Dzień refleksji, dialogu i modlitwy o pokój i sprawiedliwość na świecie” (Asyż 27.10.2011), „L'Osservatore Romano” 33 (2012), nr 1, s. 28.

<sup>37</sup> Por. tamże.

Są „pielgrzymami prawdy, pielgrzymami pokoju”. Te osoby szukają prawdy, szukają prawdziwego Boga, którego obraz nierzadko jest ukryty z powodu sposobu, w jaki religie częstokroć są praktykowane. To, że oni nie są w stanie odnaleźć Boga, zależy również od wierzących, którzy mają zredukowany albo wypaczony obraz Boga.

Papież podkreślił z naciskiem, że Kościołowi katolickiemu zależy na tym, by być razem na tej drodze ku prawdzie, o zdecydowane zaangażowanie na rzecz godności człowieka i o wspólne podejmowanie sprawy pokoju przeciw wszelkim rodzajom przemocy. By być razem „pielgrzymami prawdy, pielgrzymami pokoju”<sup>38</sup>.

Drugim dokumentem, do którego się odniesiemy, jest Orędzie Benedykta XVI na Światowy Dzień Pokoju z 1 stycznia 2006 roku, zatytułowane „Pokój w prawdzie”<sup>39</sup>. Papież wyraża w nim swoje przekonanie, że gdy człowiek pozwala, by oświecił go blask prawdy, niejako naturalnie wchodzi na drogę pokoju (nr 3). Pokój zdefiniowany w ten sposób jest darem niebios i łaską Bożą, która na wszystkich poziomach wymaga większego poczuwania się do odpowiedzialności, to znaczy do kształtowania – w prawdzie, w sprawiedliwości, w wolności i miłości – historii ludzkiej według Bożego porządku. Taki pokój pozwala szanować i realizować w pełni prawdę o człowieku (nr 4).

Kłamstwo może natomiast uniemożliwić realizację pokoju. Z kłamstwem wiąże się bowiem dramat grzechu i jego przewrotne następstwa, które powodowały i wciąż powodują niszczące skutki w życiu jednostek i narodów. Autentyczne poszukiwanie pokoju powinno rodzić się ze świadomości, że problem prawdy i kłamstwa dotyczy każdego człowieka i ma decydujące znaczenie dla pokojowej przyszłości naszej planety (nr 5).

Odnosząc się do zabiegania o pokój w zglobalizowanym świecie Benedykt XVI wzywa, aby wszyscy ludzie dobrej woli, niezależnie od różnic wynikających z tożsamości kulturowej, pracowali nad tym, aby fałsz w żadnej formie nie znalazł dostępu do relacji międzyludzkich. Wszyscy ludzie należą do jednej i tej samej rodziny. Musi się odrodzić świadomość, że jesteśmy połączeni wspólnym losem, z gruntu transcendentnym, abyśmy mogli lepiej wykorzystać różnice historyczne i kulturowe, nie przeciwstawiając się sobie, lecz dostosowując się do tych, którzy należą do innych kultur. Te proste prawdy sprawiają, że pokój jest możliwy; łatwo je zrozumieć, wsłuchując się w głos własnego serca z czystymi intencjami. Wówczas pokój jawi się w nowy sposób: nie jako zwyczajny brak wojny, ale jako współistnienie poszczególnych obywateli w społeczeństwie rządzącym się sprawiedliwością,

---

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 29.

<sup>39</sup> Tenże, *Pokój w prawdzie*. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2006 roku, „L'Osservatore Romano” 27(2006), nr 2, s. 4-7.

w którym urzeczywistniane jest, na ile to możliwe, również dobro każdego z nich (nr 6).

Nieodzowną rolę prawdy w procesach globalizacyjnych współczesnego świata podkreśla papież także w swojej encyklice *Caritas in veritate*<sup>40</sup>. Benedykt XVI uzmysławia nam, że nauka społeczna Kościoła jest *caritas in veritate in re sociali* (głoszeniem prawdy miłości Chrystusa w rzeczywistości społecznej): „Prawda zachowuje i wyraża wyzwalamą moc miłości w coraz to nowych wydarzeniach historii. Jest równocześnie prawdą wiary i rozumu, w odrębności i zarazem współdziałaniu dwóch sfer poznania. Rozwój, dobrobyt społeczny i właściwe rozwiązanie poważnych problemów społeczno-ekonomicznych, gnębiących ludzkość to kwestie, które potrzebują tej prawdy. Jeszcze bardziej potrzebują umiłowania tej prawdy i świadectwa o niej. Bez prawdy, bez zaufania i miłości do prawdy, nie ma świadomości i odpowiedzialności społecznej, a zachowania społeczne są dyktowane przez prywatne interesy i logikę władzy, co prowadzi do podziałów w społeczeństwie, a szczególnie w społeczeństwie na drodze globalizacji, w momentach tak trudnych jak obecny”<sup>41</sup>.

W końcu to Jezus jest prawdą. To On odsłania pełną prawdę o człowieku i o historii. Z mocą Jego łaski możliwe jest być w prawdzie i żyć w prawdzie, bo tylko On jest całkowicie szczerzy i wierny. Jezus jest prawdą, która daje nam pokój (*Pokój w prawdzie*, nr 6). Kościół zaś, głosząc „Ewangelię pokoju”, przypomina wszystkim, że aby pokój był prawdziwy i trwały, musi być budowany na skale prawdy o Bogu i prawdy o człowieku. Tylko ta prawda może uwrażliwić dusze na sprawiedliwość, otworzyć je na solidarność, zachęcić wszystkich do działania na rzecz ludzkości prawdziwie wolnej i solidarnej. Tylko prawda o Bogu i o człowieku jest fundamentem autentycznego pokoju na świecie i w duszy ludzkiej (nr 15).

### 3. 5. Franciszek

Działalność i wypowiedzi papieża Franciszka wpisują się, tak jak należałoby tego oczekiwać, w zarysowany wyżej horyzont postawy i myśli jego poprzedników na Stolicy Apostolskiej.

Dnia 22. marca 2013 roku, u progu pontyfikatu, podczas jednego ze swoich pierwszych oficjalnych spotkań – audiencji dla korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej – w którym wyraził pragnienie „duchowego wzięcia świata w swoje ramiona”<sup>42</sup>, papież odniósł się do

---

<sup>40</sup> Tenże, Encyklika *Caritas in veritate*, Kraków 2009.

<sup>41</sup> Tamże, nr 5.

<sup>42</sup> FRANCISZEK, *Działajcie na rzecz budowania pokoju*. Audiencja dla korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej (22.03.2013), „L'Osservatore Romano” 34(2013), nr 5, s. 25.

jednego z zasadniczych tematów przewodnich jego posługi na Stolicy Piotrowej – do ubóstwa. Obok nędzy materialnej dostrzegł on jednak inny rodzaj ubóstwa, takiego, które dotyka w poważnym stopniu także kraje uważane za najbogatsze. Jest to zjawisko, które jego poprzednik – papież Benedykt XVI nazywał „dyktaturą relatywizmu”, a które przeciwstawiając się obiektywnym kryteriom prawdy czyni każdego człowieka miarą samego siebie i zagraża przez to prawidłowemu współżyciu międzyludzkiemu.

Papież wołał do zgromadzonych dyplomatów: „W ten sposób docho-  
dzą do drugiego powodu, dla którego wybrałem to imię. Franciszek z Asyżu  
mówi nam: działajcie na rzecz budowania pokoju! Nie ma jednak prawdziwe-  
go pokoju bez prawdy! Nie może być prawdziwego pokoju, jeśli każdy jest  
miarą samego siebie, jeśli każdy może domagać się zawsze i wyłącznie swo-  
jego prawa, nie troszcząc się równocześnie o dobro innych, wszystkich, po-  
cząwszy od natury, która łączy wszystkie istoty ludzkie na tej ziemi”<sup>43</sup>.

Jego Orędzie na Światowy Dzień Pokoju, skierowane do wiernych  
i wszystkich ludzi dobrej woli 1 stycznia 2014, zatytułowane: „Braterstwo  
podstawą pokoju i drogą do niego”, mówi o służbie, która jest podstawą bra-  
terstwa, budującego prawdziwy pokój. Nie można żyć w prawdziwej przyjaźni  
z Bogiem, ignorując innych. Nie można osiągnąć trwałego pokoju między  
ludźmi i całymi narodami bez przewyższania różnic i pragnienia budowania  
więzi opartych na prawdzie i sprawiedliwości. Potrzebne jest nam stanięcie  
w prawdzie wobec Boga i samych siebie, a to pociągnie za sobą nawrócenie  
serc, które pozwoli każdemu uznać w drugim brata, o którego trzeba się trosz-  
czyć, z którym należy wspólnie pracować, by wszyscy żyli pełnią życia<sup>44</sup>.

Jeśli pojmiemy, że pokój jest dziełem solidarności (*opus solidaritatis  
pax*)<sup>45</sup>, to łatwiej będzie nam przystąpić do realizacji dzieła, jakim jest przygo-  
towanie wspólnej pomyślności rodzaju ludzkiego na przyszłość. Trud naszego  
działania w tym kierunku powinien się realizować w trzech aspektach:  
„W obowiązku solidarności, który wymaga od krajów bogatych, by pomagały  
mniej rozwiniętym; w obowiązku sprawiedliwości społecznej, który wymaga  
przebudowania na nowo, w sposób bardziej poprawny, wadliwych stosunków  
między krajami silnymi a słabymi; oraz w obowiązku powszechnej miłości,  
z którego wynika konieczność promocji świata bardziej ludzkiego dla wszyst-  
kich, świata, w którym wszyscy mają coś do dania i do wzięcia, a postęp jed-  
nych nie będzie przeszkadzał rozwojowi drugich”<sup>46</sup>.

W swoim *Przesłaniu z okazji 30-lecia Watykańskiego Ośrodka Tele-  
wizyjnego* z 18. października 2013 roku, zatytułowanym: „Świat czeka na

---

<sup>43</sup> Tamże, s. 26.

<sup>44</sup> Tenże, *Braterstwo podstawą pokoju i drogą do niego*. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2014 r., „L'Osservatore Romano” 35(2014), nr 1, s. 8.

<sup>45</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 39.

<sup>46</sup> Tamże, s. 6.

orędzie prawdy”<sup>47</sup>, papież Franciszek przypomniał słowa Benedykta XVI, że służba prawdzie i przekazywanie wiarygodnych informacji i komentarzy służy właśnie sprawie sprawiedliwości i pokoju na świecie i pomiędzy ludźmi. Mówił: „Jak wam przypomniał również Benedykt XVI: «udostępniając materiały największym światowym agencjom telewizyjnym oraz dużym telewizyjnym stacjom publicznym lub komercyjnym, przyczyniacie się do właściwego i szybkiego przekazu informacji o życiu i nauczaniu Kościoła w dzisiejszym świecie, pełniąc posługę na rzecz godności osoby ludzkiej, sprawiedliwości, dialogu i pokoju»”<sup>48</sup>.

W tym samym *Przesłaniu*, odwołując się do myśli Ojców soborowych (Sobór Watykański II, *Dekret o środkach społecznego przekazu Inter mirifica*, 1963), papież Franciszek wskazał, że ważne jest takie posługiwanie się tymi środkami, by „na wzór soli i światła stały się zaprawą ziemi i światłością świata”, a pozwalając w ten sposób pełnić w świecie powszechną misję Kościoła, niosły prawdę i światło Jezusa Chrystusa i w ten sposób wносиły wkład w postęp całej ludzkości<sup>49</sup>.

#### **4. Pokój, jeśli to możliwe, prawda za wszelką cenę**

Na koniec zadajmy jeszcze pytanie o sposób postępowania w przypadku ewentualnego konfliktu pokoju i prawdy. Przypisywana Marcinowi Lutrowi sentencja: „Pokój, jeśli to możliwe, prawda za wszelką cenę”<sup>50</sup>, dobrze oddaje zalecany kierunek i ducha postępowania w przypadku, gdy tak fundamentalne dla ludzkiej społeczności dobra, jak prawda i pokój, stoją w opozycji do siebie.

Właściwe rozumienie istoty prawdy i pokoju wydaje się faworyzować prawdę, która posiada wobec pokoju wartość nadrzędną. Święty papież Jan Paweł II zapytany kiedyś o najbliższy jego sercu cytat biblijny bez wahania wskazał na słowa Ewangelii: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32). Prawdziwe wyzwolenie, wnoszące pokój w serce człowieka, jest możliwe tylko wtedy, jeśli spełni się wymagania prawdy.

---

<sup>47</sup> Tenże, *Świat czeka na orędzie prawdy*. Przesłanie z okazji 30-lecia Watykańskiego Ośrodka Telewizyjnego (18.10.2013), „L'Osservatore Romano” 34(2014), nr 12, s. 23-25.

<sup>48</sup> Tamże, s. 24. Franciszek powołuje się na tym miejscu na słowa przemówienia Benedykta XVI do CTV z dnia 18. grudnia 2008 roku.

<sup>49</sup> Tamże, s. 23.

<sup>50</sup> W oryginale niemieckim: „Friede wenn möglich, aber Wahrheit auf jeden Fall”.



Michael Hannon (Columbia University) w swojej analizie tego zagadnienia<sup>51</sup> zwraca uwagę, że liberalny pogląd, lansujący pokój między ludźmi i narodami za względu na zachowanie „świętego spokoju” oraz pozorne utrzymywanie harmonii społecznej kosztem prawdy, skazany jest na niepowodzenie.

Po pierwsze, prawda jest istotniejsza od pokoju, gdyż tylko prawdziwy pokój jest wart, aby o niego zabiegać. Jeśli zaś pokój jest oparty na fałszywych przesłankach, na braku prawdy, to prędzej czy później doprowadzi do ponownego konfliktu. Mówi o tym prorok Jeremiasz: „Od proroka do kapłana – wszyscy hołdują kłamstwu. Podleczały rany córki mego narodu pobieżnie, mówiąc: «Pokój, pokój», a tymczasem nie ma pokoju (Jr 8, 10c-11; por. Jr 6, 14). Wynika z tego, że trzeba zabiegać o prawdę nawet wtedy, gdy może to prowadzić do zaburzenia (fałszywego) pokoju.

Po drugie, jeśli poświęcimy prawdę, podporządkowując ją pragnieniu posiadania pokoju za wszelką cenę, w konsekwencji stracimy także pokój (C.S. Lewis, *First and Second Things*). Reżimy totalitarne XX. wieku są tutaj przykładem aż nadto wymownym. Ich pierwotnym celem było przede wszystkim osiągnięcie względnej stabilizacji społecznej, a tym samym przyniesienie społeczeństwu pokoju. Lecz dlatego, że przy okazji realizacji tych szczytnych planów, poświęcono na ołtarzu utopii prawdę o Bogu, człowieku i społeczeństwie, efektem tych zabiegów wcale nie okazał się pokój, lecz jego brak i nieogładana nigdy wcześniej niestabilność.

Tak więc, chociaż pragnienie pokoju jest dobre samo z siebie, myli się ten, kto uważając pokój za *summum bonum*, toleruje w imię pokoju istnienie wszelkiej nieprawdy i kłamstwa. Myli się także ten, kto propaguje relatywizm moralny w imię dobra, jakim jest unikanie wszelkich konfliktów. Wielowiekowa, sięgająca Arystotelesa tradycja ludzkiej myśli, uznaje, że nasz porządek polityczny i prawny powinien wynikać z porządku moralnego, który z kolei płynie z naszej ludzkiej natury i odwołuje się do prawa naturalnego.

Wizja myśli i świata, w których prawda nie dogrywa roli wiodącej, prowadzi przez relatywizm do nihilizmu, najbardziej destrukcyjnego światopoglądu, jaki może istnieć. „Moja prawda” i „twoja prawda”, zamieniają się w konsekwencji w brak potrzeby jakiegokolwiek prawdy. Każda zaś kultura, także globalna, bez zakorzenienia w prawdzie, a zatem w rzeczywistości, jest skazana na upadek. Możemy jeszcze uniknąć tej fatalnej konsekwencji, ale w naszym zglobalizowanym świecie oprócz z troskania

---

<sup>51</sup> M. HANNON, *Peace if possible; truth at all costs*, [online] <http://www.firstthings.com/onthesquare/2011/08/peace-if-possible-truth-at-all-costs> [dostęp: 22.04.2015]. Analiza Hannona odnosi się w pierwszym rzędzie do przeciwstawnych poglądów i tendencji „konserwatywnych” i „liberalnych” dotyczących zagadnień moralnych: małżeństwa i aborcji.

o pokój, trzeba jeszcze sporej dozy metafizyki, aby przywrócić prawdzie należne jej miejsce, jako naczelnej zasadzie naszej cywilizacji<sup>52</sup>.

## ABSTRACT

### **Uncompromising fidelity to the truth as a fundamental condition of preserving the lasting peace in the light of the teaching of Popes of the post-conciliar period**

**Presentation of the issue:** The text refers to the problem of interdependence of peace and truth in the today's world, as it is presented in the teaching and statements of the Popes in the post-conciliar period.

**Background:** The peace is commonly seen as a superior value in our modern, globalized world. It is a quality of life which people approve spontaneously and express their readiness to defend it. The truth is one of the most important conditions for peaceful coexistence of nations and individuals. Peace can be preserved only in its interdependence with the truth. For the better understanding, the words "peace" and "truth" must be specified.

**Results:** The Catholic Church's Magisterium in its social teaching emphasises the positive aspect and dynamic understanding of peace. The text shows the implementation of the postulate of interdependence of peace and truth in the teaching and statements of the Popes in the post-conciliar period (the Second Vatican Council, John XXIII, Paul VI, John Paul II, Benedict XVI, Francis).

**Conclusions:** The Church, proclaiming everywhere "the Gospel of peace" reminds everyone: if peace is to be authentic and enduring, it must be built on the bedrock of the truth about God and the truth about man. Proper understanding of the essence of truth and peace seems to favour the truth, which possesses the superior value in relation to peace. When we subordinate truth to peace, we lose not only truth but peace as well. Peace, if possible, truth at all costs.

**KEYWORDS:** truth, peace, the Catholic Church's social teaching, the post-conciliar period.

**SŁOWA KLUCZE:** prawda, pokój, nauczanie społeczne Kościoła katolickiego, epoka posoborowa.

---

<sup>52</sup> Tamże.

## ARGUMENTY, KTÓRE CHRZEŚCIJANIN MOŻE UŻYĆ W DYSKUSJI O IVF

Nieustannie trwające dyskusje na tematy związane z zapłodnieniem in vitro, zmuszają duszpasterzy i moralistów, do coraz jaśniejszego ukazywania argumentów przeciwnych tej metodzie, których należy dziś używać w rozmowach z ludźmi. Tym bardziej, gdy nieustannie w mediach ukazuje się in vitro jako doskonałą i skuteczną metodę leczenia niepłodności. Ostatnimi czasy Minister Zdrowia Bartosz Arłukowicz, podpisał nawet nową ustawę, która weszła w życie jako: „Program Leczenia Niepłodności Metodą Zapłodnienia Pozaustrojowego”<sup>1</sup>, a zakłada ona refundowanie i promocję in vitro. Coraz więcej ludzi, nawet wierzących, nie widzi dzisiaj w tym nic złego, że rodzice pragną mieć dziecko, nawet gdy dotyka to metod, które bezpośrednio uderzają w godność osoby i Naukę Kościoła, dotyczącą powstania i rozwoju ludzkiego życia od poczęcia aż do naturalnej śmierci. Co więcej, te tłumaczenia w obliczu klęski demograficznej jaka grozi Polakom, są przyjmowane i ukazane jako zbawienne wyjście z problemu demografii. W pierwszym punkcie dostrzeżemy jak wielkim darem od Pana Boga jest płodność, zauważymy rolę rodziców, jako współpracowników Boga w dziele Stworzenia. Dostrzeżemy rodziców, którzy są bezpłodni i nie mogą mieć dzieci, a przez to realizują swoje powołanie w zupełnie inny sposób. Po raz kolejny przyjrzymy się czym jest metoda in vitro i na jakich założeniach się opiera, a także skąd negatywna ocena tej „metody leczenia niepłodności” przez Kościół. W końcu przywołamy różnego rodzaju powierzchowne argumenty, które przytacza się w codziennej mowie o in vitro, ukazując często Kościół, jako jednostkę, która sprzeciwia się szczęściu człowieka. Spróbujemy przyrzeć się tym argumentom, dostrzec przez kogo one są wypowiedzane. Kolejno rozważymy argumenty drugiej strony, Kościoła i ludzi wierzących, którzy pragną bronić życia od najwcześniejszych jego momentów, zwłaszcza w kontekście świętości życia.

### 1. Płodność jako dar

Papież Paweł VI we wstępie encykliki *Humanae Vitae* napisał: „Bardzo doniosły obowiązek przekazywania życia ludzkiego, dzięki któremu małżonkowie stają się wolnymi i odpowiedzialnymi współpracownikami Boga-Stwórcy, napełnia ich zawsze wielką radością, z którą jednak idą niekiedy

---

<sup>1</sup> [http://www.novum.com.pl/fileadmin/Dokumenty/Program\\_Leczenia\\_Niepłodności\\_MZ.pdf](http://www.novum.com.pl/fileadmin/Dokumenty/Program_Leczenia_Niepłodności_MZ.pdf) [dostęp: 15.04.2014].

w parze niemałe trudności i kłopoty. Jeżeli w każdej epoce pełnienie tego obowiązku stawiało przed sumieniem małżonków trudne problemy, to współczesny rozwój społeczeństwa ludzkiego spowodował takie przemiany, że powstały nowe zagadnienia, których Kościołowi nie wolno pomijać milczeniem, ponieważ odnoszą się one do spraw tak ściśle związanych z życiem i szczęściem ludzi<sup>2</sup>. Tym stwierdzeniem wskazał, że płodność człowieka to wielki dar, którym Bóg podzielił się z nim samym. Człowiek uczestniczy w każdorazowym dziele Stwórcy<sup>3</sup>. Bóg stwarza duszę, małżonkowie w oblubieńczym akcie miłości, powołują do istnienia ciało. Płodność człowieka zatem polega na współpracy z Bogiem, a ta współpraca odbywać winna się tylko i wyłącznie w małżeństwie, które otwarte jest na życie i traktuje jako dar. Stać się jednym ciałem to znaczy włączyć się w współpracę z Bogiem w przekazywaniu życia. Dar płodności, poczęcie dziecka, to odkrycie nowego znaczenia cielesności, to ukoronowanie miłości małżonków oraz nowy sposób rozpoznania siebie w dziecku<sup>4</sup>. „Płodność jest darem Bożej miłości i jako taki powinien on być traktowany przez człowieka. Miłość bowiem jest kluczem, który otwiera parę małżeńską na siebie nawzajem i nowe życie”<sup>5</sup>.

KKK w numerze 2366 uczy, że „płodność jest darem, celem małżeństwa, ponieważ miłość małżeńska ze swojej natury zmierza do tego, by być płodną. Dziecko nie przychodzi z zewnątrz jako dodatek do wzajemnej miłości małżonków; wyłania się w samym centrum tego wzajemnego daru, którego jest owocem i wypełnieniem. Dlatego Kościół, który «opowiada się za życiem», naucza, że «każdy akt małżeński powinien pozostać sam przez się otwarty na przekazywanie życia ludzkiego»<sup>6</sup>. «Nauka ta, wielokrotnie podawana przez Urząd Nauczycielski Kościoła, ma swoją podstawę w ustanowionym przez Boga nierozzerwalnym związku, którego człowiekowi nie wolno samowolnie zrywać, między podwójnym znaczeniem aktu małżeńskiego: znaczeniem jednoczącym i prokreacyjnym»<sup>7</sup>”.

Ojcowie Soboru Watykańskiego II zauważyli, że małżonkowie, powołani do dawania życia, uczestniczą w stwórczej mocy i w ojcostwie Boga (Por. Ef 3,14; Mt 23, 9). „W spełnianiu obowiązku, jakim jest przekazywanie życia i wychowywanie, obowiązku, który trzeba uważać za główną ich misję, są współpracownikami miłości Boga-Stwórcy i jakby jej wyrazicielami. Prze-

<sup>2</sup> Paweł VI, *Humanae vitae* (=HV), 1.

<sup>3</sup> A. ŚWIERCZEK, *Wolne związki w świetle nauczania Kościoła o małżeństwie: refleksja teologiczno-moralna*, Kraków 2013, s. 113.

<sup>4</sup> JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich: odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, red. T. STYCZEŃ, Lublin 2011.

<sup>5</sup> J. SZYRAN, *Miłość płodna – miłość ludzka*, „Posłaniec św. Antoniego z Padwy” 12(2007), nr 3, s. 20-21.

<sup>6</sup> JAN PAWEŁ II, *Familiaris consortio* (=FC), 30; HV, 11).

<sup>7</sup> HV, 12, por. PIUS XI, *Casti connubii*.

to mają wypełniać zadanie swoje w poczuciu ludzkiej i chrześcijańskiej odpowiedzialności”<sup>8</sup>.

## 2. Jak patrzeć na małżeństwa, które nie mogą wydać na świat potomstwa?

Coraz częściej dzisiaj, na skutek różnych przyczyn, możemy spotkać się z niepłodnością, która dotyka liczne małżeństwa. Wielu stawia w takiej sytuacji Bogu pytania, dlaczego ich to spotkało? Niektórzy mówią wprost, że jest to kara za grzechy jaką Bóg zesłał na tych małżonków. Trzeba stwierdzić jednak, że jest to błędne podejście i rozumowanie. Po pierwsze Bóg nie pragnie nigdy zła. Po drugie, Bóg jako dawca życia pragnie, aby ludzie współpracując z Nim w dziele stwórczym, to życie sobie przekazywali. Stary Testament ukazuje wprawdzie kobiety, którym Bóg, jak mówi Pismo Święte, zamknął łono. Przykładem niech będzie Anna, która upokorzona przez drugą żonę Elkany, odbywa pielgrzymkę do sanktuarium w Szilo i prosi, modli się do Boga o potomstwo. O płodność Sary, Rebeki i Elżbiety błagają Stwórcę ich mężowie: Abraham, Izaak i Zachariasz. Bóg mający wszelką władzę nad życiem, ulecza ich niepłodność. Potomstwem obdarza nawet małżonków w podeszłym już wieku: Elżbietę i Zachariasza. Wiek Sary i Abrahama Pismo Święte określa jako sędziwy. Rebeka rodzi bliźnięta po 20 latach bezpłodności. Dzieci wymodlone u Boga, zazwyczaj powołane są do wypełnienia wielkich misji dla narodu izraelskiego. Przykładem niech będą: Izaak, Jakub, Józef, Samuel, Jan Chrzciciel i Samson<sup>9</sup>.

Dziś inaczej niż w mentalności semickiej, spogląda się na małżeństwa nie mogące mieć dzieci. Nie jest postrzegane to jako kara Boga, ale często jako pewien krzyż, a nawet powołanie do realizacji *communio personalis* w zupełnie inny sposób. Wielokrotnie zaleca się takim małżonkom adopcję dziecka, aby w ten sposób mogli zrealizować swoje powołanie do rodzicielstwa, mogli obdarzyć miłością dzieci, które tej miłości nigdy od swoich biologicznych rodziców nie otrzymali. Zapewne nie jest to łatwa decyzja i wymaga nie lada odwagi i zawierzenia siebie Bogu. Rodzicielstwo to wielka tajemnica. Bywa niejednokrotnie, że małżeństwa bezpłodne, które tworzą rodziny dla dzieci adoptowanych, nagle cudownie zostają obdarowane nowym życiem w niewyjaśniony dotąd medycznie sposób.

Są również małżeństwa, które nie potrafią zdecydować się na adopcję i pozostają do końca życia bezdzietne. Jak zauważa o. Mirosław Piłśniak OP „takie małżeństwa w myśl nauki Kościoła nie są mniej wartościowe, bo wartość człowieka tkwi w jego miłości. Miłość bezdzietnego małżeństwa może być głęboka i mądra. Nie musi automatycznie być egoistyczna. Dobrze, gdyby bezdzietne małżeństwo, które nie ma pragnienia adopcji dzieci, było blisko

---

<sup>8</sup> SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes*, 50.

<sup>9</sup> E. GAJOCH, *Macierzyństwo przychodzi od Boga*, „Wychowawca” (2011), nr 3, s. 18-19.

innych ludzi. Aby realizowało miłość caritas, miłość bliźniego, by nie popaść w pułapkę rozpaczy, która prowadzi do wniosku, że życie bez dzieci traci sens. A życie małżeńskie ma sens, bo jest zanurzeniem w miłości Bożej<sup>10</sup>.

Możemy więc stwierdzić, że małżeństwa bezpłodne, posiadają wielką wartość dla całej wspólnoty Kościoła. Choć nie jest łatwo zrozumieć tak wielkiej tajemnicy bezpłodności często w rozumieniu ludzkim porządnym, przykładnym, wierzących małżeństw, trzeba stwierdzić, że tacy ludzie poprzez relacje z Bogiem, mogą doskonale realizować się, odkrywając w inny sposób swoje powołanie do rodzicielstwa.

Należy też zauważyć, że małżeństwa stają się bezpłodne często z własnej winy. Wśród przyczyn niepłodności najczęściej wskazuje dziś się: późny wiek małżonków, w którym decydują się na pierwsze dziecko, praca zawodowa, niezdrowy tryb życia, choroby cywilizacyjne, problemy natury genetycznej, choroby przewlekłe i nieleczone, częste stosowanie środków antykoncepcyjnych w młodym wieku, itd. Ważne, aby dzisiaj w takich sytuacjach, jak najwięcej ludzi usłyszało o NaProTechnologii<sup>11</sup>. Metoda ta bardzo mocno stawia nacisk na naturalną umiejętność rozpoznawania własnej płodności u małżonków. U około 40% małżeństw, które uznano wcześniej za bezpłodne, metoda ta przynosi doskonały rezultat. Oczywiście chodzi tu o małżonków, u których niepłodność jest uleczalna i możliwa do korygowania medycznie. Skuteczność takiego leczenia jest o wiele większa niż in vitro. Dane statystyczne ukazują jak zmniejsza się skuteczność metody in vitro wraz z każdym rokiem życia kobiety, a przedstawiają się one następująco: poniżej 35 roku życia - 28,6% skuteczności; w przedziale 35-37 lat - 25,7%; 38-39 lat - 17,2%; 40-42 lat - 10,6%; 43-44 lat - 4,9%; powyżej 44 roku życia skuteczność to 0,8%<sup>12</sup>.

### 3. Na czym polega metoda in vitro, rys etyczny i historyczny?

Zapłodnienie in vitro jest powszechnie uznawane za technikę wspomagającą poczęcie. Polega ona na pobraniu gamet męskich i żeńskich i połączeniu ich w próbowce, stąd nazwa in vitro – czyli w szkle<sup>13</sup>. Kolejnym eta-

<sup>10</sup> [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZR/pk201006\\_bezplodnosc.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZR/pk201006_bezplodnosc.html) [dostęp: 29.04.2014].

<sup>11</sup> NaProTECHNOLOGY (Natural Procreative Technology) is a new women's health science that monitors and maintains a woman's reproductive and gynecological health. It provides medical and surgical treatments that cooperate completely with the reproductive system, zob. <http://www.naprotechnology.com> [dostęp: 29.04.2014].

<sup>12</sup> <http://www.fronda.pl/blogi/troche-tresci-i-takie-tam/medyczne-argumenty-prze-ciwko-in-vitro,16311.html> [dostęp: 30.04.2014].

<sup>13</sup> Na określenie in vitro używa się również skrótów angielskich nazw IVF (*In Vitro Fertilization* – zapłodnienie in vitro), ART (*Assisted Reproductive Technology* – technologia wspomaganiej reprodukcji) albo FIVET (*Fertilization In Vitro And* 318

pem jest wszczęcie zapłodnionej komórki, czyli embrionu ludzkiego we wczesnym stadium rozwoju, do organizmu matki, w którym płód będzie się rozwijał. Wszystko wyglądałoby dość obiecująco, gdyby nie problemy moralne, które dostrzegamy już na samym początku powstania tego nowego życia. Samo pobranie komórek rozrodczych od mężczyzny i kobiety, wiąże się z przedmiotowym użyciem swojego ciała. Cały proces sztucznego zapłodnienia rozpoczyna się od hormonalnego działania na jajniki kobiety, tak aby otrzymać podczas jednego cyklu 6-8 komórek jajowych, co niejednokrotnie negatywnie wpływa na całą gospodarkę hormonalną kobiety i jej zdrowie. Komórki męskie najczęściej pobierane są na drodze masturbacji. Po połączeniu komórek, w stadium blastomerów, zazwyczaj 2 lub 3 embriony wprowadza się do jamy macicy, resztę mrozi się w ciekłym azocie, na wypadek, gdyby pierwsza próba się nie powiodła, lub w przyszłości rodzice zapragnęli mieć kolejne dzieci (bywa że do macicy kobiety wprowadza się 4, a u starszych kobiet nawet 6 zarodków, gdy wszystkie dzieci rozwijają się dobrze matka decyduje ile a nawet, które zarodki mają przetrwać, stosując aborcję selektywną). W innym wypadku „zbędne zarodki” niszczy się lub używa do różnych medycznych eksperymentów<sup>14</sup>. Kolejny problem moralny pojawia się, gdy mówimy o małej skuteczności metody in vitro. Nawet jeśli by przyjąć, że 20% dzieci poczętych przychodzi na świat, to pozostałe 80% ginie z różnych przyczyn<sup>15</sup>.

Dzięki rozwojowi nauk takich jak medycyna i biotechnologia możemy dziś powiedzieć, że skuteczność in vitro jest i tak wysoka. Kiedy powstała ta metoda, przeżywalność zarodków sięgała niewiele ponad zero promila. Tym niemniej wyższa przeżywalność dzieci, powstałych w in vitro, nie uprawnia do dopuszczenia tej interwencji od strony moralnej. Zanim doszło do sukcesu i po raz pierwszy udało się zapłodnienie pozaustrojowe upłynęło wiele lat, zginęło tym samym wiele istnień ludzkich podczas prowadzonych doświadczeń. W końcu 25 lipca 1978 roku w Oldham w Anglii urodziło się pierwsze „dziecko z próbówki”, była to Louise Joy Brown. W 1980 roku nastąpiły narodziny kolejnych dzieci we Włoszech i Australii, w 1981 w Stanach Zjednoczonych, a w 1982 roku w Szwecji i Francji.

W Polsce pierwsze dziecko z in vitro urodziło się w 1987 roku. Dokonano to w Instytucie Ginekologii i Położnictwa, pod kierunkiem prof. Mariana Szamatowicza w Białymstoku. Nie wiemy tak naprawdę ile do obecnego roku

---

*Embryo Transfer* – zapłodnienie w próbówce i przeniesienie embrionu), tym skrótem posługuje się instrukcja *Donum vitae*; S. CEBRAT, *Biologiczne argumenty przeciwko zapłodnieniu pozaustrojowemu*, w: *Świętość ludzkiego życia, wokół instrukcji Dignitas personae*, red. T. RERONIA, Wrocław 2009, s. 101.

<sup>14</sup> A. MUSZALA, *Sztuczne zapłodnienie*, w: *Encyklopedia bioetyki*, red. A. MUSZALA, Radom 2009, s. 571.

<sup>15</sup> T. KRAJ, *Wokół dyskusji na temat zapłodnienia in vitro*, w: „Teologia i Moralność” 4(2008), s. 108.

urodziło się dzieci poprzez metodę in vitro. Nie wiemy też ile dzieci pozostaje nadal przechowywanych w stadium embrionalnym. Wszystko to jest spowodowane brakiem rejestru takich zabiegów w naszym kraju. Do dziś w Polsce żadna z rządzących koalicji nie podjęła się próby unormowania tego problemu, gdyż dyskusja taka, zapewne zapoczątkowałaby długofalową wymianę zdań przeciwników i obrońców poczętego życia, a przez to odebrałaby punkty poparcia danego stronnictwa. Brakuje więc rejestru takich osób, brakuje ustawy, która takie rejestry nakazywałaby prowadzić<sup>16</sup>.

Do tego dochodzi liczący się w tak ważnych sprawach głos Kościoła, który niezmiennie od wielu lat stoi na straży ludzkiego życia od poczęcia, aż do naturalnej śmierci. Już w 1987 roku Kongregacja Nauki Wiary w instrukcji *Donum vitae* stwierdza: „Embriony uzyskane w probówce są istotami ludzkimi i podmiotami prawa, ich godność oraz prawo do życia powinny być uszanowane od pierwszej chwili ich istnienia. Wytwarzanie embrionów ludzkich przeznaczonych jako dostępny materiał biologiczny jest niemoralne”<sup>17</sup>. W grudniu 2008 roku, ta sama dykasteria ponownie powtórzy w instrukcji *Dignitas personae* powyższe treści. Te dokumenty odnoszą się do treści encyklik *Evangelium vitae* i *Veritatis splendor* Jana Pawła II oraz encykliki *Humanae vitae* Pawła VI i nauczania Soboru Watykańskiego II.

Nauka Kościoła stoi zatem w opozycji do wszelkich pomysłów, których celem tak naprawdę nie jest szczęście drugiego człowieka, ale idealistyczna wizja chęci panowania nad człowiekiem i jego prawem do życia. In vitro jako metoda leczenia niepłodności otwiera tym samym zbyt wiele różnego rodzaju medycznych i genetycznych możliwości używania ludzkiego embrionu, traktując go nie jak osobę, ale rzecz. Tworzenie z nich komórek macie-

---

<sup>16</sup> <http://in-vitro.blog.pl/2012/05/22/krotka-historia-zaplodnienia-in-vitro/> [dostęp: 30.04.2014].

Należy zauważyć, iż podczas prac redakcyjnych nad bierzącym tomem *Premisla Christiana*, weszła w życie (1 listopada 2015 r.) ustawa o in vitro, tzw. *Ustawa z dnia 25 czerwca 2015 o leczeniu niepłodności*. Dz.U 2015 poz. 1087, która wedle art. 1 określa: „1) zasady ochrony zarodka i komórek rozrodczych w odniesieniu do ich zastosowania w biologii i medycynie w związku z leczeniem niepłodności; 2) sposoby leczenia niepłodności, w tym stosowania procedury medycznie wspomaganey prokreacji; 3) zadania władz publicznych w zakresie ochrony i promocji zdrowia rozrodczego; 4) warunki dawstwa, pobierania, przetwarzania, testowania, przechowywania i dystrybucji komórek rozrodczych oraz zarodków przeznaczonych do zastosowania w procedurze medycznie wspomaganey prokreacji; 5) zasady funkcjonowania ośrodków medycznie wspomaganey prokreacji oraz banków komórek rozrodczych i zarodków”.

<sup>17</sup> KONGREGACJA NAUKI WIARY, Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania *Donum vitae*, 5.



rzystych, klonowanie, genetyczne ulepszanie, to tylko wierzchołek góry, który otwiera się dzisiaj przed nauką, która żąda aprobaty Kościoła<sup>18</sup>.

#### 4. Argumenty zwolenników zapłodnienia *in vitro*

Stając przed tak wielkimi sprawami jak życie ludzkie, jego początek i kres, nie wolno być głuchym na argumenty, które przytaczają zwolennicy stosowania metody zapłodnienia pozaustrojowego. Poznając je, szukając logicznych uzasadnień wypowiedzianych tez, możemy rzucić nowe światło na dalszą dyskusję i ukazać nawet zwolennikom *in vitro* drogę prawdy. Ponieważ bardzo często autorzy i propagatorzy tej metody są ludźmi niewierzącymi, ważne, aby w naturalny sposób ukazać im błędy ich rozumowania. Jakich argumentów zatem używają zwolennicy *in vitro* i jak się im przeciwstawiać?

Pierwszy sposób ich działania polega na tworzeniu nowych terminów, które będą zaciemniały całą rzeczywistość i istotę *in vitro*. Zwolennicy tej metody wymyślając nowe słowa, używają zastępczych wyrazów, przeinaczają rzeczywistość, tak aby powstałe słowa w swojej treści nie miały tak drastycznie negatywnego wydźwięku. Np. zamiast mówić o człowieku we wczesnym stadium rozwoju, powiedzą o embrionie, splocie komórek, którym nie przysługuje jeszcze godność osoby. Zamiast powiedzieć o selekcji ludzkiej mówią o usuwaniu nierokujących komórek. Niektórzy wprowadzili tak nawet pojęcie *preembrionu*, czyli zarodka, który zapłodniony, nie ma miana godności osoby, dopóki nie zagnieżdży się w macicy<sup>19</sup>. Te wszystkie treści tak ukazane, poprzez media docierają do ludzkiej świadomości i na nią mocno wpływają, przez co w konsekwencji wielu ma problem z odpowiednim nazwaniem danej rzeczywistości.

Jak bardzo niebezpieczne jest to działanie, wskazuje przykład pewnego małżeństwa z USA. Państwo Davis, będąc małżeństwem, poddali się kilku nieudanym zabiegom *in vitro*, w wyniku których zamrożonych zostało siedem zarodków. Małżonkowie rozwiedli się, a pani Davis zażądała przyznania jej prawa do dysponowania zamrożonymi embrionami. Sąd Najwyższy stanu Tennessee w szeroko komentowanej sprawie Davis przeciwko Davis<sup>3</sup>, nakazał rozstrzygnąć jak należy postąpić z zamrożonymi embrionami, czy przyznać im prawo godności osobowej, czy też traktować je jak rzeczy<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> B. CHYROWICZ, *Bioetyka i ryzyko, argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, Lublin 2002.

<sup>19</sup> K. SZEWCZYK, *Medycznie wspomagana prokreacja w tzw. „Ustawie bioetycznej” – na trakcie ku Kostaryce*, [online] [http://www.ptb.org.pl/pdf/szewczyk\\_in\\_vitro\\_1.pdf](http://www.ptb.org.pl/pdf/szewczyk_in_vitro_1.pdf) [dostęp: 16.12.2015].

<sup>20</sup> Sąd Najwyższy stanu Tennessee wybrał koncepcję pośrednią pomiędzy stwierdzeniem, że jest on osobą, a uznaniem go za rzecz. Podniósł bowiem, że *preembrion* (od 10-14 dnia po zapłodnieniu) nie jest ani człowiekiem (person), ani

Podobnych niepokojące są też świadectwa studentów medycyny, pielęgniarstwa, czy położnictwa, wedle których wykładowcy i profesorowie uniwersytetów świadomie posługują się powyższymi określeniami, tworzą nowe pojęcia pod adresem istot ludzkich, przez co zaciemniają moralny osąd sumienia studenta, który powinien przyjąć początek życia w momencie poczęcia.

Drugim sposobem działania zwolenników *in vitro* jest podawanie argumentów mających wpłynąć na emocje człowieka. Skoro rodzina pragnie mieć dziecko, jest majątna i zapewni mu dobrobyt, dobre wychowanie, to dlaczego Kościół sprzeciwia się ich szczęściu. Rodzice, którzy pragną mieć dziecko, dadzą mu to co najlepsze, dlaczego zatem Kościół sprzeciwia się chęci posiadania przez nich własnych dzieci, które może dać im *in vitro*? Tymczasem już w instrukcji *Donum Vitae* czytamy: „Pragnienie dziecka ze strony małżonków jest czymś naturalnym. Małżeństwo nie przyznaje jednak małżonkom prawa do posiadania dzieci, lecz tylko prawo do podjęcia takich aktów naturalnych, które same przez się są przyporządkowane przekazywaniu życia. Prawdziwe i właściwe prawo do dziecka sprzeciwiałoby się jego godności i naturze. Dziecko nie jest jakąś rzeczą, która należałaby się małżonkom i nie może być uważane za przedmiot posiadania. Jest raczej darem, i to «największym» najbardziej darmowym małżeństwa»<sup>21</sup>.

Każdy człowiek ma prawo do szczęścia oraz jego poszukiwania. Gdy małżonkowie nie mogą począć dziecka w sposób naturalny, są z tego powodu nieszczęśliwi, pozostaje im jedynie zapłodnienie *in vitro*, która da to szczęście i pozwoli zrealizować się w funkcji rodzica. Zwolennicy tego argumentu powiedzą, że nikt nie ma prawa odmawiać szczęścia ludziom bezpłodnym, dlatego czymś nagannym jest krytykowanie tej metody poczęcia<sup>22</sup>. Takie stwierdzenie jest pewnego rodzaju paradoksem. Z jednej strony mamy do czynienia z egoistycznym szczęściem rodziców płynącym z posiadania dziecka, a z drugiej strony mamy ogromną cenę jaką należy zapłacić za *in vitro* w postaci: tragedii nowo poczętych nadliczbowych zarodków, częstych chorób wynikających z zapłodnienia pozaustrojowego, rozchwianie gospodarki hormonalnej kobiety czy też moralnych dylematów w ludzkim sumieniu.

---

czyjąkolwiek własnością (property), lecz kategorią *sui generis*, która upoważnia go do specjalnego szacunku, ze względu na potencjał ludzkiego życia („special respect because of their potential for human life”). Supreme Court of Tennessee, *Davis versus Davis*, 842 S.W.2d588, Knoxville 21 czerwca 1992, [online] [http://biotech.law.lsu.edu/cases/cloning/davis\\_v\\_davis.htm](http://biotech.law.lsu.edu/cases/cloning/davis_v_davis.htm) [dostęp: 30.04.2014].

<sup>21</sup> *Donum vitae*, II, 8; KKK, 2378.

<sup>22</sup> [http://www.ciaza.edu.pl/mocny\\_argument\\_zwolennikow\\_sztucznego\\_zaplo\\_dnienia](http://www.ciaza.edu.pl/mocny_argument_zwolennikow_sztucznego_zaplo_dnienia) [dostęp: 5.05.2014].

Inne argumenty jakie podają zwolennicy *in vitro* dotyczą już adopcji prenatalnej<sup>23</sup>. Skoro już „stworzyliśmy” nowe życie, niech Kościół chociaż pozwoli, aby to życie się rozwinęło. Lepiej jest, aby zamrożone dzieci, które przez tak długi czas pozostawały utrzymywane na etapie pierwszych podziałów komórek, ujrzały w końcu światło dzienne. Nasuwa się jednak w obliczu takiej interpretacji logiczne kolejne pytanie: komu miałyby być implantowane te zarodki? Zgłaszającym się bezpłodnym małżeństwom? Jeśli tak, to żaden z małżonkom nie byłby *de facto* naturalnym rodzicem. Samotnym matkom? Pojawi się chęć selekcji dzieci, doboru płci, najlepiej i pozostałych cech pożądanых przez rodziców i nadal nie będzie to dziecko samotnej kobiety. Wychować je w sztucznych łonach? Już najwcześniejsza sama psychologia prenatalna zauważa jak ważny jest dla płodu związek matki z jej dzieckiem od początku. Co będzie, gdy tego związku zabraknie? Jakie choroby powstaną z takich ingerencji? Kto weźmie odpowiedzialność za to działanie?

W obliczu takich problemów pojawiła się idea, aby przy *in vitro* tworzyć tylko dwa zarodki. Taka myśl znalazła się w projekcie ustawy o *in vitro* posła Jarosława Gowina. Zakładał on zakaz niszczenia i zamrażania ludzkich embrionów oraz klonowania ludzi, metoda *in vitro* ma być dostępna tylko dla par małżeńskich, przy *in vitro* wolno by korzystać jedynie z gamet osób żyjących, tworzono by najwyżej dwa embriony. Aby zapobiegać chorobom płodów, wprowadzono ograniczenia wiekowe dla kobiet poddających się metodzie sztucznego zapłodnienia do 40 lat<sup>24</sup>. Ten projekt, choć bardzo jasny i klarowny nie zyskał aprobaty ani w środowisku posłów, ani w nauce Kościoła. Dla wielu posłów był zbyt rygorystyczny, a dla Kościoła zbyt liberalny. Magisterium Kościoła zawsze będzie odrzucać pozaustrojowe zapłodnienie komórki jajowej.

## **5. Argumenty medyczne, filozoficzne i moralne, nakazujące sprzeciw dla *in vitro***

Kiedy na świecie powstawała metoda *in vitro* wielu myślało, że to wielkie dobrodziejstwo dla ludzkości. Z czasem dostrzeżono jednak liczne problemy związane z tą metodą, na które wielu dzisiaj zdaje się być obojętnymi. Jak zatem rozmawiać ze zwolennikami *in vitro*, jakich argumentów użyć, aby ukazać im zło, które niesie w sobie ta metoda.

Zacznijmy od samej medycznej i psychologicznej strony tego działania. Pierwsze godziny nowego życia są bardzo kluczowe w prawidłowym

---

<sup>23</sup> Z adopcją prenatalną mamy do czynienia wówczas, gdy małżonkowie nie mogą naturalnie począć dziecka, przyjmują zarodek w stanie embrionalnym od innych rodziców, poczęty przez *in vitro* już wcześniej, a obecnie zamrożony i przechowywany.

<sup>24</sup> <http://ekai.pl/wydarzenia/x17354/co-dokladnie-mowi-projekt-ustawy-gowinaly-tekst-projektu/> [dostęp: 30.04.2014].

rozwoju dziecka. Psychologia rozwojowa dziecka powie, że embrion od najwcześniejszych godzin życia wchodzi w głęboką inter-reakcję z organizmem kobiety. Agnostycy francuscy: Benoit Bayle i Axel Kahn zauważają, że embrion w próbówce nigdy tego nie doświadczy, co więcej bez naturalnego środowiska rozwoju, narażony jest z medycznego punktu widzenia na różne inne niebezpieczeństwa. Human Life International Europa w prowadzonych badaniach ukazuje, że dzieci poczęte nienaturalnie, mają dwukrotnie częstsze choroby wrodzone, powstają w tych organizmach nowe choroby dotąd nieznanne<sup>25</sup>. Jako przykład podają zespół Beckwitha-Wiedemanna<sup>26</sup>, zespół Angelmana<sup>27</sup>, raka oczu, tzw. siatkówcza.

Często zapominamy przy tej metodzie także o zdrowiu samej matki poczętych dzieci, która przy in vitro musi przejść drogę leczenia hormonalnego. Rozchwiana gospodarka hormonalna, sztuczny pobór komórek jajowych z jajników, niejednokrotnie prowadzi do wystąpienia torbieli na jajowodach powodujących nowotwór. Kolejno mnogie cięższe bliźniacze, mają ogromny wpływ na życie dzieci, często rozwijających się nie równo, a nawet na dalsze życie matki<sup>28</sup>.

Upowszechnianie metody in vitro skutkuje tym, że lekarze rezygnują bardzo często z leczenia naturalnego niepłodności. Po co szukać rozwiązań medycznych, jeśli łatwiej można zastosować znaną i dochodową metodę in vitro. Zaprzesano tym samym poszukiwań nowych rozwiązań leczenia niepłodności. Znając jedną metodę skupiono się tylko na niej, nie rozwijając dalej tego problemu od strony medycznej. Alternatywne metody leczenia, dziś nierozwinięte, są niezbędne nie tylko z powodów etycznych. Inny dylemat to możliwość manipulowania, wyselekcjonowania plemników, komórek jajowych. Jedno dziecko tym samym może mieć kilku rodziców<sup>29</sup>. Może stać się

<sup>25</sup> <http://www.fronda.pl/blogi/troche-tresci-i-takie-tam/medyczne-argumenty-prze-ciwko-in-vitro,16311.html> [dostęp: 5.05.2014].

<sup>26</sup> Choroba ta występuje także u innych dzieci, te poczęte w in vitro zapadają na nią trzy razy częściej. Jest to rzadki, genetycznie uwarunkowany zespół wad wrodzonych, charakteryzujący się przerostem języka, przepukliną pępowinową, nadmiernym wzrostem, hipoglikemią w okresie noworodkowym.

<sup>27</sup> Zespół Angelmana charakteryzują głównie objawy neurologiczne: niepełnosprawność intelektualna, ataksja, padaczka, charakterystyczne ruchy przypominające marionetkę i napady śmiechu bez powodu (stąd dawna, zarzucona nazwa zespołu, ang. *happy puppet syndrome*). Mniej wyrażone są cechy dysmorficzne twarzy, takie jak duże usta (makrostomia), wystający język (*glossoptosis*), szeroko rozstawione zęby. Tęczęwki prawie zawsze mają kolor niebieski. Dzieci z zespołem Angelmana przejawiają różne sensoryzmy, wśród nich częstym jest fascynacja wodą, zob. [http://pl.wikipedia.org/wiki/Zesp%C3%B3l\\_C5%82\\_Angelmana](http://pl.wikipedia.org/wiki/Zesp%C3%B3l_C5%82_Angelmana) [dostęp: 5.05.2014].

<sup>28</sup> S. CEBRAT, *Bioetyczne argumenty ...*, dz. cyt., s. 104.

<sup>29</sup> Można w ten sposób „wynająć” kobietę by nosiła ciężę i urodziła dziecko obcej parze. Można sprzedawać zarodek. Pojawiają się pytania, kogo w tych sytuacjach uznać za rodziców. Te wszystkie sytuacje realnie się zdarzają! W Stanach

własnością osób homoseksualnych, może być poddane selekcji a nawet eugenicie.

In vitro nie może być dopuszczone przez Kościół, gdyż za każdym razem ma tutaj miejsce oddzielenie prokreacji od aktu małżeńskiego. Wielokrotnie Magisterium Kościoła naucza o wielkiej godności aktu seksualnego. Odbywa się on na płaszczyźnie cielesnej, ale i duchowej człowieka. W ten sposób mąż i żona jednoczą się najpełniej. Akt seksualny jest wyrazem jedności duchowej ukazanej poprzez ciało. W akcie małżeńskim zostaje przekazane nowe życie, małżonkowie współpracują tutaj ze Stwórcą, który każdorazowo powołuje do nowego życia duszę. Świętego aktu przekazania życia, nie zastąpi żadna najdoskonalsza procedura techniczna<sup>30</sup>.

Tę naukę o wielkiej godności samego aktu seksualnego jest trudno przyjąć za swoją w świecie, gdzie nie szanując godności osoby, przyjemność seksualną stawia się na pierwszym miejscu swojego życia.

Kolejnym argumentem, który nakazuje na całą metodę in vitro popatrzyć krytycznie jest odstępstwo od V przykazania dekalogu. Problem nadliczbowych embrionów musi w końcu być jakoś rozwiązany. Niestety tym rozwiązaniem często jest ich usuwanie, zabijanie. Tak więc zgoda na in vitro byłaby tym samym zgodą na niszczenie poczętych ludzkich istot. A jest to największe wykroczenie przeciwko życiu<sup>31</sup>.

Encyklika *Evangelium Vitae* zauważa także wystawienie „embrionów na ryzyko rychłej śmierci”. I nie chodzi tutaj o niszczenie dodatkowych embrionów ale o sam fakt wysokiego procentu niepowodzenia stosowania metody in vitro<sup>32</sup>.

Człowiek realizuje się w pełni wówczas, gdy ma ku temu zapewnione odpowiednie warunki. Jego celem jest zawsze osobowe spełnienie. Z nauki o prawie naturalnym wiemy, że pewne prawa dotyczące życia są niezmiennie i na zawsze wpisane w ludzką osobowość. Pozbawianie tych praw nawet najmniejszego człowieka, w jego najwcześniejszym stadium życia jest zawsze gwałtem dokonany na godności tego człowieka, uprzedmiotowieniem go, a co za tym idzie jest moralnym złem, czyli grzechem.

---

Zjednoczonych kobiecie dawcy płaci się 6 tys. dolarów za udział w cyklu produkcji komórek jajowych. We Francji Partia Socjalistyczna wniosła projekt ustawy regulującej status „matek-nosicieli” – kobiet wynajmowanych do noszenia ciąży i urodzenia dziecka dla innych osób. Zob. <http://www.oaza.pl/cdz/in-vitro/101-problematyka-zapodnienia-pozaustrojowego-in-vitro> [dostęp: 5.05.2014]

<sup>30</sup> HV; DP; JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. Przytoczone dokumenty Kościoła, dzieło Jana Pawła II, jeszcze dobitniej ukazują i rozwijają temat roli aktu seksualnego w pożyciu małżeńskim.

<sup>31</sup> KKK, 2258.

<sup>32</sup> K. D. O'ROURKE, *The Embryo as Person*, „The National Catholic Bioethics Quarterly” 6(2006), nr 2, s. 247-248.

## **PODSUMOWANIE**

Co pewien czas, na nowo jest ożywiana dyskusja o in vitro. Niestety społeczeństwo bardzo obojętnie podchodzi do tych debat, coraz częściej nie widząc nic złego w tych stwierdzeniach. Zamienna terminologia, mówienie półprawd, niszczenie autorytetu Kościoła w mas mediach, pogłębiają jeszcze ten problem. Potrzeba dziś świadomej dyskusji na tematy dotyczące początków ludzkiego życia oraz głębszego wyczerpania społeczeństwa na ten dylemat moralny. Powyższy artykuł i przytoczone przykłady argumentów używanych przez różnych ludzi promujących in vitro, a także silne argumenty Kościoła, mogą posłużyć w uświadomieniu wagi problemu, a zarazem w wyrobieniu odpowiedniej indywidualnej opinii, do dalszych dyskusji. Każdy, kto zabiera głos na powyższy temat, powinien w zgodzie z własnym sumieniem osądzić, która strona w tym konflikcie ma tak naprawdę rację. Człowiek żyjący w zgodzie z własnym sumieniem nie może być nigdy obojętny na krzywdę drugiego człowieka, zwłaszcza gdy idzie o istoty bezbronne, z którymi można zrobić wszystko we wczesnym stadium rozwoju.

## **ABSTRACT**

### **Arguments which Christians can use in discussions about IVF**

The purpose of writing the article was to present the problems associated with in vitro. The author presents the conceiving as an act dependent on God in which man should not interfere. Presents the arguments of proponents of in vitro fertilization, which supporters use to push the legal recognition of this method. Then the counter-arguments are presented that the Christian can use the discussion. Presenting of these arguments is the main objective of this paper. The article is a collection of arguments, which should be guided by both the believer and God rejecting the moral evaluation of IVF. Each of these arguments in the future could be developed separately from the purely theological. When in vitro fertilization in the media portrayed as the golden treatment for infertility, the need for such arguments to open people's eyes to the scale of the problem that this method brings. The problem is that many people seems to be deaf to these arguments, or they think that this problem only applies to believers, and yet it is often of killing and experiments on children at the embryonic stage. Unfortunately, many people in the embryo does not see a man yet.

**KEYWORDS:** bioethics, in vitro fertilisation, infertility, NaProTechnology, arguments for and against in vitro, moral evaluation IVF.

## EUTANAZJA A UPORCZYWA TERAPIA\*

Gdy w krajach Europy zachodniej coraz częściej dopuszcza się możliwość samoistnego decydowania o początku i kresie ludzkiego życia, na nowo ożyła dyskusja na temat eutanazji. Stawiane są kolejne pytania odnośnie moralności takiego czynu. Wiele osób nawet przyznających się do etyki chrześcijańskiej, określających się jako wierzący katolicy, stwierdza, że gdy stają się niedołęzni i starzy, nie chcą być ciężarem dla swoich bliskich, stąd nie widzą problemu w tym, aby poprosić o skrócenie ich życia. Co więcej powołują się tym samym na Katechizm Kościoła Katolickiego, który dopuszcza rezygnację z uporczywej terapii i interpretują to pojęcie na własny użytek. Tymczasem odpowiednie zrozumienie pojęć: eutanazji i uporczywej terapii, jest już kluczem do moralnego rozeznania podjętych czynów. Te dwa pojęcia określają zasadnicze różnice działania człowieka.

W świetle tych dylematów w 2012 roku dzięki lekarzom i prawnikom powstał projekt nowelizacji ustawy o prawach pacjenta i Rzecznika Praw Pacjenta<sup>1</sup>. Projekt ten sankcjonuje prawnie możliwość odstąpienia od uporczywej terapii, określa procedury z tym związane, wprowadza m.in. możliwość sporządzenia testamentu życia oraz powołania pełnomocnika medycznego. Proponowane zmiany mają na celu ułatwienie lekarzom podjęcia decyzji o zaniechaniu uporczywej terapii. Kwestia ta nie jest bowiem dotychczas w sposób jednoznaczny uregulowana prawnie – pojęcie „uporczywej terapii” nie występuje w żadnym akcie prawnym, a jedynie w Kodeksie etyki lekarskiej. Trzeba zauważyć, że już wcześniej podejmowano próby prawnej regulacji kwestii zaniechania uporczywej terapii. Zapisy dotyczące tej problematyki znalazły się m.in. w przygotowanym w 2008 roku przez Jarosława Gowina *Projekcie ustawy o ochronie genomu ludzkiego i embrionu ludzkiego oraz Polskiej Radzie Bioetycznej i zmianie innych ustaw*. Obecne propozycje są jednak bardziej szczegółowe i dalej idące.

---

\* Tekst artykułu odnosi się do stanu prawnego rzezczonej kwestii w 2013 r.

<sup>1</sup> *Projekt ustawy o zmianie ustawy o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta oraz niektórych innych ustaw*, Warszawa 2013, [online] [http://www.hospicjum.waw.pl/phocadownload/Epidemiologia-Polityka\\_Zdrowotna/proj-ust-o-zm-ust-o-prawach-pacjenta-i-rzeczniku-praw-pacjenta.pdf](http://www.hospicjum.waw.pl/phocadownload/Epidemiologia-Polityka_Zdrowotna/proj-ust-o-zm-ust-o-prawach-pacjenta-i-rzeczniku-praw-pacjenta.pdf). O projekcie i kontrowersjach z nim związanych można przeczytać m.in. w artykule: B. ŁOZIŃSKI, *Godne umieranie czy eutanazja*, „Gość Niedzielny” (2012), nr 48, wersja elektroniczna: <http://gosc.pl/doc/1374459.Godne-umieranie-czy-eutanazja> [dostęp: 18.12.2015].

Aby rozstrzygnąć dylematy dotyczące eutanazji i końca ludzkiego życia, trzeba na początku zauważyć jak wielkim darem, który człowiek otrzymuje od Stwórcy jest jego życie. Ukazują to w sposób szczególnie dokumenty papieskie wydane podczas ostatnich dekad. Medycyna rozwijając się, umożliwi coraz bardziej przedłużanie ludzkiego życia. Z drugiej strony niejednokrotnie w to życie negatywnie ingeruje, stosując na nim różne eksperymenty, a nawet je skracając. Konieczne jest zatem zapoznanie wielu odbiorców z poprawną definicją pojęcia: eutanazji i uporczywej terapii. Tyłko wtedy, gdy dobrze człowiek uchwyci różnice pomiędzy nimi, będzie mógł poprawnie ocenić moralnie sposób swojego działania. W ostatniej odsłonie artykułu przedstawione zostaną argumenty, które zazwyczaj stosują zwolennicy eutanazji. Kolejno po przedstawieniu kontrargumentów przeprowadzona zostanie moralna ocena czynów, godzących w godność człowieka jako osoby.

## 1. Życie jako dar i najwyższa wartość

Przez całe wieki Urząd Nauczycielski Kościoła katolickiego pouczał o wielkiej wartości ludzkiego życia. Nauczanie to opierał na Objawieniu Bożym i tradycji kościelnej. Dla Kościoła życie, którego tylko Bóg jest Panem, jest święte. W swoim nauczaniu zauważał także, że cierpienie, choroba, umieranie i śmierć są nierozłączne od życia. Kongregacja Nauki Wiary stwierdza: „Życie ludzkie jest święte, ponieważ od samego początku domaga się stwórczego działania Boga i pozostaje na zawsze w specjalnym odniesieniu do Stwórcy, jedynego swego celu. Sam Bóg jest Panem życia, od jego początku aż do końca”<sup>2</sup>. Skoro tak, to tylko Bóg ma prawo decydować o momencie odejścia człowieka z tego świata. Śmierć przeżyta w ten sposób jest etapem, który każdy człowiek musi przejść, aby osiągnąć wieczność przy Bogu. Św. Paweł przypomniał całej ludzkości skąd wzięła się śmierć: „Przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli” (Rz 5, 12). Zatem śmierć należy przeżyć w szczególnej bliskości przy Bogu. „Śmierć nie jest przypadkiem lub cechą przypadłościową, lecz prawem nieubłaganym natury (...) od którego nic żyjącego nie może się uchylić”<sup>3</sup>.

Objawienie Boże ukazuje moment śmierci na dwóch płaszczyznach. Przesłanie Starego Testamentu dotyczące śmierci jest związane z grzechem i winą, z odejściem od Stwórcy. Filarem nowotestamentalnego wymiaru śmierci jest osoba i dzieło Chrystusa, który przez swoje życie, śmierć i zmartwychwstanie stawia życie i moment odejścia z tego świata człowieka

---

<sup>2</sup> KONGREGACJA NAUKI WIARY, Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania *Donum vitae*, 5.

<sup>3</sup> J. BRUSIŁO, *Lekarz wobec kresu życia ludzkiego*, Kraków 2004, s. 142.



w nowym świetle. J. Alfaro słusznie zauważa, że: „w Chrystusie dokonała się zmiana sensu śmierci i to dzięki Jego autentycznemu przeżywaniu śmierci po ludzku (...). Śmierć, dezintegracja ludzkiego istnienia w świecie stała się osobistym spotkaniem z Bogiem, który ożywia umarłych (Rz 4, 7), decydującym momentem odpowiedzi człowieka, który w poddaniu się i ufności powierza się Bogu łaski”<sup>4</sup>. Jeszcze dosadniej ujmuje to J. Brusilo, gdy powie, że „cała psychologia umierania, którą znamy z obserwacji i doświadczenia osób u kresu życia wskazuje na solidarność Chrystusa z ludźmi: tak jak każdy umierający w stadium agonii, Jezus przeżył w Ogrójcu (Łk 22, 39-44) przygnębienie związane z zaostreniem się świadomości, uprzytomnił sobie bliskość śmierci, chęć ucieczki, odrzucenia, głęboki smutek i ból”<sup>5</sup>.

Po czasie formowania się kanonu Pisma Świętego, do głosu na temat życia i śmierci doszli Ojcowie Kościoła, którzy rozwijali myśl zawartą w Objawieniu. Umacniali w wierzących przekonanie o świętości życia, wskazywali na konieczność śmierci, jako nieodłącznego aktu od życia i wieczności człowieka. Św. Augustyn twierdził: „Nigdy nie wolno zabić drugiego człowieka: nawet gdyby tego sam chciał, gdyby wręcz o to prosił i stojąc na granicy między życiem i śmiercią błagał, by pomóc mu w uwolnieniu duszy, którą zмага się z więzami ciała i pragnie się z nich wyrwać; nie wolno nawet wówczas, gdy chory nie jest już w stanie żyć”<sup>6</sup>. Św. Tomasz z Akwinu w Sumie Teologicznej uzasadnił właściwe każdemu człowiekowi prawo do życia i szczęścia ostatecznego, którym jest przebywanie z Bogiem po śmierci<sup>7</sup>.

Przekaz Magisterium Kościoła w następnych wiekach dotyczący wartości życia ludzkiego i faktu powszechnej śmierci był podobny. Wiek XIX i XX przynosząc rozwój medycyny zmusił myślicieli i teologów do głębszej refleksji. Życie, choroba i śmierć człowieka przestały być postrzegane tylko w kategoriach religijnych, jako okazja do nawrócenia i zbawienia, stały się tym samym przedmiotem różnych moralno-teologicznych refleksji, które znalazły również swoje miejsce w Magisterium Kościoła.

Pierwszym papieżem, który bardzo wiele uwagi poświęcił powyższej kwestii i skierował wiele słów do świata nauki, zwłaszcza do świata medycyny był Pius XII. Wyjaśniał różne problemy dotyczące życia ludzkiego, pisał o wielkiej jego godności i nienaruszalności. Nowością było formułowanie przez papieża zasad etycznych odnoszących się do przeciwbólowego działania medycyny, porodów bezbolesnych oraz pomocy udzielanej chorym terminalnie. Pisał o roli lekarzy, którzy opiekują się osobami cier-

<sup>4</sup> J. ALFARO, *Chrześcijańska nadzieja i wyzwolenie człowieka*, Warszawa 1975, s. 44.

<sup>5</sup> J. BRUSILO, dz. cyt. s. 145.

<sup>6</sup> TAMŻE, s. 157.

<sup>7</sup> ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *O celu ostatecznym czyli o szczęściu*, w: *Summa Teologiczna*, t. 9, Londyn 1963, s. 17-142.

piącymi, będącymi u kresu życia, prosił, aby walczyli z ich bólem, ale zarazem brali pod uwagę nieuchronność śmierci i w końcu by zaakceptowali wolę „nieskończenie dobrego i miłosiernego Pana”<sup>8</sup>.

W dokumentach Soboru Watykańskiego II w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* dostrzegamy kolejne wskazania dotyczące życia i śmierci człowieka. Dokument ukazuje sens istnienia rodzaju ludzkiego poprzez pryzmat cierpienia i śmierci. Podnosi już kwestię przedłużania ludzkiego życia za wszelką cenę oraz z drugiej strony chęci jego przerwania. „Wszelkie wysiłki techniki, choć bardzo użyteczne, nie są zdolne uśmierzyć niepokoju człowieka, bowiem przedłużenie długowieczności biologicznej nie może zaspokoić tego pragnienia dłuższego życia, które nieprzewyciężenie tkwi w jego sercu”<sup>9</sup>.

Paweł VI (1963–1978) w czasie swego pontyfikatu zdecydowanie przekreślił eutanazję, ponieważ obowiązkiem lekarzy jest zawsze służyć człowiekowi do końca jego istnienia i odrzucał wszelkie działania przeciw życiu ludzkemu. Do tego tematu jeszcze dobitniej wrócił Jan Paweł II w *Evangelium vitae*<sup>10</sup>.

Encyklika ta traktująca o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego, stanowi fundamentalne źródło do poznania zasad dotyczących wartości życia ludzkiego, które człowiek świadomie akceptuje i oczekuje jego kresu. Papież docenia postęp w poszukiwaniu metod i środków walki z bólem, pomocy cierpiącym, szczególnie nieuleczalnie, służby umierającym, ale jednocześnie z naciskiem podkreśla, że „życie cielesne w swej ziemskiej kondycji bez wątpienia nie jest dla wierzącego wartością absolutną”. Stwierdza: „Żaden człowiek nie może jednak samowolnie decydować o tym czy ma żyć, czy umrzeć; jedynym i absolutnym Panem władnym podjąć taką decyzję, jest Stwórca”<sup>11</sup>.

Papież w wyżej wspomnianej encyklice dostrzega problemy związane z podejściem dzisiejszego człowieka do ostatnich momentów ludzkiego życia często przeżywanych w cierpieniu i słabości. Zauważa, że przez wielu śmierć bywa postrzegana jako „upragnione wyzwolenie”, „gdy ludzka egzystencja zostaje uznana za pozbawioną dalszego sensu, ponieważ jest pogrążona w bólu i nieuchronnie wystawiona na coraz dotkliwsze cierpienie (...). W takim kontekście coraz silniejsza staje się pokusa eutanazji, czyli zawładnięcia śmiercią poprzez spowodowanie jej przed czasem i „łagodne” zakończenie życia własnego lub cudzego”<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> PIUSXII, *Trois questions religieuses et Morales concernant l'analgésie. Discours aux participants du IX Congrès de la Société italienne d'ane – sthésiologie*, 24.07.1957, AAS 49(1957), s. 129-147.

<sup>9</sup> KDK, 27.

<sup>10</sup> JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, 65.

<sup>11</sup> Tamże, 47.

<sup>12</sup> Tamże, 64-65.

Kongregacja Nauki Wiary 5 maja 1980 r. wydała Deklarację o eutanazji *Iura et bona*<sup>13</sup>. Dokument po raz kolejny podkreśla wartość życia ludzkiego, wprowadza rozróżnienia definicyjne: eutanazję dzieli na czynną i bierną. Przedstawia praktyczne zasady stosowania środków uśmierzających ból, w kontekście ogólnego stosunku chrześcijanina do cierpienia i zachowania w chwili śmierci poprzedzonej aplikowaniem odpowiednich środków terapeutycznych. Deklaracja rozjaśnia dylematy dotyczące działań przynoszących ulgę w cierpieniu, ale mogących przyspieszać śmierć, odpowiada dlatego graniczą one z eutanazją, ale nią nie są<sup>14</sup>. Dokument mówi o stosowaniu środków leczniczych służących przedłużaniu życia i zahamowania procesu śmierci.

W 2005 roku Kongregacja Nauki Wiary wydała dokument na temat sytuacji osób będących „w trwałym stanie wegetatywnym” zatwierdzony przez papieża Benedykta XVI. Ma on charakter odpowiedzi na dwa pytania: „czy istnieje moralny obowiązek podawania pokarmu i wody pacjentowi w „stanie wegetatywnym”?”, oraz: „czy sztuczne żywienie i nawadnianie pacjenta w «trwałym stanie wegetatywnym» mogą być przerwane, gdy kompetentni lekarze stwierdzą z moralną pewnością, że pacjent nigdy nie odzyska świadomości?”. Pytania zostały skierowane w 2005 r. do Kongregacji przez Episkopat USA, który oczekiwał jednoznacznego stanowiska, bo właśnie w Stanach Zjednoczonych głośna była sprawa Terri Schiavo. Ta osoba po wielu latach śpiączki zmarła z głodu po odłączeniu jej od aparatury na wniosek rodziny<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja o eutanazji *Iura et bona*, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. SZCZYGIEL, Tarnów 1998, s. 336-339.

<sup>14</sup> Ocena etyczna takiego postępowania medycznego brzmi następująco: jeśli stosuje się silne analgetyki przyspieszające śmierć, ale z intencją przyniesienia ulgi w cierpieniu – nie występuje wtedy eutanazja, gdy są jednocześnie spełnione trzy warunki, a mianowicie brakuje innych środków, postępowanie przeciwbólowe nie będzie przeszkadzać w obowiązkach religijnych, oraz bez poważnej przyczyny nie pozbawi się człowieka umierającego świadomości, zob. Deklaracja o eutanazji *Iura et bona*, 19.

<sup>15</sup> Kongregacja na powyżej postawiony problem odpowiedziała następująco: „Podawanie pokarmu i wody, także metodami sztucznymi, jest zasadniczo zwyczajnym i proporcjonalnym sposobem podtrzymywania życia. Jest ono więc obowiązkowe w takiej mierze i przez taki czas, w jakich służy właściwym sobie celom czyli nawadnianiu i odżywianiu pacjenta. W ten sposób zapobiega się cierpieniom i śmierci, które byłyby spowodowane wycieńczeniem i odwodnieniem”, oraz: „Pacjent w «trwałym stanie wegetatywnym» jest osobą, zachowującą swą podstawową godność ludzką; a zatem należy się mu zwyczajna i proporcjonalna opieka, obejmująca zasadniczo dostarczanie wody i pokarmu, także w sposób sztuczny”, zob. [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/odpowiedzi\\_odzywia\\_nie-kom\\_01082007.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/odpowiedzi_odzywia_nie-kom_01082007.html) [dostęp 17.09.2014].

Podsumowując trzeba stwierdzić, że dylematy dotyczące świętości ludzkiego życia od poczęcia, aż po naturalną śmierć, rozpatrywane są przez Urząd Nauczycielski Kościoła zawsze na bieżąco i zgodnie z pojawiającymi się nowymi pytaniami. Dzięki tym wypowiedziom łatwiej dookreślić i ocenić moralną postawę człowieka wobec nowych problemów. Zatem na podstawie tych dokumentów zauważmy różnice pomiędzy eutanazją, a uporczywą terapią, aby poprzez to jeszcze raz moralnie ocenić stawiane dziś przez ludzi pytania dotyczące możliwości opowiedzenia się za lub przeciw propozycjom podnoszonym odnośnie przedwczesnego zakończenia ludzkiego życia.

## **2. Znaczące różnice pomiędzy eutanazją, a uporczywą terapią**

W ostatnich latach na świecie pojawiło się wielu zwolenników tzw. prawa do eutanazji. Osoby te, piastujące różne stanowiska i posiadające różne wykształcenie, próbują za każdym razem podać taką definicję eutanazji, poprzez którą skutecznie będą mogli zaciemnić rzeczywistość, która kryje się pod tym pojęciem. Często także w publicznych wiadomościach prezentuje się osoby, które mając na celu skrócić swoje cierpienia żądają eutanazji, a ich działania przedstawia się jako humanitarne, miłosierne rozwiązanie problemu. Z drugiej strony przed lekarzami, którzy mają wpływ na życie pacjenta, zawsze pozostaje decyzja, co lepiej uczynić dla osoby pozostającej w stanie ciężkim, wegetatywnym. Należy pozwolić mu umrzeć, wysłuchać jego prośb, często prośb ich bliskich i nie podejmować żadnych działań, czy może za wszelką cenę walczyć o życie pacjenta. Potrzeba zatem odpowiedniego ujednoczenia najpierw pojęć, a później jasnej i klarownej oceny moralnej, która podawana przez Urząd Nauczycielki Kościoła już od wielu lat, zdaje się być nie słyszana bądź nie rozumiana przez osoby odpowiedzialne za życie pacjentów.

Obecnie powstają wciąż nowe definicje pojęcia eutanazji w zależności od poglądów osób, które je tworzą oraz od celu, które mają one osiągnąć. Ujawnia to już samo zróżnicowanie terminów. Mówi się o eutanazji, kryptanazji, autotanazji, dystanazji, ortotanazji, eutanazji neonatalnej, eugenicznej, ekonomicznej itp. Wymienia się eutanazję bierną i czynną, a dalej pośrednią i bezpośrednią, dobrowolną i niedobrowolną, legalną i nielegalną. Mówi się o eutanazji samobójczej, zabójczej, o towarzyszeniu w samobójstwie, o zabójstwie z litości, o pomocy w umieraniu, o towarzyszeniu czy asystencji przy śmierci itp.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> M. SZEROCZYŃSKA, *Eutanazja i wspomagane samobójstwo na świecie: studium prawnoporównawcze*, Kraków 2004: 36-58; por. W. BOŁOZ, *Etyka chrześcijańska wobec problemów końca życia*, w: *Między życiem a śmiercią*: 332

*Eu-thanatos* oznacza z greki „dobrą śmierć”, czyli zadanie śmierci osobie nieuleczalnie i ciężko chorej, motywowane skróceniem jej cierpień<sup>17</sup>. Propozycję uporządkowanego rozumienia tego pojęcia można spotkać w Deklaracji o eutanazji wydanej przez Kongregację Nauki Wiary w 1980 roku. Rozróżnia się w niej pierwotne znaczenie tego słowa, nadane mu w starożytności, pod którym rozumie się „łagodną śmierć bez przykrych cierpień”, oraz dzisiejsze znaczenie, w którym słowo to oznacza zadanie „śmierci z miłosierdzia, by wyeliminować cierpienia związane z ostatnimi chwilami życia lub by dzieciom anormalnym, nieuleczalnie chorym, ewentualnie chorym umysłowo skrócić nieszczęśliwe życie”<sup>18</sup>.

Aby moralnie ocenić czyn eutanazji, niezbędne jest wprowadzenie rozróżnienia na osobę, która będzie podmiotem dokonanego czynu oraz na osoby decydujące o eutanazji, będą tu zarówno lekarze, jak i bliscy pacjenta stojącego przed dylematem odebrania sobie w ten sposób życia. Dlatego konieczne jest poczynienie rozróżnienia aktu eutanazji na bierną i czynną.

Z eutanazją bierną mamy do czynienia wtedy, gdy człowiekowi odmawia się leczenia, które mogłoby przynieść poprawę lub wyleczenie, w imię nieprzedłużania jego – pełnego cierpień – życia. Byłoby nią na przykład nieleczenie zapalenia płuc u osoby sparaliżowanej, czy u dziecka z zaawansowanymi wadami wrodzonymi. Zapalenie płuc można wyleczyć, a celem odstąpienia od leczenia jest w tym wypadku spowodowanie śmierci osoby, której życie jest – naszym lub jej zdaniem – zbyt uciążliwe lub niepotrzebne. Podobnie z eutanazją bierną mamy do czynienia, gdy osoba chora lub w podeszłym wieku, przestaje przyjmować leki, które przedłużają jej życie, gdyż nie chce być dla swoich bliskich ciężarem. Często takie działanie jest podyktowane psychicznym obciążeniem danej osoby, która czuje, że stała się już „zużyta”, niepotrzebna swoim bliskim, stąd najłatwiej jest usunąć się, poprzez nie przyjmowanie leków zastosować na sobie eutanazję.

Eutanazja czynna ma już na celu czynne działanie, które doprowadzi do śmierci. Metoda może być różna. Może to być, i tak jest najczęściej, podanie leku, który zatrzyma akcję serca czy oddech. Nie ma tu znaczenia rodzaj podawanego środka. Czynną eutanazją będzie podanie wspomnianej wyżej morfiny, jeśli poda się ją w dawce, która ma spowodować, że człowiek przestanie oddychać. Ważny jest tutaj przede wszystkim cel działania<sup>19</sup>.

---

*uzależnienia, eutanazja, sytuacje graniczne*, red. W. BOŁOZ, M. RYŚ, Warszawa 2002, s. 122-134.

<sup>17</sup> W. I. SMITH, *Forced Exit. Euthanasia, Assisted Suicide, and the New Duty to Die*, New York 1997, s. 25-26.

<sup>18</sup> KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja o eutanazji *Iura et bona*, dz. cyt.

<sup>19</sup> Por. P. SINGER, *Etyka praktyczna*, Warszawa 2003, s. 204-208; R. FENIGSEN, *Eutanazja. Śmierć z wyboru?*, Poznań 2002, rozdz. I-III.

Zarówno przy eutanazji czynnej jak i biernej, winę moralną za popełniony czyn najczęściej ponoszą osoby postronnie związane z pacjentem. Pośrednio winna eutanazji będzie rodzina chorego, która skłania psychicznie chorego do takiej decyzji. Można powiedzieć, że pośrednio w dalszej kolejności winni są również ci, którzy tworzą prawo, dające możliwość przerwania życia człowieka w chwili, gdy ten często na skutek załamania i psychicznego obciążenia na taki akt się decyduje. Bezpośrednio eutanazji winny będzie lekarz, który sam zdecydowałby o końcu życia ludzkiego podając lek, którego skutkiem byłoby doprowadzenie do zgonu pacjenta, a zrobił by to z pobudek czysto utylitarystycznych<sup>20</sup>.

Dokonując dalszej typizacji eutanazji, można wyróżnić eutanazję dobrowolną (na życzenie osoby zabijanej) i eutanazję niedobrowolną. W tym drugim przypadku osoba jest zdolna do wyrażenia zgody lub sprzeciwu, ale nie została zapytana o zgodę na własną śmierć albo w ogóle nie wyraża zgody na eutanazję. Z kolei eutanazja adobrowolna występuje wtedy, gdy człowiek nie jest zdolny zrozumieć wyboru pomiędzy życiem i śmiercią. Chodzi np. o nieuleczalnie chore lub znacznie niepełnosprawne niemowlęta. Mogą to też być osoby, którzy z powodu wypadków, chorób czy starszego wieku na stałe straciły zdolność do wyrażenia zgody lub sprzeciwu wobec eutanazji. Wcześniej osoby takie nie prosiły o eutanazję. Z drugiej strony, nie odrzuciły możliwości dokonania eutanazji w takich okolicznościach. Nie pozostawiły żadnych instrukcji. Przypadek eutanazji niepełnosprawnych niemowląt posiada szczególny charakter. Rodzice i lekarze podejmują decyzję. Niemowlę nie ma zdolności do wypowiedzenia się co do „decyzji o życiu i śmierci”<sup>21</sup>.

Papież Jan Paweł II w *Evangelium vitae* podaje następującą definicję eutanazji: „Przez eutanazję w ścisłym i właściwym sensie należy rozumieć czyn lub zaniechanie, które ze swej natury lub intencji działającego powoduje śmierć w celu usunięcia wszelkiego cierpienia. Eutanazję należy zatem rozpatrywać w kontekście intencji oraz zastosowanych metod”<sup>22</sup>.

Kościół sprzeciwia się każdej eutanazji, dopuszcza natomiast rezygnację z uporczywej terapii i leczenie przeciwbólowe<sup>23</sup>.

W dalszej części encykliki, papież ukazuje wyraźną różnicę między eutanazją, a tak zwaną terapią uporczywą i paliatywną. W przypadku terapii uporczywej można zrezygnować „z pewnych zabiegów medycznych, które przestały być adekwatne do realnej sytuacji chorego, ponieważ nie są już współmierne do rezultatów, jakich można było oczekiwać, lub też są uciąż-

<sup>20</sup> Por. P. SOBAŃSKI, *Czym jest uporczywa terapia?*, [online] [http://www.ptb.org.pl/pdf/Sobanski\\_uporczywa\\_terapia\\_1.pdf](http://www.ptb.org.pl/pdf/Sobanski_uporczywa_terapia_1.pdf) [dostęp: 18.09.2014].

<sup>21</sup> P. SINGER, *Etyka praktyczna*, dz. cyt., s.174-175 i 184.

<sup>22</sup> *Evangelium vitae*, 65.

<sup>23</sup> KKK, 2278 – 2279.

liwe dla samego chorego i dla jego rodziny. W takich sytuacjach, gdy śmierć jest bliska i nieuchronna, można w zgodzie z sumieniem „zrezygnować z zabiegów, które spowodowałyby jedynie nietrwale i bolesne przedłużenie życia, nie należy jednak przerywać normalnych terapii jakich wymaga chory w takich przypadkach”. Przypomina jednak że: „Istnieje oczywiście powinność moralna leczenia się i poddania się leczeniu, ale taką powinność trzeba określić w konkretnych sytuacjach: należy mianowicie ocenić, czy stosowane środki lecznicze są obiektywnie proporcjonalne do przewidywanej poprawy zdrowia. Rezygnacja ze środków nadzwyczajnych i przesadnych nie jest równoznaczna z samobójstwem lub eutanazją, wyraża raczej akceptację ludzkiej kondycji w obliczu śmierci”<sup>24</sup>.

Zbliżona do uporczywej terapii jest tu wyróżniona jeszcze opieka paliatywna. Jej celem jest „złagodzenie cierpienia w końcowym stadium choroby i zapewnienie pacjentowi potrzebnego mu ludzkiego wsparcia”. Godziwe zatem jest „stosowanie różnego rodzaju środków przeciwbólowych i uspokajających w celu ulżenia cierpieniom chorego”, nawet gdy „wiąże się to z ryzykiem skrócenia mu życia”. Ojciec Święty uznaje „za godną pochwały postawę kogoś, kto rezygnując z terapii uśmierzającej ból, aby zachować pełną świadomość i uczestniczyć świadomie w męce Chrystusa”. Papież zauważa jednak, że nie wszyscy „są zobowiązani do takiej «heroicznej» postawy”<sup>25</sup>.

Wyobraźmy sobie taką oto sytuację: człowiek jest poważnie chory, wszystkie dotychczasowe próby leczenia przyczynowego nie powiodły się. Można jeszcze spróbować podjąć jakieś nadzwyczajne działania, ale doświadczenie wskazuje, że szanse powodzenia są bardzo minimalne, żeby nie powiedzieć żadne, a jeśli coś się da osiągnąć, to będzie to jedynie niewielkie przedłużenie życia. Ceną jest wysiłek chorego, dodatkowe i w sumie niepotrzebne cierpienia, również brak czasu i sił na przeżycie własnego umierania i dokończenie swoich spraw. W takiej sytuacji lekarz i pacjent mogą z takiego nadzwyczajnego leczenia zrezygnować i nie będzie to eutanazja ale rezygnacja z uporczywej terapii. Ważne jest, aby nie wykluczyło to tym samym zwyczajnych metod terapii, które są konieczne dla poprawy komfortu przeżywania ostatnich dni czy tygodni. Nigdy nie można uznać za „nadzwyczajną metodę leczenia” karmienia i pojenia chorego. Odmowa tych ostatnich byłaby równoznaczna z eutanazją<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> *Evangelium vitae*, 65.

<sup>25</sup> J. w.

<sup>26</sup> Przywołana powyżej Terri Schiavo, 41-letnia pacjentka znajdowała się od 15 lat w stanie śpiączki. Po długotrwałych sporach między mężem, a rodziną Terry Schiavo, które wyzwoliły w USA ogólnonarodową debatę na temat eutanazji, 18 marca zaprzestano sztucznego odżywiania pacjentki, zmarła 31 marca 2005 roku;

W niektórych chorobach – zwłaszcza nowotworowych – opanowanie bólu wymaga podawania leków o działaniu narkotykowym. Leczenie to wzbudza wiele kontrowersji, z kilku powodów. Lekarz podając ciężko choremu człowiekowi morfinę często zdaje sobie sprawę, że może to skrócić jego życie o kilka dni, gdyż zmniejsza niektóre możliwości kompensacyjne organizmu. Z drugiej strony – jest to leczenie konieczne dla zmniejszenia bólu czy duszności. Takie leczenie jest uprawnione, gdyż jego celem nie jest pozbawienie człowieka życia, a zmniejszenie jego cierpień. Śmierć człowieka nadal jest śmiercią naturalną, a nie spowodowaną podaniem leku.

Biorąc pod uwagę możliwość rezygnacji z uporczywej terapii, Jan Paweł II ostrzega, także lekarzy, aby „nie rościli sobie władzy decydowania o tym, kto ma żyć, a kto powinien umrzeć”, a „powinni opiekować się cierpliwie i z miłością (...), ze względu na naturę swojego zawodu powinni leczyć chorego nawet w końcowych i najcięższych stadiach choroby”<sup>27</sup>.

Lekarz nigdy nie może decydować o pozbawieniu kogoś życia. Wolno mu natomiast w sumieniu zrezygnować z dalszej trwającej w czasie terapii, ale nie można jednak pozbawić chorego należytej mu zwyczajnej i proporcjonalnej opieki medycznej. To oznacza stosowanie takich środków terapeutycznych, jakie są niezbędne w konkretnej sytuacji, a więc podawanie środków znieczulających, pokarmu i tlenu do oddychania. Taka decyzja o rezygnacji, a nawet obowiązek moralny jej podjęcia, nie powoduje śmierci, lecz ją dopuszcza to znaczy usuwa przeszkody hamujące rozwój biologiczny procesu umierania, zapoczątkowany niezależnie od lekarza. Dlatego każdy człowiek, a zwłaszcza pracownik lecznictwa powinien umieć zaakceptować śmierć jako nieodłączny składnik życia ludzkiego, bez postawy arbitralnego decydowania o momencie śmierci. Powinien jednakże zawsze respektować wolę umierającego, który może nie chcieć sztucznego przedłużania swego życia za wszelką cenę<sup>28</sup>.

### 3. Argumenty za i przeciw eutanazji – ocena moralna czynu

Poznawszy zasadniczą różnicę pomiędzy eutanazją, a uporczywą terapią, aby dopełnić treści powyższego tematu, potrzeba przyjrzeć się jeszcze argumentom, które przytaczają zarówno zwolennicy jak i przeciwnicy wspomnianych teorii. Dopiero ich ocena moralna pozwoli nam ukazać pełny obraz problemu jakim jest dzisiaj eutanazja.

Jako podstawowe argumenty zwolenników legalizacji eutanazji możemy wskazać „argumenty personalistyczne”, postulujące prawo każdego

---

zob. A. MUSZLA, *Refleksje po śmierci Terri Schiavo – eutanazja czy akt miłosierdzia?*, „Medycyna Praktyczna” (2007), nr 1, s. 160-163.

<sup>27</sup> *Evangelium vitae*, 66.

<sup>28</sup> J. w.



człowieka do decydowania o swoim życiu i śmierci, konstytucyjne prawo do prywatności oraz prawo do zakończenia swojego życia z godnością, bez bólu i cierpień. A zatem podstawą legalizacji eutanazji jest autonomia jednostki i dobrowolność decyzji oraz błędnie pojęta idea miłosierdzia nad cierpiącym człowiekiem<sup>29</sup>.

Argumentem, którego nikt głośno nie chce wypowiedzieć, a który dla wielu jest podstawą do opowiedzenia się za eutanazją jest „argument ze starzejących się społeczeństw”. Po upadku modelu rodziny patriarchalnej ze starzejącą się cywilizacją zachodu trzeba coś zrobić. Najłatwiej i najtaniej jest poprzez eutanazję rozwiązać ten problem<sup>30</sup>.

Przeciwnicy natomiast jako koronny argument stawiają świętość życia i jego wartościowanie. Takie myślenie wynika zawsze z wiary człowieka, który w cierpieniu upatruje nie tylko niedyspozycyjność człowieka, ale także widzi jego zbawczy sens. Ponadto logicznie wydaje się nieetyczne wartościowanie życia. Życie człowieka zdrowego, czy młodego nie może być mierzone jakąkolwiek miarą. Jest ono zawsze wartością<sup>31</sup>.

Warto także przywołać tutaj inne argumenty przeciwne eutanazji. Przytoczmy „argument ze skutków społecznych”. Poprzez legalizację eutanazji osłabiamy szacunek dla ludzkiego życia w społeczeństwie na co dzień. Idąc dalej trzeba przyjąć konsekwencje takiego działania i w związku z tym akceptując prymat wolności nad innymi wartościami, potrzeba konsekwentnie przyjąć eutanazję czynną np. w wypadku człowieka w depresji czy proszącego o eutanazję z powodu czystej niechęci do życia, znudzenia się nim. W ten sposób idziemy do argumentu mówiącego o „równi pochyłej”. Nie szanując w społeczeństwie ludzkiego życia, wielu będzie sądzić, iż ich życie nie podlega już żadnej ochronie, a społeczeństwo w czasie, gdy oni będą starsi i chorzy, stanie się ich wrogiem, pragnącym pozbawić ich życia<sup>32</sup>.

Takie działanie może prowadzić jeszcze do dalszych konsekwencji. Chory człowiek będzie znajdował się pod presją otoczenia. Cierpiący człowiek bardzo często nie jest świadom skutków podejmowanych decyzji, a presja skłania jego psychikę do poddania się eutanazji. „Argument z poziomu opieki paliatywnej” ukazuje, że tam gdzie jest wysoki poziom troski

<sup>29</sup> T. PIETRZYKOWSKI, *Etyczne problemy prawa*, Kraków 2005, s. 218. 229-233.

<sup>30</sup> M. SZEROCZYŃSKA, *Eutanazja i wspomagane samobójstwo na świecie*, Kraków 2004, s. 352-353.

<sup>31</sup> Por. K. AMARASEKARA, M. BAGARIC, *Moving from Voluntary Euthanasia to Non-Voluntary Euthanasia: Equality and Compassion*, „Ratio Juris” 17(2004), nr 3, s. 420. Australijscy badacze twierdzą, że ani sądy, ani lekarze nie powinni mieć prawa decydować o czyjejs śmierci, gdyż przekształciłby się ten stan w przyzwolenie na dokonywanie eutanazji czynnej bez zgody pacjenta i stosowanie darwinowskiej koncepcji przetrwania tylko silniejszych osobników.

<sup>32</sup> M. ZIELIŃSKA-FAZAN, *Dobra śmierć – miłosierdzie czy przestępstwo*, „Prawo i Życie” (2001), nr 1, s. 28-30.

o pacjentów, ci wcale nie myślą o przedwczesnej śmierci. W Holandii opieka paliatywna była na niskim poziomie, więc jako „substytut” opieki paliatywnej wprowadzono legalizację eutanazji czynnej. Tym samym upada etos lekarza, który ma pomagać i przywracać człowieka do zdrowia. Nie ma jakiegokolwiek więzi z pacjentem, empatii i współczucia, a lekarz jest niejako „adwokatem śmierci” stąd zaufanie do nich maleje<sup>33</sup>.

Rekomendacja 779 (1976) Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy w sprawie Praw Chorych i Umierających, dotyka kwestii praw jakie powinni mieć zagwarantowane chorzy i umierający w różnych krajach. Píše się tam o „wspieraniu takich ludzi przez rodziny i przyjaciół”, podkreślając wyraźnie kwestię najważniejszą w stanie terminalnym chorego i umierającego człowieka – by „umrzeć spokojnie i godnie”, „w dogodnych warunkach”<sup>34</sup>. Państwo może wspierać rodziny opiekujące się chorymi, umierającymi i krewnymi poprzez prowadzenie odpowiedniej, prorodzinnej polityki społecznej<sup>35</sup>. Pojawia się więc pytanie, czy chęć legalizacji eutanazji nie jest łamaniem prawa, powyżej przytoczonego postanowienia?

W związku z powyższymi rozważaniami po raz kolejny należy podnieść kwestię moralności eutanazji. Czy przyglądając się tak licznymi argumentom przeciwnym zabijaniu ludzi na życzenie, można mniemać, że Kościół katolicki zmieni kiedyś swoje poglądy, jakby chciał wielu?

Ocena Kościoła katolickiego jest jednoznaczna i niezmienna. Katechizm w nr 2276 naucza, że eutanazja jest niedopuszczalna. Tym samym Kościół uzasadnia swoje stanowisko: „Osoby których sprawność życiowa jest ograniczona lub osłabiona, wymagają szczególnej uwagi. Chorzy lub upośledzeni powinni być wspierani, by mogli prowadzić, w takiej mierze, w jakiej to możliwe, normalne życie” (...). „W ten sposób działanie lub zaniechanie działania, które samo w sobie lub w zamierzeniu powoduje śmierć, by zlikwidować ból, stanowi zabójstwo sprzeczne z godnością osoby ludzkiej z szacunkiem wobec Boga żywego, jej Stwórcy. Błąd w ocenie, w który można popaść w dobrej wierze, nie zmienia natury tego zbrodniczego czynu, który zawsze należy potępić i wykluczyć”<sup>36</sup>.

Aby zaniechać dalszym dyskusjom i sugestiom, które mogłyby wpływać z podciągania wielu problemów pod termin „uporczywa terapia”,

<sup>33</sup> M. SZEROCZYŃSKA, dz. cyt., s. 352-353.

<sup>34</sup> *Rekomendacja 779 (1976) Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy w sprawie praw chorych i umierających*, tekst pol. w: *Europejskie standardy bietyczne. Wybór materiałów*, oprac. T. JASUDOWICZ, Toruń 1998, s. 67nn.

<sup>35</sup> JAN PAWEŁ II, *List Do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku*, [online] [http://www.voxdomini.com.pl/inne/list.html#\\_ftn7](http://www.voxdomini.com.pl/inne/list.html#_ftn7) [dostęp: 18.09.2014]. Por. enc. *Evangelium Vitae*, w: *Prawa rodziny – prawa w rodzinie w świetle standardów międzynarodowych. Wypisy z nauczania Ojca Świętego*, wybr. i oprac. T. JASUDOWICZ, Toruń 1999, s. 226-227.

<sup>36</sup> KKK, 2276 – 2277.

Katechizm dopowiada: „Zaprzestanie zabiegów medycznych kosztownych, ryzykownych, nadzwyczajnych lub niewspółmiernych do spodziewanych rezultatów może być uprawnione. Jest to odmowa «uporczywej terapii». Nie zamierza się w ten sposób zadawać śmierci; przyjmuje się, że w tym przypadku nie można jej przeszkodzić”<sup>37</sup>.

Nauka Kościoła katolickiego dostrzega także problem jaki wynika z pozostawienia osobie lub państwu pełnej autonomii w decydowaniu o początku i kresie ludzkiego życia. Życie stanowi najwyższą wartość i jest uprzednie wobec wszelkiego prawodawstwa. Państwo, a także każdy człowiek, nie może uzurpować sobie prawa do decydowania o ludzkim życiu. Takie stanowisko jest konieczne w obliczu współczesnych zapędów państw świata, które coraz częściej tworzą możliwości decydowania o eutanazji i normuje to prawnie<sup>38</sup>.

W teologii katolickiej zawsze podkreślano eschatologiczny wymiar cierpienia. Taki obraz możemy spotkać już u proroka Izajasza, który zapowiada cierpienie Sługi Jahwe, a będzie ono miało wymiar zbawczy (Iz 52). Każde cierpienie człowieka ma sens, powinno być interpretowane w świetle zjednoczenia się w ten sposób z cierpieniem Chrystusa<sup>39</sup>. Takie stanowisko jest niestety nie do zaakceptowania przez świeckich filozofów i etyków. Cierpienie jest tutaj nie do zaakceptowania, jest bezsensowne, a zatem można je skrócić.

Teologia chrześcijańska oparta na wierze w Jezusa Chrystusa, cierpiącego Sługę Jahwe, ukazuje nową wartość ludzkiego cierpienia, wpisanego w życie każdego człowieka. Stąd eutanazja traktowana jest jako rodzaj samobójstwa. Ks. T. Ślipko uważa, że eutanazja jest „samobójstwem z rezygnacji”. Samobójstwo takie wynika z „życiowej klęski” samobójców, a „eutanazja samobójcza” jest związana ze „skróceniem doznawanych cierpień pod wpływem uświadomienia sobie ich beznadziejnej sytuacji”<sup>40</sup>. W normalnych warunkach bytowania, ludzie generalnie cenią swoje życie i walczą o nie do końca. Dlatego św. Jan Paweł II w listach do osób chorych i cierpiących zwracał uwagę na ogromną rolę członków rodziny chorego. „Rodzina odgrywa istotną rolę w życiu chorego i jego zmaganiach z cierpieniem i różnorodnymi trudnościami. Należy więc rozszerzać tę tematykę badań i przede wszystkim wspierać rodziny, w których członkowie znajdują się

<sup>37</sup> KKK, 2278.

<sup>38</sup> Zob. *Nadać sens cierpieniu*, wywiad z ks. Jarosławem Sobkowiakiem, „Prawo i Życie” (2001), nr 1, s. 31.

<sup>39</sup> JAN PAWEŁ II, *Redemptor Hominis*, 27.

<sup>40</sup> T. ŚLIPKO, *Życie i pleć człowieka*, Kraków 1978, s. 492-495. Autor, mówiąc o eutanazji, ma na myśli dwa jej rodzaje: samobójczą (zadaną samemu sobie) i zabójczą (zadaną komuś innemu). Samobójstwo zaś ma dwie formy: „z rezygnacji” i „z poświęcenia” (zob. dz. cyt., s. 399-400).

w stanie chorobowym<sup>41</sup>. Stąd tak istotne jest, aby chorych otaczać szczególną miłością i pomocą.

Teologia katolicka nie narzuca tym samym wszystkim ludziom takiej koncepcji cierpienia. Uświadamia człowiekowi, że cierpienie wpisane jest w jego byt, przygotowuje na ewentualne zmaganie z cierpieniem, gdy stanie się ono faktem w życiu człowieka. Rozgranicza jasno dylematy, które stają przed człowiekiem w trudnych chwilach jego życia i odpowiednio nazywa takie czyny. Wprowadza jasny dla każdego podział czynu, ukazuje wyraźne rozgranicza między eutanazją, a uporczywą terapią, tak aby człowiek nie miał moralnych dylematów.

## Zakończenie

Obecne czasy niosą w sobie niestety nie tylko postęp techniki czy medycyny, są to także momenty, które życiu ludzkiemu dostarczają wielu dylematów, stawiają człowiekowi liczne pytania, na które ten musi znaleźć odpowiedź. XXI wiek, w którym żyjemy, charakteryzuje się również dużym liberalizmem w życiu i obojętnością na sprawy wiary i religii, oddzielając te dwie płaszczyzny od siebie. Co więcej rozmywając znaczenie wielu pojęć sprawia, że człowiek w nawale informacji nie potrafi często udzielić sobie odpowiedzi na znaczące i nurtujące go pytania. Sięga tym samym po opinię do różnych źródeł, często odrzucających chrześcijański system wartości, a kreujących „nowy świat”, który bez przestrzegania podstawowych zasad dotyczących życia, prawdy i odpowiedzialności prowadzi go do destrukcji. Postępująca utrata wrażliwości na Boga i drugiego człowieka sprawia, iż człowiek nie potrafi autentycznie pochylić się nad sensem swojego istnienia. Koncentruje się na wykorzystaniu wszystkich zdobyczy techniki, by programować i kontrolować nie tylko to, co ma ułatwić i usprawnić życie na ziemi, ale także by zapanować nad narodzinami czy śmiercią. „W epoce, w której uroczyste proklamuje się nienaruszalne prawa osoby i publicznie deklaruje wartość życia, samo prawo do życia jest w praktyce łamane i deptane, zwłaszcza w najbardziej znaczących dla człowieka momentach jego istnienia, jakimi są narodziny i śmierć<sup>42</sup>. Stąd dla każdego człowieka istotnym jest, aby usłyszał także od drugiej strony prawdy dotyczące świętości życia i powołania osoby ludzkiej. Niezbędny jest w tym głos Kościoła, który od zawsze głosił i przypominał dogmaty istotne dla ludzkiej egzystencji.

Powyższy artykuł jest kolejną pracą, mającą podkreślić istotę problemu eutanazji. Precyzuje on pojęcia, podaje pod rozwagę znane, a często

---

<sup>41</sup> M. ŚWINIAREK, *Chory człowiek w rodzinie, bioetyczno – pedagogiczne aspekty opieki*, [online] <http://staszic.info/wp-content/uploads/2012/03/Czlowiek-chory-w-rodzinie.-Bioetyczno-pedagogiczne-aspekty-opieki.pdf> [dostęp: 21.09.2014].

<sup>42</sup> *Evangelium Vitae*, 4.

zaciemniane różnice pomiędzy eutanazją, a uporczywą terapią. Ukazuje w świetle Nauki Magisterium Kościoła sytuacje, kiedy lekarz może zaprzestać swojej pracy, podtrzymującej życie ludzkie. Podkreśla jak święte jest to życie i ukazuje zadania pełne odpowiedzialności jakie stają przed lekarzami oraz rodzinami osób, które znajdują się w ostatnim etapie swojego życia. W artykule ponadto przedstawiono argumenty, którymi warto się posłużyć opowiadając się za świętnością ludzkiego życia, aż do naturalnej jego śmierci.

Eutanazja jest dzisiaj ogromnym problem, o którym trzeba ciągle mówić, aby w ten sposób budzić ludzkie sumienia i nie dopuszczać do legalizacji prawa, które tylko pozornie ułatwia wiele spraw. W Holandii, kraju który przoduje w przyzwalaniu na zabijanie człowieka w każdym jego etapie życia, pojawiają się wciąż nowe dylematy i problemy. Prawodawstwo mające człowiekowi służyć, często wywołuje w ludziach strach. Pośród osób w podeszłym wieku i przewlekle chorych powstało zjawisko „turystyki przed eutanazją”, tj. ucieczki do sąsiednich krajów i osiedlanie się tam, aby zapewnić sobie życie do naturalnej śmierci. „Z obawy przed eutanazją ludzie starsi odmawiają zamieszkania w domach starców i zakładach dla przewlekle chorych, nie chcą być przyjęci do szpitala, przychodzić na wizyty u lekarza i odmawiają zażywania leków”<sup>43</sup>. Problem eutanazji dotyczy nie tylko ludzi starszych, ale nawet i nastolatków w depresji, którzy przychodząc do lekarzy otrzymują receptę, przyzwolenie na samobójstwo<sup>44</sup>. Zwolennicy ustawy twierdzą, że możliwość eutanazji została obwarowana bardzo surowymi warunkami. Praktyka eutanazji w Holandii wskazuje jednak, że różnie bywa z tymi warunkami. Nie ma bowiem możliwości pełnej kontroli nad tym zjawiskiem. „Na każde pięć osób, które umierają w Holandii, jedną zabija lekarz. Połowa pacjentów zabijana jest bez pytania o ich zdanie, czy też bez wiedzy ich rodzin”<sup>45</sup>.

Legalizacja eutanazji niszczy wartości moralne. Odsuwając się od umierających osób, moment śmierci przestaje dla nas mieć znaczenie. Więzy bliskich z umierającym i odpowiedzialność za to, jak umiera, coraz bardziej słabnie. A życie, jego początek i koniec, to obok prawdy i wolności, to najważniejsze wartości etyczne, na których zbudowana jest nasza kultura. Jeśli więc dopuścimy eutanazję do legalizacji, na zawsze już zostanie naruszona wartość ludzkiego życia. Uznanie, że życie pewnych ludzi nic już nie znaczy, doprowadzi tylko do upadku systemu naszych wartości i nigdy nie przebrzmi pytanie: gdzie człowiek w swoim działaniu musi się zatrzymać?

<sup>43</sup> R. FENIGSEN, *Eutanazja. Śmierć z wyboru?*, Poznań 1994, s. 104.

<sup>44</sup> Por. *Eutanazja - realne zagrożenie?*, wywiad z dr John'em Willke, „Głos dla życia” (2002), nr 1, s. 17.

<sup>45</sup> J. w.

**ABSTRACT**

**Euthanasia and aggressive medical treatment**

Article aims to show the significant differences that exist between euthanasia and persistent treatment. It reminds once again the Catholic Church's teaching regarding this issue. Presents documents that this problem moving. In the first parts the author presents life as sacred, as the highest value. Sequentially presented arguments are supporters of euthanasia and significant differences between euthanasia and persistent therapy. The last point is shown the moral evaluation of these acts. In this way, the reader will have no problem to clearly assess morally ever new dilemmas and attempt to falsify the difference in the end of human life. Adoption of such a topic is important because many countries in west Europe show euthanasia as a humane, good deeds and legalizes in the law. More and more people do not see this as a problem, the same desire to decide on the conception and range of life without reference to the Creator. Many people doctrine of the Church of persistent therapy is interpreted as permission to euthanasia. Therefore, it is important to show clear on their differences between the two actions.

**KEYWORDS:** bioethics, euthanasia, persistent therapy, eugenics, moral evaluation of euthanasia.

## **SUMIENIE W SŁUŻBIE LUDZKIEJ EGZYSTENCJI**

Bóg stwarzając człowieka wpisał w jego serce swoje prawo, które nadało mu, jako istocie ludzkiej, swoistą godność. Człowiek rozpoznając je, poprzez wewnętrzny głos – sumienie, wchodzi na osobisty „teren walki” o właściwe wartości życia. W sumieniu są one „wypisane” przez samego Boga. Bynajmniej, nie chodzi tutaj jedynie o samookreślenie aksjologicznych priorytetów, ale odkrycie determinantów stanowiących motyw sprawczy ludzkiego wyboru i działania.

Człowiek powinien wsłuchiwać się w głos Boga, który objawia mu całą prawdę o jego życiu. Katechizm Kościoła Katolickiego poucza: „Jest ważne, by każdy wszedł w siebie, ażeby usłyszeć głos swojego sumienia i za nim pójść. To poszukiwanie głębi wewnętrznej jest tym bardziej konieczne, że życie często sprawia, iż uchylamy się od wszelkiej refleksji zastanowienia się lub wejścia w siebie” (KKK, 1779). Ludzkie „uposażenie” – natura obdarowana sumieniem, stanowi istotny aksjomat wartościowania, wyborów, osądów, a tym samym, mocno wpisuje się w życiowy kontekst człowieczej egzystencji. Chodzi o egzystencję twórczą, o wypełnianie Bożymi treściami i motywami naszych poczynań, świadomych, dobrowolnych, ale wiążących ze sobą potencjał duchowy człowieka, konteksty sytuacyjne i wpływ na moralne postawy. Egzystencja nie jest bierną vegetacją, ale kreatywną postawą ludzkiego „stawania się”, ukierunkowanemu ku dobru i prawdzie. Może więc być rozumiana jako walka duchowa o dobro i prawdę, dokonująca się na płaszczyźnie sumienia.

Świadectwo sumienia nadaje działaniu ludzkiemu cechę szczerości i prawdy, odnajdującą swój wyraz w moralnym osądzie: „Unikamy postępowania ukrywającego sprawy hańbiące, nie uciekamy się do żadnych podstępów [...] lecz okazywaniem prawdy przedstawiamy siebie samych w obliczu Boga osądowi sumienia każdego człowieka” (2 Kor 4, 2). Sumienie, będące na straży i w służbie ludzkiej egzystencji, powinno ukierunkowywać człowieka na poznanie prawdy o Bogu, o nim samym (konkretnym, historycznym człowieku, z jego dyspozycjami moralnymi, osądami i wyborami), oraz prowadzić do chrześcijańskiej doskonałości i moralnie właściwych wyborów.

### **1. Sumienie w służbie odczytywania Bożej prawdy**

Sumienie należy do zjawisk powszechnego doświadczenia ludzkiego. Próby opisów, którymi człowiek określa swoje „najtajniejsze sanktuarium” (KDK, 16) jest wiele, ale zasadniczo sprowadza się je w potocznym języku do

możliwoŝci rozróżniania dobra i zła<sup>1</sup>. Aby jednak dostrzec w swoim wnętrzu pociągającą wartoŝć dobra, potrzeba pewnego „punktu odniesienia”, który wskazywałby na jego właŝciwy charakter. Takim niezbędnym elementem „wartoŝciowania” jest prawda. Nie moŝe ona być tworem tylko ludzkim, gdyŝ miałyby wówczas wymiar subiektywizmu, lecz jest głęboko zakorzeniona w sumieniu przez samego Boga, gdyŝ Jego głos rozbrzmiewa w ludzkim wnętrzu (por. KKK, 1776; KDK, 16)<sup>2</sup>. Sumienie w takim znaczeniu ŝwiadczy „o autorytecie prawdy odnoszającej się do najwyŝszego Dobra, do którego osoba ludzka czuje się przyciągana i którego nakazy przyjmuje” (KKK, 1777).

Stary Testament choć nie poŝluguje się ŝadnym pojęciem specyficznym na oznaczenie „sumienia”, to jednak podkreŝla, ŝe ówczalni ludzie mieli pewne rozeznanie wewnętrznych pouczeh<sup>3</sup>. Stwierdza takŝe bardzo wyraźnie istnienie jakiejŝ subiektywnej funkcji poŝredniczącej wobec Boŝego objawienia. Uwidacznia się tu bardzo mocno „ja” osobowe, posiadające ŝwiadomoŝć ontologiczną, zwiŝszcza w konfrontacji z samo-objawieniem Boŝym<sup>4</sup>.

W starotestamentalnym przekazie, miejscem „odkrycia” prawdy jest serce. W terminologii biblijnej oznacza ono jaŝn ludzką, dzieki której staje się moŝliwe odczytanie moralno-religijnej wartoŝci działania<sup>5</sup>. Zdolnoŝć takiego sądzenia, gdzie prawda otrzymuje „prymat”, w niektórych tekstach ma charakter ogólny i dotyczy całego ludu<sup>6</sup>; na ogół jednak chodzi o rozróżnienie dobra i zła w skali osobistej. Człowiek poznaje w swym sercu, jak on sam powinien postępować<sup>7</sup>. Serce stanowiące organ poznania dobra i zła (czyli prawdy) jest najŝcisłej zwiąŝzane z Bogiem. Jest to dar Boŝy, gdyŝ od Boga pochodzi

<sup>1</sup> Por. S. OLEJNIK, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boŝe*, Warszawa 1979, s. 190. Naleŝy zaznaczyć, iŝ tradycyjnie odróżnia się dwa wymiary (poziomy) sumienia. Pierwszym z nich jest sumienie habitualne, okreŝlane równieŝ jako syndereza (praszumienie lub sumienie fundamentalne); oraz drugi wymiar – aktualny. Por. VS, 59. Autor nie wchodząc w analizę poszczególnych „poziomów” sumienia, będzie się odwoływał do sumienia habitualnego. Szerzej zob. J. WICHROWICZ, *Okreŝlenie sumienia w ostatnich publikacjach*, „Collectanea Theologica” 52(1982), nr 2, s. 116-123.

<sup>2</sup> Por. A. SZOSTEK, *Sanktuarium spotkania i dialogu*, „Pastores” (1999), nr 3, s. 28-40.

<sup>3</sup> Por. W. POPLATEK, *Istota sumienia według Pisma ŝwiętego*, Lublin 1961, s. 41. Idea sumienia znana teŝ była w pogańskiej staroŝytnoŝci, zob. Z. KOZUBSKI, *Geneza i istota sumienia*, Lwów 1922; Historyczne ujęcie problemu sumienia zob. S. OLEJNIK, *Sumienie*, „Ateneum Kapłańskie” 41(1941), t. 51, s. 363-371; S. GRYGIEL, *Sumienie*, „Znak” 24(1972), s. 609-628; J. NAUMOWICZ, *Strzec swego sumienia*, „Pastores” (1999), nr 3, s. 120-125; S. OLEJNIK, *Dar – Wezwanie – Odpowiedź. Teologia Moralna*, Warszawa 1988, t. III, s. 91-97.

<sup>4</sup> Por. J. A. PALOS, *Bóg a sumienie w tradycji biblijnej*, „Communio” 14(1983), nr 5, s. 9.

<sup>5</sup> Por. S. OLEJNIK, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boŝe*, dz. cyt., s. 192.

<sup>6</sup> Salomon modlił się o mądroŝć serca, by mógł odczytywać prawdę i sprawiedliwoŝć dla ludu (1 Krł 3, 9).

<sup>7</sup> Por. S. OLEJNIK, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boŝe*, dz. cyt., s. 192.



i w swym działaniu jest od Niego zależne (por. Syr 17, 1-8). Jednak choć Bóg jest dawcą serca, a w tym sercu jest „oko Boże”, może ono odejść od prawości sądów Bożych<sup>8</sup>. Serce jest więc sprawdzianem rzeczywistej wartości człowieka i stawia go ciągle przed perspektywą ukształtowania „nowego serca” (por. Ez 18, 31).

W Nowym Testamencie widać w pewnej mierze kontynuację nauki starotestamentalnej. Wyraża się ona przede wszystkim w terminologii, bowiem rzeczywistość sumienia nadal określa się mianem „serca”. Częściej spotkać się tu można ze specyficzną nazwą „sumienie”<sup>9</sup>.

Jezus Chrystus, według relacji Ewangelistów, uznaje, że człowiek może odróżnić dobro od zła, prawdę od fałszu. Faryzeuszom zarzuca: „I dlaczego sami z siebie nie rozróżniacie tego, co jest słuszne?” (Łk 12, 57). Stwierdza, że trwają w grzechu, bo choć „widzą”, odrzucają to, co prawdziwe i dobre (por. J 9, 41). Będą oni karani za odrzucenie uznanej w sumieniu prawdy. Jezus również „umiejscawia” prawdę w sumieniu, gdyż od niej uwarunkowane jest działanie ludzkie. Nadal serce jest centrum odczytywania prawdy. W nim upatruje Jezus źródło zła, ale w nim widzi również skarbiec dobra (por. Łk 6, 45; Mt 12, 35)<sup>10</sup>.

Jeszcze bogatsze pouczenie o sumieniu znajdujemy w listach św. Pawła, który posługuje się niekiedy starotestamentalnym pojęciem „serca”, częściej jednak używa terminu „sumienie”. Czyni on sumienie świadkiem wiernym szczerości i prawdziwości działania (por. Rz 9, 1; 2 Kor 4, 2). Z przewrotnością i kłamstwem wiąże sumienie złe (por. 1 Tm 4, 2; Tt 1, 17), a więc takie, które nie chce odczytać prawdy. Takie sumienie może być „naprawione” i oczyszczone przez Chrystusa (por. Hbr 9, 14)<sup>11</sup>. Rozeznanie w sumieniu rodzi osobiste przekonanie, które jest wg św. Pawła miarodajne jako ocena i norma postępowania. Z nauki św. Pawła wynika, że ludzie posiadają możliwość rozeznania w swym wnętrzu – w sercu, w sumieniu – co jest moralnie dobre, a co złe<sup>12</sup>. Apostoł Paweł uzależnia sąd sumienia od sędziowskiego wyroku Boga. Rozstrzyganie o tym co jest dobre, a co złe, odbywa się w walce, którą toczy sumienie przed obliczem Pana<sup>13</sup>. W 1 Kor 4, 4-5 św.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 192. Teksty biblijne, aby ukazać pewne relacje serca do obiektywnej prawdy Bożej wypisanej we wnętrzu ludzkim, wprowadzają pewne określenia: serce dobre, szczere (por. 2 Krn 15, 17; Iz 38, 3), serce złe, przewrotne (por. Rdz 6, 5; 1 Sm 17, 28).

<sup>9</sup> Por. S. OLEJNIK, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, dz. cyt., s. 194; J. A. PALOS, dz. cyt., s. 11.

<sup>10</sup> Por. S. OLEJNIK, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, dz. cyt., s. 194.

<sup>11</sup> Aspekt relacji sumienia do Osoby Jezusa Chrystusa podkreśla J. P. LEONARDO, *Osobiste sumienie jako kryterium działania chrześcijańskiego*, „Communio” 14(1983), nr 5, s. 20-21.

<sup>12</sup> Por. S. OLEJNIK, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, dz. cyt., s. 194.

<sup>13</sup> Por. H. SCHOGEL, *Punkt ciężkości – sąd sumienia*, „Communio” 14(1983), nr 5, s. 33.

Paweł stwierdza: „Sumienie nie wyrzuca mi wprawdzie niczego, ale to mnie jeszcze nie usprawiedliwia. Pan jest moim sędzią. Przeto nie sąǳcie przedwcześnie, dopóki nie przyjdzie Pan, który rozjaśni to, co w ciemnościach ukryte, i ujawni zamiary serc. Wtedy kaǳy otrzyma od Boga pochwałę” (1 Kor 4, 4-5). Wymagania Boże dotyczą osobowego centrum (serca) człowieka. Dla św. Pawła sumienie zatem ma wymiar antropologiczny. Ujęcie tej prawdy jest ukazywane w świetle sądu dokonywanego przez człowieka. Istotnym jest także rozróźnienie między wymaganiami Boga skierowanymi do człowieka, a wewnętrznym rozstrzygnięciem o tym, czy dokonywane czyny spełniają wymagania Boże<sup>14</sup>. Takie rozumienie sumienia, suponuje, że wobec prawdy objawiającej się w sumieniu człowiek może wyrazić swój sprzeciw. Odczuwany jest on przez niepokój wewnętrzny.

Również w innych księgach Nowego Testamentu można spotkać świadectwa mówiące o sumieniu. Św. Jan mówi o sercu, które „oskarża” lub „nie oskarża” (por. 1 J 3, 19-21); św. Piotr wspomina o „dobrym sumieniu” (por. 1 P 3, 21) i podkreśla, że podoba się Bogu, „jeśli ktoś ze względu na sumienie uległe Bogu znosi smutki i cierpi niesprawiedliwie” (1 P 2, 19). Także św. Jakub uznaje sumienie za normę postępowania. Przestrzega on przed „ludzeniem swojego serca” fałszywą religijnością (por. Jk 1, 26). Zachęca grzeszników do „uświęcania serca” przez zbliżanie się do Boga (por. Jk 4, 8)<sup>15</sup>.

Dokonując krótkiej analizy biblijnej pojęcia sumienia należy wymienić choć kilka specyficznych zadań jakie Biblia przypisuje sumieniu. Przekaz ksiąg natchnionych wskazuje, że sumienie ma za zadanie: dokonywać roztropnościowego namysłu, wprowadzającego równowagę w działanie ludzkie (por. Syr 32, 10; Lm 3, 40-42); odnajdywać akty świadectwa i osądu (por. 2 Kor 1, 12); ujawniać stany emocjonalne (por. Rz 9, 1; Prz 23, 18); wskazywać na normatywną funkcję prawa (por. Rz 6, 18; Rz 14, 2-8) oraz podkreślić, że imperatyw sumienia obejmuje wszystkich ludzi (por. Rz 2, 14n)<sup>16</sup>. Można więc słusznie wnioskować, że obietnica zapisania „prawa Bożego” w sercu kaǳego człowieka, w głębi jego jestestwa (por. Jr 31, 31-34; Ez 36, 26-27), wypełniła się dzięki Jezusowi Chrystusowi i przyjmuje postać prawdy zobowiązującej w sumieniu (por. Rz 8, 1-10; 2 Kor 3, 2-3)<sup>17</sup>. Sumienie zatem nie jest emocjonalną intuicją rozpoznawania jakości aksjologicznych, dokonywanych bez wpływu Bożej prawdy. Pozostaje fenomenem ściśle zidentyfikowanym, osobistym i intymnym, dzięki zależności od prawdy, która znajduje się we wnętrzu człowieka i jest ku niemu skierowana<sup>18</sup>. Analiza czynników, które we-

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 34.

<sup>15</sup> Por. S. OLEJNIK, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, dz. cyt., s. 195. Szerzej zob. J. STELZENBERGER, *Syneidesis im Neuen Testament*, Munchen 1961.

<sup>16</sup> Por. S. ROSIK, *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne*, Lublin 1991, s. 150-151.

<sup>17</sup> Por. J. A. PALOS, dz. cyt., s. 14-15.

<sup>18</sup> Por. K. STACHEWICZ, *O sumieniu*, „W drodze” (1998), nr 6, s. 99.

dług świadectwa Biblii konstytuują, a jednocześnie stanowią o sumieniu, nakazuje zapytać o moc wiążącą prawdy objawiającej się w sercu (sumieniu)<sup>19</sup>.

Prawda stanowiąca korelat sumienia ma podwójny wymiar: teoretyczny i praktyczny<sup>20</sup>. W pierwszym znaczeniu prawda ta jawi się jako specyficzna *adaequatio rei et intellectus*, gdzie *res* stanowi osoba ludzka w swej naturze oraz „całokształcie istotnych dla niej relacji wertykalno - horyzontalnych i w tych wymiarach stanowiąca bezpośrednie źródło owej uniwersalnej prawdy”<sup>21</sup>. Jest to więc prawda transcendentálna w stosunku do sumienia „zamknięta” w głębi natury osoby i objawiona w sposób nadprzyrodzony<sup>22</sup>. W drugim przypadku jest to prawda praktyczna o konkretnym czynie, ujawniająca się w świadectwie wewnętrznym sumienia, przyjmująca postać „myśli na przemian oskarżających i niewinniających” (Rz 2, 15) podmiot działający (por. VS, 59)<sup>23</sup>.

Omawiając wyżej przedstawioną koncepcję prawdy „odczytywanej” w sumieniu, nasuwa się konkluzja, którą podkreśla Jan Paweł II w encyklice „*Veritatis Splendor*”, iż: „nie sposób przeceniać tego wewnętrznego dialogu człowieka z samym sobą. W rzeczywistości [...] jest to dialog człowieka z Bogiem” (VS, 58). Doniosłość owego stwierdzenia – jak zauważa ks. J. Wróbel – polega na wyrażonym podkreśleniu, iż ostatecznym kryterium prawdy, do której odnosi się i którą odczytuje sumienie w swych sądach, jest sam Bóg<sup>24</sup>. Pan Bóg, będąc ostatecznym źródłem prawdy stanowiącej punkt odniesienia do sumienia, „angażuje” człowieka w poznane dobro, które pociąga swą mocą.

Prawda w języku biblijnym jest ostatecznie przymiotem osoby pewnej, sprawdzonej, na której można polegać. Droga prawdy to „droga właściwa”, prowadząca do celu (Rdz 24, 48). Stąd też w sensie ścisłym owa prawda przypisywana jest samemu Bogu, który jest Prawdą (por. 2 Sm 7, 28; Ps 19, 10; 111, 7-10)<sup>25</sup>. Jezus Chrystus jako „wcielona wierność Ojca”<sup>26</sup>, staje się jednocześnie Wcielona Prawdą – Słowem.

<sup>19</sup> „Sumienie wiąże wolność mocą prawdy” – taką tezę wysuwa i udowadnia A. SZOSTEK, *Wolność- Prawda- Sumienie*, „Ethos” 4(1991), nr 3/4, s. 25-57.

<sup>20</sup> Por. J. WRÓBEL, *Sumienie a prawda*, w: *Veritatis splendor. Przesłanie moralne Kościoła. Materiały z sympozjum KUL, 6-7 grudnia 1993 r.*, red. B. JURCZYK, Lublin 1994, s. 59.

<sup>21</sup> Tamże, s. 59.

<sup>22</sup> Por. J. RAZINGER, *Prawda i sumienie*, „Ethos” 4(1991), nr 3/4, s. 180; A. SZOSTEK, *Sumienie a prawda i wolność*, „W drodze” (1982), nr 10, s. 45-46; J. SEIFER, *Sumienie- poznanie- prawda*, „Ethos” 4(1991), nr 3/4, s. 43.

<sup>23</sup> Por. J. WRÓBEL, dz. cyt., s. 59.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 60.

<sup>25</sup> Por. A. ZUBERBIER, *Prawda*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. ZUBERBIER, Katowice 1989, t. 2, s. 140-144; J. WRÓBEL, dz. cyt., s. 61-66.

<sup>26</sup> J. WRÓBEL, dz. cyt., s. 64.

Według świadectwa Pisma Świętego proces odkrywania „Bożej prawdy” w sumieniu dokonuje się dzięki Duchowi Świętemu: to On udziela daru poznania i umiłowania prawdy. On to doprowadza uczniów do całej prawdy i pociąga do jej realizacji (J 16, 13). Jan Paweł II streścił to działanie Ducha Świętego w słowach: „Stworzony na obraz Boga człowiek zostaje przez Ducha Prawdy obdarowany sumieniem, ażeby obraz wiernie odzwierciedlał swój Pierwotwór, który jest zarazem Mądrością i Prawem odwiecznym, źródłem ładu moralnego w człowieku i w świecie. Duch, który przenika głębokości Boże [...] jest światłem dla sumienia człowieka i źródłem ładu moralnego” (DV, 36).

W świetle powyższych ustaleń należy stwierdzić, że prawda w sumieniu stanowi bezpośrednią zasadę życia ludzkiego<sup>27</sup>. Przyjmując prawdę jako dar, człowiek „uczy się posługiwać sumieniem”<sup>28</sup>. Sumienie zatem, jest świadkiem Boga i Jego prawdy wyposażonej w religijny autorytet. Jest światłem, które rozświeca drogi powołania osoby, nie zamykając jej w perspektywie świata doczesnego. Dlatego istotna rola sumienia polega na tym, że uczy dialogu miłości z Bogiem przez posłuszeństwo prawdzie, której blask pochodzi od Boga<sup>29</sup>. Prawda ta domaga się od podmiotu głębszego zaangażowania jego wolności, otwierając jednocześnie przed nim perspektywę miłości, w której to osoba ludzka osiąga swą osobową pełnię<sup>30</sup>.

Sumienie, w którym człowiek odnajduje Bożą prawdę, nie może więc oznaczać zwykłej, indywidualnej subiektywności, ale wskazuje na obecność w nas czegoś: „co nie jest nami samymi”<sup>31</sup>. Ukierunkowanie sumienia na prawdę i dobro zostaje zachwiane, kiedy wola z motywów subiektywnego zadowolenia podejmuje walkę dążącą do zdetronizowania obiektywnie istniejącego w nim świata wartości (por. VS, 53-54)<sup>32</sup>. Prawda jest obecna we wnętrzu ludzkiego ducha (czyli w sumieniu) jedynie wówczas, gdy człowiek potrafi wznieść się ponad subiektywne interesy i pragnienia stając się wobec nich

---

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 66.

<sup>28</sup> J. BAJDA, *Sumienie i osoba a autorytet Magisterium*, w: JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, opr. A. SZOSTEK, Lublin 1995, s. 199.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 198; A. SZOSTEK, *Ku teonomii uczestniczącej. Wolność a prawo w świetle encykliki Veritatis splendor*, w: JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, opr. A. SZOSTEK, Lublin 1995, s. 227.

<sup>30</sup> Por. A. SZOSTEK, *Wolność – Prawda – Sumienie*, dz. cyt., s. 30.

<sup>31</sup> M. CH. GILLET-CHALLIOL, *Czy istnieje sumienie chrześcijańskie?*, „Communio” 14(1983), nr 5, s. 41.

<sup>32</sup> Por. P. GÓRALCZYK, *Sumienie niespokojne*, „Communio” 14(1983), nr 5, s. 55; Krytykę subiektywistycznej i kreatywnej koncepcji sumienia przeprowadza L. MELINA, *Sumienie – Wolność – Magisterium*, „Ethos” 4(1991), nr 3/4, s. 97-102; M. DRZEWIECKI, *Człowiek w obliczu sumienia*, w: *Wyznawać wiarę dzisiaj. Katecheza dorosłych*, red. S. ŁABENDOWICZ, Sandomierz 1999, s. 516; DV, 43; KDK, 16; DH, 3; R. KISIEL, *Antropologiczne implikacje encykliki Jana Pawła II*, Legnica 1998, s. 192-195.

transcendentalny. Chodzi więc o to, by otworzyć się na głos i na światło, które odsłania się w ludzkim wnętrzu<sup>33</sup>. Sumienie jest świadkiem prawdy, która wyprzedza je i przewyższa (por. VS, 57-58) i na którą człowiek powinien otwierać się w pokornym jej poszukiwaniu, tak aby odbijać w sobie blask poznanej i uznanej prawdy (por. VS, 64; EV, 24).

W kontekście powyższych stwierdzeń „upada - jak pisze kard. Ratzinger – cała teoria zbawienia przez niewiedzę: w człowieku jest nieodparcie obecna ta sama prawda, która została objawiona i spisana w toku historii zbawienia. W refleksji nad swą stworzonością człowiek może tę prawdę Bożą sam dostrzec. Stąd winny jest ten, kto jej nie widzi. Nie widzi, jeśli – owszem, dlatego że – nie chce jej zobaczyć. Wina polega tu na wypowiedzeniu przez wolę „nie”, uniemożliwiającym poznanie. Płomień światła sumienia nie zapala się, ponieważ nie uczyniono tego, co mogłoby go rozniecić”<sup>34</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że w sumieniu człowiek może rozpoznać Bożą prawdę, będącą imperatywem dla ludzkiego działania. Rola sumienia staje się więc kluczowa w rozumieniu i przyjmowaniu chrześcijańskich zasad etycznych.

Ukazanie Bożej prawdy objawiającej się we wnętrzu człowieka nie ma wyłącznie charakteru abstrakcyjnego. Stanowi ona podstawę a zarazem rodzi możliwości poznania siebie samego w odwołaniu się do owego „sanktuarium spotkania i dialogu” (KDK, 16).

## 2. Sumienie w służbie poznania siebie

Spotkanie się człowieka z Bogiem, czy to poprzez szeroki świat, czy to w głębi własnej duszy, ma charakter wybitnie osobowy. Skoro „sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka” (KDK, 16), stanowi ono „przestrzeń” wolności i spotkania z Bogiem. W nim i przez nie człowiek, tzn. „osoba”, „byt”, staje się podmiotem wszelkiego działania. Tworzy plan swojej egzystencji, oraz rozróżnia i decyduje o sensie swego życia (por. Rz 8, 14-30)<sup>35</sup>. Gdy człowiek przerywa zajęcia zewnętrzne, rozmowę z bliźnimi, wówczas nawet w rozgwarze ulic wielkiego miasta, zaczyna obcować z samym sobą – wchodzi w głąb własnego sumienia, aby poznać swoje motywacje<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> Por. L. MELINA, *Drogocenne i kruche sumienie*, w: *Wokół encykliki Veritatis splendor*, red. J. MERECKI, Częstochowa 1994, s. 103; J. MERECKI, *O wyzwolającej mocy prawdy*, w: *Wokół encykliki Veritatis splendor*, red. Tenże, Częstochowa 1994, s. 123-143; R. KISIEL, dz. cyt., s. 197.

<sup>34</sup> J. RATZINGER, *Prawda a sumienie*, dz. cyt., s. 175.

<sup>35</sup> Por. J. P. LEONADRO, dz. cyt., s. 23.

<sup>36</sup> Por. R. GARRIOGU-LAGARANGE, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Niepokalanów 1998, s. 46.

Poznanie samego siebie polega na uzyskaniu moŹliwie pełnego i niezafałszowanego obrazu własnej osoby, „odczytanego” przy współpracy z łaską BoŹą. Dlatego niezwykle waŹnym jest: „by kaŹdy wszedł w siebie, aŹeby usłyszeć głos swojego sumienia i za nim pójść. To poszukiwanie głębi wewnętrznej jest tym bardziej konieczne, Źe Źycie często sprawia, iŹ uchylamy się od refleksji zastanawiania się lub wejścia w siebie” (KKK, 1779). Znajomość siebie nie polega jedynie na umiejętności zaszeregowania własnej podmiotowości do jakiegoś typu psychologicznego według przyjętej typologii osobowości, ani na prostym wymienieniu cech, jakie faktycznie jednostka – podmiot posiada<sup>37</sup>. Sięganie w głąb swojej osobowości, prowadzi do spotkania z samym sobą na płaszczyźnie sumienia, gdzie człowiek wsłuchuje się w głos Boga, który objawia mu całą prawdę o jego Źyciu<sup>38</sup>. Poznanie siebie zakłada dostrzeŹenie dwóch niezwykle waŹnych aspektów: przymiotów BoŹych jakie On złoŹył w ludzkim sercu, oraz sytuacyjnej funkcji sumienia, wskazującej na dojrzałość duchową chrześcijanina.

KaŹdy człowiek, który nie podejmuje próby poznania siebie nie moŹe czynić postępów w kształtowaniu swojej doskonałości moralnej<sup>39</sup>. Łudząc się co do swojego stanu, „wpada” w zarozumiały optymizm, który kaŹe mu wierzyć, Źe juŹ jest doskonałym, bądź w zniechęcenie, pod wpływem którego przesadnie ocenia swe wady i winy. Odsuwając działanie BoŹego światła, kieruje się w stronę niebezpiecznego egoizmu, który rozróŹnia jedynie rzeczy na przyjemne i nieprzyjemne. Egoizm zmusza człowieka do zamknięcia się na prawdę obiektywną, wyrażoną w porządku naturalnym, oraz przystania właściwy obraz podmiotowego „ja”. Egoizm prowadzi natarczywą walkę z sumieniem i zmierza do tego, by przestało się „odzywać”. KaŹde więc pójście za egoistycznym (pozbawionym BoŹej łaski) pragnieniem jest klęską sumienia, które głośnie „placze”, wypełniając serce człowieka goryczą<sup>40</sup>. Taka tendencja uwidacznia w człowieku postawę nieliczenia się z nakazami sumienia, do zacierania granicy między dobrem i złem, wreszcie do osłabienia woli<sup>41</sup>. Szczere poznanie własnej duszy, w przeciwieństwie do egoizmu, pobudza do dąŹenia ku doskonałości. Aby było ono skuteczne musi obejmować wszystko, co się w nas znajduje: przymioty i braki, dary naturalne i nadprzyrodzone, wady i wysiłki ich przewycięŹenia. A wszystko to naleŹy badać bez pesymizmu, w prawości sumienia oświeconego wiarą<sup>42</sup>. Przyjmując, Źe w sumieniu

<sup>37</sup> Por. Z. CHLEWIŃSKI, *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*, Poznań 1991, s. 26-27.

<sup>38</sup> Por. B. ZAGÓRSKI, *Miej serce i patrzaj w serce. Prawo BoŹe wpisane w ludzkim sercu*, w: *Wyznawać wiarę dzisiaj. Katecheza dorosłych*, red. S. ŁABENDOWICZ, Sandomierz 1999, s. 509-513.

<sup>39</sup> Por. A. TANQUEREY, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Kraków 1948, t. 1, s. 367.

<sup>40</sup> Por. E. STANIEK, *W trosce o sumienie*, Kraków 1996, s. 10.

<sup>41</sup> TamŹe, s. 11.

<sup>42</sup> Por. A. TANQUEREY, dz. cyt., s. 369.

można odczytać „duchowy potencjał” złożony przez Boga i odkrywany przez człowieka, należy wnioskować, iż staje się ono świadkiem (por. Rdz 2, 15), dzięki któremu poznajemy samych siebie<sup>43</sup>.

Sumienie jako świadek prawdy i strażnik godności człowieka, poucza przede wszystkim o grzechu. Po grzechu bowiem, zaczyna się szczególne rozdarcie w człowieku, które jednocześnie potrzebuje nieustannego rozpoznawania i kontrolowania. Myśl tę uwidacznia św. Paweł: „stwierdzam w sobie to prawo, że gdy chcę czynić dobro, narzuca mi się zło. Albowiem wewnętrzny człowiek we mnie ma upodobanie zgodne z Prawem Bożym. W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach. Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała, co wiedzie ku tej śmierci? Dzięki niech będą Bogu przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego!” (Rz 7, 21-24).

Sumienie stawiając człowieka w obliczu Prawa Bożego wypisanego w sercach ludzkich, wskazuje kim człowiek ma być w zamysłach Bożych, a kim jest faktycznie<sup>44</sup>. Słowa św. Pawła pouczają, że sumienie stawia człowieka wobec prawa i samo staje się „świadkiem” w sprawie czynów ludzkich, a więc prowadzi do poznania samego siebie. Jest świadkiem jedynym, to znaczy, że to, co się dzieje we wnętrzu osoby, jest zakryte przed każdym innym obserwatorem<sup>45</sup>. Daje ono również świadectwo o wierności lub niewierności przymiotom jakie Bóg złożył w ludzkim sercu. Tylko osoba zna własną odpowiedź na głos sumienia (por. Rdz 2, 14-15; VS, 57). Mówienie o pierwszym aspekcie poznania siebie samego – badaniu przymiotów Bożych, wskazuje konieczność osobistego odczytywania darów, gdyż każdy człowiek jest „wyposażony” w jemu stosowne przymioty. W obrębie sumienia poszczególnej osoby – indywiduum – pojawia się i rozgrywa ostatecznie kwestia sensu życia i działania<sup>46</sup>. Sumienie w porządku poznania siebie stanowi zasadniczą zdolność odczytywania Bożej łaski, a potem akt i sprawczość, przez które człowiek decyduje o wymiarze swojego moralnego działania<sup>47</sup>. Przy dokonywaniu analizy i „wychwytywaniu” przymiotów Bożych złożonych w sercu ludzkim, koniecznym jest uwzględnienie w strukturze sumienia indywidualnego elementów: emocjonalnych, intelektualnych, wolitywnych, społecznych, etycznych i religijnych<sup>48</sup>.

---

<sup>43</sup> Por. A. SZOSTEK, *Wokół godności prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 143.

<sup>44</sup> Tamże, s. 144.

<sup>45</sup> Por. R. KISIEL, dz. cyt., s. 193.

<sup>46</sup> Por. S. WITEK, *Sakrament pojednania*, Poznań-Warszawa 1979, s. 224.

<sup>47</sup> Tamże, s. 225.

<sup>48</sup> Tamże, s. 225-230.

Drugi aspekt poznania siebie, dokonywanego na płaszczyźnie sumienia, zakłada konieczność choċby fragmentarycznej analizy normatywnoŃci sumienia, ktora wywiera decydujacy wplyw na sytuacyjna funkcje sumienia.

Przypisywanie sumieniu charakteru religijnego, zdolnego odczytaċ Bożą prawde i przymioty zlozone w czlowieku, uznanie w nim glosu Bozego nie moze byc rozumiane jako nieomylny drogowskaz w dzialaniu ludzkim<sup>49</sup>. Glosu sumienia nie nalezy absolutyzowaċ (por. DV, 43). Niemniej jednak, doktryna katolicka uznaje w sumieniu miarodajna i wiazaca norme moralnoŃci<sup>50</sup>. Istota sumienia wyraza sie zatem w znanym kazdemu wewnetrznym glোসie wzywajacym czlowieka do rozpoznania i uznania prawdy, ktora uczyni kryterium swego postepowania. W tym „wrażliwym instrumencie przekazu”<sup>51</sup> pewne zasady - reguly ludzkiego dzialania tlumaczone sa na zachowania konkretne, dostosowane do warunkow, miejsca, czasu i kultury (por. VS, 61)<sup>52</sup>. Taka postawa prowadzi do poznania siebie. Oznacza to, ze w odczytywaniu prawdy o sobie oraz prawdy o woli Bozej wpisanej w ludzkie serce, potrzeba postawy pokornej i wiary<sup>53</sup>. Przekonanie o sytuacyjnej funkcji sumienia uswiadamia czlowiekowi, ze podejmowane decyzje sa jego osobista rzeczywistoŃcia moralna<sup>54</sup>.

Pojecie sytuacji etycznej nie jest obce katolickiej nauce moralnej i w ramach jej systemu zostala zrealizowana synteza dwuch czynnikow: konkretnych dzialan i normy ogolnej<sup>55</sup>. Wiadomo powszechnie, iz umysl ludzki jest zdolny dojsc do stwierdzen ogolnych. TreŃ norm powszechnych, „zlokalizowanych” w sumieniu habitualnym, stanowi istotę moralnoŃci. Inaczej jest jednak, gdy czlowiek znajduje sie w konkretnej sytuacji zyciowej<sup>56</sup>. Wiele jest spraw, decyzji w zyciu ludzkim trudnych pod wzgledem moralnym. Czlowiekowi trudno jest sie w nich rozeznaċ. Niepokoją go one i odbierają pewnoŃc sumienia. Okazuje sie wiec, iz przyjecie i zastosowanie ogolnych wskazan prawa Bozego nie jest proste i latwe<sup>57</sup>.

O wewnetrznym konflikcie Pismo Ńw. mowi wielokrotnie i przy roznych okazjach, zakladajac przy tym koniecznoŃc poznania siebie i zrodel motywujacych przeciwstawne oddziaływania Ńcierajace sie w sercu ludzkim (por. 2 Sm 26, 6-10; 1 Krl 8, 38). Czlowiek konfrontujac siebie z wlasna przeszlo-

---

<sup>49</sup> Por. S. OLEJNIK, *Teologia moralna fundamentalna*, Wloclawek 1998, s. 224.

<sup>50</sup> Por. Tenze, *Teologia moralna. Dar – Wezwanie – Odpowiedz*, dz. cyt., s. 100; P. VALADIER, *Mała apologia sumienia*, „Przeglad Powszechny” (1991), nr 6, s. 432-448.

<sup>51</sup> K. KLAUZA, *Od blasku prawdy, droga sumienia ku swiatloŃci wiecznej*, w: *Wokol encykliki Veritatis splendor*, red. J. MERECKI, Czestochowa 1994, s. 162.

<sup>52</sup> Por. R. GUARDINI, *Zjawisko sumienia*, „Znak” (1996), nr 7, s. 24.

<sup>53</sup> Por. tamze, s. 14-15.

<sup>54</sup> Por. S. ROSIK, *Wezwania i wybory moralne*, dz. cyt., s. 163.

<sup>55</sup> Tamze, s. 164.

<sup>56</sup> Por. tamze, s. 164; S. OLEJNIK, *Teologia moralna fundamentalna*, dz. cyt., s. 274.

<sup>57</sup> Por. S. OLEJNIK, *Teologia moralna. Dar – Wezwanie – Odpowiedz*, dz. cyt., s. 101.



ścią dostrzega, że pomimo działań zmierzających do poznania siebie, to nie on sam (indywidualnie) decyduje o sobie - jakby zupełnie niezależnie od głosu sumienia - lecz słowo Boga wywołuje w nim potrzebę samooskarżenia<sup>58</sup>. Jednak pomimo tego ostateczną decyzję, w pełnym poszanowaniu swej wolności podejmuje sam człowiek, gdyż Bóg: „na początku stworzył człowieka i zostawił go własnej mocy rozstrzygnięcia” (Syr 15, 14). Stąd ten sam tekst akcentuje w dalszym ciągu: „Jeżeli zechcesz, zachowasz przykazania: a dochować wierności jest Jego upodobaniem” (Syr 15, 15).

Przeprowadzona analiza „wewnętrznych zmagania”, które dokonują się na płaszczyźnie sumienia, wskazuje, iż ostateczny sąd podejmuje sam człowiek (poznający siebie) w konkretnej sytuacji etycznej. Termin „sytuacja” odnosi się do każdej okoliczności w życiu ludzkim, wymagającej decyzji moralnej. Jest to więc chwila, w której jednostka powinna odpowiedzieć na wymagania rzeczywistości w konkretnej sytuacji, w jakiej się znajduje. Sytuacja odzwierciedla podwójny aspekt rzeczywistości świata: statyczny i dynamiczny<sup>59</sup>. Ostatecznie należy stwierdzić, iż „sytuacja” jest zbiorem złożonych danych, rezultatem zetknięcia się nawet przeciwnych oddziaływań psychicznych, fizycznych, duchowych i spontanicznych<sup>60</sup>.

Wobec powyższego stwierdzenia, człowiek niejako niezależnie od siebie samego musi „zejść” na płaszczyznę swojego sumienia, aby poznać siebie, swoje motywacje, które uwidaczniają się w podjętej decyzji wobec dobra moralnego.

Sumienie więc w swych „werdyktach” musi całą uwagę zwrócić na okoliczności, które stanowią sytuację, gdyż: „według nich są one korzeniem, źródłem i normą, ostateczną instancją, do której należy się odwoływać w rozważaniu moralności aktów ludzkich”<sup>61</sup>.

Sytuacja bez wątpienia odnosi się do poznania człowieka, który w każdej chwili ma obowiązek rozwijać własną osobowość przez podjęcie osobistego wyzwania, jakie kryje się w aktualnej rzeczywistości wyboru. Podobnie jak i badanie przymiotów Bożych złożonych w sumieniu, stanowi o kształtowaniu własnej moralności. Poznając w wierze swoją nową godność, chrześcijanie są wezwani, by od tej chwili żyć „w sposób godny Ewangelii Chrystusowej” (Flp 1, 27; por. KKK, 1692).

---

<sup>58</sup> Por. J. A. PALOS, dz. cyt., s.10.

<sup>59</sup> Por. S. ROSIK, *Wezwania i wybory moralne*, dz. cyt., s. 165. Ks. Rosik prezentuje tutaj koncepcje rozumienia sytuacji wg A. Poppi i R. Guardiniego.

<sup>60</sup> Por. tamże, s. 166.

<sup>61</sup> Tamże, s. 182-183.

### 3. Sumienie w słuźbie moralnoŃci chrczeŃcijaŃskiej

Na drodze poznawczej i operatywnej komunikacji, treŃ wezwaŃ Boźych okreŃla normy i wpływa na ludzkie działania, których całoŃ wyraża moralnoŃ. Poznanie tych dwóch wielkoŃci: wezwania Boźego (normy obiektywnej) i sytuacyjnej funkcji sumienia ludzkiego (normy subiektywnej) kształtuje moralnoŃ chrczeŃcijaŃską<sup>62</sup>.

Wskazujac na sumienie będcę ųródłem moralnoŃci chrczeŃcijaŃskiej, teologia wchodzi na „grunt” moralnoŃci, rozumianej w znaczeniu subiektywnym. Utoźsamia się ona z postawą osobistą człowieka, który poprzez ųwiadome i dobrowolne postępowanie wyraża realizację swego ųycia, okreŃlanego przez uznawany przez niego system norm<sup>63</sup>. MoralnoŃ chrczeŃcijaŃska zawiera w sobie przeųwiadczenie, że wymagania jakie stawia, nie pochodzą ani od samowolnej woli Boga (woluntaryzm) ani od ustalenia

---

<sup>62</sup> W znaczeniu obiektywnym moralnoŃ stanowi zespół norm i ocen ludzkiego postępowania, które uzasadnione sę będcę metafizycznie (np. etyka), będcę religijnie (np. moralnoŃ objawiona) i obowiązujących niezmiennie i powszechnie. DoniosłoŃ problematyki istoty moralnoŃci, mankamenty dedukcyjnego modelu etyki, czy sceptycyzm emotywiųtów, skłaniajĄ naukowców z wielu „obozów” ųwiatopoglądowo-filozoficznych do poszukiwania tego, co decyduje o moralnym charakterze wartoŃci, powinnoŃci i ocen. Por. A. SZOSTEK, *Pozycja osoby w strukturze moralnoŃci*, „Roczniki Filozoficzne” (1968), t. 24, z. 2, s. 44. Na gruncie polskim istotowy aspekt moralnoŃci podejmuje m.in.: K. FRENKIEL, *O pojęciu moralnoŃci*, Kraków 1927; T. KOTARBIŃSKI, *O istocie oceny etycznej*, w: *Wybór pism. MyŃl o działaniu*, Warszawa 1957, t. 1, s. 699-707; R. JEZERSKI, *Klasowy charakter moralnoŃci*, Poznań 1969; Z. CACKOWSKI, *MoralnoŃ. Próba analizy pojęcia*, „Człowiek i ųwiatopogląd” (1972), nr 2, s. 5-30; W. TATARKIEWICZ, *O bezwzględnoci dobra. O czterech rodzajach sędów etycznych*, w: *Droga do filozofii*, Warszawa 1971 t. 1, s. 211-296; S. WITEK, *Pojęcie moralnoŃci i jej głównie postacie*. „Summarium. Sprawozdania Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 2(1973), nr 22/1, s. 17-23; T. STYCZEŃ, A. SZOSTEK, *Uwagi o istocie moralnoŃci*, „Roczniki Filozoficzne” (1974), t. 22, z. 2, s. 19-32. Obecnie wielu teologów podejmuje temat istnienia moralnoŃci, okreŃlanej mianem chrczeŃcijaŃskiej próbujac wykazać jej charakterystyczne cechy. Por. S. T. PINCKAERS, *ųródła moralnoŃci chrczeŃcijaŃskiej. Jej metoda, treŃ, historia*, Poznań 1994, s. 108-185; J. Fuchs, dz. cyt., s. 171-192. Autor nie wgłębajac się w samo rozumienie pojęcia, przyjmuje koncepcję moralnoŃci okreŃlanej mianem *chrczeŃcijaŃskiej*, która: „jest moralnoŃcią objawioną, jest moralnoŃcią łaski, jest moralnoŃcią w słuźbie zbawienia. Jest to moralnoŃci człowieka w drodze, jest więc tym, co wyznacza ųycie człowieka pomiędcy pierwotnym przyjųciem Chryųtusa a ostatecznym wypełnieniem się zbawienia. Jest to etyka wiary, nadziei i miłoci, zawsze skoncentrowana na Chryųtusie”. J. NAGÓRNY, *MoralnoŃ chrczeŃcijaŃska w ųwietle „Katechizmu KoŃcioła Katolickiego”*, w: *Wyznawać wiare dzisiaj. Katecheza dorosłych na podstawie Katechizmu KoŃcioła Katolickiego*, red. S. ŁABENDOWICZ, Sandomierz 1999, s. 438.

<sup>63</sup> Por. S. ROSIK, *Wezwania i wybory moralne*, dz. cyt., s. 261.

przez Urząd Nauczycielski Kościoła (pozytywizm moralny), lecz wyrastają z obiektywnej rzeczywistości bytu, który wyznacza podstawową i ogólną zasadę działania moralnego, sformułowaną w słowach: *agere sequitur esse*<sup>64</sup>.

W świetle Objawienia, ludzką rzeczywistość moralną określa nie tylko strukturalne wyposażenie bytowe (istota rozumna, wolna, społeczna), czy też fakt jego upadku i skażenia, ale udzielany przez Chrystusa dar zbawienia wzywający do miłości. Nowy byt i nowe życie (por. Ef 2, 3-5; Ga 6, 15) na gruncie zbawczego dzieła Chrystusa rozstrzyga, że w moralności chrześcijańskiej podstawowa aktywność przysługuje bogactwu łaski Bożej (por. Ef 1, 7), ale nie wyklucza zaangażowania, decyzji i woli człowieka. Od człowieka bowiem wymaga się wiary, decyzji wkroczenia w zasięg wolności od prawa, grzechu i śmierci (por. Rz 8, 2). Realizacja wezwania moralnego dokonuje się więc nie według litery prawa, lecz według mocy Ducha (por. J 4, 14)<sup>65</sup>. Moralność wyraża więc w swej istocie relację woli do Bożego głosu rozbrzmiewającego w sumieniu. Wolność człowieka choć pełna, jest poddana wszechmocy woli Boskiej. Ta właśnie nadrzędna władza Boga nad człowiekiem tworzy więź moralną. Źródłem tej więzi jest objawienie przez Boga człowiekowi swej woli, wiążącej z siłą powinności<sup>66</sup>. Można więc wnioskować, że „sumienie jest świadectwem o prawości lub niegodziwości człowieka składanym samemu człowiekowi, ale zarazem – a nawet przede wszystkim – jest świadectwem samego Boga, którego głos i sąd przenikają wewnątrz człowieka aż do tajników jego duszy, przywołując go *fortiter et suaviter* do posłuszeństwa [...], że jest ono miejscem, świętą przestrzenią, w której Bóg przemawia do człowieka” (VS 58).

Skoro Bóg przemawia w sumieniu, to bezsprzecznie staje się ono źródłem moralności chrześcijańskiej. Bóg, jako najwyższe Dobro, stanowi podstawę a zarazem niezastąpiony warunek moralności. Tak więc „najwyższe Dobro i dobro moralne spotykają się w prawdzie: w prawdzie Boga Stwórcy i Odkupiciela oraz w prawdzie człowieka przez Niego stworzonego i odkupionego” (VS, 99). Sumienie wobec tego formułuje obowiązek

<sup>64</sup> Por. tamże, s. 262. Od czego zależy jakość moralna wolnego działania człowieka? Pytanie to stawia Ojciec Święty Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*. Udzielając odpowiedzi, poddaje osądowi niektóre błędy teologiczne takie jak: indywidualizm (VS, 32; 55); relatywizm (VS, 1; 84; 106; 110); subiektywizm (VS, 35; 106); teleologizm (VS, 74-75; 79); konsekwencjalizm (VS, 75); proporcjonalizm (VS, 75; 79). Por. T. ŚLIPKO, *Filozoficzne aspekty moralności aktu ludzkiego w encyklice Veritatis splendor*, w: *W prawdzie ku wolności. W kręgu encykliki Veritatis splendor*, red. E. JANIĄK, Wrocław 1994, s. 245-258; S. ROSIK, *Autonomia w moralności: uprawnienie czy uzurpacja?*, w: *Śladami Boga i człowieka. Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. dr hab. Jana Kowalskiego*, red. J. ORZESZYNA, Kraków 2000, s. 187-197.

<sup>65</sup> S. ROSIK, *Wezwania i wybory moralne*, dz. cyt., s. 262.

<sup>66</sup> Por. S. T. PINCKAERS, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 312.

moralny<sup>67</sup>. Jest to obowiązek czynienia tego, co człowiek przez akt sumienia doświadcza (za spraw łaski Bożej) jako dobro dane i zadane mu „tu i teraz”. Działanie wbrew temu sądowi prowadziłoby do potępienia samego siebie dokonanego przez własne sumienie, gdyż to właśnie ono stanowi normę osobistej moralności<sup>68</sup>.

Dobro, które nie zostanie rozpoznane przez człowieka, nie może przyczyniać się do jego wzrostu moralnego i nie pomaga w zwróceniu się ku Dobru Najwyższemu<sup>69</sup>. Prawda o dobru odkrywany w sumieniu prowadzi ku Bogu, który stanowi podstawę i warunek moralności, odczytywany w wewnętrznym sanktuarium człowieka (por. VS, 64; 99). Tutaj właśnie transcendencia wolności, której człowiek doświadcza, przechodzi w transcendencję moralności<sup>70</sup>. Można powiedzieć, że transcendencia wolności, urzeczywistnia się w moralności. Sumienie ukazuje moralną wartość działania i jednocześnie przemawia przez zachęte lub odrzete, wyrzut lub poczucie zadowolenia, z siłą wyższego autorytetu. Odkrywa się nie tylko jako zwykłe poczucie o tym, co dobre, a co złe, lecz pełni jednocześnie funkcję sądu autorytatywnego, wewnętrznego zobowiązania<sup>71</sup>. W sumieniu więc stajemy wobec żywego Boga, który wzywa przez ukazanie wartości moralnej i któremu powinniśmy odpowiedzieć decyzją sumienia oraz realnością czynu<sup>72</sup>.

Stwórca, przemawiając w sumieniu, nie chce „czegoś” od człowieka, ale pragnie zaangażowania, określenia siebie dla wspólnoty z Nim i Jego wol. W tym sensie sumienie jest podstaw spotkania i wspólnoty z Bogiem (dokonywanym w zupełnej wolności), a zarazem najwyższej samorealizacji osoby<sup>73</sup>. W tej perspektywie życie moralne, odkrywane w sanktuarium osoby, polega na kontakcie ludzkiej osoby z Osobą Boską, a poznanie moralne w sumieniu przenikniete jest Chrystusem – Prawd. Posłuszeństwo

---

<sup>67</sup> Por. Z. SAREŁO, *Sumienie w relacji do prawa w nauczaniu magisterium*, „Communio” 14(1983), nr 5, s. 89; KDK, 16.

<sup>68</sup> Por. R. KISIEL, dz. cyt., s. 87-88.

<sup>69</sup> Por. tamże, s. 145; VS, 63.

<sup>70</sup> Por. K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 199; R. KISIEL, dz. cyt., s. 181.

<sup>71</sup> Por. S. OLEJNIK, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, dz. cyt., s. 198; J. SEIFERT, *Sumienie – poznanie – prawda*, „Ethos” 4(1991), nr 3/4, s. 46.

<sup>72</sup> Por. S. ROSIK, *Sumienie między wolnością a prawd*, w: *Człowiek, sumienie, wartości. Materiały z sympozjum KUL*, red. J. NACÓRNY, A. DERDZIUK, Lublin 1997, s. 107.

<sup>73</sup> Por. tamże, s. 107. Myśl te streszczają słowa encykliki *Veritatis splendor*: „Wolność człowieka i prawo Boże spotykają się i są powołane, aby się wzajemnie przynikać, czego wyrazem jest dobrowolne posłuszeństwo człowieka wobec Boga oraz bezinteresowna dobroć Boga wobec człowieka. I dlatego posłuszeństwo Bogu nie ma (...) charakteru heteronomicznego, tak jakby życie moralne było podporządkowane woli absolutnej, wszechmocy zewnętrznej wobec człowieka i przeciwnej jego wolności” (VS, 41).

Chrystusowi zatem: „to wzrost w doskonałości; coraz większe oczyszczanie sumienia i intensyfikacja wolności, przekształcenie sumienia niejako w sumienie Chrystusa: „już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Jezus „staje się dla sumienia jedyną księgą moralności”<sup>74</sup>. Wobec tego stwierdzenia należy słusznie wnioskować, że moralność odkrywana w ludzkim sumieniu jest rzeczywistością najbardziej znamioną dla człowieka jako osoby<sup>75</sup>. Głos sumienia jest więc miarodajny i wiążący odnośnie do moralności jak i samospełniania się osoby w realizacji wezwania powinnościowego. Człowiek bowiem zbliża się do prawdy nie dla zaspokojenia ciekawości, lecz dla zaangażowania się w nią, jest ona bowiem wewnętrzną zasadą ludzkiego działania<sup>76</sup>. Prawda moralna nie jest nigdy prawdą czysto spekulatywną, lecz odznacza się charakterem „praktycznym”. Jest ona prawdą, w której poznanie nie jest nigdy celem, lecz środkiem do działania. Poznanie prawdy w sumieniu, w sposób konstytutywny i istotowy ukierunkowane jest na działanie. „Prawda o dobru” nie może być jednie kontemplowana<sup>77</sup>. Dlatego też konieczne jest rewidowanie czynów ludzkich pod kątem wymogów moralności. Prawda, którą człowiek odkrywa w swoim sumieniu jest cichym, miłosnym szeptem Boga: „Czyń dobro, unikaj zła” i stanowi istotę moralności, zaś jej realizacja wyraża się w czynie. Osoba ludzka, gdy kieruje się w stronę prawdziwego dobra, spełnia się w sensie aksjologicznym, a więc i moralnym<sup>78</sup>.

Fakt, że każdy człowiek odkrywa w sobie właściwy charakter powinności moralnej, wskazuje na konieczność przyjęcia, że to właśnie sumienie jest jej źródłem. Nie istnieje bowiem jednolity schemat moralny,

<sup>74</sup> S. ROSIK, *Sumienie między wolnością a prawdą*, dz. cyt., s. 116; A. SIEMIENIEWSKI pisze: „Początkiem i źródłem życia moralnego jest osoba Chrystusa, w którą Kościół – by użyć sformułowania encykliki – każdego dnia wpatruje się z niesłabnącą miłością, w pełni świadom, że tylko w Nim znaleźć może prawdziwe i ostateczne rozwiązanie problemu moralnego (VS, 85)”. Tenże, *Coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu*, w: *W prawdzie ku wolności. W kregu encykliki Veritatis splendor*, red. E. JANIĄK, Wrocław 1994, s. 240. Temat moralności Nowego Przymierza opracował J. NAGÓRNY w swojej pracy habilitacyjnej. Zob. Tenże, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Testamentu*, Lublin 1989; także P. GÓRALCZYK, *Jezus Chrystus normą moralności chrześcijańskiej*, „Communio” 17(1998), nr 2, s. 101-117.

<sup>75</sup> Por. K. WOJTYŁA, dz. cyt., s. 172; D. J. HILLA, *Osoba jako zasada teologii moralnej*, „Ethos” 4 (1991), nr 3/4, s. 146-147.

<sup>76</sup> Por. R. KISIEL, dz. cyt., s. 134; W. GIERTYCH, *Uwalnianie wolności*, „Pastores” (2001), nr 2, s. 13-16.

<sup>77</sup> Por. L. MELINA, *Sumienie – Wolność – Magisterium*, „Ethos” 4(1991), nr 3/4, s. 105.

<sup>78</sup> Por. E. RESZCZYŃSKA, *Osoba ludzka podmiotem czynu – ocena moralna czynu ludzkiego*, w: *Wyznawać wiarę dzisiaj. Katecheza dorosłych*, red. S. ŁABENDOWICZ, Sandomierz 1999, s. 491.

dostosowany do wszystkich i kaŹdej sytuacji: „Osobowe prawo (Bóg) przemawia do kaŹdego indywidualnie”<sup>79</sup>. Wobec tego człowiek ma prawo poznawać i „wyrzać” swoją moralnoŹc<sup>80</sup> w zgodnoŹci z sumieniem (por. KKK, 1782).

Spełnianie czynu przez osobę Źwiadczy, Źe działanie ma jednocześnie skutek zewnętrzny (przechodni) i wewnętrzny (nieprzechodni). Jest to punkt „wyjŹcia”, a zarazem „dojŹcia” interpretacji sumienia osoby, w którym zakorzeniony jest akt moralny. Człowiek spełnia się jako osoba poprzez czyny. Poprzez czyny staje się dobry albo zły<sup>81</sup>. W Chrystusie, obecnym w naszym sercu: „zostaliŹmy stworzeni dla dobrych uczynków, które Bóg przedtem przygotował, abyŹmy je pełnili” (Ef 2, 10). Jezus „jest pierwotnym i najgłębszym fundamentem chrzeŹcijaŹskiej moralnoŹci.” (VS, 19) Dlatego teŹ koniecznym jest naŹladowanie Chrystusa, które „nie polega jedynie na słuchaniu nauki i na posłusznym przyjmowaniu przykazaŹ. Oznacza ono coŹ bardziej radykalnego: przyłgnięcie do osoby samego Jezusa, uczestnictwo w Jego Źyciu i przeznaczeniu” (VS, 19)<sup>82</sup>. Dzięki sumieniu chrzeŹcijanin poznaje „nowoŹc”, jaką odznacza się jego moralnoŹc. Wyrza się ona w wiernoŹci lub niewiernoŹci BoŹemu wezwaniu, odkrywaniem w sanktuarium dialogu.

Koncepcja moralnoŹci chrzeŹcijaŹskiej, jak wynika z powyŹszych stwierdzeŹ załkłada z jednej strony obecnoŹc w sumieniu Źwiadcstwa samego Boga ze wszystkimi Jego darami; z drugiej zaŹ integralny podmiot moralny z wszystkimi wdzdami (por. VS, 4; 48; 49)<sup>83</sup>. Ponadto moralnoŹc chrzeŹcijaŹska zawiera „w sobie” integralną wizj człowieka (osoby), podmiotu działania, przyczyn i kresu jej czynów; oraz integralną koncepcj czynu moralnego<sup>84</sup>. MoralnoŹc, która znajduje swe Źródło w sumieniu, zawsze pozostanie czci Źycia wiar, a tym samym stanie się pewną drog do zbawienia.

Bóg stwarzając człowieka wpisał w jego serce swoje prawo, które nadawało temu człowiekowi swoistą godnoŹc oraz Źwiadczyło o wybraniu

---

<sup>79</sup> B. ZAGÓRSKI, *Miej serce i patrzaj w serce*, dz. cyt., s. 510.

<sup>80</sup> „Wyrzaeniem” moralnoŹci jest czyn. MoralnoŹc ludzkich czynów wedłg KKK załczy od: wybranego przedmiotu, zamierzonego celu (intencji), okolicznoŹci działania (por. KKK, 1750).

<sup>81</sup> Por. K. WOJTYŁA, dz. cyt., s. 197; VS, 71.

<sup>82</sup> Por. A. SIEMIENIEWSKI, dz. cyt., s. 240. Formami przejawiania się wartoŹci moralnych, będących naŹladowaniem Jezusa są wypracowane lub dane dzięki łasce sprawnoŹci do czynów dobrych (cnoty); walory: prawdy, dobra i piękna; oraz ŹwitoŹc - heroiczna forma realizowania wartoŹci moralnych; Por. A. SZAFRAŹSKI, dz. cyt., s. 21.

<sup>83</sup> Por. E. KACZYŹSKI, *Geneza i idee wiodące encykliki Veritatis splendor*, w: *Wprawdzie ku wolnoŹci. W kregu encykliki Veritatis splendor*, red. E. JANIĄK, Wrocłw 1994, s. 126.

<sup>84</sup> Por. tamŹe, s. 127; VS, 40.

i wywyższeniu wśród stworzeń. Człowiek rozpoznaje to prawo poprzez wewnętrzny głos - sumienie, które objawia mu Bożą prawdę, pozwala poznać samego siebie i dzięki niemu odkrywa moralność chrześcijańską.

### **STRESZCZENIE**

Artykuł podejmuje naukową refleksję, opartą o nauczanie biblijne i magisterium Kościoła, odwołującą się do sumienia, będącego ludzkim „depozytem” w służbie kształtowania moralnie dobrych decyzji, wyborów, osądów intencjonalnych czynów ludzkich. Podkreśla rolę sumienia w poznawaniu i odczytywaniu prawdy o sobie i Bogu, oraz wskazuje znaczenie imperatywu sumienia dla postawy chrześcijańskiej. Całość refleksji zmierza do uzasadnienia roli i znaczenia sumienia w życiu każdego chrześcijanina na jego pielgrzymiej drodze wiary.

**SŁOWA KLUCZOWE:** sumienie, moralność chrześcijańska, normatywność sumienia.

### **ABSTRACT**

#### **Conscience in the service of the human existence**

This article takes a scientific reflection, based on biblical teaching and the magisterium of the Church, which refers to the conscience, which is the human “deposit” in the service of the development of morally good decisions, choices, judgments of intentional human actions . Emphasizes the role of conscience in learning and reading the truth about himself and God, and indicates the importance of the imperative of conscience for Christian attitude. The whole reflection tends to justify the role and importance of conscience in the life of every Christian pilgrim on his journey of faith.

**KEYWORDS:** conscience, Christian morality, conscience normativity.





**SPOŁECZNY WYMIAR NOWEJ EWANGELIZACJI W ŚWIETLE  
ADHORTACJI PAPIEŻA FRANCISZKA *EVANGELII GAUDIUM*****Wstęp**

W zamyśle papieża Franciszka adhortacja *Evangelii gaudium* [dalej: EG] nie miała być dokumentem społecznym (zob. EG 184), zwłaszcza takim, który by aspirował do całościowego ujęcia najważniejszych współczesnych problemów życia społecznego. Jednakże dokument ten, poświęcony ewangelizacji, nie mógł abstrahować od kontekstu społecznego, w którym głoszona jest Dobra Nowina. Nie da się bowiem oddzielić misji ewangelizacyjnej od promocji ludzkiej, o czym przypominał już 40 lat temu Paweł VI. W adhortacji *Evangelii nuntiandi* pisał: „Ewangelizacja nie będzie pełna bez brania pod uwagę wzajemnego odniesienia, jakie ustawicznie zachodzi między Ewangelią a konkretnym, osobistym i społecznym życiem człowieka. (...) Pomiędzy ewangelizacją i promocją ludzką, czyli rozwojem i wyzwoleniem, istnieją bowiem głębokie więzi”<sup>1</sup>. Jeszcze pełniej wypowiada się na ten temat papież Franciszek. Przypomina, że Chrystusowe odkupienie „ma znaczenie społeczne, ponieważ Bóg w Chrystusie zbawia nie tylko pojedyncze osoby, ale również uzdrawia międzyludzkie stosunki społeczne” (EG 178). Podkreśla, że życie wspólnotowe i zaangażowanie na rzecz innych znajduje się w samym sercu Ewangelii. Toteż jeśli społeczny wymiar ewangelizacji nie zostanie odpowiednio ukazany, wówczas „narazimy się na ryzyko zniekształcenia autentycznego i pełnego znaczenia misji ewangelizacyjnej” (EG 176).

W adhortacji papież Franciszek niektóre zagadnienia społeczne tylko sygnalizuje, odsyłając czytelnika do istniejących już opracowań i dokumentów Kościoła, zwłaszcza zaś do *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, którego lekturę usilnie zaleca. Toteż w niniejszym opracowaniu znajdują się odniesienia do tegoż dokumentu, w tym również do przytoczonych w nim wypowiedzi Soboru Watykańskiego II i papieży.

Pojęciom: „społeczny wymiar”, „życie społeczne” nadaje się tu szerokie znaczenie. Obejmują one zwłaszcza politykę, gospodarkę i kulturę. W niniejszym opracowaniu zwróci się uwagę kolejno na: wyzwania współ-

---

<sup>1</sup> PAWEŁ VI, Adhortacja *Evangelii nuntiandi*, 29, 31, w: JAN XXIII, PAWEŁ VI, JAN PAWEŁ II, *Encykliki*, Warszawa 1981, s. 190, 191.

czesnego świata, wskazujące na pilną potrzebę nowej ewangelizacji życia społecznego (I), podmioty ewangelizacji i ich kondycję (II), tereny realizacji ewangelizacyjnej misji (III).

## **1. Wyzwania współczesnego świata**

Żyjemy w okresie wielkich zmian cywilizacyjnych. Wypracowany na Zachodzie po drugiej wojnie światowej ład polityczno-gospodarczy znalazł się w fazie głębokiego kryzysu, a nawet odejścia od istotnych wartości. Sytuacja ta z jednej strony budzi zaniepokojenie, a nawet lęk, a z drugiej skłania do refleksji nad zawinionymi przez ludzi nieprawidłowościami i do stawienia im oporu. Warto tu zwrócić uwagę na wyzwania wypływające z aktualnej sytuacji gospodarczej, politycznej i kulturowej.

### **1. 1. Wyzwania gospodarcze**

U podstaw kryzysu gospodarczego leżą ideologie: utylitarystycznego indywidualizmu, neoliberalizmu i technokratycznego ekonomizmu. Ideologie te – kierując się teorią „niewidzialnej ręki” – głoszą, że rynki wytworzą automatycznie bogactwo narodów, jeśli będą w swoim działaniu całkowicie wolne. Dlatego przyznają rynkom absolutną autonomię, wyłączając je spod kontroli państwowej i innych podmiotów społecznych.

Bezpośrednią przyczyną kryzysu jest finansjaryzacja gospodarki. Dawniej kapitał utożsamiał się z określonymi branżami albo z wielkimi sektorami (przemysł, handel, transport) i służył produkcji. Natomiast od lat osiemdziesiątych XX wieku kapitał w poszukiwaniu zysku stopniowo oddziela się od wytworów i wiąże się ze znakami (pieniądze, środki płynne), a w konsekwencji przenosi się z produkcji towarów w sferę kreowania i obiegu pieniądza. Wskutek tego zwiększa się ilość środków kapitałowych nie służących produkcji, ale wymianie na spekulacyjnych rynkach finansowych. Suma tego spekulacyjnego pieniądza jest nieproporcjonalnie wysoka w porównaniu do realnej gospodarki. W 2010 r. była ośmiokrotnie wyższa od wartości całej światowej produkcji<sup>2</sup>. Spekulacyjne rynki finansowe stanowią potęgę niczym nie ograniczoną, nie liczącą się ani z prawodawstwem państwowym, gdyż działają w skali ponadnarodowej, ani z etycznym obowiązkiem troski o dobro wspólne. Ich celem jest zdobywanie jak największego zysku w krótkim lub nawet bardzo krótkim czasie.

Oderwanie rynków finansowych od realnej gospodarki stwarza wiele niebezpieczeństw. Miliony dolarów codziennie zmieniane na akcje, nie ma-

---

<sup>2</sup> Zob. G. MANZONE, *Źródła, skutki i ocena współczesnego kryzysu*, tłum. P. BORKOWSKI, „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze i dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” [dalej: „Społeczeństwo”] (2014), nr 2, s. 28.

jące pokrycia ani w majątku przedsiębiorstw, ani w towarach, stanowią ogromne ryzyko dla stabilności całego systemu. Wskaźnikiem tego ryzyka są kryzysy finansowe, powtarzające się co kilka lat. Najsilniej daje się we znaki obecny światowy kryzys finansowy i gospodarczy<sup>3</sup>, istniejący już 6 lat i nie rokujący pomyślnego rozwiązania. Kryzys ten doprowadził do strukturalnych zmian w życiu gospodarczym na korzyść potentatów finansowych, a ze szkodą dla całego społeczeństwa, w tym zwłaszcza dla pracowników najemnych. Finanse spekulacyjne przytłoczyły realną gospodarkę, doprowadziły do wzrostu bezrobocia i recesji. Ta szara strefa finansowa jest wyjęta spod wszelkiej kontroli publicznej, a główni sprawcy kryzysu są bezkarni.

Niesprawiedliwość tego stanu rzeczy papież Franciszek ocenia bardzo ostro. Pisze: „Ta ekonomia zabija. (...) Dzisiaj wszystko opiera się na grze i rywalizacji, a prawo sprzyja silniejszym, więc można pożera słabszego. W wyniku tej sytuacji wielkie masy ludności są wykluczone i marginalizowane: bez pracy, bez perspektyw, bez dróg wyjścia. Samego człowieka uważa się za dobro konsumpcyjne, którego można użyć, a potem je wyrzucić. Daliśmy początek kulturze odrzucenia (...) Wykluczeni (...) są odrzuceni, są niepotrzebnymi resztkami” (EG 53). Jest to nowa sytuacja, nie mająca precedensów w historii cywilizacji. Nawet niewolnicy w starożytności nie byli wyrzucani poza nawias życia społecznego. Równie ostro Papież piętnuje kult pieniądza: „Stworzyliśmy nowych bożków. Kult starożytnego złotego cielca znalazł nową i okrutną wersję w bałwochwalstwie pieniądza i w dyktaturze ekonomii bez twarzy i bez naprawdę ludzkiego celu” (EG 55).

## 1. 2. Wyzwania polityczne

Polityka powinna dominować nad ekonomią i ją regulować. Tymczasem finansjaryzacja gospodarki podporządkowała sobie politykę. Dominacja władzy ekonomicznej nad władzą polityczną jest główną przyczyną kryzysu polityki. Cechą polityki jest dzisiaj brak projektu społeczeństwa, niezdolność do tworzenia nowych syntez kulturowych i operacyjnych. Działalność polityczna koncentruje się przeważnie wokół partykularnych interesów, fragmentaryczności, krótkich terminów bez wizji przyszłości na dalszą metę. Górę bierze chęć posiadania władzy, a nie kierowania procesami integralnego rozwoju dla wszystkich. Troska o dobro wspólne zostaje zamieniona na dążenie do dobra niewielu (neoliberalizm) lub dobra dla większości (neoutylitaryzm). Zamiast polityki stopniowo wytworzyły się rządy pieniądza. Zadłużone państwa stały się zakładnikami finansów. Elity kierownicze, podlegające panowaniu pieniądza, stosują się do jego logiki i nie myślą już o ludziach ani o dobru wspólnym, lecz są zajęte własnymi interesami, zdo-

---

<sup>3</sup> Por. M. VITALE, *Rola banków w dobie kryzysu gospodarczego*, tłum. T. ŻELEŹNIK, „Społeczeństwo” (2014), nr 1, s. 38 nn.

bywaniem foteli i miejsc. Następuje paraliż reprezentacji, zamrożenie politycznej rywalizacji, zanik znaczenia obietnic i programów wyborczych. Także partie polityczne, zamiast troski o dobro wspólne, skupiają się na sobie.

Do tego dochodzi kryzys demokracji, która dzisiaj już nie jest przedstawicielską, ale nacechowaną przez populizm, rządy oligarchii i przez paternalizm. W tradycyjnej demokracji debata odbywała się w kontekście kategorii prawdy i dobra. A ponieważ to samo dobro można osiągnąć poprzez różne działania, dlatego wygrani (w głosowaniu) nie byli pewni, że mają rację, a przegrani nie byli zobowiązani do odstąpienia od swojego poglądu i przyznania racji zwycięzcom. Dlatego demokracja opierała się na zasadzie rządu większości ograniczonego wolą mniejszości. W postmodernistycznej kulturze, niestety, usunięto kategorię prawdy z obszaru sporu publicznego. Z tego powodu prawo do wyrażania poglądów traci sens. Skoro nie ma obiektywnej prawdy lub jest ona niepoznawalna, to za indywidualną opinią nie kryje się nic poza emocjonalnym przywiązaniem do własnego zdania lub próbą forsowania własnych interesów. We współczesnych systemach demokratycznych, na przykład w Unii Europejskiej, został również wyeliminowany spór między różnymi wizjami dobra wspólnego. Kategoria dobra została zastąpiona kategorią efektywności. Nie stawia się już pytania, na czym polega w danej sytuacji dobro wspólne, ale jak skutecznie zaspokoić potrzeby życia codziennego. Chodzi tutaj o sprawną administrację, wychodzącą naprzeciw potrzebom konsumpcyjnym obywateli. Przesunięcie akcentu z dobra wspólnego na sprawne zarządzanie spowodowało odsunięcie ludu (społeczeństwa) od udziału w decyzjach. Warto tu zauważyć, że lud jest kompetentny na równi z władzą w określaniu dobra wspólnego, natomiast nie posiada wystarczających kompetencji w sprawach zarządzania. Odsunięcie ludu jest zaprzeczeniem nie tylko istoty demokracji, ale i samej polityki, której istotą jest – jak wiadomo – troska o dobro wspólne<sup>4</sup>.

Wizja polityki jako sprawnego zarządzania prowadzi do biurokratycznego despotyzmu kompetentnych i rzekomo bezstronnych funkcjonariuszy. Ich decyzje – pod pozorem niepolityczności i dla podkreślenia niekompetencji ludu – zwane są ekspertyzami. Decyzje te mogą być podejmowane tylko w jeden sposób: w pertraktacjach między zawodowymi politykami a lobby bankowym i przemysłowym. Społeczeństwo nie ma tu żadnego głosu. Dobre jest to, co jest dobre dla biura politycznego i dla rządów koncernów<sup>5</sup>. Zatem teraz już nie rządy i demokratycznie wybrane parlamenty regulują życie gospodarcze ze względu na dobro ogółu, ale rynki dyktują pań-

---

<sup>4</sup> Por. P. MAZURKIEWICZ, *Kościół katolicki wobec procesów integracji europejskiej*, „Społeczeństwo” (2014), nr 3, s. 96.

<sup>5</sup> Por. H. M. ENZENSBERGER, *Bruksela czy Europa – jedno z dwóch*, w: L. ŻYLIŃSKI (red.), *Europejskie wizje pisarzy niemieckich w XX wieku*, tłum. J. KAŁĄŻNY i in., Poznań 2003, s. 266.

stwem antydemokratyczne i antyspołeczne reguły polityki na rzecz prywatnych interesów dla maksymalizacji zysków, spekulacji finansowych i zawłaszczania dóbr wspólnych<sup>6</sup>.

Sytuacja ta zniechęca katolików do polityki. W konsekwencji instytucje katolickie nie mają wystarczającej reprezentacji politycznej i są narażone na ataki i agresję ugrupowań laickich, wrogich wartościom chrześcijańskim. W dodatku więz między wspólnotą kościelną a katolikami działającymi w polityce stała się słaba i krucha.

### 1. 3. Wyzwania kulturowe

Zachodnia kultura bazuje w dużej mierze na ideologii postmodernizmu, głoszącej, że nie istnieje możliwość dotarcia do obiektywnej prawdy i niepodważalnych wartości, wskutek czego człowiek powinien nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności. W konsekwencji podważa się zarówno religijne ujęcia prawdy, sensu czy sumienia, jak i zdobycze oświecenia, traktując je jako przejawy imperializmu i techniki. Usuwa się z kultury wartości absolutne, a jednocześnie wolność i tolerancję stawia się jako wartości, które wszyscy powinni uznać, a więc w pewnym stopniu absolutne<sup>7</sup>. W bezpośrednim związku z postmodernizmem pozostaje nihilizm, wyrażający się m.in. w fatalistycznej apatii i niewierze w możliwość osiągnięcia sensu życia i budowy piękniejszego świata. Toteż celem życia może być jedynie poszukiwanie doznań i doświadczeń. Nihilizm jest źródłem rozpowszechnionego dziś „poglądu, że nie należy podejmować żadnych trwałych zobowiązań, ponieważ wszystko jest ulotne i tymczasowe”<sup>8</sup>.

Papież Franciszek zauważa, że „w dominującej kulturze pierwsze miejsce zajmuje to, co zewnętrzne, bezpośrednie, widoczne, szybkie, powierzchniowe i prowizoryczne” (EG 62). Toteż globalizacja w wielu krajach doprowadziła do niszczenia lokalnych kultur, narzucając równocześnie osłabione etycznie elementy kultury zachodniej. Jest to zwłaszcza rezultat negatywnego wpływu środków masowego przekazu i przemysłu rozrywkowego.

Innym wyzwaniem dla katolickiej wiary „jest rozprzestrzenianie się nowych ruchów religijnych skłaniających się do fundamentalizmu, oraz innych, które wydają się proponować duchowość bez Boga” (EG 63). Wypełniają one pustkę pozostawioną przez sekularystyczny racjonalizm. Mogą być formą reakcji wobec społeczeństwa materialistycznego, konsumpcyjnego i indywidualistycznego. Mogą być także spowodowane „przez pewne

---

<sup>6</sup> Por. M. TOSO, *Przyswoić sobie na nowo demokrację*, tłum. T. ŻELEŹNIK, „Społeczność” (2014), nr 4, s. 26.

<sup>7</sup> Zob. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Fides et ratio*, 91, Poznań 1998, s. 136.

<sup>8</sup> Tamże, 46, s.72.

mało gościnne struktury i klimat w niektórych naszych parafiach i wspólnotach, albo przez biurokratyczną postawę” (tamże).

Papież zwraca również uwagę na proces sekularyzacji, który zmierza do sprowadzenia wiary do prywatnego i wewnętrznego kręgu. Ponadto „spowodował on wzrastającą deformację etyczną, osłabienie poczucia grzechu osobistego i społecznego oraz stopniowy wzrost relatywizmu, co powoduje ogólną dezorientację, zwłaszcza w okresie dojrzewania i młodości” (EG 64).

Szczególnym wyzwaniem jest kryzys kulturowy rodziny. „Istnieje skłonność, by widzieć małżeństwo jako czystą formę uczuciowej gratyfikacji, którą można ustanowić w jakikolwiek sposób oraz zmienić zależnie od wrażliwości każdego” (EG 66). Nie chce się natomiast zauważyć, że nieodzowny wkład małżeństwa w życie społeczne przekracza poziom uczuciowości i potrzeb małżeńskiej pary. Postmodernistyczny indywidualizm osłabia i deformuje nie tylko rodzinę, ale wszelkie więzi międzypersonalne.

Scharakteryzowane tu skrótowo nowe sytuacje w życiu gospodarczym, politycznym i w kulturze stanowią „wielkie wezwanie do «nowej ewangelizacji» to znaczy do głoszenia Ewangelii zawsze nowej i zawsze niosącej nowość; do ewangelizacji, która musi być prowadzona z nową gorliwością, nowymi metodami i z zastosowaniem nowych środków wyrazu”<sup>9</sup>. Taka ewangelizacja wymaga odpowiedniego przygotowania, które jednak nie jest czymś odrębnym od samej ewangelizacji; jest zawsze jakąś formą ewangelizacji. Potrzebę ewangelizacji przygotowującej do podjęcia misji przekonująco uzasadnia papież Franciszek prostą zasadą, że można tylko to dać drugiemu, co się rzeczywiście posiada. Chcąc przekazywać Ewangelię, trzeba najpierw ją sobie przyswoić i nią żyć. Toteż stwierdza, że „każdy chrześcijanin jest misjonarzem w takiej mierze, w jakiej spotkał się z miłością Boga w Chrystusie Jezusie” (EG 120). Mając zaś na uwadze sferę społeczną, pisze, że „życie społeczne będzie przestrzenią braterstwa, sprawiedliwości, pokoju, godności wszystkich w takiej mierze, w jakiej Chrystus zdoła królować między nami” (EG 180). Co do potrzeby takiego przygotowania Papież nie pozostawia cienia wątpliwości. Jednoznacznie stwierdza: „Kościół nie ewangelizuje, jeśli nie pozwala się ewangelizować” (EG 174). Dlatego przypomina, „że wszyscy jesteśmy wezwani, by wzrastać jako ewangelizatorzy” (EG 121), oraz zachęca: „starajmy się o lepszą formację, o pogłębienie naszej miłości i jaśniejsze świadectwo Ewangelii. W tym sensie wszyscy powinniśmy pozwolić, by inni ewangelizowali nas nieustannie” (tamże). Mając zaś na uwadze ubogich, Franciszek kategorycznie stwierdza: „Jest rzeczą konieczną, abyśmy wszyscy pozwolili się przez nich ewangelizować” (EG 198).

---

<sup>9</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, 106, Poznań 1993, s. 158.

## 2. Podmioty nowej ewangelizacji i ich kondycja

Podmiotem nowej ewangelizacji jest cały Kościół, jako Lud Boży, gdyż został przez Jezusa Chrystusa wezwany do tego dzieła. Jednakże, chcąc ewangelizować, chrześcijanin – jak już zostało podane – musi w pierw sam zostać zewangelizowany; potrzebuje formacji ze strony innych członków Kościoła, jak również autoformacji. Toteż cały Kościół jest nie tylko podmiotem, ale i przedmiotem nowej ewangelizacji. Skoro cały ma ewangelizować, to cały musi poddać się procesowi ewangelizacji.

### 2. 1. Podmioty nowej ewangelizacji w sferze społecznej

W świetle Magisterium Kościoła ewangelizacja różnych dziedzin szeroko pojętego życia społecznego jest powinnością całego Ludu Bożego: hierarchii i świeckich. Benedykt XVI uczy, że Kościół „nie może i nie powinien pozostawać na marginesie w walce o sprawiedliwość”<sup>10</sup>. Zaś papież Franciszek pisze, że „autentyczna wiara – która nigdy nie jest wygodna ani indywidualistyczna – zakłada zawsze głębokie pragnienie zmiany świata, przekazania wartości, zostawienia czegoś dobrego po sobie na ziemi”. Dlatego „wszyscy chrześcijanie, także pasterze, są wezwani, aby troszczyć się o budowę lepszego świata” (EG 183). Konkretnie jednak zadania ewangelizacyjne będą zróżnicowane w zależności od pełnionej w społeczności Kościoła funkcji, od posiadanych charyzmatów, od specyficznych okoliczności i potrzeb danego środowiska. Ogólnie biorąc, jest to głównie pole działalności katolików świeckich, chociaż rola hierarchii jest także istotna. W związku z tym – dla większej przejrzystości toku myśli – zwróci się najpierw uwagę na podmiot hierarchiczny, a następnie na powołanie świeckich.

Hierarchia kościelna służy dziełu ewangelizacji głównie poprzez rozwijanie i nauczanie katolickiej doktryny społecznej. Hierarchowie mają prawo być nauczycielami prawdy wiary: nie tylko prawdy dogmatu, ale także moralności, która wypływa z ludzkiej natury i z Ewangelii. Kodeks Prawa Kanonicznego stanowi: „Kościółowi przysługuje prawo głoszenia zawsze i wszędzie zasad moralnych również w odniesieniu do porządku społecznego oraz wypowiedania oceny o wszystkich sprawach ludzkich, na ile wymagają tego fundamentalne prawa osoby ludzkiej i zbawienie człowieka”<sup>11</sup>. Prawo to jest jednocześnie obowiązkiem, gdyż Kościół nie może się go wyrzec bez zaprzeczenia samemu sobie i swojej wierności Chrystusowi. Prawo do wydawania oceny moralnej przez pasterzy Kościoła papież Franciszek uzasadnia tym, iż „zadanie ewangelizacji zakłada i wymaga integralnej promocji każdego człowieka”. Następnie dodaje: „Nie można już dłużej twierdzić, że

---

<sup>10</sup> BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, 28, Radom 2006, s. 49.

<sup>11</sup> *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kanon 747, par. 2, Poznań 1984, s. 327.

religia powinna się ograniczać do sfery prywatnej i że istnieje tylko po to, by przygotować dusze do nieba. Wiemy, że Bóg pragnie szczęścia swoich dzieci także na tej ziemi, chociaż powołane są do wiecznej pełni, ponieważ stworzył On wszystko do użytkowania, aby wszyscy mogli z tego korzystać” (EG 182).

Wśród hierarchów największe znaczenie w dziele społecznej ewangelizacji ma papież i trwający z nim we wspólnocie biskupi. Tworzą oni Urząd Nauczycielski Kościoła, który autorytatywnie podaje katolicką naukę społeczną. Do najważniejszych dokumentów społecznych tegoż Urzędu należy Konstytucja Soboru Watykańskiego *Gaudium et spes* oraz kilkanaście encyklik, począwszy od *Rerum novarum* Leona XIII do *Caritas in veritate* Benedykta XVI. Nauka społeczna papieży zawarta jest także w ich adhortacjach i listach apostołskich, w orędziach i innych dokumentach, a także w przemówieniach kierowanych do różnych gremiów. Na tematy społeczne wypowiadają się również biskupi, indywidualnie albo w ramach konferencji episkopatów krajowych, poprzez listy pasterskie, orędzia, odezwy i inne dokumenty. W naszym kraju Konferencja Episkopatu wydaje szereg dokumentów społecznych wnikliwie oceniających istniejącą sytuację, wśród których na szczególną uwagę zasługuje obszerny dokument, zatytułowany: *W trosce o człowieka i dobro wspólne* (13.03.2012 r.). Hierarchia Kościoła, oprócz głoszenia nauki społecznej, podejmuje także konkretne działania społeczne. Będąc wiarygodną wobec opinii publicznej, godną zaufania w sprawach społecznych, wielokrotnie służy jako mediator w rozwiązywaniu problemów dotyczących pokoju, praw człowieka, praw cywilnych, obrony życia, ochrony środowiska itp. Hierarchowie powołują do istnienia różne instytucje służące godności człowieka, a nierzadko także je finansują.

W Kościele partykularnym pierwszym odpowiedzialnym za społeczną ewangelizację jest biskup. Jest on zobowiązany nie tylko do upowszechnienia katolickiej nauki społecznej w diecezji przy pomocy odpowiednich instytucji, ale także do wielu innych prospołecznych działań. Jan Paweł II w adhortacji *Pastores gregis* pisze: „W działaniach pasterskich biskupa nie może zabraknąć wyjątkowej uwagi poświęconej wymogom miłości i sprawiedliwości, wynikającym z warunków społecznych i ekonomicznych osób najuboższych, opuszczonych, źle traktowanych. (...) biskup jest obrońcą praw człowieka. Głosi on naukę moralną Kościoła w obronie prawa do życia od poczęcia do naturalnej śmierci (...) bierze sobie do serca obronę słabych, czyni się głosem tych, którzy nie mają głosu, by przywrócić im prawa. (...) Każdy biskup, z pomocą odpowiednio wykwalifikowanych osób, wezwany jest, aby w obrębie własnej diecezji dążyć do tego, by w sposób integralny głoszona była «Ewangelia życia»”<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> JAN PAWEŁ II, Adhortacja *Pastores gregis*, 67, 69, 71, Watykan 2003, s. 170, 176, 179-180.



Inicjatywy biskupa znajdują swoje urzeczywistnienie głównie w posłudze kapłanów. Powinni oni zapoznawać z katolicką nauką społeczną członków swoich wspólnot i upowszechniać wśród nich świadomość, że mają prawo i obowiązek być aktywnymi podmiotami tej nauki. Kapłani powinni to czynić w ramach posługi słowa: w liturgii, na katechezie, w formacji małych grup religijnych i przy wielu innych okazjach. Zadaniem kapłana sprawującego posługę duszpasterską w różnych zrzeszeniach kościelnych jest społeczne uaktywnianie tych zrzeszeń nie tylko przez nauczanie doktryny społecznej Kościoła, ale także przez animowanie konkretnej działalności. Kapłani powinni także duchowo towarzyszyć osobom zaangażowanym w życie społeczne i polityczne<sup>13</sup>.

Obok kapłanów działalność ewangelizacyjną w sferze społecznej prowadzą również osoby konsekrowane. „Ich wspaniałe świadectwo, szczególnie w sytuacjach największego ubóstwa, stanowi dla wszystkich wezwanie do pielęgnowania takich wartości, jak świętość i ofiarna służba bliźniemu. Całkowity dar z siebie osób poświęconych Bogu pobudza do wspólnej refleksji również jako szczególny i proroczy znak nauki społecznej”<sup>14</sup>.

Podmiotem nowej ewangelizacji życia społecznego są – jak wyżej wspomniano – także katolicy świeccy. Liczebnością ogromnie oni przewyższają kościelną hierarchię, toteż od nich głównie będzie zależał rozwój nowej ewangelizacji. Mogą oni rozwijać katolicką naukę społeczną (choć nie autorytatywnie), mogą i powinni ją rozpowszechniać, jednakże ich głównym zadaniem jest wprowadzanie tej nauki w życie. Dopóki na ziemi jest niesprawiedliwość, wojny, cierpienia i nieszczęścia – chrześcijaninowi nie wolno uciekać w sferę prywatności, obejmującej tylko jego sprawy osobiste czy rodzinne. Powinien myśleć o uzdrowieniu wadliwych struktur społecznych i przezwycięzeniu zła. Będąc wszczepiony w Mistyczne Ciało Chrystusa i utwierdzony mocą Ducha Świętego, posiada niezbędne warunki dane przez samego Boga do wzięcia współodpowiedzialności za świat.

## 2. 2. Kondycja ewangelizatorów

Pytanie o kondycję ewangelizatorów prowokuje do odpowiedzi ambiwalentnej. Wiadomo, że do ewangelizowania został powołany cały Lud Boży, który składa się nie tylko ze sprawiedliwych, ale i z grzeszników; jest „święty, a zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia”<sup>15</sup>. Toteż w Kościele można spotkać ewangelizatorów ofiarnych, mocno zaangażowanych w prze-

---

<sup>13</sup> Zob. PAPIESKA RADA IUSTITIA ET PAX, *Kompendium nauki społecznej Kościoła* [dalej: *Kompendium*], 539, Kielce 2005, s. 354.

<sup>14</sup> Tamże, 540, s. 355.

<sup>15</sup> SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja *Lumen gentium*, 8, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, s. 112.

kaz Dobrej Nowiny, ale również takich katolików, którzy w ogóle nie pozuwają się do obowiązku podjęcia ewangelizacyjnej misji. Ogólnie jednak biorąc, trzeba uznać, że nowa ewangelizacja życia społecznego działa i rozwija się na wszystkich poziomach organizacji kościelnej. Powstają liczne szkoły nowej ewangelizacji kształtujące kadre ewangelizatorów, niezliczone są też konkretne dzieła realizowane w służbie człowiekowi. Z drugiej strony ewangelizatorzy, będąc dziećmi pluralistycznej współczesności, są wystawieni na rozliczne pokusy świata.

Tak właśnie, ambiwalentnie, postrzega kondycję ewangelizatorów papież Franciszek. W swojej adhortacji pisze: „Poczuwam się do ogromnej wdzięczności za zaangażowanie wszystkich, którzy pracują w Kościele. (...) Wkład Kościoła do współczesnego świata jest olbrzymi. (...) jak wielu chrześcijan daje życie z miłości. Pomagają ludziom w leczeniu lub umiarniu w pokoju w pozbawionych środków szpitalach albo towarzyszą osobom zniewolonym przez różne uzależnienia w najbardziej ubogich miejscach ziemi, troszczą się o edukację dzieci i młodzieży albo o starsze osoby opuszczone przez wszystkich lub starają się przekazywać wartości w nieprzyjaznych środowiskach, albo poświęcają się na wiele innych sposobów ukazujących niezmierną miłość do ludzkości, jaką natchnął nas Bóg” (EG 76). Papież jednak nie zatrzymuje się dłużej nad dokonaniem ewangelizatorów. Dokładniej chce pokazać drugą stronę medalu. Nie potępia ewangelizatorów, ale jedynie wnikliwie analizuje szereg pokus i niebezpieczeństw im zagrażających.

W pierwszej kolejności Franciszek wymienia trzy defekty wzajemnie się wspierające: nadmierny indywidualizm, kryzys tożsamości i spadek gorliwości. Pisze: „Dzisiaj można zauważyć u wielu zaangażowanych w duszpasterstwie, również u osób konsekrowanych, przesadne zatroskanie o osobiste przestrzenie autonomii i odprężenia, prowadzące do przeżywania własnych zadań jako czystego dodatku do życia, tak jakby nie stanowiły one części własnej tożsamości” (EG 78). Takie osoby, nawet jeśli prowadzą życie duchowe, to jednak nie prowadzi ono ich do ewangelizacyjnego zaangażowania w świecie. Następnie Papież zwraca uwagę na negatywne oddziaływanie kultury medialnej, wyrażającej nieufność wobec przesłania Kościoła. Wskutek tego niektórzy ewangelizatorzy „pogłębiają w sobie pewien rodzaj kompleksu niższości, prowadzący ich do relatywizowania lub ukrywania swojej chrześcijańskiej tożsamości i przekonań. (...) nie są zadowoleni z tego, kim są i z tego, co robią, nie utożsamiają się z misją ewangelizacyjną, a to osłabia zaangażowanie” (EG 79). Inne niebezpieczeństwo zagraża ze strony relatywizmu życiowego. Ulegający mu przyjmują styl życia prowadzący do zapewnienia sobie bezpieczeństwa materialnego, zdobycia władzy i ludzkiej chwały, zamiast ofiarowania swego życia innym w posłudze ewangelizacyjnej (zob. EG 80).

Następnie Franciszek przestrzega przed egoistyczną acedią, niszczącą misyjny dynamizm. Może ona być spowodowana różnymi przyczynami, np. źle prowadzoną działalnością ewangelizacyjną: bez przygotowania, bez duchowości, bez odpowiedniej motywacji. Największym zagrożeniem jest tutaj szary pragmatyzm, „w którym pozornie wszystko postępuje normalnie, podczas gdy w rzeczywistości wiara się wyczerpuje i stacza w mierność. Rozwija się psychologia grobu, która stopniowo zamienia chrześcijan w muzealne mumie. Rozczarowani rzeczywistością, Kościołem i samymi sobą, przeżywają nieustanną pokusę przywiązania do słodkawego smutku, bez nadziei” (EG 83).

Papież wyraża także sprzeciw wobec jałowego pesymizmu, zrażania się trudnościami i niepowodzeniem. Pisze: „Radość Ewangelii jest tym, czego nikt i nic nie zdoła nam odebrać. Choroby współczesnego świata oraz Kościoła nie powinny stanowić wymówek, by zmniejszyć nasze zaangażowanie i nasz zapał. Traktujmy je jako wyzwania, by wzrastać. (...) Nawet z bolesną świadomością własnej kruchości trzeba kroczyć naprzód i nie poddawać się oraz przypomnieć sobie to, co Pan powiedział do św. Pawła: «Wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonali» (2 Kor 12, 9. Chrześcijański triumf jest zawsze krzyżem, ale krzyżem, który jednocześnie jest sztandarem zwycięstwa” (EG 84-85).

Franciszek przestrzega także przed niewłaściwymi relacjami międzyludzkimi. Z jednej strony zauważa nieufność wobec innych, postawy obronne przed ich inwazją i ucieczkę przed nimi w sferę swej prywatności, a nawet nieakceptowanie społecznego wymiaru Ewangelii. Takim Papież przypomina, że „Ewangelia zachęca nas zawsze, by podejmować ryzyko spotkania z twarzą drugiego człowieka, z jego fizyczną obecnością stawiającą pytania, z jego bólem i jego prośbami (...) Prawdziwa wiara w Syna Bożego, który przyjął ciało jest nieodłączna od daru z siebie, od przynależności do wspólnoty, od służby, od pojednania z ciałem innych” (EG 88). Z drugiej strony Papież boleje z powodu konfliktów wewnątrz wspólnot kościelnych: „Z taką przykrością widzę, jak w niektórych wspólnotach chrześcijańskich, a nawet między osobami konsekrowanymi, istnieją różne formy nienawiści, (...) aż do prześladowań, wydających się bezlitosnym polowaniem na czarownice” (EG 100). Dlatego pisze: „Pragnę szczególnie poprosić chrześcijan ze wszystkich wspólnot całego świata o świadectwo braterskiej komunii, które stanie się pociągające i oświecające. Oby wszyscy mogli podziwiać, jak troszczycie się jedni o drugich, jak nawzajem dodajecie sobie odwagi i jak sobie towarzyszycie” (EG 99).

Franciszek dostrzega także niebezpieczeństwo duchowej światowości, kryjącej się za pozorami religijności czy troski o Kościół, a w rzeczywistości polegającej na szukaniu własnej chwały i osobistych korzyści zamiast chwały Bożej. Ujawnia się ona w różnych postawach i zachowaniach, np. w ostentacyjnej trosce o liturgię czy o prestiż Kościoła, w dostrzeganiu sa-

mego siebie jako uczestnika intensywnego życia społecznego itp. „W tym kontekście umacnia się próżna chwała tych, którzy zadowolają się posiadaniem jakiejś władzy i wolą być raczej generałami pokonanych wojsk niż zwykłymi żołnierzami nadal walczącego oddziału” (EG 96). Kto uległ tej duchowości, patrzy na innych z daleka i z wysoka, dyskwalifikuje i krytykuje innych, nie jest otwarty na przebaczenie. Papież woła: „Niech Bóg nas wybawi od Kościoła światowego pod duchowymi i duszpasterskimi przykrywkami! (...) Nie dajmy się okraść z Ewangelii!” (EG 97).

### 3. Tereny nowej ewangelizacji sfery społecznej

Ewangelizacja sfery społecznej aktualizuje odkupieńcze i przemieniające działanie Chrystusa. Powinna ona być ukierunkowana na przemianę życia społecznego w przestrzeń braterstwa, sprawiedliwości, pokoju i godności dla wszystkich (zob. EG 189), powinna czynić je miejscem, w którym żyje się miłością Chrystusa, miłością pełną prawdy oraz głoszeniem i poświadczeniem katolickiej nauki społecznej.

Obszarem ewangelizacyjnego zaangażowania – ogólnie biorąc – jest służba osobie ludzkiej. Istotnym, a poniekąd centralnym zadaniem jest promowanie godności każdej osoby. „Z serca Ewangelii – pisze Franciszek – poznajemy wewnętrzną więź między ewangelizacją i promocją człowieka, która powinna z konieczności wyrazić się i umocnić w całej działalności ewangelizacyjnej” (EG 178). Papież zwraca uwagę na nadprzyrodzoną godność człowieka, której podstawą jest umiłowanie go przez całą Trójcę Świętą (zob. tamże). Natomiast *Kompendium nauki społecznej Kościoła* bierze pod uwagę istotne prawa człowieka: „potwierdzenie nienaruszalnego prawa istoty ludzkiej do życia od poczęcia aż do naturalnej śmierci (...) uznanie religijnego wymiaru człowieka (...) uznanie prawa do wolności sumienia i do wolności religijnej (...) zaangażowanie w obronę małżeństwa i rodziny”<sup>16</sup>. Inne uprawnienia osoby ludzkiej zostaną uwzględnione przy analizie zadań ewangelizacyjnych w scharakteryzowanych wyżej trzech głównych dziedzinach życia społecznego: polityce, gospodarce i kulturze. Te trzy dziedziny są wzajemnie powiązane, a nawet do pewnego stopnia się przenikają. Tak je postrzega i traktuje Autor adhortacji *Evangelii gaudium*. Tutaj jednak, dla większej przejrzystości toku myśli, zostaną przeanalizowane oddzielnie.

#### 3. 1. Nowa ewangelizacja polityki

Dla papieża Franciszka szczególną pomocą w odnowieniu polityki, jako działania w służbie dobra wspólnego, jest wiara chrześcijańska. Wie-

---

<sup>16</sup> *Kompendium*, 553, s. 363.

rzący są bowiem wezwani do przeżywania polityki jako jednej „z najcenniejszych form miłości” (EG 205). Miłość przemienia poszukiwania dobra wspólnego. Nadaje polityce wymiar transcendentny. Przeniknięta miłością Jezusa Chrystusa, polityka jest działaniem dla dobra wszystkich obywateli, nie tylko samych w sobie, ale w Bogu. Zanim stanie się programem albo działaniem, w pierw jest „uwagą skierowaną na drugiego człowieka, uważaniem go za jedno z samym sobą. Ta pełna miłości uwaga jest początkiem prawdziwej troski o jego osobę i poczynając od niej, pragnę skutecznie szukać jego dobra. Zakłada ona docenianie ubogiego z jego dobrocią, z jego sposobem życia, z jego kulturą, z jego sposobem przeżywania wiary” (EG 199).

Według Franciszka polityka dobra wspólnego powinna być ściśle powiązana z demokracją intensywną, zwaną też substancjalną. Jest to zarazem demokracja polityczna, gospodarcza i społeczna, oparta na społecznym państwie prawa, inkluzywna (otwarta na wszystkich), przedstawicielska i uczestnicząca. Taka demokracja zapewnia integralny, zrównoważony rozwój dla wszystkich.

Demokracja intensywna powinna zmierzać do rozszerzenia i umocnienia państwa socjalnego w sensie społecznościowym. Chodzi tu zwłaszcza o respektowanie wszystkich kategorii praw człowieka. Prawa cywilne i polityczne nie mogą być zabezpieczone bez uwzględnienia praw społecznych i gospodarczych. Należy też pamiętać, że obecnie, w dobie globalizacji, demokracji intensywnej nie da się wprowadzić całkowicie w jednym kraju, jeśli to nie nastąpi we wszystkich krajach świata. Dlatego idee demokratyczne trzeba promować i upowszechniać w skali światowej.

Papież Franciszek proponuje, aby ta odnawiana demokracja odważnie stawiała czoło nowym problemom: bezdomnych, uzależnionych, ludów tubylczych, uchodźców, migrantów, ludzi starych, słabych i opuszczonych, ludzi traktowanych jako żywy towar, nowych niewolników ginących w małych tajnych fabrykach, ofiar prostytucji, ludzi wyzyskiwanych w pracy na czarno, dzieci zatrudnianych do żebrania, kobiet wykluczonych, maltretowanych, ofiar przemocy, dzieci nienarodzonych. Nowa demokracja musi też zadbać o całość stworzenia, tj. o przyrodę, zapobiegać jej niszczeniu (zob. EG 210-215).

W celu wprowadzenia w życie demokracji intensywnej i rozwiązania wymienionych przez Papieża problemów trzeba – z udziałem różnych organizacji i stowarzyszeń katolickich oraz chrześcijańskich – tworzyć nowy ruch społeczny, mający na celu wypracowanie w świetle Ewangelii i katolickiej nauki społecznej całościowego projektu społeczeństwa, a także przygotowanie projektów ustaw dla przedłożenia ich członkom organów przedstawicielskich. Taki ruch powinien także prowadzić publiczne kampanie, kontrolować przedstawicieli władzy, kształtować nowe pokolenia wierzących działających w polityce i prowadzić do tworzenia partii politycznej o inspiracji chrześcijańskiej. Oczywiście jest rzeczą, że utworzenie takiego

szerokiego ruchu o inspiracji katolickiej wymagałoby uprzedniej podstawowej formacji społeczno-politycznej ze strony wszystkich wspólnot kościelnych, organizacji, stowarzyszeń i ruchów<sup>17</sup>. Potrzebna jest także modlitwa. Franciszek wyznaje: „Proszę Boga, by rosła liczba polityków zdolnych do podjęcia autentycznego dialogu ukierunkowanego na skuteczne uzdrowienie głębokich korzeni, a nie zewnętrznych przejawów chorób naszego świata!” (EG 205).

### 3. 2. Nowa ewangelizacja życia gospodarczego

Gospodarowanie powinno być podporządkowane dobru wspólnemu, czyli poprawnie realizowanej polityce. Zdaniem Papieża, aby przywrócić prymat polityki nad gospodarką, konieczne jest odrzucenie neoliberalnych doktryn, które przyznają rynkom i w konsekwencji spekulacji finansowej absolutną autonomię, wyłączając ją spod kontroli państwowej czy międzynarodowej. Doktryny te, głoszące, że całkowicie wolne rynki i spekulacja wytworzą automatycznie bogactwo dla wszystkich – jak zauważa Papież – nigdy nie zostały potwierdzone przez fakty, a wyrażają „naiwną ufność w dobroć dzierżących w rękę władzę ekonomiczną” (EG 54). Fakty wskazują na coś przeciwnego: wzrost bezrobocia, nędzy i wykluczenia. Dlatego Franciszek woła: „Nie możemy już dalej pokładać ufności w ślepych siłach i niewidzialnej ręce rynku. Wzrost równowagi wymaga czegoś więcej niż wzrost gospodarczy, chociaż go zakłada; wymaga decyzji, programów, mechanizmów i procesów specyficznym ukierunkowanych na lepszą dystrybucję dochodów, stwarzanie miejsc pracy, integralną promocję ubogich wykraczającą poza czystą opiekuńczość” (EG 204).

Najpilniejszym zadaniem jest wykorzenie ubóstwa. Wymaga ono strukturalnych zmian. Papież z naciskiem stwierdza: „Dopóki nie rozwiąże się radykalnie problemów ludzi ubogich, (...) nie rozwiąże się problemów świata i ostatecznie żadnego problemu. Nierównowaga stanowi korzeń społecznych chorób” (EG 202). W celu wykorzenia ubóstwa trzeba w pierwszej kolejności zrezygnować z absolutnej autonomii rynków oraz spekulacji finansowych i odrzucić inne strukturalne przyczyny nierównowagi (zob. tamże).

Konieczna jest zatem reforma finansów. Na jej potrzebę zwracał już uwagę Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis* i Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate*. Zaś Franciszek odnosi się do tego problemu w mocniejszych słowach. Pisze: „Nie ignorująca etyki reforma finansowa domagałaby się zdecydowanej zmiany postawy ze strony przywódców poli-

---

<sup>17</sup> Por. M. TOSO, *Implikacje adhortacji Evangelii gaudium dla zaangażowania społeczno-politycznego katolików*, tłum. T. ŻELEŹNIK, „Społeczeństwo” (2014), nr 3, s. 26-27.

tycznych, których wzywam do podjęcia tego wyzwania stanowczo i patrząc dalekosięźnie. (...) Pieniądz powinien służyć, a nie rządzić! (...) Wzywam was do bezinteresownej solidarności oraz do powrotu ekonomii i finansów do etyki sprzyjającej człowiekowi” (EG 58). Papież Franciszek odwołuje się tu do nauczania Benedykta XVI o gospodarce rynkowej służącej narodowemu i światowemu dobru wspólnemu. Taka gospodarka powinna być: wypełniona różnymi przedsiębiorstwami (nastawionymi na zysk, nienastawionymi na zysk oraz pośrednimi); wspomagana przez sprawiedliwe prawo i redystrybucyjne działanie ze strony polityki; ożywiona we wszystkich formach przez sprawiedliwość, przez zasady braterstwa i darmości, przez logikę daru – które upowszechniają i ożywiają solidarność i odpowiedzialność społeczną za ludzi i za środowisko<sup>18</sup>.

Wykorzenianie ubóstwa jest zadaniem całego Ludu Bożego. Zakłada ono „zarówno współpracę w rozwiązywaniu strukturalnych przyczyn ubóstwa i promowaniu integralnego rozwoju ubogich, jak i bardziej proste codzienne gesty solidarności wobec bardzo konkretnych form nędzy, z jaką się spotykamy” (EG 188). Papież Franciszek jednak marzy o tym, żeby ubodzy nie tylko mieli zapewniony pokarm lub godne utrzymanie, ale żeby cieszyli się dobrobytem, nie wyłączając żadnego dobra. Do tych dóbr zalicza edukację, dostęp do opieki zdrowotnej, a zwłaszcza pracę, „ponieważ w pracy wolnej, kreatywnej, zakładającej uczestnictwo i solidarnej, człowiek wyraża i powiększa godność swojego życia. Sprawiedliwy zarobek pozwala na odpowiedni dostęp do innych dóbr przeznaczonych do wspólnego użytku” (EG 192).

Istotnym długofalowym zadaniem jest prowadzenie zdrowej ekonomii w skali światowej. Należy traktować ekonomię jako sztukę należytego administrowania wspólnym domem, którym jest cały świat. Z powodu współzależności krajowych systemów gospodarczych rząd jednego kraju nie może rozwiązać problemów międzynarodowych ani nawet problemów własnych, lokalnych. Trzeba je rozwiązywać w skali całego globu. Dlatego, jak zauważa Papież, żaden rząd nie może podejmować działań poza kręgiem wspólnej odpowiedzialności. Ponieważ problemów lokalnych jest coraz więcej z powodu wielkich sprzeczności globalnych, dlatego na obecnym etapie rozwoju jest potrzebny „pewien bardziej skuteczny sposób interakcji, który nie naruszając suwerenności narodów, zapewni dobrobyt ekonomiczny wszystkich krajów, a nie tylko nielicznych” (EG 206).

Franciszek dostrzega potrzebę modlitwy za rządzących i za władze finansowe, aby otwarli się na transcendencję. Pomogłoby to na ukształtowanie wśród nich nowej mentalności, która pozwoliłaby „przezwyciężyć absolutną dychotomię między ekonomią i wspólnym dobrem społecznym” (EG 205).

---

<sup>18</sup> BENEDIKT XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 46, 37-39, Kraków 2009, s. 96, 71-77.

### 3. 3. Nowa ewangelizacja kultury

Nowa ewangelizacja kultury powinna objąć całą, szeroko pojętą sferę społeczną. Wiadomo, że u podstaw tworzenia nowych struktur społecznych i podejmowania konkretnych działań znajduje się kultura. Ona nadaje rację bytu społecznej aktywności. Gdyby jej zabrakło, wszelkie propozycje i plany zawisłyby w powietrzu. Celem społecznej kultury jest doskonalenie osoby ludzkiej i dobro całego społeczeństwa. Dlatego etyczny wymiar kultury jest priorytetem w działalności społecznej i politycznej katolików<sup>19</sup>. Kształtowanie kultury zdolnej do ubogacania człowieka wymaga zaangażowania całej osoby, która wyraża w niej swoją kreatywność, inteligencję, wiedzę o świecie i ludziach, a także wnosi w nią swoją umiejętność samopanowania, osobistej ofiary, solidarności i gotowości do promowania dobra wspólnego<sup>20</sup>.

Zaangażowanie społeczne katolików w obszar kultury powinno zmierzać w kilku określonych kierunkach. Pierwszy z nich usiłuje zagwarantować każdemu człowiekowi prawo do kultury tzw. ludzkiej, tj. odpowiadającej godności osoby, bez jakiegokolwiek dyskryminacji. Prawo to pociąga za sobą uprawnienie rodzin i osób do wolnej i otwartej szkoły, wolność dostępu do środków społecznego przekazu, wolność badań, upowszechniania myśli, dyskusji i konfrontowania poglądów. Drugi kierunek zaangażowania dotyczy treści kultury, czyli prawdy. Problem prawdy ma dla kultury podstawowe znaczenie, w tym zwłaszcza prawdy o człowieku. Chodzi tu o pełną, integralną wizję osoby ludzkiej. „Właściwa antropologia stanowi kryterium wyjaśniania i weryfikacji wszystkich historycznych form kulturowych”<sup>21</sup>. Otwarcie się na prawdę sprawia, że „kultury poszczególnych narodów są w istocie rzeczy różnymi odpowiedziami na pytanie o sens osobistej egzystencji”<sup>22</sup>.

W działalności ewangelizacyjnej należy w pełni dowartościować religijny wymiar kultury. Bowiem pytanie o Boga stoi w samym centrum każdej kultury; „gdy to pytanie zostanie uchylone, kultura i życie moralne narodów ulegają rozkładowi”<sup>23</sup>. Autentyczny wymiar religijny jest dla człowieka wymiarem podstawowym, gdyż – nadając jego życiu sens – inspiruje go do różnych działań, w tym także do działań prospołecznych. Motywacja religijna ma tutaj szczególne znaczenie i moc.

---

<sup>19</sup> Zob. *Kompendium*, 556, s. 365.

<sup>20</sup> Zob. JAN PAWEŁ II, *Przemówienie w siedzibie UNESCO* (2.06.1980), 11, w: JAN PAWEŁ II, *Nauczanie papieskie*, t. III, cz. 1, 1980 (styczeń-czerwiec), Poznań-Warszawa 1985, s. 728.

<sup>21</sup> *Kompendium*, 558, s. 366.

<sup>22</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Centesimus annus*, 24, Włocławek 1991, s. 34.

<sup>23</sup> Tamże.



W promowaniu autentycznej kultury trzeba przykładać wielką wagę do środków masowego przekazu. Podstawowym wymogiem etycznym dla tych środków jest służba osobie ludzkiej przez budowanie wspólnoty, opartej na solidarności, sprawiedliwości i miłości, oraz na upowszechnianiu prawdy o ludzkim życiu i o jego końcowym spełnieniu w Bogu<sup>24</sup>. Niestety, media w znacznej mierze zostały skomercjalizowane i podporządkowane finansowym potentatom. Nie służą dobru całego społeczeństwa, nie kierują się prawdą, zupełnie przemilczając niektóre aspekty ludzkiego życia, szerzą uderzające w godność człowieka ideologie (ateistyczne, permisywne, konsumpcjonistyczne), w dążeniu do największego zysku emitują programy demoralizujące. W tej sytuacji nowa ewangelizacja świata medialnego ma na celu przewyciężanie istniejących w nim nieprawidłowości i podporządkowania go normom etycznym, aby masowy przekaz rzeczywiście służył prawdziwemu dobru wszystkich ludzi. „Miarę etyczną przykładać należy nie tylko do treści przekazu (komunikatu) i do samego procesu przekazu (tzn. do sposobu, w jaki dokonuje się komunikacja), ale również do podstawowych zagadnień strukturalnych i systemowych, związanych często z rozległymi kwestiami politycznymi”<sup>25</sup>. Ewangelizacją należy jednak objąć nie tylko szeroko pojętych nadawców, ale także odbiorców masowego przekazu. Podstawowym obowiązkiem odbiorców jest rozeznanie i wybór<sup>26</sup> programów służących ich rzeczywistemu dobru. Zatem ewangelizacja medialna potrzebna jest wszystkim.

Szczególnym terenem nowej ewangelizacji kultury są duże miasta. Papież Franciszek stwierdza, że w świetle Objawienia pełnia ludzkości i dziejów urzeczywistnia się w mieście. W miastach rodzą się nowe kultury, często sprzeczne z Ewangelią Jezusa. Kwitnie tam handel narkotykami i ludźmi, wykorzystywanie i wyzysk młodocianych, porzucanie ludzi starych, różne formy korupcji i przestępstw. Ale w mieście jest też obecny Bóg, którego trzeba odkryć. Kościół jest powołany do podjęcia trudnego dialogu z kulturą miejską. Franciszek podpowiada, że najlepszym środkiem zaradczym na choroby miasta jest jednoznaczne ukazywanie, proponowanego przez Ewangelię, pełnego sensu życia ludzkiego. Zauważa jednak, że jakiś sztywny program i styl ewangelizacji nie są stosowne dla miast. Dlatego konieczna staje się taka ewangelizacja, „która rzuciłaby światło na nowe sposoby kontaktu z Bogiem, z innymi ludźmi i ze środowiskiem, i która odbudowałaby fundamentalne wartości. Trzeba dojść tam, gdzie kształtują

---

<sup>24</sup> Zob. PAPIESKA RADA DO SPRAW ŚRODKÓW SPOŁECZNEGO PRZEKAZU, *Etyka w środkach społecznego przekazu* (4.06.2000), 33, „L'Osservatore Romano” wyd. pol., (2001), nr 4, s. 56.

<sup>25</sup> Tamże, 20, s. 52.

<sup>26</sup> Zob. tamże, 25, s. 54.

się nowe przesłania i wzorce, dotrzeć ze Słowem Bożym do najgłębszych zakamarków miasta” (EG 74).

Ewangelizację kultur papież Franciszek uzasadnia pilną potrzebą inkulturacji Ewangelii. Poprzez inkulturację Kościół wciela Ewangelię w różne kultury i równocześnie wprowadza całe narody, z ich własnymi kulturami, do swojej wspólnoty. Ponieważ kultura jest czymś dynamicznym, nieustannie przez lud wytwarzanym, dlatego inkulturacja nie może być aktem jednorazowym, ale trzeba ją ponawiać, zwłaszcza wtedy, gdy kultury odchodzą od wartości wcześniej przyjętych, poszukując nowych. Proces inkulturacji może mieć różny kształt w zależności od potrzeb. „W krajach o tradycji chrześcijańskiej – pisze Franciszek – będzie chodziło o towarzyszenie, troszczenie się i umacnianie istniejącego już bogactwa, natomiast w krajach o innych tradycjach religijnych lub głęboko zsekularyzowanych będzie chodziło o sprzyjanie nowym procesom ewangelizacji kultury” (EG 69). Z pewnością będzie potrzebny dialog ze światem kultury i nauki, w który powinni się zaangażować teologowie. Uprzywilejowanym środowiskiem dla przemyslenia i rozwinięcia w sposób interdyscyplinarny inkulturacji Ewangelii są uniwersytety. Duży wkład w ewangelizację kultury mogą wnieść także szkoły katolickie.

Ludy, u których została inkulturowana Ewangelia, stają się zbiorowymi, aktywnymi podmiotami ewangelizacji. Można powiedzieć, że cały lud ewangelizuje siebie. Przekaz wiary dokonuje się na nowe sposoby, każdy naród według klucza swojej kultury. Stąd wynika doniosłość nowej ewangelizacji pojmowanej jako inkulturacja. Każda cząstka Ludu Bożego daje świadectwo wierze i ubogaca ją nowymi sposobami wyrazu. Szczególne znaczenie ma tu pobożność ludowa, będąca wyrazem spontanicznej działalności ewangelizacyjnej Ludu Bożego.

## **Zakończenie**

W zakończeniu warto jeszcze raz zacytować papieża Franciszka: „Wyjdźmy, wyjdźmy, by ofiarować wszystkim życie Jezusa Chrystusa. (...) wolę raczej Kościół poturbowany, poraniony i brudny, bo wyszedł na ulice, niż Kościół chory z powodu zamknięcia się i wygody z przywiązania do własnego bezpieczeństwa. Nie chcę Kościoła troszczącego się o to, by stanowić centrum, który w końcu zamyka się w gąszczu obsesji i procedur. (...) Mam nadzieję, że zamiast lęku przed pomyleniem się, będziemy kierować się lękiem przed zamknięciem się w strukturach dostarczających nam fałszywej ochrony, lękiem przed przepisami czyniącymi nas nieubłaganymi sędziami, lękiem przed przyzwyczajeniami, w których czujemy się spokojni, podczas gdy obok nas znajduje się zgłodniała rzesza ludzi, a Jezus powtarza nam bez przerwy: «Wy dajcie im jeść!» (Mk 6, 37)” (EG 49).

Adhortacja papieża Franciszka *Evangelii gaudium*, napisana językiem prostym, zrozumiałym dla każdego, ale równocześnie żywym i sugestywnym, ukazuje społeczny wymiar odkupienia, kerygmatu i samej ewangelizacji; odkrywa nowe tereny i nowy kontekst społeczno-kulturowy dla społecznego zaangażowania katolików; wskazuje na konieczność wzrostu duchowości nacechowanej mistyką wcielenia, mistyką braterską i mistyką wspólnego życia. Dzięki temu daje wielki impuls do nowej ewangelizacji sfery społecznej.

## SUMMARY

### **The Social Dimension of the New Evangelization in the Light of Pope's Francis Exhortation *Evangelii gaudium***

In the Exhortation *Evangelii gaudium* pope Francis presents the problems of contemporary world, e.g. domination of economical power over political one, crisis of democracy, postmodern ideology, secularistic rationalism, destruction of local cultures within the globalisation process etc. Those problems make the whole Church to undertake new evangelization concerning the social sphere. The evangelization should lead to: rejection of neoliberal doctrines, eradication of poverty, conducting sound economical policies in the global scale, linking politics with intensive (basic) democraton, valuing of religious dimension of culture, inculturation of Gospel, the media focusing in such a way that they might serve the good of human being and the social life.

**KEYWORDS:** new evangelization, social sphere, Church social teaching



## GENDER – DESTRUKCJA MIŁOŚCI I TOŻSAMOŚCI CZŁOWIEKA\*

Problematyka gender stanowi w naszych realiach zjawisko bardzo szczególne. Językoznawcy zauważyli, że w ostatnich latach pojawił się czas, w którym słowo „gender” było najczęściej używanym słowem w dyskursie publicznym. Z drugiej strony słowo to wywołuje bardzo niejednoznaczne konotacje, tym bardziej, że pozostaje słowem nie przetłumaczonym, bardziej opisem niż definicją rzeczywistości.

Jednocześnie, jest sprawą niekwestionowaną, że słowo to wywołuje określone i bardzo zróżnicowane nastawienie aksjologiczne – od traktowania tego pojęcia jako wyznacznika walki o wolność i równość człowieka, po jednoznacznie pejoratywne oceny.

W sytuacji takiej dezorientacji epistemologicznej i aksjologicznej wydaje się, że warto zwrócić uwagę na samo ukształtowanie się pojęcia „gender”, jego współczesną oficjalną wykładnię, środki którymi usiłuje się wprowadzić teorię gender w przestrzeń życia publicznego, jak i relację tej teorii do katolicyzmu.

### 1. Preludium – zapomniana historia

W niektórych przynajmniej publikacjach szkoleniowych z zakresu teorii gender pojawia się informacja, jakoby twórcą tego pojęcia był amerykański psycholog R. Stoller. Nie jest to prawdą. Jednoznacznie bowiem można wskazać moment pojawienia się pojęcia *gender* w przestrzeni publicznej oraz jego twórcę. Miało to miejsce w 1955 r. za sprawą Johna Money’ a (1921-2006) nowozelandzkiego psychologa i seksuologa, pracującego w Baltimore w Stanach Zjednoczonych. To właśnie Money dokonał znaczącego rozróżnienia między pojęciami *sex* i *gender*. O ile *sex* ma charakter płci biologicznej, to według Money’ a *gender* oznacza „wszystko, co osoba mówi lub czyni, aby ujawnić się jako posiadacz statusu, odpowiednio, chłopca lub mężczyzny, dziewczynki lub kobiety. Pojęcie to zawiera w sobie seksualność, lecz nie ogranicza się do seksualności interpretowanej w sensie erotycznym”. Oznaczało to przypisanie gender charakteru „statusu” określanego przez kulturę, religię, wychowanie, społeczeństwo. *Gender* oznacza zatem tzw. „płeć kulturową”.

---

\* Tekst wystąpienia wygłoszonego na Diecezjalnej kongregacji wiosennej archidiecezji przemyskiej w dniach 27-28.02.2014.

Uwzględniając ten dualizm płci w człowieku, Money stwierdził zarazem w sposób apodyktyczny, że dziecko do dwóch lat życia pozbawione jest poczucia tożsamości płciowej. Tak więc tożsamość ta może być zmieniona w tym okresie życia bez wyraźnych konsekwencji wstrząsu psychologicznego.

Teorie Money'a zyskały bardzo szybko możliwość weryfikacji. Stało się to z chwilą, gdy w kanadyjskim Winnipeg Janet Reimer urodziła dwóch braci bliźniaków Bruce'a and Briana. Początkowo obaj chłopcy rozwijali się normalnie jako zdrowe dzieci, jednak w szóstym miesiącu życia w wyniku zabiegu obrzezania dokonywanego poprzez laser, Bruce został trwale okaleczony – zniszczone zostały jego zewnętrzne narządy płciowe. Zrozpaczeni rodzice dowiedzieli się jednak wówczas z telewizji o poglądach i teorii Money'a, w związku z czym udali się do niego o pomoc. Dr Money zalecił zmianę tożsamości dziecka: Bruce zmienił imię na Brenda, dokonano chirurgicznego usunięcia szczątków narządów męskich i wytworzenia atrapy narządów żeńskich, chłopiec był też przyuczany do roli dziewczynki. Jednak Bruce-Brenda nie czuł się dziewczynką, nie znosił dziewczęcych ubrań, które z wściekłością darł na sobie. Nie przejawiał też tych samych zainteresowań, co dziewczynki. Bruce'a-Brendy kompletnie nie interesowały dziewczęce zabawki i wołał korzystać z zabawek brata.

Wówczas Money podjął drugą niejako ścieżkę „terapii” – niekonwencjonalne metody, które miały przyzwyczajać Brendę i Briana do rozpoznawania i akceptacji ich odmienności.

Podczas wizyt u lekarza, dzieci musiały rozbierać się do naga i porównywać swoje narządy płciowe. John Money pokazywał im też zdjęcia nagich kobiet i mężczyzn, a potem nakłaniał do powielania przedstawionych na nich zachowań. Chłopcy regularnie musieli dokonywać na żądanie terapeuty masturbacji<sup>1</sup>.

W wieku dwunastu lat Bruce-Brenda zagroził rodzicom samobójstwem i uczynił to na tyle poważnie, że rodzice zdecydowali się zmienić terapeutę. Ten nakazał zmienić chłopcu ponownie tożsamość – przywracając mu pierwotną. Oznaczało to nie tylko zmianę imienia na – tym razem wybrane przez samego Bruce'a – imię David, ale także ponowną chirurgiczno-plastyczną operację.

Bruce-Brenda-David Reimer wydawał się być człowiekiem ustabilizowanym pod względem tożsamości, co zdawał się potwierdzać fakt zawarcia przez niego związku małżeńskiego. Niemniej jednak, w 2004 r. Bruce-Brenda-David Reimer popełnił samobójstwo, strzelając sobie w głowę

---

<sup>1</sup> Por. J. MONEY, A. A. EHRHARDT, *Man & woman, boy & girl: the differentiation and dimorphism of gender identity from conception to maturity*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1972.

z obrzyna<sup>2</sup>. Nie można w żaden sposób wykluczyć związku tej tragicznej śmierci z całością eksperymentu. Tym bardziej, że dwa lata wcześniej, jego brat bliźniak, przez wszystkie lata zostawiony i zaniedbany emocjonalnie przez rodziców, przedawkował stosowane przez siebie antydepresanty, ginąc śmiercią samobójczą.

Ta tragiczna historia stanowi swoistą „legendę założycielską” teorii i ruchu gender. Jednak jest wstydliwie przemilczana przez swoich propagatorów i wyznawców.

W miejsce tej historii i tych faktów przedstawia się współcześnie inny wymiar teorii gender.

## 2. Gender oficjalny

Wydaje się, jakkolwiek może to zabrzmieć pretensjonalnie i subiektywnie, że znaczące ożywienie dyskusji, ale i eskalacja wykładni oficjalnej teorii gender dokonała się w bezpośrednim związku z wykładem Pawła Bortkiewicza na Uniwersytecie Ekonomicznym w Poznaniu w 2013 r. Zarówno zapowiedź wykładu i jego tematu, jak i jego przebieg spotkał się ze szczególną kampanią medialną – zarówno w internecie, jak i w prasie lokalnej (poznańskiej). Tak więc, po kampanii internetowej mobilizującej ludzi do próby uniemożliwienia wykładu, odbyła się kampania dążąca do wyciągnięcia sankcji w stosunku do władz Uczelni, na której odbyło się spotkanie. W sformułowanej na ten cel petycji można było przeczytać: „W dniu 5. grudnia 2013 na terenie Uniwersytetu Ekonomicznego odbył się wykład ks. prof. Pawła Bortkiewicza pt. *Gender – dewastacja człowieka i rodziny?*. Wykład wzbudził wiele zasadnych wątpliwości dotyczących zgodności zaprezentowanych treści zarówno ze standardami rzetelności naukowej jak i podstawową misją uniwersytetu, którą jest kształtowanie postaw obywatelskich, umacnianie zasad wolności, demokracji i poszanowania praw człowieka”<sup>3</sup>.

Warto w tym miejscu nadmienić, że niezgodnością ze standardami rzetelności naukowej oraz z misją uniwersytetu uznano wykład stawiający zasadne pod względem merytorycznym, jak i formalnym pytania pod adresem ideologii, honorując tym samym wydarzenia i ekscesy usiłujące zakłócić przebieg samego wykładu. Inaczej ujmując – niezgodne ze standardami było prezentowanie poglądów wyrażających wolność słowa i opinii, za

---

<sup>2</sup> Por. D. REIMER, 38, *Subject of the John/Joan Case*, The New York Times, 12 maja 2004 [dostęp: 28.06..2015].

<sup>3</sup> [http://www.petycje.pl/petycja/10216/list\\_otwarty\\_w\\_sprawie\\_wypadkow\\_na\\_uep\\_w\\_dniu\\_5\\_grudnia\\_2013.html](http://www.petycje.pl/petycja/10216/list_otwarty_w_sprawie_wypadkow_na_uep_w_dniu_5_grudnia_2013.html)

zgodne uznano atak genderhołoty – młodych aktywistów anarchistycznych sterowanych przez grono wykładowców UAM w Poznaniu<sup>4</sup>.

Samo przeprowadzenie wykładu, pomimo licznych utrudnień, wywołało kolejną fazę reakcji ze strony środowiska, czy też lobby genderowego. Pracownicy naukowcy zajmujący się *gender studies* na Uniwersytecie w Poznaniu, wystosowali dzień po wykładzie swój list protestacyjny do Pełnomocnika rządu, p. minister Kozłowskiej-Rajewicz. Można w nim było przeczytać:

„Naruszenie naszych praw i godności osobistej dokonuje się przede wszystkim w następujących kwestiach:

1. Manipulowanie pojęciem gender, podawanie nieprawdziwych informacji na temat celów, tematów i metod znajdujących się w spektrum problematyki gender. W ujęciu naukowym pojęcie gender znaczy tyle, co płeć kulturowa (w odróżnieniu od kategorii sex, tłumaczonej jako płeć biologiczna). [...]

2. Podawanie nieprawdziwych informacji o rzekomym istnieniu „ideologii gender”, której celem miałyby być rozbijanie rodzin, krzewienie pedofili, moralny upadek człowieka. Kategoria płci kulturowej (gender) należy do podstawowego instrumentarium współczesnej humanistyki i nauk społecznych, nie może więc być traktowana na równi z narzędziami manipulacji ideologicznej [...]

4. Zrzucanie odpowiedzialności za przypadki pedofili w Kościele na programy naukowe i edukacyjne w zakresie gender, a więc także na ludzi, którzy te programy redagują, uczą, prowadzą badania”<sup>5</sup>.

Jak łatwo zauważyć, w prezentowanym tekście pojawiło się rudymentarne i banalne zarazem rozróżnienie sex i gender, jak również uznanie, że kategoria gender przez sam fakt przypisania jej do współczesnej humanistyki i nauk społecznych, jest samousprawiedliwiająca się. Zgodnie z taką metodą argumentacji, należałoby uznać, że kategoria „wyższości rasy” funkcjonująca jako instrumentarium ówczesnych nauk społecznych nie może być potraktowana jako ideologia. Charakterystycznym w prezentowanym tekście jest próba wyolbrzymienia zjawisk pedofili w Kościele z całkowitą marginalizacją pedofili poza Kościołem.

Pomimo tak niemerytorycznego charakteru owego „Listu” doczekał się on – wyjątkowo szybko, jak na warunki polskiej administracji – odpowiedzi. Min. A. Kozłowska-Rajewicz już 12 grudnia wystosowała swoje

---

<sup>4</sup> Szerzej na temat wykładu por. P. BORTKIEWICZ, *Historia jednego wykładu, czyli gender zdemaskowany*, Warszawa 2014.

<sup>5</sup> *List Interdyscyplinarnego Centrum Badań Płci Kulturowej i Tożsamości UAM do Ministry Agnieszki Kozłowskiej-Rajewicz o naruszeniu naszych praw i godności osobistej z 06.12.2013 r.*, [online] <http://www.gender.amu.edu.pl/> [dostęp: 28.06.2015].



pismo, w którym zauważała: „Wiele opinii i interpretacji pojęcia gender, jakie pojawiły się w publicznych komentarzach w ostatnich tygodniach, wymaga zdecydowanej reakcji i wyjaśnień znaczenia tego terminu [...]. Jest to o tyle istotne, że pojęciu gender, którym już od dawna zajmuje się polska i światowa nauka, przypisuje się nieprawdziwe znaczenia i próbuje udowodnić, że gender to niszczenie rodziny, seksualizacja dzieci, dowolność wyboru płci czy odrzucanie macierzyństwa. Ponieważ samo określenie brzmi obco, a komentatorzy używający nieprawdziwych argumentów nie posługują się rzetelną wiedzą, a jedynie nieuzasadnionymi wyobrażeniami, wyjaśniam, co następuje.

W dokumentach prawnych większość wyrażen zawierających pojęcie gender nawiązuje do równości kobiet i mężczyzn

W nauce gender – płć kulturowa, to kategoria badawcza, która analizuje przejawy kobiecości i męskości w czasie, przestrzeni, w różnych kulturach i kręgach cywilizacyjnych. Np. w Polsce piłka nożna to sport wybitnie męski, a w USA – raczej kobiecy. [...]

Postulat równości kobiet i mężczyzn nie oznacza kwestionowania różnic pomiędzy kobietami i mężczyznami. Chodzi jedynie o równość wobec prawa, dostępu do dóbr, usług, przywilejów, awansu, równej płacy za pracę tej samej wartości. Te dążenia nie eliminują w żaden sposób różnic biologicznych czy najważniejszych ról, jakie pełnią kobiety i mężczyźni, a więc roli matki i ojca, ze wszelkimi konsekwencjami dotyczącymi ich specyfiki”<sup>6</sup>.

Ze względu na rangę dokumentu oraz autorytatywny ton jego Autorki warto przywołać dość obszerne fragmenty tego pisma, podobnie, jak kolejną enuncjację rządową, jeszcze wyższej rangi. Oto bowiem niemal miesiąc po liście Pani Minister, ukazał się kolejny komunikat, a w nim można było przeczytać: „Badania nad gender, jako interdyscyplinarnym obszarem badawczym, podejmowane są w obrębie wielu dyscyplin akademickich, m.in. w socjologii, filozofii, historii, psychologii, antropologii kultury, literaturoznawstwie, historii sztuki, ekonomii, prawa i in. Prowadzone są w świecie od lat 50-tych XX wieku. Ich wynikiem są publikacje zarówno w formie artykułów, jak i monografii czy nawet encyklopedii gender.

Gender studies, które rozwinęły się w ramach nauk społecznych, socjologii i antropologii kulturowej, odnoszą się do zjawisk społecznych i kulturowych, a nie biologicznych. Bariere przed ideologizacją nauki stanowi metodologia, sprawdzalność stawianych tez oraz ocena niezależnych środowisk naukowych [...].

MNiSW będzie wspierać wszystkie elementy polityki równości płci, do których odwołują się europejskie programy operacyjne i nowy program

---

<sup>6</sup> *Oświadczenie w sprawie nieprawdziwych interpretacji pojęcia gender z 12.12.2013 r.*, [online] <http://rownetraktowanie.gov.pl/aktualnosci/oswiadczenie-w-sprawie-nieprawdziwych-interpretacji-pojecia-gender> [dostęp: 28.06.2015].

ramowy Horyzont 2020. Zasady polityki równościowej stanowią istotne ogniwo tych programów, a ich odrzucenie eliminowałoby polskich uczonych z możliwości korzystania ze środków unijnych, które są znaczące. W samym tylko Horyzoncie 2020 fundusze dla bloku tematycznego poświęconego wyzwaniom społecznym sięgają 30 mld euro. [...] Zasadą unifikującą wszelkie programy europejskie jest zapewnienie równości płci w panelach oceniających, grupach doradczych, eksperckich i badawczych”<sup>7</sup>.

Komunikat Ministerstwa podejmował w pewnym zakresie wątek uprawomocnienia teorii gender od strony metodologicznej<sup>8</sup>. Nie ustrzegł się przy tym na samy wstępie pewnej tautologii argumentacji (skoro nie odnosi się do zjawisk biologicznych, nie może być oceniana w perspektywie tej nauki. To tak, jakby poszukiwanie kamienia filozoficznego odnosiło się do alchemii i z tego tytułu nie mogło być krytykowane z punktu widzenia racjonalnego). Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego wprowadziło jednak do dyskusji nad uprawomocnieniem teorii gender argument tyleż przekonujący, co cyniczny – argument ekonomiczny. Można go streścić następująco: „Teoria gender leży u podstaw programów polityki równościowej, a te programy znajdują się u podstaw unijnej polityki społecznej, na które asygnowane są znaczące fundusze. Krytyka gender i odrzucenie tej teorii oznacza rezygnację z dotacji unijnych”.

Mniejszej rangi, ale ważny w całokształcie dyskusji był także list – ważnego w całej perspektywie – środowiska pedagogów, a raczej jego części. Utrzymany w podobnej stylistyce, jak wcześniej cytowane pisma, stwierdzał: „To nie badaczki i badacze płci społeczno-kulturowej, autorki programów edukacyjnych czy nauczycielki i nauczyciele prowadzący zaję-

---

<sup>7</sup> MNiSW ws. zajęć i badań dotyczących gender na uczelniach (komunikat) z 14.01.2014 r., [online] <http://www.nauka.gov.pl/aktualnosci-ministerstwo/stano-wisko-mnisw-w-sprawie-zajec-i-badan-dotyczacych-gender-na-uczelniach.html> [do stęp: 28. 06. 2015].

<sup>8</sup> Na marginesie orzeczeń ministerialnych warto zestawić przykładowe teksty analiz genderowych – w wymiarze polskim i europejskim: „Czy można (...), dziś napisać coś kobiecym ciałem? Niekonkludownie, cyrkularnie, fragmentarycznie, macicznie, preedypalnie?” – pyta prof. Inga Iwasiów. I wyjaśnia, że „Kobieta mogłaby być o wiele lepszym znaczącym porządkiem symbolicznym niż mężczyzna, odczuwający przede wszystkim fallusem, czy raczej tym, co fallus funduje. Wagina, zakamarki macicy, niezmierzone terytorium niemające nawet dobrej nazwy w polszczyźnie, dałoby nam obraz świata, przynajmniej, ciekawszy od tego, który wypełniają fabryczne kominy”.

Z kolei Luce Irigaray zauważa w niezwykle inspirujący sposób: jeśli fizycy zajmowali się dotąd mechaniką ciała stałego w większym stopniu niż mechaniką cieczy, to z pobudek seksistowskich. Mechanika cieczy jest bowiem dziedziną kobiecą, podczas gdy mechanika ciała stałego to sprawa typowo męska – jak wiadomo, kobiecie narządy płciowe wydzielają czasem płyny, męskie zaś wystają i sztywnieją”.

cia antidyskryminacyjne krzywdzą dzieci, ale ci, którzy blokując te działania, dążą do przywrócenia XIX-wiecznego, patriarchalnego porządku społecznego. Wychowanie utrwalające anachroniczne stereotypy płci jest sprzeczne z zasadami demokracji, podstawami aksjologicznymi polskiego systemu edukacji, a przede wszystkim szkodzi rozwojowi młodych ludzi, ponieważ nie przygotowuje ich do życia we współczesnym świecie. [...]

Dlatego ważne jest budowanie pozytywnego klimatu w przestrzeni społecznej, medialnej i politycznej dla działań podejmowanych w trosce o demokratyczny i egalitarny charakter polskiej szkoły, a w konsekwencji – polskiego społeczeństwa" - przekonują naukowcy, dodając, że celom tym nie służy kampania przeciw idei gender prowadzona przez niektórych polityków i księży<sup>9</sup>.

Obszerne przywołanie materiałów rządowych oraz pro-rządowych ma – jak się wydaje – podwójny sens. Po pierwsze pozwala wyraźnie dostrzec główne nurty apologii gender, sprowadzanie jej do wyłącznie wymiaru naukowego (o dość specyficznie określanej weryfikalności naukowości), wymiaru pedagogicznego, z pominięciem wymiaru politycznego (*gender mainstreaming*). Pozwala w ten sposób ustosunkować się do pewnych tez źródłowych, wyrażanych nota bene z dużą dozą apodyktyczności i dogmatyzmu. Zarazem, przywołanie obszernych tekstów źródłowych jest ważne w sytuacji ulotności niektórych ważnych wypowiedzi i dokumentów, egzystujących tylko czasowo w internecie.

### 3. Płeć społeczno-kulturowa w naukach społecznych: ewolucja pojęcia

Głównym, jak się wydaje zarzutem stawianym przez wszystkich apologetów teorii gender jest kwestia *manipulowania pojęciem gender*. Jest to zarzut dość zaskakujący, gdy porówna się dwa opozycyjne teksty przeciwników tej teorii i jej zwolenników. Pierwszy tekst definiuje gender następująco: „płeć biologiczna nie ma znaczenia społecznego, i [...] liczy się przede wszystkim płeć kulturowa, którą człowiek może swobodnie modelować i definiować, niezależnie od uwarunkowań biologicznych”<sup>10</sup>. Drugi tekst, już wcześniej przywołany ujmuje tę kwestię bardziej zwięźle: „kategoria ta [gender – PB] odnosi się do społecznie konstruowanej płci kulturowej, odmiennej od płci biologicznej”<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> *List otwarty środowiska naukowego pedagogów zajmujących się problematyką gender w edukacji z 3.02.2014*, [online] [http://www.znp.edu.pl/element/1919/List\\_naukowcow\\_zajmujacych\\_sie\\_gender](http://www.znp.edu.pl/element/1919/List_naukowcow_zajmujacych_sie_gender) [dostęp: 28.06.2015].

<sup>10</sup> EPISKOPAT POLSKI, *List pasterski na Niedzielę Świętej Rodziny 2013 roku*, [http://episkopat.pl/dokumenty/5545.1,List\\_pasterski\\_na\\_Niedziele\\_Swietej\\_Rodziny\\_2013\\_roku.html](http://episkopat.pl/dokumenty/5545.1,List_pasterski_na_Niedziele_Swietej_Rodziny_2013_roku.html) [dostęp: 28.06.2015].

<sup>11</sup> *Oświadczenie w sprawie nieprawdziwych interpretacji*, art. cyt.

Wydaje się w tej sytuacji, że sednem problemu nie jest postrzeganie odmienności płci kulturowej i płci biologicznej, co sposób interpretacji zależności między nimi.

Żeby przanalizować możliwe w tym zakresie sposoby, warto sięgnąć do typologii prezentowanej przez samych zwolenników gender. Otóż według nich, istnieją dwa fundamentalne podejścia w odniesieniu do relacji sex i gender.

Pierwsze z nich to esencjalizm, wedle którego kategoria gender wynika i jest całkowicie zdeterminowana przez sex. Opozycyjne stanowisko zwane konstruktywizmem, wskazuje, że bezpośrednia, ewidentna i jednokierunkowa zależność między sex i gender nie istnieje. W tym ujęciu można wyróżnić wersję miękką, wedle której gender jest interpretacją sex, jak i wersję twardą, która stwierdza, że gender reguluje sex.

Tak więc, w paradygmacie esencjalistycznym to, kim jesteśmy jako kobiety i mężczyźni, jest w całości zdeterminowane przez płć biologiczną. Oznacza to, że płć biologiczna w sposób całkowity i zdeterminowany zyskuje swoje rozwinięcie, czy też ekspresję w kulturze, w której płcie społeczne (gender) różnicują zachowania kobiet i mężczyzn. Owo zróżnicowanie (a faktycznie nierówność) kobiet i mężczyzn w życiu społecznym wynika zatem – w prezentowanym ujęciu – z odmienności natury kobiet i mężczyzn oraz ich roli w ewolucji gatunku i kultury ludzkiej.

Dokonując tak wyrazistej interpretacji owego stanowiska, badaczki i badacze problematyki gender, utożsamiają je w dość zaskakujący sposób z poglądami mieszczącymi się w obszarze socjologii<sup>12</sup>.

Jak już to zostało wspomniane, w opozycji do esencjalizmu, można wskazać na podejście konstruktywistyczne, które wszakże rozdziela się na dwa zróżnicowane nurty.

W nurcie miękkim konstruktywizmu płć kulturowa jest związana w luźny sposób z płcią biologiczną (można ją określić jako konstrukt społeczny, zbudowany na płci biologicznej). W tym nurcie uznaje się zatem, że istnieją dwie płcie biologiczne (męska i żeńska) i dwie płcie kulturowe (mężczyźni i kobiety). Opisywana i interpretowana w tym nurcie nierówność płci (inaczej mówiąc – dyskryminacja ze względu na płć) nie jest w konsekwencji wynikiem natury, ale struktury społecznej.

Natomiast w nurcie twardym albo też radykalnym konstruktywizmu zakładany dualizm płci jawi się już jako nieoczywisty. Są więc tutaj współegzystujące poglądy, że *istnieją dwa rodzaje płci* (biologiczna i kulturowa) oraz *mamy do czynienia z dwoma jej przejawami* (męskość i kobiecość). Jednak zasadniczą różnicą jest wyznawany i głoszony tutaj pogląd, że płć społeczno-kulturowa determinuje płć biologiczną, a nawet i taki, że istnieje faktycznie tylko płć społeczno-kulturowa (gender).

---

<sup>12</sup> Por. E.O. WILSON, *Sociobiology*, The New Synthesis 1975.

Podstawowe pytania wynikające z tej pobieżnej i skrótowej prezentacji dotyczą najpierw tego, czy faktycznie istnieją w opisie relacji między płcią biologiczną i kulturową tylko dwa skrajne i w gruncie rzeczy marginalne paradygmaty: socjobiologia i genderyzm? Pojawia się pytanie, gdzie w takiej typologii miałyby być miejsce na klasyczną antropologię, która godząc problem natury i kultury, daje wskazania dla określenia rozumienia płci biologicznej i kulturowej?

Wreszcie, pojawia się pytanie, dlaczego genderyzm, zwłaszcza w swojej postaci „twardej” – w opozycji do natury, kwestionuje podstawowe dane biologiczne?

Jednak pytanie najbardziej zasadnicze brzmi – który nurt teorii gender pojawia się w oficjalnych dokumentach (typu wypowiedzi ministerialne, głosy środowiska naukowych), a który nurt dominuje w rzeczywistości?

Dla odpowiedzi na owe pytania warto zestawzić znów, obszerniej cytując, teksty źródłowe, wzięte z różnych dokumentów genderowych:

<b>Gender oficjalny - miękki</b>	<b>Gender realny - twardy</b>
<p>Postulat równości kobiet i mężczyzn nie oznacza kwestionowania różnic pomiędzy kobietami i mężczyznami. Chodzi jedynie o równość wobec prawa, dostępu do dóbr, usług, przywilejów, awansu, równej płacy za pracę tej samej wartości<sup>13</sup>.</p>	<p>Tożsamość seksualna – sposób, w jaki dana osoba określa swoją seksualność z punktu widzenia płci osób, w których się zakochuje lub z którymi nawiązuje relacje intymne. Odnosi się do uczuć i ogólnej koncepcji samej/samego siebie. Najczęściej mówi się o tożsamościach: heteroseksualnej, biseksualnej i homoseksualnej, jednak każda osoba może określić swoją tożsamość seksualną w całkowicie niepowtarzalny sposób, zupełnie wyjątkowym określeniem<sup>14</sup>.</p>
<p>Postulat równości kobiet i mężczyzn nie oznacza kwestionowania różnic pomiędzy kobietami i mężczyznami. Chodzi jedynie o równość wobec prawa, dostępu do dóbr, usług,</p>	<p>Wraz z odpowiednimi agencjami Komisja [Europejska] powinna wydać wytyczne zawierające doprecyzowanie, że osoby transpłciowe i interseksualne objęte są terminem</p>

<sup>13</sup> *Oświadczenie w sprawie nieprawdziwych interpretacji*, art. cyt.

<sup>14</sup> C. HUNTER-GEBOY, *Edukacja bez tabu. Podręcznik do prowadzenia zajęć z młodzieżą na temat seksualności i relacji międzyludzkich*, [online] <http://www.advocatesforyouth.org/storage/advfy/documents/life%20planning%20education%20polish.pdf> s. 115. [dostęp: 29.06.2015].

przywilejów, awansu, równej płacy za pracę tej samej wartości <sup>15</sup> .	„płeć” w dyrektywie 2006/54/WE w sprawie wprowadzenia w życie zasady równości szans oraz równego traktowania kobiet i mężczyzn w dziedzinie zatrudnienia i pracy <sup>16</sup> .
---	--

Konfrontacja tekstów min. Kozłowskiej-Rajewicz z dwoma tekstami – zaczerpniętymi z podręcznika edukacji seksualnej oraz z dokumentu unijnego zdaje się wyraźnie wskazywać dwoistość ujmowania kategorii płci. O ile minister Kozłowska-Rajewicz zdaje się podtrzymywać tradycyjny, binarny układ płci, jako stabilny i wskazując jedynie na kulturowy i zmienny aspekt ról płciowych, o tyle tekst edukacyjny całkowicie dewastuje ontyczne znaczenie tożsamości płci („każda osoba może określić swoją tożsamość seksualną w całkowicie niepowtarzalny sposób, zupełnie wyjątkowym określeniem”). Z kolei dokument unijny wyraźnie wskazuje, że mocą arbitralnych decyzji prawa stanowionego, można dokonywać redefinicji znaczenia płci.

Problemem jest to, że dokument p. Minister ma charakter propagandowy, podczas gdy podręcznik i orzeczenie unijne, mają charakter decyzyjny i wykonawczy.

Można zatem, podsumowując tę część refleksji postawić pytania, czy w teorii gender chodzi o deklarowaną i deklaratywną równość kobiet i mężczyzn – czy też chodzi o roszczenia osób LGBT? Czy w tej teorii kategorii kobieta/mężczyzna – dominują, a nawet – czy w ogóle się pojawiają?

Same zaś dokumenty i narracja ministerialna stanowią wyraz kłamstwa czy ignorancji?

#### 4. Środki realizacji „równości”

Jeżeli nawet ostatnie pytanie wybrzmiewa ironicznie i demagogicznie, to najlepszym sposobem falsyfikacji postawionej w tym pytaniu tezy jest analiza środków działania, wyrastającego z teorii gender i implementowanych do praktyki działania wyrastającego z omawianej teorii. Owe środki realizacji wywodzą się z filozoficznych źródeł gender. Wydaje się, że najważniejszymi spośród tych źródeł są: marksizm, egzystencjalizm, neomarksizm oraz postmodernizm.

Oczywiście, jest sprawą bezdyskusyjną, że tezy marksizmu pojawiły się na wiele dziesiątków lat przed teorią gender. Ale to właśnie najpierw radykalny feminizm lat 70-tych w Stanach Zjednoczonych, a następnie gen-

<sup>15</sup> Oświadczenie w sprawie nieprawdziwych interpretacji, art. cyt.

<sup>16</sup> Unijny plan przeciwdziałania homofobii i dyskryminacji ze względu na orientację seksualną i tożsamość płciową (2013/2183(INI).

deryzm przejął zasadnicze niektóre tezy marksistowskich pisarzy. Szczególne zasługi można w tym względzie przypisać Fryderykowi Engelsowi, autorowi opublikowanej w 1884 r. pracy *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*<sup>17</sup>. W tym dziele Engels dowodził, że nierówność płci jest pochodną kapitalistycznego podziału na sferę produkcji (która jest domeną aktywności mężczyzn) i reprodukcji (to z kolei sfera aktywności kobiet). Zgodnie z całą dogmatyką marksistowską, własność prywatna (co faktycznie należy utożsamić z własnością mężczyzn) spowodowała zepchnięcie kobiet do sfery (nieodpłatnej) pracy reprodukcyjnej. Stąd, logicznie i konsekwentnie, Engels postulował likwidację własności prywatnej, a następnie włączenie kobiet do sfery produkcji, oraz upublicznienie reprodukcji. Właśnie postulat pracy zarobkowej i zawodowej kobiet jako wyznacznik wyzwolenia i promocji kobiety stał się jednym z haseł feminizmu i został przejęty także przez genderyzm<sup>18</sup>.

Wraz z postulatem destrukcji ról (aktywności) kulturowych mężczyzny i kobiety, Engels uznał małżeństwo za archetyp wszelkiego wyzysku. Małżeństwo wedle niego, to „pierwsze przeciwieństwo klasowe, Jakie występuje w historii, zbiega się z rozwojem antagonizmu między kobietą a mężczyzną w małżeństwie pojedynczej pary, a pierwszy ucisk klasowy – z uciskiem żeńskiej płci przez męską. Małżeństwo pojedynczej pary było w historii wielkim krokiem naprzód, ale jednocześnie zapoczątkowuje ono obok niewolnictwa i własności prywatnej tę po dziś dzień trwającą epokę, w której każdy postęp jest równocześnie względnym cofnięciem się, gdy pomyślność i rozwój jednego człowieka zostają osiągnięte poprzez cierpienia i ucisk innych”<sup>19</sup>.

Postulat Engelsa dotyczący likwidacji małżeństwa jako archetypu wyzysku jest dzisiaj przekładany w genderfeminizmie w postaci ustawicznej i masowej walki z instytucją małżeństwa. Jej wyrazem są między innymi projekty ustaw o związkach partnerskich, propaganda o rzekomej dyskryminacji homozwiązków, domaganie się roszczeń przez homozwiązki, zwłaszcza roszczeń dotyczących adopcji dziecka.

Drugim ważnym nurtem filozoficzno-ideologicznym, który implikuje instrumentarium w szerszeniu genderyzmu jest egzystencjalizm, konkretnie ujmując – egzystencjalizm w wydaniu Simone de Beauvoir. Wedle tej francuskiej przedstawicielki popularnej powojennej filozofii i promotorki roli kobiet, celem równouprawnienia winno być dowartościowanie kobiet jako

---

<sup>17</sup> F. ENGELS, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa. W związku z badaniami Lewisa H. Morgana*, w: K. MARKS, F. ENGELS, *Dzieła*, t. 21, Książka i Wiedza 1969, [online] <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1884/pochodzenie/index.htm> [dostęp: 1.07.2015].

<sup>18</sup> Por. B. FRIEDAN, *Mistyka kobiecości*, Wyd. Czarna Owca 2012.

<sup>19</sup> F. ENGELS, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej*, dz. cyt.

podmiotów filozofii i kultury Zachodu. De Beauvoir uważała, że kobiety, jak mężczyźni, są zdolne do bycia podmiotami transcendentnymi. Choć to stwierdzenie jest bezdyskusyjne i niekwestionowane, dyskusyjne jest określenie źródła braku równouprawnienia. Zdaniem partnerki życiowej Sartre'a tym źródłem jest „pułapka cielesności”. „Ze wszystkich samic ssaków kobieta najgłębiej odczuwa swoją obcość i najnamiętniej tę obcość odrzuca, nigdzie ujarzmienie organizmu przez funkcje rozrodcze nie przebiega bardziej imperatywnie, ani też nigdzie nie spotyka się z większą opozycją; kryzysy pokwitania i przekwitania, comiesięczne «przekleństwo», długa i często uciążliwa ciąża, bolesny i czasem niebezpieczny poród, choroby, nieszczęśliwe wypadki są charakterystyczne dla życia ludzkiej samicy: odnosi się wrażenie, że jej los staje się tym trudniejszy, im bardziej broni się przed nim, utwierdzając się jako indywiduum»<sup>20</sup>.

Uwolnienie kobiet z pułapki cielesności może się dokonać, zdaniem Autorki „Drugiej płci” poprzez umożliwienie kobietom kontrolowania własnego ciała, m.in. poprzez kontrolę reprodukcji. Stąd już prosta droga do uznania, że władza nad ciałem oznacza tzw. współcześnie „prawa reprodukcyjne”: prawo do aborcji, prawo i promocję antykoncepcji, prawo do sterylizacji oraz – aktualnie szczególnie promowane prawa do „leczenia” in vitro.

Kolejny nurt, który można uznać za inspirację genderyzmu, neomarksizm w wydaniu tzw. Szkoły Frankfurckiej, stawiał sobie wyraźny cel rozmontowania judeochrześcijańskiego dziedzictwa Europy, zgodnie z tezą Willi Münzenberga – „Uczynimy Zachód tak zepsutym, że aż będzie śmierdział”. Dlatego neomarksizm propagował destruktywną krytykę wszystkie możliwych sfer życia, dążąc w ten sposób do zdestabilizowania społeczeństwa i położenia kresu dotychczasowemu porządkowi „opresyjnemu”. Szczególnym celem ataku stał się autorytet szkoły i nauczyciela.

Neomarksści dostrzegli znaczenie rewolucji w dwóch obszarach: nie tylko politycznym, ale przede wszystkim kulturalnym. W tym drugim obszarze wiązali pomysł na rewolucję bolszewicką z wykorzystywaniem freudowskiego pomysłu „panseksualizmu”.

Właśnie panseksualizm i destrukcja moralności są bardzo typowe dla „Standardów Edukacji Seksualnej WHO”, wedle których:

- dzieci powinny być poddane edukacji seksualnej już przed czwartym rokiem życia; między 9 a 12 rokiem życia dziecko powinno nauczyć się „skutecznie stosować prezerwatywy i środki antykoncepcyjne w przy-

---

<sup>20</sup> S. DE BEAUVOIR, *Druga płeć*, Kraków 1972, t. 1, s. 75. W innym miejscu de Beauvoir pisze, że kobieta jest „przykuta macierzyństwem jako zwierzę do swojego ciała” (tamże, s. 114); jeszcze w innym miejscu: „Jej [kobiety – PB] nieszczęściem jest, że została biologicznie przeznaczona do powstawania życia, mimo że nawet w jej oczach życie jako takie nie nosi żadnej racji i że racje te są istotniejsze niż samo życie” (tamże, s. 113).



szłości” oraz powinno umieć „brać odpowiedzialność za bezpieczne i przyjemne doświadczenia seksualne”;

- między 12 a 15 rokiem życia dziecko powinno potrafić samo zaopatrzyć się w antykoncepcję;
- powyżej 15 roku życia można dziecku dodatkowo wpoić „krytyczne podejście do norm kulturowych/religijnych w odniesieniu do ciąży, rodzicielstwa itp.”<sup>21</sup>.

O ile neomarksizm postuluje i propaguje destrukcję moralności, o tyle postmodernizm idzie krok dalej i głosi destrukcję tożsamości. Jest to związane z tak charakterystycznym dla ponowoczesności zanikiem podziału na normę i anormalność, brakiem pewników i stałych punktów odniesienia, płynnością, w której bardzo kłopotliwym i niestosownym pytaniem jest kwestia tożsamości osobowej.

Warto zatem zauważyć, że teoria gender, która manifestacyjnie sprzeciwia się nierówności kobiet i mężczyzn ze względu na role płciowe, ostatecznie proponuje zniesienie tej nierówności i wprowadzenie równości przez ... zniesienie płci i tożsamości osobowej. Zamiast niej pojawia się płynna orientacja seksualna bądź tożsamość seksualna.

W takiej perspektywie, w której proponuje się jako narzędzie i wyraz równości homozwiązki zamiast małżeństwa, „prawa reprodukcyjne” zamiast miłości otwartej na prokreację, poliseksualność zamiast kategorii kobiecia/mężczyzna i istotę panseksualną, podporządkowaną instynktowi seksualnemu, a nie wolną osobę ludzką, właściwie nie może dziwić, że proklamacji tych praw towarzyszy wrogość, i wręcz fizjologiczna agresja w stosunku do Kościoła. Gdyż Kościół pozostaje jedynym promotorem równości.

Św. Jan Paweł II, w swoim Liście *It is with genuine pleasure*, skierowanym do Sekretarza Generalnego IV Światowej Konferencji ONZ poświęconej kobiecie, 26. maja 1995 r., pisze: „Jak podkreślają zwykle same kobiety, równa godność nie oznacza «tożsamości» z mężczyznami. Taka tożsamość zubożyłaby jedynie kobiety i całe społeczeństwo, zniekształcając lub niszcząc niepowtarzalne bogactwo i wewnętrzną wartość kobiecości. [...] Jednocześnie nie możemy zapominać, że w sferze osobowej człowiek nie doświadcza swojej godności dzięki temu, że jego prawa zostały potwierdzone na płaszczyźnie prawnej i międzynarodowej, ale dzięki konkretnemu oparciu materialnemu, emocjonalnemu i duchowemu, jakie znalazł w łonie własnej rodziny. Żadna odpowiedź na problemy kobiet nie może abstrahować od roli kobiety w rodzinie ani lekceważyć faktu, że każde nowe życie

---

<sup>21</sup> Por. BIURO REGIONALNE WHO DLA EUROPY I BZGA, *Standardy edukacji seksualnej w Europie Podstawowe zalecenia dla decydentów oraz specjalistów zajmujących się edukacją i zdrowiem*, [online] [http://www.federa.org.pl/dokumenty\\_pdf/edukacja/WHO\\_BZGA\\_Standardy\\_edukacji\\_seksualnej.pdf](http://www.federa.org.pl/dokumenty_pdf/edukacja/WHO_BZGA_Standardy_edukacji_seksualnej.pdf) [dostęp: 1.07.2015].

jest bez reszty powierzone trosce i opiece kobiety, która nosi je w łonie (por. *Evangelium vitae*, 58)” (nr 3).

Kongregacja Nauki Wiary w Liście do Biskupów Kościoła Katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie, w roku 2004 stwierdziła: „Drugie opowiadanie o stworzeniu (Rdz 2, 4-25) potwierdza w niepodważalny sposób wagę różnicy płciowej. Stworzony przez Boga i umieszczony w oddanym pod jego pieczę ogrodzie, ten, który jest jeszcze określony pojęciem rodzajowym, jako *Adam*, doświadcza samotności, której obecność zwierząt nie zdoła pokonać. Potrzebuje on *pomocy*, która byłaby mu równa. To pojęcie nie oznacza roli podporządkowania, ale określa pomoc życiową. Celem jest w rzeczywistości pozwolić, by życie *Adama* nie zapadło się w konfrontacji sterylnej i, tym samym, śmiertelnej z samym sobą. Koniecznym jest wejście w relację z innym bytem, który byłby na jego poziomie. Tylko kobieta, stworzona z tego samego «ciała» i przepelniona tym samym misterium, daje życiu ludzkiemu przyszłość” (nr 6).

Propozycja ideologii gender jest w wielu wymiarach propozycją absurdalną. Jednak, czerpiąc z antyhumanistycznych, lecz dobrze zakorzenionych w kulturze Zachodu antychrześcijańskich prądów, jest ideologią równie złowieszczą, co skuteczną. Domaga się zarazem odpowiedzi jednoznacznej ze strony chrześcijaństwa. Wyrazem i formą tej odpowiedzi jest zadanie głoszenia Ewangelii miłości i życia, promowania blasku prawdy o małżeństwie, przepowiadania teologii ciała oraz zwalczania ideologii.

## **GENDER. OD TOLERANCJI DO TOTALITARYZMU\***

Historia XX wieku pokazuje, że nawet najbardziej zbrodnicze ideologie mogą zdobyć panowanie nad umysłami ludzi oraz całymi narodami. W tej właśnie perspektywie trzeba widzieć ideologię gender. Celowo używam słowa ideologia, a nie filozofia. Filozofia to zbyt szlachetne pojęcie, jest ona w swej istocie najbardziej radykalnym szukaniem prawdy dla samej prawdy. Nawet jeżeli byłaby to prawda najtrudniejsza, także na swój temat, swojego narodu czy swoich bliskich. Filozof dla prawdy gotów jest zrobić wszystko, niezależnie, ile by go to kosztowało, jak by go oskarżało czy obnażało. Prawda jest bowiem absolutna i jej badaniu właśnie służy filozofia oraz każda inna uczciwa nauka.

Ideologia nie dąży do poznania prawdy. Ideologia to pewna teoria, koncepcja stworzona nie dla sformułowania odkrytej prawdy, lecz w interesie pewnej grupy i służąca realizacji tych interesów. Ideologią był nazizm służący Niemcom jako narzędzie osiągnięcia dominacji w świecie. Opierał się na przekonaniu, że m.in. ludy słowiańskie są w gruncie rzeczy podludźmi, którzy mogą służyć jedynie jako bydło robocze. Za tym szły prześladowania, wywózki, obozy pracy, więzienia i wszystkie inne znane z historii sposoby uciskania człowieka.

### **1. Ateistyczna ideologia**

Gender to bez wątpienia owoc działania rozumu cierpiącego na chorobę ateistyczną. Twierdzenie, że Boga nie ma, jest strasznym błędem, który w konsekwencji musi pociągać za sobą wiele następnych, tak jak pomyłka na samym początku w rachunkach matematycznych. Gender to ideologia ateistyczna, która z gruntu fałszuje pojmowanie człowieka. Odrzuca Boga, a w związku z tym odrzuca również to, co w człowieku najwyższe, najbardziej duchowe; odrzuca ten obszar, w którym człowiek spotyka się z transcendencją.

Umysł ateistyczny, który nie przyjmuje Boga, dostaje się pod wpływ działania złego ducha, szatana. Oczywiście, nie dzieje się tak z każdym. Ateista może przecież być porządnym, dobrym człowiekiem. Można być ateistą nie ze swojej winy. Znam też takich ateistów – wprawdzie bardzo

---

\* Zapisu wykładu dla Ruchu Czystych Serc w Gródku nad Dunajcem 1.07.2013. Zapis, korekta i redakcja: Wydawnictwo Biały Kruk w Krakowie, [online] [http://www.youtube.com/watch?v=VQN\\_MHF6K6E](http://www.youtube.com/watch?v=VQN_MHF6K6E)

niewielu – którzy żyją bardziej wg moralności chrześcijańskiej niż przeciętni chrześcijanie i myślę, że mają Ducha Bożego, choć z różnych powodów, bez swojej winy zapewne, nie mają daru wiary. Bo wiara jest ostatecznie darem, nie wymyślamy jej ani nie produkujemy. Jednak w znacznej części ateści tego Ducha nie mają, mają zaś ducha złego, pod wpływem którego działają i tworzą, a to prowadzi do absurdalności ich teorii.

Ateści zwykle w bardzo prymitywny sposób patrzą na człowieka – nie jak na dziecko Boże, tylko na jak najbardziej inteligentne zwierzę. Tak trzeba też rozumieć ich motywacje i zaplecze intelektualne. Dlaczego oni są nieraz tak niezwykle agresywni, mówią o nas z taką pogardą i nienawiścią? Grożą procesami za „mowę nienawiści”, a sami najbardziej używają tej mowy w połączeniu z pogardą. Tacy ludzie jak Palikot, Rozenek czy Urban wznoszą się na szczyty pogardy wobec chrześcijan. Są bowiem przekonani, że jesteśmy właściwie zwierzętami, tylko bardziej inteligentnymi, nie zaś dziećmi Bożymi. Siebie zaś uważają za zwierzęta najbardziej inteligentne wśród tych, które „odkryły”, że Boga nie ma. Myśmy tego nie odkryli, więc traktują nas jak zwierzęta głupsze. A zwierzęta można nawet kopać, wyniszczać milionami, jak w Auschwitz, jak w Gułagach. Dlatego tak łatwo mordują słowami, a potem – fizycznie. Ofiary komunizmu szacuje się na przynajmniej 150 mln ludzi. Najwięksi zbrodniarze wszech czasów to ateści: Pol Pot, Stalin, Lenin, Dzierżyński, Hitler, Himmler – i zarazem śmiertelni wrogowie chrześcijaństwa.

Jeżeli dzisiaj nie mordują, to dlatego, że nie mają możliwości, albo okazuje się to dla nich niekorzystne, ponieważ zbyt wielu ludzi by się od nich odwróciło. Trzeba też powiedzieć, że często są oni dziećmi – fizycznymi lub duchowymi – tych dawnych oprawców. Dziećmi, którym wpojono poglądy rodziców. Dzisiaj jednak nikt rozsądny nie będzie głosił wprost marksizmu zbyt skompromitowanego katastrofą gospodarczą.

Ludzie, którzy nie mają wiary w Boga, muszą mieć w to miejsce coś innego, „nowocześniejszego”. Co mają innego? Gender. To jest właśnie następca komunizmu; głoszą go przecież w bardzo dużym procencie ci sami ludzie, którzy wcześniej na naszych uczelniach głosili marksizm. To sieroty po komunizmie, które muszą mieć obecnie nowy ersatz jakiegoś sensu życia. Mają usprawiedliwienie, że pomagają tym, którym dzieje się krzywda – biednym, uciśnionym gejom, transwestytom, lesbijkom, tak jak wcześniej pomagali, albo raczej wydawało im się, że pomagają – robotnikom. Pomagali tak intensywnie, że robotnicy w kapitalistycznym Zachodzie mieli o niebo lepiej niż ci na Wschodzie, więc ci ze Wschodu chętnie uciekali na Zachód.

Teraz znów chcą robić rewolucję, tylko mają inną strategię. Realizują rady Antonio Gramsciego (1891-1937), włoskiego filozofa marksisty, który zachęcał, by nie wywoływać krwawej rewolucji, bo ta się nie bardzo udaje, a poza tym produkuje męczenników, tylko forsować marsz ideologiczny przez instytucje. Wcześniej robili rewolucje oddolne, przez

mobilizację pracowników, chłopów, obiecując im coś, czego nigdy nie spełniali. Teraz działają inaczej, od góry, chcą opanować instytucje polityczne, państwowe, europejskie, w tym również media, żeby tę swoją rewolucję narzucić społeczeństwu od góry. Jest to działanie podstępne i głęboko niedemokratyczne, bo ludzie w wolnych wyborach nigdy by się na coś takiego nie zgodzili. W wolnych wyborach neokomuniści nie mieliby szans na pełne zwycięstwo (a tylko o takie im chodzi), dlatego chcą opanować media, co zresztą w dużym stopniu już im się udało. Media tzw. głównego nurtu głoszą wprost ideologię gender, z „Wyborczą” na czele. Pod dyktando tego fanatycznie prohomoseksualnego pisma postępuje wiele innych mediów, które przekonują nas, że gender jest super. Chcą zmienić naszą świadomość, tak byśmy dokonywali politycznie odpowiednich wyborów, czyli takich, których chcą oni. Dzięki temu będą mieli jeszcze więcej władzy, a więc jeszcze więcej pieniędzy, więcej mediów, aż posiadą władzę absolutną. Chcą mieć władzę totalitarną i chcą nas totalnie zdominować. To jest ich cel.

## 2. Silnik odpiłowany od kadłuba

Komu służy ideologia gender? Można zaryzykować stwierdzenie, że głównie maniakom seksualnym. Nie można tego lekceważyć, bo seksualność jest jedną z najpotężniejszych sił naszego życia, jednym z jego motorów. Porównałbym ją do silnika samolotu pasażerskiego; jego awaria może zniszczyć cały samolot wraz z pasażerami i załogą. Gdyby potężny silnik odpiłować od kadłuba, usiąść na nim i chcieć lecieć, też skończy się to katastrofą. Tkwiąca w człowieku siła seksualna musi być zintegrowana z całą osobowością. Seksualność można też porównać do potężnego górskiego potoku, który posiada olbrzymią, utajoną energię i wraz z przyborem wody wyzwala ją stając się nieraz bardzo groźny. Podobnie seksualność nieopanowana, rozpetana, źle skierowana, może stać się czymś groźnym, może człowieka zniszczyć, zniszczyć jego rodzinę, jego dom.

Energia ta może być oczywiście także dobrze wykorzystana, jeżeli jest ujęta w ramy rozsądku, w ryzy moralne, jeżeli jest wyznaczona jej nieprzekraczalna granica. Mobilizuje nas, należy do elementów skłaniających do zawarcia małżeństwa i stworzenia rodziny, do tego, by mieć dzieci. W szerszym znaczeniu służy tworzeniu dobra, głębokiej wspólnoty z ludźmi.

Może też przekształcić się w wielkie zasoby dobrej energii, kiedy człowiek rezygnuje całkowicie z zawierania małżeństwa – tak jak to ma miejsce choćby w przypadku duchownych katolickich. Energia ta może wówczas popychać do wielkich dzieł intelektualnych, duchowych czy do pracy misyjnej. Warunkiem powodzenia jest jednak właściwe jej ukierunkowanie. Pozostając przy porównaniu z górskim potokiem: energia ta musi być rzucona na turbiny, na generatory, by mogła wytworzyć wiele

prądu, światła i ciepła.

Źle ukierunkowana energia seksualna może być siłą straszną – niszczącą i zniewalającą człowieka. To niestety czasem zdarza się także w przypadku duchownych. Nikt nie ma gwarancji, że bez wysiłku poradzi sobie z tą ważną dziedziną życia. Rzecz wymaga pracy nad sobą, czuwania i samodyscypliny. Każdy z nas musi wykonać pracę okiełznania, skanalizowania tej energii, która jest w każdym z nas. I nie ma tu wyjątku. A jeżeli ktoś tego nie robi, to ta energia go zniszczy. Mało tego, on będzie to zniszczenie szerzył wokół siebie, stając się pseudochrześcijaninem czy pseudoduchownym.

Zniszczeni przez własną seksualność, głęboko zepsuci ludzie tworzą odpowiednie teorie, które mają uzasadnić ich sposób życia i co gorsza – ten sposób życia ma zostać narzucony wszystkim. Ludzie zdegenerowani nie mogą ścierpieć, że inni są zdrowi. Znane są wszak przypadki, gdy ludzie chorzy zarazili ze złości innych. Na przykład chorzy na AIDS starali się o jak najwięcej kontaktów seksualnych, żeby zarazić innych. To przecież zbrodnia, to rozsiewanie śmierci, ale w duchu człowieka opanowanego przez szatana, człowieka bardzo głęboko zepsutego takie zachowania są jakby usprawiedliwione. Ponieważ gender to teoria stworzona w dużym stopniu przez ludzi głęboko zepsutych seksualnie, którzy swoje zepsucie chcą szerzyć, którzy innych ludzi chcą na swoje podobieństwo zdeprawować, dokonują szczególnego ataku na najłatwiejszy cel: na dzieci i na młodzież.

### **3. Zniszczeni przez seksualność**

Ludzi zniszczonych przez seksualność jest w dzisiejszych czasach szczególnie dużo. Sprawiają to dwa główne czynniki. Po pierwsze bogactwo, w jakim żyjemy, po drugie zaś, ogromna siła środków masowego przekazu, które mogą szerzyć dobro, ale często szerzą też zło. Poziom dobrobytu, w jakim dziś żyjemy, był przed stu – dwustu laty dostępny może jednemu procentowi populacji: władającym, bogaczom i ich dzieciom; to właśnie dzieci tych bogatych ludzi wówczas się degenerowały. Obecnie degenerują się całe grupy społeczne. Dzisiejsi ludzie, dzisiejsza młodzież mają o wiele więcej dobrych możliwości niż my mieliśmy w jej wieku, ale też o wiele więcej złych. Na każdym rogu jest jakiś pub, kawiarnia, powszechny jest alkohol, rozpowszechniła się też pornografia. Internet ma wiele dobrych stron, ale też i wiele jak najgorszych. Podobnie jest z mediami. Wielu ludzi doprowadza to do upadku.

Zapewne dzisiaj mamy o wiele więcej seksualnych maniaków niż dawniej. To wielki problem społeczny, który powoduje m.in., że całe obszary kultury stają się jakby domem publicznym. Jest dużo seksu, chorób wenerycznych, aborcji, ale mało miłości, małżeństw, dzieci. Ludzie są głęboko zepsuci, bo też i łatwo jest ich dziś psuć. Łatwo dziś pobudzić tę

potężną siłą seksualną, rozpalić ludzi po to, żeby skierować ich w złą stronę. Wielu młodych ludzi spędza całe noce przed komputerem, oglądając w internecie filmy pornograficzne, co zwykle kończy się samozaspokojeniem. To jest i absurdalne, i szatańskie. Ludzie zamiast wykorzystywać energię seksualną do łączenia się i tworzenia małżeństw, wchodzą w ten nałóg na lata, a potężna życiowa energia ulega zmarnowaniu. Pornografia prowadzi też do tego, że ludzie wchodzą na stałe w ów zboczony sposób życia, stając się niezdolnymi do małżeństwa, do założenia rodziny. Taka jest niestety dzisiejsza atmosfera kulturowa. Coraz więcej ludzi żyje w ten sposób.

Z tego też wyrasta ideologia gender, która chce nam powiedzieć, że w seksualności można właściwie wszystko. Dlaczego? No, bo wszystko jest płynne, także normy, a właściwie to po co nam one? Nie są jakoby potrzebne, bo – jak twierdzą – nie ma stałej, określonej natury ludzkiej, szczególnie w dziedzinie płci. Żeby rozumieć tę teorię trzeba pamiętać, że kamieniem węgielnym jest tu stwierdzenie, że nasza płeć, a więc to, że jesteśmy mężczyzną albo kobietą, to nie efekt determinacji biologicznej tylko działania kulturowego. Wieloletni wpływ otoczenia. Gender zakłada, że nie rodzimy się jako mężczyźni czy kobiety, ale jesteśmy na takich wychowywani; to jest po prostu umowa kulturowa. Jeżeli dojdę do wniosku, że jestem kobietą, mogę iść do urzędu stanu cywilnego i po prostu powiedzieć: „Czuję się kobietą, proszę zapisać, że jestem Daria Oko”. Do takich właśnie praw się dąży i to ma być uznawane i nadzorowane przez państwo. To jest piramidalny absurd dotychczas świata nieznan.

Widać tu dobrze, jak ideologia gender jest sprzeczna z nauką. Bo właśnie nauka pokazuje nam, jak bardzo jesteśmy płciowi – czym i jak się różnimy. Już na poziomie hormonalnym, w każdej komórce zapisana jest różnica między kobietą a mężczyzną. Mamy inaczej skonstruowane mózgi. Wiedza o tym, jak się różnimy jest coraz bogatsza. Oczywiście, są takie ekstremalne przypadki, że niektórym osobom trudno jest ustalić swoją płeć, albo też źle się w swojej płci czują, ale wynika to z pewnych zaburzeń genetycznych. Osoby te stanowią jednak mniej niż jeden procent populacji. Ideologia gender próbuje owe szczególne, marginalne przypadki przerzucić na całe społeczeństwo. Są to wrota do płynności wszelkich norm. Jeżeli rzecz tak fundamentalna, jak bycie mężczyzną i kobietą, miałoby być tylko kwestią umowy, jakąś fantazją społeczną, to znaczy, że nie ma już żadnych stałych punktów odniesienia i wszystko inne tym bardziej można podważyć.

Trzeba zauważyć, że zwolennicy gender mocno sobie zaprzeczają, twierdząc że wszystko jest w naszym życiu płynne i ciesząc się z tego, gdy ktoś uważany za hetero nagle ogłasza, że jest homo. Takie wyznanie, tzw. *coming out*, wzbudza aplauz i aprobatę w ich środowisku. Nie dopuszcza się jednak drogi odwrotnej. Nie chcą przyjąć wyznania: „Byłem homo, ale to było piekło. Nawróciłem się, mam żonę i dzieci, jestem szczęśliwy”. A przecież skoro wszystko jest płynne i skoro tak łatwo możemy przejść

z hetero do homo, to odwrotne przejście też powinno być możliwe. Tymczasem według nich nie jest możliwe, nie można tego ani leczyć, ani zmienić. Lesbijki twierdzą, że walczą o prawa kobiet, a z drugiej strony głoszą, że kobiety jako płeć zanikną, bo kobiecość jest czymś umownym. Zwolennicy gender mówią, że ich program służy ochronie przed pedofilią, a w Niemczech i innych krajach walczyli o legalizację pedofilii.

W dużym stopniu stoją za tą teorią ludzie zaburzeni seksualnie, którzy chcą przy pomocy tej teorii wciągnąć w swój styl życia coraz więcej ludzi, szczególnie przez deprawację młodzieży. Przed pokwitaniem jest taki okres, kiedy dziewczęta rozwijają się i zaczynają dojrzewać szybciej niż chłopcy. Następuje wtedy naturalna segregacja i podział płci. Ponieważ dla dziewczynek chłopcy są jeszcze zbyt dziecinni, więc przestają one wtedy bardziej w swoim gronie, a chłopcy przestają z chłopakami. Wtedy geje chętnie wchodzi do szkoły ze swoim programem i mówią do chłopców: „Nie lubisz dziewczynek, a dziewczynki nie lubią chłopców, no nie? To ty jesteś gejem”. Ma 12 lat, nie lubi dziewczynek to znaczy, że jest gejem. Namawiają wtedy: „No to chodź do nas, my cię nauczymy, jak być gejem”. Przecież to jest zbrodnia, straszliwa manipulacja. Pewne naturalne okresy dojrzewania wykorzystuje się po to, żeby deprawować młodzież.

Dodajmy, że środowiska gejowskie żyją w obrzydliwej rozpuście, zatrważającym promiskuizmie (pozbawione więzi uczuciowych kontakty seksualne podejmowane z przypadkowymi partnerami). Potrzebują ciągle nowych partnerów, szczególnie zaś interesują ich właśnie chłopcy w wieku pokwitania. Teoria gender ma służyć sprowadzaniu młodych na drogę homoseksualizmu, deprawowaniu chłopców i dziewcząt od najmłodszych lat po to, żeby mieć wciąż nowe – powiem w ich języku – „świeże mięsko”. Oni nie traktują młodych osobników jak ludzi, tylko jak rzeczy do wykorzystania. Pobawią się nimi parę tygodni i wyrzucą jak zużyty przedmiot. Skoro wszystko jest płynne, to można być i takim, i takim, można być biseksualnym albo transseksualnym, sadomasochistą, homoseksualistą itd.

Jest to absolutnie sprzeczne ze współczesną nauką, która coraz dokładniej określa, jak się różnimy i jak nieodwracalne są to różnice u zdrowej większości, olbrzymiej większości ludzi.

#### **4. Przemoc prawna i medialna**

Homoseksualiści przedstawiają się jako biedna, uciskana mniejszość, ale gdy tylko mają jakąś władzę i prawa, od razu chcą, żeby każdy człowiek, który wypowie choćby jedno zdanie krytyki pod ich adresem, szedł do więzienia. Tym samym przypisują sobie cechy boskie, bo tylko Boga nie można krytykować. Wiele im się już udało, bo takie międzynarodowe instytucje jak Organizacja Narodów Zjednoczonych,



Światowa Organizacja Zdrowia czy Parlament Europejski są w dużym stopniu przez nich zdominowane, a nawet sterowane. Tak jak przed laty Moskwa chciała nam siłą narzucić komunizm bagnetami i czołgami, tak teraz Bruksela, Nowy Jork i Strasburg chcą nam narzucić ideologię gender, używając przemocy prawnej i medialnej.

Powiedziałem, że działają wbrew zasadom demokratycznym i wprowadzają zasady, które w sposób demokratyczny nigdy by nie przeszły. A antydemokratyczność to jedna z cech totalitaryzmu. Ostatnio chciano wprowadzić w Polsce na siłę edukację seksualną w szkołach, na co rodzice nie wyrazili zgody. Na razie się opierają, choć nie wszyscy, bo wielu jest nieświadomych. Co w gruncie rzeczy oznacza takie postępowanie państwa? Pogardę wobec rodziców, wobec społeczeństwa. Uważają niejako: „Jesteście zbyt durni, żeby decydować o sobie i o swoich dzieciach, zrobimy to za was”. No i zaburzeni seksualnie ludzie wyciągają łapy po dzieci, żeby je zdeprawować.

Przemoc, jaką stosują w polityce, widać też w mediach – oni niszczą wszelkimi sposobami media wobec nich opozycyjne. To bandytyzm polityczny, tyrania, powszechne kłamstwo, manipulacja. By mogła istnieć demokracja, musi być opozycja, a opozycja, żeby istnieć, musi mieć swoje media. To, że jakieś stacje telewizyjne (półpornograficzne? pornograficzne?) dostają od państwa koncesję na nadawanie, a Telewizja Trwam, którą popierają miliony ludzi jej nie dostaje, to nie jest przypadek. Po prostu nie dopuszcza się głosu opozycji, bo nie może być żadnego wyłomu w zgodnym chórze mediów rządowych. W 2011 roku jedne z głównych mediów normalnych – dziennik „Rzeczpospolita” i tygodnik „Uważam Rze” – zostały zniszczone, przejęte *de facto* przez ośrodki rządowe. To odbieranie ostatnich narzędzi opozycji i przestępstwo wobec demokracji. Taka jest właśnie metoda ich działania: odebrać ludziom głos, bo tylko jedna opcja może mówić. Tak się dzieje w polityce, ale to także metoda gender – uciszyć przeciwników.

Tymi tematami zajmuję się od ośmiu lat i widzę, że naprawdę mamy do czynienia z kosmicznymi kłamstwami i zatajeniami. Głosi się je z wysokości parlamentów, rządów, ONZ, analogicznie jak wcześniej głoszono komunizm czy nazizm. I to jest też jeden z zasadniczych powodów, żeby się temu z całych sił przeciwstawić. Ludzie, którzy tak potwornie kłamią i manipulują – są naprawdę groźni. Ludzie, którzy nie pozwalają sobie skrytykować ani jednym zdaniem, strasząc „wsadzę cię za to do więzienia” – są groźni. Trzeba im się przeciwstawić ile sił, bo gotują nam straszny los. I nie można mówić: „niech robią to inni”. Ludzie przed laty też tak mówili: „a niech tam komuniści czy naziści dojdą do władzy, ja będę sobie żył spokojnie, mnie to nie obchodzi, nie dotyczy”. Siła zła nie wynika tylko z czynów złych ludzi, ale z lenistwa i obojętności dobrych. W ten sposób mniejszości – bo i naziści, i bolszewicy stanowili początkowo

w społeczeństwie znikomą mniejszość! – osiągnęły władzę absolutną i mogły zrobić wszystko, również z takim narodem jak Niemcy. Naród najlepiej wykształcony, najbardziej płodny w humanistyce i przyrodoznawstwie dał się zupełnie opanować bandzie zbrodniczych ideologów, niewielkiej garstce. Przez sprytną akcję medialną, przez radio i inną wówczas nowoczesną propagandę Goebbelsa, Adolf Hitler zdobył ducha Niemców. A kiedy zdobył ducha, zdobył wszystkie inne możliwości – maszyny, fabryki, autostrady, surowce. Wszystko to było na jego zbrodnicze usługi.

Dlatego właśnie walka o ducha narodu jest tak ważna. Zbyt mało jest tych, którzy zdają sobie sprawę, o co tutaj chodzi. Jeżeli nasi przeciwnicy opanują ducha narodu, opanują wszystko. Praca Kościoła, praca rodziny przypomina trochę uprawianie pięknego ogródka – rosną tam roślinki, kwiatuszki, jest ślicznie. Media zaś działają jak rura kanalizacyjna, która zamiast do oczyszczalni ścieków coraz częściej zostaje skierowana na ten ogródek. W krótkim czasie może go zalać fekaliami i zniszczyć kompletnie.

## 5. Edukacja seksualna

Znam to zjawisko z Zachodu. Dzieci z wydawałoby się najlepszych religijnych rodzin jakże często odchodzą od Kościoła. Są grzeczne do okresu pokwitania, ale potem gdy w klasie wszyscy zaczynają uprawiać seks, oglądają nocami pornografię, to wtedy rodzice i Kościół tylko psują im „zabawę”. Bo przecież wielkie, znaczące media mówią, że tak trzeba robić, wmawiają, że ideologia gender jest świetna, i robią z nich seksualnych maniaków, ludzi tym samym niezdolnych do wiary, do małżeństwa. Jeżeli jeszcze oprócz tego do szkół wpuści się seksualną edukację, czyli seksualną deprawację, to wszystkie wychowawczo-edukacyjne zabiegi i starania rodziców oraz Kościoła legną w gruzach. A takie są przecież zalecenia Światowej Organizacji Zdrowia! Jej program chce się wprowadzić do wszystkich szkół. Twierdzi się, że życie seksualne trzeba mieć już właściwie od niemowlęctwa i że już czteroletnie dzieci mają być uczone masturbacji, a w każdym przedszkolu ma być urządzony kącik do uprawiania seksu. W Szwajcarii czteroletnie przedszkolaki dostały tzw. seks-boksy, różowe pudełeczka, w których były m.in. naturalnej wielkości plastikowe genitalia męskie i żeńskie; dzieci miały się nimi bawić. Na szczęście Szwajcarzy się zbuntowali (nie są w Unii) i nie dopuścili do tego.

Tak się składa, że wiem więcej na ten temat, bo po pierwsze pochodzę z rodziny lekarskiej, a po drugie od szesnastu lat jestem duszpasterzem lekarzy. Znam osobiście setki lekarzy z różnych krajów, którzy tłumaczą, co taka seksualna edukacja naprawdę oznacza. Oczywiście, dziecko w wieku 2-3 lat może odczuwać przyjemność seksualną, tylko że ono nie umie się kontrolować i staje się w następstwie masturbacji ludzkim wrakiem, bo masturbuje się do krwi, od rana do wieczora. Potem, gdy dzieci

mają najdalej 12 lat, do szkół wchodzi seksualni edukatorzy z prezerwatywami różnych kolorów i smaków, a dwunastoletnie dziewczynki mają je nawlekać na sztuczne penisy, potem lizać, smakować, oceniać smaki. Robione jest to po to, żeby w wieku 12 lat dzieci mogły zacząć intensywne życie seksualne. Przy tym wszystkim uczy się je jednocześnie krytycznego podejścia do istniejących norm kulturowych i religijnych. To jest edukacja seksualna według zaleceń Światowej Organizacji Zdrowia i jej „autorytetów” naukowych. Jest to jeszcze bardziej „naukowe”, jak naukowy był komunizm.

Rodzi to wiele ludzkich dramatów. Wiem od pewnego lekarza o przypadku adopcji dziecka z domu dziecka, które nieustannie się masturbuje, bo takie zwyczaje panowały w placówce, z której zostało wzięte. Przybrani rodzice poddali się po paru miesiącach, bo nie byli w stanie go odzwyczaić. Również jako ksiądz wiem, że obecnie dzieci zanim przystąpią do Pierwszej Komunii Świętej wchodzi już nieraz na strony pornograficzne w internecie, zaczynają masturbację i nie są w stanie sobie z tym poradzić – robią to na okrągło. To są nieszczęśliwe istoty, niezdolne już do jakiegokolwiek rozwoju, pracy, do wiary, stały się niewolnikami seksu. To zmiążdżenie młodej psychiki, którą naprawdę ciężko uratować.

Nawet marksizm czy nazizm nie naruszyły rodziny - dlatego Niemcy mogli się szybko odrodzić. My także mogliśmy się podnieść, bo komunizm nie naruszył wartości rodzinnych, szczególnie bronionych przez Kościół. W przypadku gender mamy jednak do czynienia z niszczeniem samej rodziny jako takiej, miążdżeniem człowieka w okresie, kiedy jest on najbardziej delikatny i kruchy, gdy się dopiero kształtuje.

Zauważmy, że ci sami ludzie, którzy propagują homoideologię i mówią, że gej jest O.K. i lesbijka jest O.K., chcą nam swoje poglądy narzucić przemocą. Tak zrobiono np. w Niemczech, gdzie takie lekcje seksu są dziś obowiązkowe dla wszystkich dzieci. Jeżeli matka czy ojciec nie godzą się na udział w nich swojego dziecka, to idą do więzienia. Mam tam wielu przyjaciół i wiem, że szczególnie dla dziewcząt takie lekcje są nie do zniesienia. Są po prostu zawstydzone, a potem pytają mamy: „Czy ja muszę wychodzić za mąż? To tak ma wyglądać?”. Powiedzmy to otwarcie: lekcje te przygotowane zostały przez ludzi zboczonych seksualnie, którzy przeżywają seks przede wszystkim na poziomie zwierzęcym. Człowiek, który ma ducha i wiarę, wie, że miłość znaczy o wiele więcej i przeżywa seks całkiem inaczej. To tak, jakby do szkół wprowadzić prostytutki i alfonsów, żeby molestowali dzieci. Bo to jest w gruncie rzeczy molestowanie dzieci, molestowanie młodzieży. Robią to dokładnie ci sami ludzie, którzy mówią, że gej jest O.K., lesbijka jest O.K.

To jest śmiertelne niebezpieczeństwo. Dzieci, które tak wcześniej rozpoczynają intensywne życie seksualne, nie tylko bardzo trudno jest uratować, trudno ich też nauczyć czegoś więcej. Są często już na całe życie

stracone dla Kościoła i dla małżeństwa, i dla normalnego społeczeństwa. W słowach Pana Jezusa: „Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” widać Jego nadludzką mądrość. Powiemy: rygoryzm, przesada – nie, to jest dobra antropologia. Seks jest darem Boga, ale jeżeli traktujemy samych siebie w sposób pożądlivy, to wtedy pożądanie wypełnia całą naszą świadomość. Niektórzy, bardziej pobudzeni ludzie, zaczynają wtedy myśleć głównie o seksie i w związku z tym nie myślą o niczym innym. To wypiera z ich świadomości i wiary, i wszelkie inne wyższe wartości. O tym właśnie Pan Jezus mówił, a człowiek także dziś nie zawsze to rozumie – miłość jest przede wszystkim duchowa, a dopiero potem ma wymiar cielesny. Jeżeli seksualność wszystko zasłania, to staje się rakiem, który opanowuje świadomość. Małe dziecko, które żyje jeszcze bardzo na poziomie doznań fizjologicznych, jest wobec takiego ataku bezbronne.

## **6. Nie potrzebujemy grzechu jako dodatku**

Absurdalna teoria gender chce obalić podstawową prawdę, że jako mężczyzna i kobieta różnimy się, i że to jest piękne i wspaniałe. Właśnie o to toczy się walka. Pokusa mówi nam: „Słuchaj, twoje życie jest nie dość piękne, nie dość interesujące, musisz sięgnąć po grzech. Siegnij po owoc zakazany” – to jest podstawowy mechanizm pokusy, fundamentalny błąd. Szatan nam wmawia: „Bóg cię oszukuje, Bóg dał ci za mało, sam musisz swoje życie uczynić ciekawszym”. A to nieprawda, bo życie jest wystarczająco ciekawe i bogate. Im jestem starszy, tym bardziej jestem zachwycony życiem, swoim kapłaństwem, małżeństwem innych. Znam wiele wspaniałych małżeństw i rodzin zbudowanych na wierze. Jak cudownie Bóg wymyślił małżeństwo, jak cudownie mąż i żona mogą się uzupełniać. Są szczęśliwi i spokojni. Właśnie jako mężczyzna i kobieta, kiedy są sobą, kiedy są sobie wierni, kiedy kochają się wzajemnie, kiedy są zbudowani na fundamencie wiary. To jest coś najpiękniejszego. Podobnie jak dobrzy kapłani, którzy służą tym rodzinom, tym małżeństwom. Bóg dobrze to ustanowił. W świecie jest naprawdę tyle piękna, tyle wartości, że nawet małej cząstki tego nie jesteśmy w stanie wyliczyć.

Jest mi dane od cztertnastego roku życia zajmować się nauką, filozofią, teologią. Poznałem w duszpasterstwie tysiące ludzi, ale wiem, że to zaledwie mała cząstka. Jest jeszcze tyle do poznania – filozofii, teologii, nauki, ludzi. Każde człowieczeństwo jest tak bogate, że aż niewyczerpalne. Każdy człowiek to kosmos. Samo poznawanie tego powinno zupełnie wypełnić nasze życie. Nie potrzebujemy grzechu jako dodatku. Grzech jest zawsze złudzeniem. Grzech nas niszczy.

Tymczasem zasadniczy mechanizm obecny również w teorii gender opiera się na myśleniu, że porządek Boży jest niedobry, niewystarczający, my musimy go zmienić, a przede wszystkim musimy dać dużo seksu. Zarzu-

cają nam, że Kościół za bardzo się tym zajmuje. Ale my przecież musimy bronić ludzi przed maniakami seksualnymi. Seks sam w sobie nie jest tematem aż tak ważnym dla człowieka normalnego, zdrowego, zintegrowanego. Ale ponieważ idą na nas całe zastępy maniaków seksualnych – współczesnych Hunów o bardzo niskiej kulturze, zdruzgotanych przez seks – to musimy się przed nimi bronić. Muszę mówić ludziom, jak wyglądają Hunowie seksu, jakie jest ich myślenie, działanie. Że ich działanie powoduje niszczenie człowieczeństwa i konsekwentne niszczenie społeczeństw. To także jedna z głównych przyczyn katastrofy demograficznej i nasz główny problem: nie mamy dzieci, stajemy się domem starców. Europa umiera. Już niedługo czeka nas katastrofa emerytalna. Ale zamiast o tym mówić, zamiast robić wszystko, żeby było więcej dzieci, to serwuje nam się gender, czyli przekonuje, żeby było jeszcze więcej seksu. Choć jest go tyle, jak nigdy dotąd nie było, a jednocześnie tak mało jest dzieci i rodzin...

To nie przypadek. Nasza kultura zmienia się w dom publiczny, w którym jest wiele seksu, aborcji, chorób wenerycznych. Jest to zupełnie sprzeczne z Biblią, z Objawieniem. Najważniejsze są Objawienie, Słowo Boże, nauczanie Kościoła, które jest całkiem jednoznaczne. Mało jest rzeczy tak potępionych w Biblii jak homoseksualizm. Z powodu tego grzechu została zniszczona Sodom i Gomora, obraz upadku. Nie dlatego, że było tylu homoseksualistów, zwykle nie ma ich więcej niż dwa procent wśród mężczyzn. Ale tam wszyscy chcieli współżyć z wysłannikami Boga, bo zwyrodnienie osiągnęło aż takie granice. Homoseksualizm jest często ostatnią fazą upadku – seksualnego i kulturowego.

Spotkałem się z ludźmi, którzy w seksie spróbowali już wszystkiego, ale nie byli szczęśliwi. To jest zachowanie, ateistów, tych, którzy nie wierzą w Boga, nie wierzą w coś wyższego – wtedy szukają spełnienia w sferze fizjologii, w sferze ciała. Stąd też wynikają deprawacje seksualne. W nich szukają szczęścia, a które przecież może dać im tylko Bóg. Św. Paweł mówi, że ludzie, którzy się tego dopuszczają, nie odziedziczą Królestwa Niebieskiego. Stwierdza więc jednoznacznie, że homoseksualizm jest grzechem wyłączającym ze zbawienia. Co więcej, mówi, że są tacy, którzy się tym szyczą. To jest też cecha umierających kultur. Tak było w późnej Grecji i w późnym Rzymie, a także u kresu państwa tureckiego. Jedną z przyczyn upadku Rzymu był homoseksualizm wśród żołnierzy, podobnie wśród janczarów tureckich. Mężczyznom tym nie pozwalano się żenić, musieli cały czas tkwić w koszarach, które zamieniały się w burdele homoseksualistów i oni nie chcieli już walczyć. A na początku byli to zdrowi mężczyźni. Podobnie dzieje się w więzieniach.

## 7. Kościół ma odwagę się sprzeciwić

Propaganda homoseksualizmu to cecha upadających kultur – ludzie przesyleni dostatkiem, nie mający dzieci, chcący mnóstwo seksu. Z tymi zjawiskami trzeba stanowczo walczyć. Kościół zawsze i wszędzie nauczał, że jest to grzech, to nauka, która nie może ulec zmianie. Oczywiście ludzie mogą mieć takie skłonności niezawinione, podobnie jak można mieć niezawinione skłonności do alkoholu czy narkotyków. Nie oznacza to jednak, że nie trzeba z tym walczyć. Nie pomagamy narkomanowi mówiąc: „narkotyki są dobre, bierz je”, tylko: „to cię zabija”. Podobnie z alkoholizmem, paleniem papierosów, homoseksualizmem.

Dotyczy to też tak skwapliwie nagłaśnianych afer w Kościele. Te okropne przypadki pedofilii, które czasem działy i dzieją się w Kościele, są dziełem duchownych homoseksualnych – 90 procent przypadków pedofilii wśród duchownych miało podłoże homoseksualne. Była to nie tyle pedofilia ile efebofilia, czyli pociąg do dojrzewających chłopców w wieku trzynastu – siedemnastu lat. To jest typowe zaburzenie u homoseksualistów i w związku z tym, Kościół wydał ścisły zakaz wyświęcania mężczyzn o skłonnościach homoseksualnych. Osiem lat temu pojawiła się instrukcja, że jeżeli mają takie skłonności muszą się wyleczyć, przynajmniej kilka lat przed święceniami. A teraz nie wolno ich w ogóle przyjmować do seminarium. A zatem Kościół wyraźnie mówi: mężczyzna o skłonnościach homoseksualnych nie ma prawa być księdzem, nie można takich mężczyzn wyświęcać.

Jeżeli ludzie o skłonnościach homoseksualnych zdobędą władzę, rozrosną się, staną się groźni także dla Kościoła. A Kościół jest najlepszym i najświętszym, co mamy. Tu jest najwięcej świętych i dobrych ludzi. Jest też Kościół Judasza, ale jest przede wszystkim Kościół Jezusa, i nigdy nie próbujmy popełniać błędów, żeby z powodu Judasza odrzucać Jezusa. Musimy się z tym liczyć, że wśród duchownych możemy spotkać Judaszy. A jak ich spotkamy, musimy uważać, żebyśmy nie stracili wiary. Takie rzeczy dzieją się w każdej społeczności, ale poza Kościołem takiego zła znaleźć można dużo, dużo więcej.

Swoim twardym stosunkiem do homoseksualizmu Kościół pokazuje odwagę w czasach, gdy homoseksualizm jest tak mocno propagowany. A nawała medialna jest silna. Tak jak kiedyś propagowano komunizm albo nazizm, tak teraz propaguje się gender i homoideologię. Tak jak Kościół był jednym z nielicznych ośrodków, który sprzeciwiał się komunizmowi i nazizmowi, tak teraz sprzeciwia się ideologii gender. Widać tu nadprzyrodzoną moc Kościoła. Trzeba do tego boskiej energii, boskiej odwagi i boskiej mądrości. Kiedy wszyscy – parlamenty, politycy, narody – składają hołd bożkowi homoseksualizmu i padają przed nim na kolana, właściwie tylko Kościół jako poważna siła społeczna ma odwagę się sprzeciwić. To coś wiel-

kiego, to dar Boży. Widać w tym wielkość Kościoła i wielkość działania Ducha Świętego.

Kiedy lobby homoseksualne zdobywa znaczenie w świecie czy w Kościele, to zaczynają się dziać rzeczy straszne. Porażające są dane medyczne dotyczące gejów. Gdy gej przychodzi do szpitala na badania, to ogłaszany jest alarm, ludzie boją się zarazić, bo wiadomo, że może mieć więcej chorób wenerycznych. W społeczeństwie osób homoseksualnych jest zwykle nie więcej niż półtora procent (mężczyzn jest mniej niż dwa procent, kobiet mniej niż jeden procent). Wynika z tego, że kilkadziesiąt razy częściej zapadają oni na AIDS niż normalni mężczyźni, którzy też nie wszyscy są święci. W Niemczech, gdzie akurat prowadzi się takie statystyki, jest około 400 tys. prostytutek (1% kobiet). To są często nieszczęśliwe kobiety, niewolnice seksualne, także Polki sprowadzone fałszywą obietnicą pracy, potem gwałcone i zmuszane do takiego procederu. To jest gigantyczne przestępstwo. Dlaczego państwo nie zajmuje się tymi biednymi kobietami, a także ich dziećmi, tylko gejami? To jest okropne zakłamanie. Niemieckie prostytutki mają dziennie 1 mln 200 tys. klientów, a zatem 3% żyjących w Niemczech mężczyzn korzysta codziennie z usług prostytutek. Większość Niemców zdradza swoje żony; mniej więcej jedna trzecia regularnie odwiedza prostytutki. 10% niemieckich mężczyzn to seksolicy, którzy całymi nocami siedzą na stronach pornograficznych w internecie. Tymczasem na gejów przypada ponad 60% przypadków zachorowań na AIDS, a prostytutki, ich klientów i całą resztę społeczeństwa przypada niecałe 40%. Dane te obrazują, w jakiej niesamowitej rozpuście żyją geje! Promień skutków jest niesamowity. 20% gejów powiedziało, że miało mniej niż 100 partnerów, 50% – pomiędzy 100 a 1000, a 25%, że ponad 1000. Znam to też z duszpasterstwa, nieraz płaczą: „Księżu byłem rano w *dark roomie*, trochę popracowałem i wieczorem znowu byłem. Jutro znowu będę. Sam sobą się brzydzę, no ale nie mogę”. *Dark room* to ciemne pomieszczenie, do którego wchodzi się i współżyje z kimś, kogo zupełnie się nie zna, nigdy się go nie widziało i nie będzie widzieć. Nic dziwnego, że geje mają tyle chorób wenerycznych. Tym bardziej że zakończenie przewodu pokarmowego nie do tego służy. Fizjologicznie jest to katastrofa, od strony medycznej również.

A przecież Pan Bóg tak cudownie nas stworzył. Specjalnie przystosował do współżycia narządy kobiece i męskie. Homoseksualizm zaś jest taki ohydny. To jest fizjologicznie tak absurdalne, tak sprzeczne z naturą i powoduje takie katastrofy medyczne, że właściwie powinno kończyć wszelką dyskusję.

Dodajmy jeszcze, że do 40% przypadków pedofilii ma charakter homoseksualny. Najwięcej mówi się w mediach o księżach pedofilach, ale statystyki pokazują, że na 1000 pedofilów, którzy siedzą w więzieniach, zwykle do 400 to osoby o skłonnościach homoseksualnych i tylko jeden ksiądz zwykle też o takich skłonnościach. Niezwykle często te osoby upra-

wiają seks także z dorosłymi, czyli są gejami-pedofilami. Faktycznie zdarzają się księża pedofile. Ta wiedza jest ważna, bo zdarzało się, że molestowane czy gwałcone przez księży pedofile dzieci były jeszcze karane przez rodziców, nie wierzono im, bo „niemożliwe, żeby ksiądz coś takiego zrobił”. Dzisiaj – i to jest dobry wpływ nagłośnienia – jeżeli coś takiego jest znane lub podejrzewane, należy to brać poważnie. Z drugiej strony trzeba jednak pamiętać, że przypadki takie są przesadnie nagłaśniane, przedstawiane jako reguła, zjawisko wśród księży masowe. Nic bardziej mylnego. Bo jeżeli tyle się mówi o księżach, to trzeba wiedzieć, że czterysta razy częściej robią to geje i dlatego czterysta razy częściej należy zajmować się gejami! Tymczasem w reakcjach medialnych i społecznych pokazuje się tę rzeczywistość tak, jakby pedofilami byli przede wszystkim księża, albo jakby każdy ksiądz był potencjalnym pedofilem, a geje są święci, chodzą trzymając się za rączki i cmokając. W rzeczywistości należałoby czterysta razy częściej zajmować się gejami, jeżeli chodzi o obronę dzieci, a nie duchownymi. Stосуje się tu jednak goebbelsowską metodę oczerniania. Oczywiście, wśród nas, księży też są Judasze, trafiają się czarne owce. Naziści mówili o Żydach: „Ten parszywy Żyd! Uwważaj, bo się zarazisz tyfusem od Żyda”. Podobnie dziś mówi się w mediach o duchownych: „Uwważaj! Ksiądz to potencjalny pedofil”. Obserwujemy tu podobną nienawiść, podobny mechanizm propagandy i siania nienawiści między ludźmi.

Kobiety znacznie rzadziej dopuszczają się pedofilii (prawie nigdy), a zatem właściwie na niecały procent społeczeństwa (czyli osoby czynne homoseksualnie), dopuszczają się czterdziestu procentach przypadków pedofilii. Mamy tu do czynienia z grupą zaburzoną – oni potrzebują terapii, pomocy, a nie propagowania. Tymczasem te podstawowe dane są powszechnie przemilczane. W to miejsce głosi się coraz powszechniej, że homoseksualizm jest równie dobry jak hetero, a nawet lepszy. Tak twierdzili też starożytni Grecy: „Kobiety są takie głupie, że nadają się tylko do rodzenia dzieci, natomiast miłość intelektualna to tylko z mężczyznami”. Taka teoria jest bardzo poniżająca i upokarzająca. Kobiety trzeba otaczać najwyższą czcią i szacunkiem. Bo przecież tak jak dziecko w łonie matki wszystko ma od niej, tak my wszystko mamy od Boga. Dlatego kobieta w stanie błogosławionym jest najlepszym obrazem Boga-Stwórcy. Gdy kobieta idzie z wózkiem albo w ciąży, to tak jakby Bóg niósł cały świat przed sobą, całą kulę ziemską. Trzeba jej ustępować z drogi, usmiechać się, oferować miejsce, bo przecież to jest misterium. Miłość, która prowadzi do powstania nowego życia, trzeba otaczać najwyższym szacunkiem. Stąd homoseksualizm jest tak potępiony, bo jest szatańską karykaturą tego największego cudu.



## 8. Potężna siła seksualna plus zły cel

Na czym polega zjawisko homoseksualizmu? To prosty mechanizm: potężna siła seksualna plus zły cel. Jeżeli pożądanie nie jest kierowane na jedną osobę i na małżeństwo, to może zostać skierowane na cokolwiek: konia, trupa, sukienkę, lalkę, tę samą płć - mamy wszak przeróżne rodzaje zbrodni. Twarde dane pokazują, że homoseksualizm to jest zaburzenie, a nie coś równorzędnego do hetero.

Są tacy, którzy twierdzą, że homoseksualizm to jedna z form bycia człowiekiem, tak jak bycie blondynem czy brunetem, czarnym czy żółtym. Są oczywiście różne formy człowieczeństwa, człowiek jest przebogata istotą, wielowymiarową, cudowną, ale też mamy tysiące chorób i zaburzeń. Cudowny jest rozum, ale posługując się nim można pomylić się na tysiąc sposobów. Cudowna jest wolna wola, ale można na tysiąc sposobów niewłaściwie ją wykorzystać i zgrzeszyć. Cudowne jest ciało, ale można na tysiące sposobów chorować. Ewidentnie homoseksualizm jest jednym z zaburzeń.

Badania pokazują, że związki homoseksualne trwają mniej więcej półtora roku. Homoseksualista ma zwykle w roku dwunastu partnerów, a jak ma stały związek to ośmiu. W miłości kobieta rozumie bardziej sferę duchową, osobową i wciąga w nią mężczyznę. Mężczyzna zaś ma tendencje, żeby przeżywać bardziej na poziomie ciała, fizjologicznie. Kobieta pełni więc w związku rolę wychowawczą, ciągnie mężczyznę w górę. Jeżeli w seksie są sami mężczyźni, to mamy do czynienia z czystą fizjologią, czystą kopulacją.

W debatach o homoseksualizmie często dochodzi do manipulowania danymi, kłamstw i oszustw. Jak wyglądają badania odnośnie tego, czy dzieci w rodzinach homoseksualnych mają się równie dobrze, jak w heteroseksualnych? Pyta się o to bogate lesbijki, które odpowiadają: „Moje dzieci mają świetnie”. Zapisuje się więc: „Mają świetnie”. Typowe badania dzieci rodzin homoseksualnych prowadzone są przez nich samych, nie dziwią więc stwierdzenia w rodzaju: „Dzieci z rodzin homoseksualnych mają dobrze, nawet lepiej niż u rodzin normalnych”. To tak jakby komunistów zapytać czy uważają, że komunizm jest najlepszym systemem. To nie jest nauka, a przestępstwo naukowe, mówię to jako filozof odpowiedzialny za myślenie, za metodologię. Metodologia jest szczególnie ważna w humanistyce, bo nie ma w niej takiej kontroli, jak w matematyce czy fizyce, gdzie błąd można ewidentnie wykazać. Dlatego w humanistyce można głosić szczególnie wiele bredni, można głosić komunizm, nazizm i być profesorem od tych ideologii. Jeżeli nie ma rzetelnej metodologii, nie ma nauki.

Tymczasem na przykład badania profesora socjologii Marka Regnerusa pokazują, że dzieciom zaadoptowanym przez pary homoseksualne jest o wiele gorzej, że kilkakrotnie częściej molestowane są przez swoich rodziców. Cztery razy częściej nie mają pracy, cztery razy częściej korzystają

z pomocy społecznej, czyli są o wiele gorzej przystosowane do życia. Zwykle przy adopcjach dzieci stawiane są bardzo wysokie wymagania, rodzice muszą spełnić wiele warunków. Tymczasem w przypadku związków homoseksualnych pozwala się na to praktycznie bez kontroli. Tyle normalnych rodzin i małżeństw, w których jest ojciec i matka, czeka na adopcję, a im nie chce się dawać dzieci. Na jakiej podstawie?

## 9. Przyczyny zaburzeń homoseksualnych

Jesteśmy kruchymi istotami, które mają różne zaburzenia. Podobnie jak jest w społeczeństwie 1% pedofilów, tak mamy 1% schizofreników, 3% narkomanów, 5% alkoholików, 10% seks-narkomanów (na przykładzie wysoko rozwiniętych Niemiec). To są ewidentnie zaburzone sposoby zachowania.

Wszyscy terapeuci gejów mówią, że nie znają takiego, który miałby dobre relacje z ojcem. Słaby ojciec – nieobecny, albo nie spełniający swojej roli, to wyraźna patologia rodzinna, bo wtedy matka, która ratuje sytuację, odgrywa rolę ojca. Ale gdy to robi, traci swoje ciepło, przestaje odgrywać delikatniejszą kobiecą rolę, bo ktoś musi trzymać w domu porządek. Jednak ten mały synek widzi, że tata jest zastraszony, słaby psychicznie albo nawet i stary. Zaczyna myśleć, że kobiety są okropne, a tata jest dobry, tylko przytłoczony. Zaczyna bać się kobiet i mieć sympatię do biednego ojca, myśląc: „Gdyby nie ta zła mama, on byłby super. Ale mama go zniszczyła, przytłoczyła. Gdzieś muszą być prawdziwi mężczyźni. Może znajdę sobie tatę gdzie indziej”.

U początku homoseksualizmu leży strach przed matką-tyranem i tęsknota za ojcem. Taki chłopak zaczyna szukać ojca w innych mężczyznach. Jak trafi na geja, a oni są bezwzględni, to zostanie wykorzystany, przede wszystkim seksualnie. Okazuje się, że około 70% pedofilów i efebofilów było wcześniej molestowanych; powtarzają te wzory. Tworzą się łańcuchy – molestowani molestują innych. Dzieje się tak dlatego, że pierwsze doświadczenia seksualne bardzo mocno w nas tkwią i bardzo mocno na nas oddziałują. Odciskają się na naszej psychice i stąd tendencja do ich powtarzania.

Oprócz patologii rodzinnej i gwałtu do homoseksualizmu prowadzą także zaburzenia hormonalne – gejom ewidentnie brak cech męskich, a dziewczętom – cech żeńskich. Nieraz jest to też przyczyna genetyczna, chociaż nigdy, mimo prowadzonych badań, nie odkryto genu homoseksualizmu. Homoseksualiści twierdząc, że taki gen został odkryty, kłamią. Tak więc przyczyny są raczej natury psychicznej, patologicznej oraz hormonalnej. Czasami są to też uwarunkowania kulturowe, skłonności wpojone, ale czasami ma związek ze środkami antykoncepcyjnymi przyjmowanymi przez matkę. Tabletki takie, to mocny ładunek żeńskich hormonów, które powodują, że organizm kobiety stale jest łudzony, że jest w ciąży. Dlatego nie ma owulacji, jajczkowania. Dla organizmu kobiety jest to jednak katastrofa.

Środki te dziewczyny zaczynają zwykle brać już w wieku trzynastu lat i często biorą je nawet do czterdziestki, a więc przez ćwierć wieku. Przez ten cały czas organizm jest oszukiwany, eksploatowany tak, jakby był w ciąży. Potem kobieta taka dziwi się, że ma raka albo staje się bezpłodna... Słychać wtedy żale: „Nie mogę zająć w ciążę, mam 39 lat i wreszcie bym chciała. To ostatni dzwonek”. Nie może, bo sama się zniszczyła. Bywa jednak, że kobieta mimo brania pigułek antykoncepcyjnych zachodzi w ciążę. Nie wiedząc jednak o tym nadal je zażywa, np. do trzeciego miesiąca. Jeżeli jest to chłopiec, to znaczy, że przez cały ten czas otrzymuje potężną dawkę hormonów żeńskich, dużo większą od normalnej, więc nie rozwijają się u niego cechy męskie. A zatem także powszechność antykoncepcji powoduje, że homoseksualistów może być coraz więcej.

Takie środki to jest zbrodnia na kobietach, które często do ich brania są zmuszane, żeby były jak puszka coca-coli – zawsze pod ręką. Mężczyźni straszą: „Porzucę cię, jak nie będziesz brała”. To przecież niewolnictwo seksualne, na to nigdy nie można się zgodzać.

Coraz bardziej brakuje mężczyzn, gdyż mężczyźni łatwiej i szybciej ulegają pornografii i rozpucie. Coraz mniej jest normalnych rodzin, coraz mniej ojców. Dzieci rodzą się przypadkowo. Z wszystkich tych wyżej wymienionych powodów będziemy mieć prawdopodobnie w społeczeństwie coraz więcej ludzi o skłonnościach homoseksualnych. W Wielkiej Brytanii, gdzie edukacja seksualna jest szczególnie rozwinięta, gdzie stosuje się mnóstwo środków antykoncepcyjnych, hormony w nich zawarte trafiają ze ściekami do rzek i morza. Sprawia to, że u ryb nie rozwijają się cechy męskie i następuje ich wymieranie.

Jakże widać wielką mądrość Kościoła, który zakazuje stosowania środków antykoncepcyjnych. Zgubność ich skutków odbija się w wielu, nawet najmniej oczekiwanych dziedzinach życia.

Homoseksualiści broniąc się argumentują: „Ależ to jest takie piękne, przecież to miłość”. To samo mogliby powiedzieć ci, którzy uprawiają kazirodztwo. Na przykład 50-letni ojciec stwierdzi, że ożeni się ze swą 16-letnią córką, albo 50-letnia matka wyjdzie za mąż za swego 16-letniego syna, albo też 18-letni brat stwierdzi, że ożeni się ze swą 16-letnią siostrą. Dlaczego nie? – pytają. Dlatego, że istniał zakaz kulturowy, że było to karalne? Homoseksualizm również był karalny. Ostatnio na paradzie gejów w Warszawie widziałem hasło: „Największym grzechem jest nie być sobą, nie być wiernym sobie”. Znaczy to, że pedofil ma być sobą, ma gwałcić dzieci? Gdy ktoś ma jakieś inne zaburzenia – chce kraść, chce być homoseksualistą, chce ożenić się z córką, bratem lub synem, to może, bo również ma być sobą? To przecież niewiarygodny absurd! Potem pójdziemy jeszcze dalej – jeżeli może być związek dwóch homoseksualistów, to dlaczego nie może być trzech? Dlaczego nie żyć jak mormoni albo muzułmanie, nie mieć czterech żon albo trzech mężów? Przecież miłość jest najważniejsza. Właściwie należałoby

znieść zasadę monogamii. Jeżeli mówi się A, to trzeba powiedzieć B – jeśli akceptujesz homoseksualizm, musisz zaakceptować kazirodztwo, trójkąty, związki siedmiokątne. A jeżeli nie akceptujesz, to powiedz dlaczego, podaj argumenty.

## 10. Walka na śmierć i życie

Często wmawia nam się, że powinniśmy być łagodni, przebaczać i zgadzać się ze wszystkimi, przede wszystkim zaś - z diabłem. Wmawiają nam, że jest to cnota chrześcijańska. Robią nam wodę z mózgu. Spójrzmy na Jezusa. Jezus był *fighterem*, czterdzieści procent jego słów to groźby, łącznie z największymi, w tym potępienia: „groby pobielane”, „plemię żmijowe”, „mordercy proroków”. Jezus nie był w stanie przyjaźnić się ze wszystkimi. Jezus piorunował, walczył z szatanem, z faryzeuszami. I my wiemy, że nie trzeba zgadzać się ze wszystkimi, a przede wszystkim nie wolno zgadzać się z diabłem. To jest walka na śmierć i życie. Im bardziej jesteś po stronie Jezusa, tym bardziej będziesz przeciwko szatanowi i walka jest nieunikniona. Ale w walce tej potrzeba argumentacji, retoryki, często nam tego brakuje. Mamy rację, ale nie potrafimy tego wyartykułować. Tu chodzi o obronę chrześcijaństwa. Przecież Jezus był genialnym retorem, ratował się jednym zdaniem w sytuacjach bez wyjścia, gdy był sam przeciwko wszystkim, kiedy zalewała go fala zła, nienawiści, kiedy chcieli go zamordować. Innych ratował, jak choćby kobietę cudzołożną, mówiąc „Kto jest bez grzechu, niech pierwszy rzuci kamieniem”. Ponieważ Jezus był genialnym retorem, to my też powinniśmy, bo to także należy do naśladowania Jezusa.

Nasi wrogowie wmawiają nam, że naśladowanie Pana Jezusa polega na byciu słodkim ciapciakiem i zgadzaniu się ze wszystkimi. To kłamstwo. Nie można zgadzać się z szatanem, z faryzeuszami, z Judaszem. Szatan działa wiecznie, wiecznie jest Judasz w Kościele, tak jak w każdej armii są zdrajcy. Niektórzy dziwią się, dlaczego rozmawiam z Tadeuszem Bartosiem, byłym dominikaninem atakującym Kościół. Rozmawiam, bo to jest walka z Judaszem, który pała nienawiścią do Kościoła. Gdy dzwonią do mnie z telewizji i pytają, czy spotkam się z takim czy innym politykiem, odpowiadam: „Z każdym mogę się spotkać, nie wykluczam nikogo”. Dlaczego? Każdy jest człowiekiem i ja walczę też o jego ocalenie. Musimy mieć odwagę do konfrontacji z każdym, jeżeli jesteśmy przekonani, że mamy rację. Tylko musimy mieć sprawność argumentacyjną, doświadczenie, otrząskanie, odpowiednią retorykę. Wtedy możemy wygrywać. Przyjaciele mówią mi, że dzięki łasce Bożej te wygrane zdarzają się coraz częściej, chociaż jesteśmy na trudnej pozycji. Zwykle bowiem jestem jeden przeciw większości, przeciwko czterem, pięciu osobom, ale jak się ma dobre argumenty, jak się jest przygotowanym, można wygrać. Trzeba przede wszystkim zachować spokój jak oficer na polu walki, bo przeciwnicy chcą dla ciebie jak najgorszego

i użyją każdej broni. Jedną z podstawowych form walki retorycznej jest wprowadzenie przeciwnika z równowagi, obrażanie i ubliżanie mu. Mnie też często ubliżają, ale ja w ogóle na to nie reaguję. Jeżeli wpadniesz w panikę, zdenerwujesz się, to już przegrałeś. W takiej dyskusji mniej chodzi o to, żeby przekonać tych, którzy są w studio, bo ich się raczej nie przekona. Chodzi o przekonanie milionów ludzi, którzy ten program oglądają i słuchają. Już ponad 100 mln ludzi oglądało telewizyjne programy z moim udziałem.

Trzeba wiedzieć, że takie dyskusje to walka na śmierć i życie. Kiedy oni jadą na nas czołgami, nie możemy bronić się cepami, trzeba także mieć argumenty. Widzę jednak, że to działa, że nawet tzw. lemingi zaczynają myśleć. Zaczynają rozumieć, że jest rzeczywistość poza „Wyborczą”. Zachęcam ich do patrzenia poza te granice, bo niektórzy sądzą, że jeśli ta gazeta o czymś nie napisze, to tego nie ma.

W takich dyskusjach dobrze być jak kapitan lotniskowca amerykańskiego – to jeden z największych cudów współczesnej techniki. Kapitan takiego okrętu musi bardzo dobrze analizować ruchy przeciwnika i wiedzieć, jak mu odpowiedzieć, bo ma do dyspozycji wszelką broń. W dyskusji podobnie – trzeba mieć wszelką możliwą broń, pełne magazyny amunicji i wiedzieć, że przeciwnik chce nas zniszczyć. Na początku myślałem, że idę na dyskusję jak na seminarium naukowe, że razem będziemy szukać prawdy. Tymczasem ja szedłem szukać prawdy, a oni jechali na mnie czołgami. Chowałem się, ale potem, cóż, trzeba było się bronić, żeby nie zostać rozjechanym.

Trzeba na to patrzeć z perspektywy Bożej: zwycięstwo szatana jest zawsze lokalne i czasowe. Mogą mówić bzdury, przecież Hitler mówił o Tysiącletniej Rzeszy, a trwała tylko dwanaście lat. Komunizm miał podbić cały świat – rządził jedną trzecią ludzkości. I co się okazało? Wielka katastrofa. Gender, podobna im wielka i absurdalna ideologia, musi skończyć się totalną katastrofą, chodzi tylko o to, żeby było jak najmniej ofiar. O to walczymy. Każdy na swój sposób musi walczyć, jak kiedyś z marksizmem, z nazizmem, żeby było jak najmniej ofiar. No, i w wielkiej nadziei, nawet jeśli przeciwnicy wydają się olbrzymami. Jesteśmy jak Dawid i Goliat, ale lepiej przecież być Dawidem. Mieć swój sposób i swój rozum. A przede wszystkim pamiętać, że po naszej stronie jest Bóg. Jak mówiła św. Teresa Wielka, „ja i Bóg razem możemy wszystko i wiemy wszystko”. Czego ja nie wiem, wie Bóg, a czego nie mogę, może Bóg. Przecież nawet gdyby nasi przeciwnicy byli najbardziej wredni, zakłamanymi i potężni, to jeżeli jest to sprawa Boża i jeżeli jesteśmy po stronie Boga – a Bóg nie może być po stronie takiego kłamstwa, takich wypaczeń – to wygrana jest pewna. Prawda na pewno triumfuje, najpóźniej na Sądzie Ostatecznym. Często triumfuje wcześniej.

W tej nadziei trzeba żyć i przede wszystkim maksymalnie rozwijać się duchowo jako człowiek. Ale też maksymalnie otwierać się na Boga, bo wszystko, co robimy jest małe wobec tego, co robi Bóg. Dlatego tak ważna jest modlitwa, bo w modlitwie nie my działamy, tylko działa Bóg.

Do naśladowania Jezusa należy także walka z zakłamaniami i ze współczesnymi faryzeuszami. To jest śmiertelnie groźne zjawisko. Jeżeli ci ludzie zdobędą nad nami władzę, a oni chcą zdobyć władzę totalitarną, będzie to katastrofa dla całego narodu, społeczeństwa i Kościoła. Trzeba więc z nimi walczyć, jak ze współczesnymi faryzeuszami, jak z ludźmi, którzy często są opanowani przez szatana. Tyle że walczyć trzeba po chrześcijańsku, z szacunkiem, z miłością do nich, bo to właśnie jest miłość do nieprzyjaciół. Tak jak Siostry Matki Teresy, które opiekują się starymi gejami. Starzy geje się nie pokazują, bo to jest obraz rozpaczony. Pokazuje się młodych, ładnych. Starzy mają zwykle po kilka chorób wenerycznych, zakaźnych. Czasem są też bezdomni i wtedy trafiają do przytułku, gdzie opiekują się nimi siostry misjonarki miłości, ze zgromadzenia założonego przez Matkę Teresę z Kalkuty. Pielęgnują ich, troszczą się o nich, ale nigdy nie mówią im, że to, co robili było dobre. Działalność misjonarek miłości jest szczególnym przykładem chrześcijańskiego postępowania. Do wszystkich trzeba podchodzić z miłością, również do tych, z którymi walczymy. Trzeba walczyć o nich i o ich zbawienie. Ci ludzie żyją przecież w tak wielkim zakłamaniu i w takim grzechu, że są szczególnie zagrożeni potępieniem. Nie chodzi tylko o walkę tutaj na ziemi, chodzi też o całe życie wieczne. To są ludzie, którzy za miskę soczewicy, za trochę przyjemności seksualnej, sprzedają pierworództwo. O nich szczególnie trzeba walczyć i modlić się o nich.

## **11. Szanować siebie i własny naród**

Powinniśmy być dumni z Polski. Nasz naród ma swoje słabości, ale ma też wielkie zalety. W mediach nieraz upokarza się nas Polaków, ubliża się nam, przedstawia jako podludzi. Ostatnio nawet sugeruje się, że to nie Niemcy, a my mordowaliśmy Żydów... Trzeba szanować każdego człowieka, ale przede wszystkim samego siebie i własny naród. Trzeba szanować godność każdego człowieka, czyli także swoją własną godność. Nie można mówić: „Polacy to coś gorszego, to Słowianie”, bo to rasizm w czystej postaci. A jeżeli media i nasi politycy tak mówią, to wyraźnie są naszymi wrogami. Są politycy i są media wrogi Polsce. Trzeba się temu przeciwstawiać. Mamy wiele wspaniałych cech, których nie mają inne narody, np. odporność na ideologie. Zauważmy – tak wielki naród jak Niemcy dał się zupełnie ogłupić i opanować zbrodniczej ideologii. Podobnie Rosjanie. A Polacy nie. Zauważmy, że u nas ani nazizm, ani faszyzm, ani komunizm nie wygrały o własnych siłach, trzeba je było zaprowadzać czołgami, bagnetami, trzeba było Polaków „przekonywać” do tego w katowniach gestapo i ubecji. Tak wyglądało wprowadzanie ideologii w Polsce, takie metody musiano stosować. Dlaczego? Bo u nas jest szczególnie mocna wiara. I mamy pełne prawo mówić do Niemców i Rosjan: „Rosjanie, wy macie większy kraj, Niemcy, wy macie lepszą gospodarkę, ale nie potrafiliście oprzeć się zbrodniczej

ideologii. Szanujcie nas, my byliśmy na tyle mądrzy, że nie staliśmy się ani nazistami, ani komunistami i to myśmy ratowali Żydów. Wszak większość Sprawiedliwych wśród Narodów Świata stanowią Polacy. Nikt tak nie ratował Żydów, nie ryzykował tak dla nich życia, jak my. Miejcie odrobinę przyzwoitości i wdzięczności za to, odnoście się do nas z szacunkiem. Były też kanalie – w każdym narodzie są takie – ale żaden naród nie poświęcił tyłu ludzi co Polska dla ratowania Żydów. To wynika także z naszej wiary. Przecież całe polskie chłopskie rodziny z małymi dziećmi mordowane były w zemście za ratowanie Żydów”. I o tym należy mówić, a nie tylko o Polakach, którzy wydawali Żydów. Ci, którzy umierali, ginęli, nie mają już głosu, tym bardziej my musimy mówić za nich. Właśnie w imię chrześcijaństwa i miłości bliźniego Polacy poświęcali swoje życie ratując Żydów. To są piękne cechy Polaków. Znam to z przekazów rodzinnych. Mój dziadek i moja babcia uratowali dziesiątki Żydów, dzieci z krakowskiego getta. Farbowali im w domu włosy i wyprowadzali do granicy słowackiej. Takich Polaków były setki tysięcy. Żeby uratować jednego Żyda siedmiu Polaków musiało poświęcić życie. Gdzie są Francuzi, którzy wyłapywali Żydów, nie mówiąc już o Niemcach, którzy ich mordowali? Trzeba im z całą skromnością i pokorą mówić: „To wy ucztujcie się od nas, jak walczy się z ideologiami, jak broni się mniejszości. Jesteśmy w tym od was dużo lepsi. I proszę szanować nas jak każdego człowieka, szczególnie za to, w czym jesteśmy od was lepsi”.

To nie jest przypadek, że homoideologia rozwija się w Polsce z takimi oporami, że dzięki wspólnemu wysiłkowi na razie jednak przegrywa. Ale trzeba z nią stale walczyć, jak z bakteriami. Podobnie jak nazizm i komunizm miały w Polsce trudno, tak teraz ma trudno ideologia gender.

Ostatnio aktorka Joanna Szczepkowska mówiła, że teatr polski jest opanowany przez lobby gejowskie. Oni rządzą, rozdają karty. Dlatego na przykład przedstawienia w polskim teatrze przypominają spektakle pornograficzne. Nieprzypadkowo ludzie wychodzą z takich przedstawień, bo nie da się ich oglądać.

Są nowe argumenty, które pokazują, jak absurdalne są żądania środowisk gejowskich. Na przykład pokazywana jako ich zwyczajność w Niemczech możliwość zawierania związków homoseksualnych funkcjonuje tam od trzynastu lat. Jaki jest ich procent wśród wszystkich związków? Dane wskazują, że niewielki – jeden na dwa tysiące związków to związek homoseksualny, czyli pół promila. A i tak są to związki, które najprędzej się rozpadają; trwają zwykle półtora roku. To pokazuje absurd tego zjawiska oraz że ich zwyczajność jest zarazem zarodkiem klęski. Związków jest mało i mało są tym zainteresowani. Przede wszystkim wolą brutalny seks, *dark roomy*, seks bez końca. Mówi to wielu gejów: „Jakie dzieci? Jakie małżeństwo, to nie dla nas”. Reszta to fikcje polityczne, potrzebne im żeby twierdzić, że są normalni.

Poza tym są nowe ważne doświadczenia. W Norwegii program gender prowadzony jest – a raczej był - już od trzydziestu lat. Organizowano tam tzw. *girls day* and *boys day* – dni dziewczyn i dni chłopców. W ramach ideologii gender namawiano chłopców, żeby wybierali żeńskie powołania – byli pielęgniarzami, niańkami, pracowali w przedszkolu. Dziewczynki namawiano z kolei, żeby pracowały w kopalni z młotem pneumatycznym, bo to jest właśnie coś dla kobiet. To, że dziewczynki lubią lalki i sukienki, to jest tylko umowa, a naprawdę wiele kobiet chciałoby popracować z młotem pneumatycznym w kopalni. Tam czułyby się spełnione. Albo też na traktorze, kobieta na traktorze to piękny widok. Przez 30 lat wydawano ciężkie pieniądze na ten program i co się po tym czasie okazało? Jeśli chodzi o wybór zawodów, to właściwie nic się nie zmieniło. Tak jak wcześniej 90 proc. dziewczyn wybierało żeńskie zawody, a 10 proc. męskie (analogicznie wyglądało to u chłopców), tak samo jest po trzydziestu latach. Zainteresował się tym jeden z komików norweskich i zaczął robić wywiady z genderowcami oraz ich krytykami. Genderowcy w tych wywiadach tak się ośmieszyli, tak głupio mówili, a dane procentowe pokazały absurdalność gender, że nowy rząd norweski, prawicowy, wycofał się z finansowania tego programu. Mógł, bo Norwegia nie należy do Unii Europejskiej. Bruksela tam nie mogła naciskać.

W niektórych krajach zakazują gender. Na przykład ostatnio Rosja zakazała propagandy homoseksualnej. Tak samo Litwa – małe narody są pod tym względem tym szczególnie zagrożone. Jeżeli gender się u nich rozpleni, to wymrą zupełnie. W Chorwacji sąd konstytucyjny zakazał edukacji seksualnej w szkołach, bo to jest de facto seksualna demoralizacja.

Potrzeba nam też dobrych mediów chrześcijańskich, silnych, bo przecież dzisiaj w dużym stopniu władzę nad duchem ludzi sprawują media. Ludzie oglądają telewizję i myślą, że to, co tam widzą i słyszą, jest prawdą. Jak wcześniej radio Goebbelsa zdominowało Niemców, tak dzisiaj lewacko-ateistyczne media chcą zapanować nad świadomością ludzi.

Toczy się walka o duszę narodu.



## **„KOMUNIKACJA WIARY” W PROCESIE „POSZUKIWANIA SENSU” U OSÓB NIEPEŁNOSPRAWNYCH. PROBLEMY WĘZŁOWE TERAPII I REHABILITACJI „PRZEZ WIARĘ”**

„... Kiedy jestem niezrozumiany, moje życie staje się krzyżem [...]. Dla mnie siła Łaski Bożej może pomóc ludziom zrozumieć moje życie i rozjaśnić niepotrzebną postać mojego autyzmu [...]. Kochać to nie znaczy robić co się chce, tylko robić co w naszej mocy dla innych...”

(autystyczny Gregoire)<sup>1</sup>

### **1. „Usłyszcie nasz głos” – apel o zrozumienie (siebie i świata)**

Nawet pobieżna obserwacja sposobu i stylu życia niepełnosprawnych, czy chociażby zintensyfikowane obecnie działania społeczne (instytucjonalne), w tym integracyjne, zwracają uwagę społeczeństwa na rolę i znaczenie komunikacji w codziennym życiu tych osób. Warto odwołać się choćby do trojakiiego rodzaju relacji, będących wektorową procesu komunikacyjnego w ogólności. Po pierwsze komunikat odbiorczy i nadawczy bywa zasadniczo zwrócony ku „innym” (drugiemu człowiekowi), po drugie – „ku światu” (otaczającej rzeczywistości – sytuacje egzystencjalne, świat przyrody, inne), czy wreszcie ku sobie samemu (wewnętrzny dialog odbywający się na płaszczyźnie umysłu, bądź sumienia). W każdym z tych wymiarów relacyjnych – punktów odniesienia ludzkich myśli i działań – uwidacznia się jakaś forma intencjonalnego kontaktu i chęci zrozumienia wskaźników określających jakość i sposób „bycia”. W gruncie rzeczy cały proces komunikacji „z samym sobą” (wewnętrzny dialog z własnymi predyspozycjami, ograniczeniami, motywacjami, pytaniami z pozoru „bez odpowiedzi”), z „drugim” (w znaczeniu osoby) i otoczeniem (zewnętrznością świata – ogólnie rzecz ujmując), zmierzałby ku samorealizacji, ku wewnętrznemu spełnieniu oraz poszukiwaniu sensu swojej egzystencji. Idzie więc o to, by człowiek stygmatyzowany cierpieniem (somatycznym, psychicznym, duchowym, w tym także komunikacyjnym), przeciwstawił się realnemu zagrożeniu poczuciem bezsensu, życiowej wiktymologii (cierpiętnictwu), a zintensyfikował swoje siły na możliwe twórcze przeżywanie swojego życia. Taka pozytywna akceptacja własnej osoby, kiedy odnajdzie się „poczucie sensu”

---

<sup>1</sup> Niepublikowane materiały Fundacji Synapsis zaczerpnięte i przetłumaczone ze strony: [www.cner.cef.fr](http://www.cner.cef.fr)

i ȳyciowej „sprawczoŃci” wypełni codziennoŃc, nie tylko zgodą na jej przeȳwanie, ale jako jej „dopełnianie”, urzeczywistnianie siebie i samospelnienie.

Niejako *a priori*, choć nie zupełnie bez podstaw naukowych, przyjmujemy w dalszej częŃci rozwaȳań, iȳ elementem dającym, lub „wskrzeszającym” „poczucie sensu”, rozumianym na tym etapie jako afirmacja ȳcicia i chęć nie tylko egzystowania (znoszenia cierpienia i ȳyciowej „statycznoŃci”, nie jako alternatywy wobec ȳcicia, ale z pozoru jedyneȳo do osiágnięcia „status quo”), ale „stawania się”, pełniejszego ȳcicia intencjonalnego, moȳliwie kreatywnego, znaczącą rolę będzie pełnić wiara<sup>2</sup> ze wszelkimi jest skutkami: motywacyjnymi, intencjonalnymi, sprawczymi. Co więć myŃlimy, uȳywając słowa „wiara”?

Wiara dotyka tajemniczej przestrzeni ludzkiego serca, jest łaską i nie sposób jej interpretować, czy uzasadniać jedynie ludzkim umysłem. Bez względnie trzeba przyjąć, że: „Wiara jest najpierw osobowym przyłgnięciem człowieka do Boga, równocześnie i w sposób nierozdzielny jest ona dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił” (KKK, 150). Wiare należy postrzegać w sposób personalistyczny jako akt osoby ludzkiej, oddającej się osobowemu Bogu<sup>3</sup>.

Słusznie zauwaȳa D. Jucha, iȳ łatwo wyznaczyć, zbadać iloraz inteligencji, ale znacznie trudniej zmierzyć, czy nawet poddać ocenie to, co czuje osoba z upoŃledzeniem umysłowym trwając przed Bogiem i na ile w tym momencie działa łaska Boȳa. Choć osoby te nie zawsze potrafią zwerbalizować wielu pojęć i nie rozumieją wielu dogmatów czy tajemnic wiary, to jednak przeȳwają swojå wiare bardzo emocjonalnie<sup>4</sup>. Osoby z głębokim upoŃledzeniem umysłowym mogå osiágnąć etap wiary prymitywnej, odznaczającej się intuicyjnym wyczuwaniem istnienia Boga i potrzebå przeȳwa-

---

<sup>2</sup> Według mnie, wiare katolickå postrzega się w kilku aspektach, np.: zbiór doktryny katolickiej; odpowiedź Bogu na Jego wezwanie zawarte w przekazie orędzia zbawczego. W niniejszym opracowaniu wiara odwoływać się będzie do faktu transcendowania podmiotu – osoby ludzkiej, czyli przekraczania siebie w kierunku „wyȳszych” relacji z Bogiem, a z tego wynikają inne motywacje i intencjonalnoŃc działania, czy akceptacji kontekstów ȳyciowo-egzystencjalnych. Nie tyle więć istotnym pozostaje przedmiot wiary (treŃc), co podmioty wiary (Absolut i człowiek) i ich aspekt relacyjny.

<sup>3</sup> R. CZEKALSKI. *ȳycie sakramentalne sensem egzystencji ludzkiej*, w: *Pedagogika wiary. Ksiåȳka dedykowana Księdzu Profesorowi Zbigniewowi Markowi SJ w 60 rocznicę urodzin i 35 rocznicę kapłaństwa*, red. A. HAJDUK, J. MÓŁKA, Kraków 2007, s. 272.

<sup>4</sup> D. JUCHA, *Katecheza sakramentalna osób z upoŃledzeniem umysłowym*, w: *W drodze do zrozumienia i wiary. Katecheza osób szczególnej troski. Materiały z VI Spotkania Dyrektorów Wydziałów Katechetycznych. Dom Rekolekcyjny Księȳy Jezuitów „Górka”*. Zakopane, 10-11 wrzeŃnia 2007, Kraków 2007, s. 57; szerzej zob. J. STALA, D. JUCHA, *Katechizacja osób upoŃledzonych umysłowo*, w: *Katechetyka szczególowa*, red. J. STALA, Tarnów 2003, s. 328-350.

nia w Jego obecności<sup>5</sup>. U osób z umiarkowanym i znacznym stopniem upośledzenia umysłowego wiara opiera się na autorytecie osoby przekazującej wiarę i ma charakter bezwarunkowości<sup>6</sup>.

W fundamentalnym zamierzeniu zakłada się zatem (na podstawie przesłanek filozoficzno-teologicznych, które nie redukuje człowieka do sfery jedynie biologicznej) pewnego rodzaju „dyfuzyjne przenikanie” wiary, jako osobowej relacji z Bogiem, na wszystkie płaszczyzny życia, w jakich przyszło wzrastać ludziom niepełnosprawnym. Wspomniane płaszczyzny relacji komunikacyjnej, o czym trzeba nieustannie pamiętać, związane są: z sobą samym (podmiot szukający zrozumienia i afirmacji siebie), „z drugim” (świat interakcji osobowych, kontekst kulturowo-społeczny); ze światem zewnętrznym (konteksty egzystencjalne i rozumienie zasad przyczynowo-skutkowych kosmosu).

## **2. Proces ludzkiego „bycia i stawania się” oraz poszukiwanie sensu w odniesieniu do logoterapii Frankla**

Według analizy egzystencjalnej Frankla człowiek jest skierowany na dialog ze swoim wewnętrznym światem, a potrzeba sensu jest jego główną siłą motywacyjną. Analiza egzystencjalna (i jej część – logoterapia) jest metodą psychoterapeutyczną, a w jej centrum znajduje się pojęcie „egzystencji”. Oznacza ono sensowne, w wolności i odpowiedzialności ukształtowane życie w łączności ze światem, z którym pozostaje we wzajemnych relacjach. Celem analizy egzystencjalnej jest uwolnienie osoby od wpływających na jego życie i zachowanie fiksacji, zafałszowań, jednostronności i traum. Egzystencja, jako termin fachowy, określa spełnione, „pełne” życie<sup>7</sup>. Według założeń analizy egzystencjalnej człowiek nie jest człowiekiem „pełnym” sam z siebie. „Człowiekiem w pełni jest człowiek w zasadzie tylko wtedy, gdy się czemuś oddaje, gdy poświęca się całej innej osobie”<sup>8</sup>. To odróżnia obraz człowieka w analizie egzystencjalnej od wszystkich innych psychoterapeutycznych wizji człowieka, które zaniedbują jego egzystencjalny wymiar. Ze specyficznego rozumienia egzystencjalnej rzeczywistości człowieka wynika praktyczne zadanie analizy egzystencjalnej: „jest ona „analizą” – lepiej „rozjaśnieniem, wyjaśnieniem” – sytuacji życiowych jako ważnych i wartościowych możliwości”<sup>9</sup>. Realizację tych możliwości nazywa

---

<sup>5</sup> D. JUCHA, *Katecheza sakramentalna osób z upośledzeniem umysłowym*, dz. cyt., s. 57.

<sup>6</sup> Por. K. M. LASUCH, *Teoretyczne podstawy katechizacji osób głębiej upośledzonych umysłowo*, Warszawa 1987, s. 146.

<sup>7</sup> Por. A. LÄNGLE, *Analiza egzystencjalna — poszukiwanie zgody na życie*, „Psychoterapia” (2003), nr 2 s. 33.

<sup>8</sup> Cyt. za: j. w., s. 35.

<sup>9</sup> J. w., s. 35.

się „egzystencją”. Celem analizy egzystencjalnej jest zatem pomoc człowiekowi w znalezieniu wewnętrznej zgody na życie („afirmacja życia”). Człowiek jako całość jest tutaj określony jako punkt skrzyżowania trzech różnych rodzajów bytu: cielesny, psychiczny i duchowy zarazem. Te trzy wymiary tworzą między sobą specyficzne zależności, tak że nie można powiedzieć, że człowiek jest ich sumą. Człowiek jest jednością, całością, wewnątrz której „wzajemnie układają się” ciało, psychika i duch. Poza tym, każdy z trzech wymiarów podlega własnej dynamice, która wyraża się w specyficznym dla niego napięciu motywacyjnym<sup>10</sup>. Ośrodkiem zespalającym w nierozzerwalną jedność wszystkie wyróżnione płaszczyzny jest wymiar noetyczny, będący nośnikiem i „centrum” aktów duchowych. Frankl określa to centrum terminem „osoba duchowa”<sup>11</sup>. Nie tylko jednoczy ona pozostałe warstwy bytu ludzkiego, ale – można powiedzieć – je posiada. Tak więc słusznie można stwierdzić, że człowiek to osoba duchowa i „jej” sfera psychofizyczna. W określeniu „jej” zawiera się stwierdzenie, że osoba „posiada” sferę psychofizyczną, podczas gdy ona sama jest duchowa (nie można powiedzieć, że „mam osobę”, ale że „jestem osobą”). Podsumowując, byt ludzki jest bytem indywidualnym i ześrodkowanym wokół osoby duchowej, która integruje go jako jedność i całość fizyczno-psychiczno-duchową. Jedność i całość psychiczno-cielesno-duchowa, generuje w człowieku różne potrzeby i dążenia. Jak zauważa Alfred Längle<sup>12</sup>, człowiek, jako istota fizyczna, dąży do zachowania zdrowia, co jest regulowane poprzez potrzeby biologiczne (np. sen, jedzenie, picie, seksualność, ruch), jako istocie psychicznej człowiekowi są potrzebne do życia siły witalne i dobre samopoczucie (dąży on do przyjemnych uczuć i wolności od napięć, zgodnie ze swoimi osobowościowymi skłonnościami). Pomyślny wynik tych dążeń jest przeżywany jako przyjemność, porażka – jako nieprzyjemność, napięcie, frustracja. Z kolei jako istota duchowa, człowiek szuka w życiu sensu i wartości, oparcia, wiary, miłości, sprawiedliwości, wolności, odpowiedzialności itd. Ta „wewnętrzna otwartość” człowieka w stosunku do samego siebie jest jedną stroną tego, co specyficznie ludzkie. Drugą, jest „otwarcie na świat”. Taki stan rzeczy jest naturalnym oddźwiękiem relacyjnego odniesienia (komunikacyjnego) wyrażonego wobec siebie, „drugiego” i świata, Człowiek doświadcza sensu sytuacji, w jakich się znajduje i może się w nie zaangażować, na miarę ich rozumienia, przyjęcia i własnych możliwości. Tym samym przekracza samego siebie, tzn. swe zamknięcie w wewnętrznym świecie

---

<sup>10</sup> J. w., s. 36.

<sup>11</sup> K. Popielski na określenie duchowego i scalającego centrum ludzkiego bytu używa też pojęcia „pomiot osobowy” (por. wykłady w Akademickim Studium Psychoterapii Integralnej organizowane przez Centrum Logo- i Nooterapii KUL pod kierownictwem ks. prof. dr hab. Kazimierza Popielskiego w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie 2000/2001).

<sup>12</sup> A. LÄNGLE, s. 37.

potrzeb, popędów i napięć („samotranscendencja”), staje się otwarty na prowadzenie dialogu ze światem<sup>13</sup>.

Podążając nadal za myślą Alfrieda Längle, który dokonuje wnikliwej analizy logoterapii Frankla, przyjrzyjmy się tzw. egzystencjalnej teorii motywacji. Jak zauważa przywołany autor, człowieka – niezależnie od cieleśnych i psychicznych sił motywacyjnych – dotyczą cztery osobowo-egzystencjalne motywy podstawowe<sup>14</sup>:

1. **Pytanie dotyczące egzystencji:** Jestem tu – ale czy mogę (jako cały człowiek) tu być, czy mam tu swoje miejsce, ochronę, oparcie? Odpowiedź na to pytanie przynosi doświadczenie bycia (lub nie) akceptowanym przez innych. Doświadczając akceptacji, człowiek może akceptować innych. Akceptacja innych zakłada pewność własnej egzystencji. Gdy tej zabraknie – musi zostać dopiero wywalczona.

2. **Pytanie dotyczące życia:** Żyję – ale czy ja lubię żyć, czy doświadczam pełni, zjednoczenia z innymi? Czy dany mi czas przeżywam jako wartość? Człowiek doświadcza wartości życia przede wszystkim dzięki wsparciu, bliskości, miłości. Doświadczając tego, otwiera się na innych, staje się zdolnym do wychodzenia ku nim i wspierania ich. Możliwość wspierania kogoś lub czegoś sprawia, że własne życie postrzegane jest jako wartość. Ta podstawowa wartość dana jest człowiekowi w wewnętrznym doświadczeniu w postaci przeświadczenia, że dobrze jest żyć. Poczucie podstawowej wartości życia jest warunkiem odczuwania wartości w ogóle.

3. **Pytanie dotyczące człowieka, jako jego samego:** Jestem – ale czy mam prawo być takim, jakim jestem, czy doświadczam szacunku, uwagi, respektu, poczucia własnej wartości? Odpowiedź na te pytania wypływa z wcześniejszych doświadczeń bycia (lub nie) akceptowanym, uznawanym i traktowanym serio. Takie doświadczenia ułatwiają zwrotne uznawanie innych ludzi jako odrębnych.

4. **Pytanie o sens egzystencji .** Jestem tutaj — ale co powinno z tego wynikać? Co mam dziś do zrobienia, żeby moje życie stanowiło sensowną całość? Czy uczestniczę w życiu większych wspólnot (aż po religijne), w których nie tylko o mnie chodzi? Po co żyję? Człowiek doświadcza sensu realizując zadania i wartości, przynależąc do większych struktur, rozwijając samego siebie, także poprzez religię<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> J. w

<sup>14</sup> Tamże, s. 38-39.

<sup>15</sup> Warto dodać, co zauważa w swoim artykule Alfried Längl, że w analizie egzystencjalnej Frankla posługujemy się zarówno sensem egzystencjalnym, jak i ontologicznym. Sens egzystencjalny daje się zdefiniować jako „najbardziej wartościowa możliwość w danej sytuacji”. Tak więc to, czy życie danego człowieka ma egzystencjalny sens, zależy tylko od niego samego. „Sens ontologiczny”, jako sens, który jest dany przez stwórcę (religijny) bądź istnieje sam w sobie

Tam, gdzie egzystencja jest „upośledzona”, na drodze analizy egzystencjalnej poszukuje się osobistej drogi ǳycia, dokłada się starań o przewycięzenie upośledzających przeǳyć traumatycznych oraz o odsłonięcie autentycznych odczuć. O poszukiwanie nowych moǳności sensownego kształtowania ǳycia analiza egzystencjalna zabiega za pomocą logoterapii – leczenia zaburzeń poprzez pomoc w odszukiwaniu sensu i jego realizacji.

Siła logoterapii leży w udzielaniu pomocy w procesie przewycięzania cięǳkich sytuacji ǳyciowych, których nie da się uniknąć (nieuleczalne choroby, utraty). Słusznie można więc wnioskować, że w analizie egzystencjalnej chodzi o „odnalezienie ǳycia”, zaś w logoterapii – o „sensowne ukształtowanie ǳycia”.

To co istotne dla rozwaǳań na temat osób niepełnosprawnych, to spostrzeżenie, iż analiza egzystencjalna ujmuje człowieka jako osobę nierozdzielnie związaną z naturalną sytuacją ǳyciową, w jakiej się znajduje. Człowiek jest zrozumiały tylko poprzez swoje zależności i można go – w ogólnoludzkim sensie – wyleczyć/„uzdrowić”/zmotywować tylko w nawiązaniu do jego międzyludzkich stosunków i odniesień do świata. Jest on przede wszystkim osobą, a więc kimś zdolnym do decyzji, miłości i odpowiedzialności, i powinien odnosić się do swojego ǳycia jak do swego „partnera” w każdym z moǳliwych punktów odniesienia, także w sensie ograniczoności np. brakiem mowy werbalnej (element dialogiczny, a więc komunikacyjny). Dzięki swojemu duchowemu wymiarowi jest w stanie wejść w dialog z tym, co w nim cielesne i co psychiczne. Człowiek może „wdawać się w rozmowę” ze swoim światem i odcisnąć na nim swój ślad. Wówczas osoba „staje się” egzystencją ( w sensie sprawczym i w ramach procesu dynamicznego). Bycie osobą i stawanie się egzystencją stanowią centralną tematykę analizy egzystencjalnej. W tym „stawaniu się” ważną rolę odgrywają: sens i wartości.

Pojęcie „sens” jest w logoterapii komplementarne w stosunku do pojęcia „wartość”, jako że sens ma odniesienie zawsze do wartości. Na pytanie dotyczące sensu ǳycia Frankl odpowiada na pozór tautologicznym stwierdzeniem, iż „sens ǳycia tkwi w samym ǳyciu”. Słowo „ǳycie” jest jednak użyte za pierwszym razem w znaczeniu ǳycia faktycznego – „był ludzki mi dany”, za drugim zaś razem w znaczeniu ǳycia fakultatywnego – „był ludzki mi zadany”<sup>16</sup> . Jak twierdzi P. Marchwicki: „Nie ma sytuacji ǳyciowych pozbawionych moǳności realizowania sensu. Jest to moǳliwe nawet w sytuacji cierpienia. Nie chodzi przy tym o cierpienie jakiegokolwiek, ale tylko o takie cierpienie, które jest człowiekowi narzucone przez los i którego

---

(filozoficzno-ontologicznie). Sens ontologiczny nie wypływa z ǳiałań człowieka (jak to jest w przypadku sensu egzystencjalnego), lecz przynależy do danej rzeczy czy sytuacji. s. 43.

<sup>16</sup> Por. V. E. FRANKL, *Homo patiens*, Warszawa 1998, s. 67-68.

nie można w żaden sposób uniknąć”<sup>17</sup>. Frankl nazywa takie cierpienie koniecznym, bo jest ono związane z nieuchronną koniecznością losową, w odróżnieniu od cierpienia niekoniecznego, które można uniknąć<sup>18</sup>. Marchwicki kontynuuje: „Człowiek dotknięty przez cierpienie konieczne staje przed następującym pytaniem: Zostało mi narzucone takie czy inne cierpienie (np. choroba). Co z nim teraz uczynię? Jedyłą właściwą odpowiedź na to pytanie stanowi przyjęcie cierpienia, zaakceptowanie go i nadanie mu intencji, czyli transcendowanie go. Transcendowanie cierpienia przez nadanie mu intencji nadaje jednocześnie sens samemu cierpieniu, które inaczej jawi się rzeczywistości jako bezsensowne. Tak więc, aby cierpienie miało sens nie może być cierpieniem w samym sobie, ale za coś lub za kogoś. Musi wskazywać na coś lub na kogoś poza nim samym, co znaczy, że musi być połączone z ofiarą”<sup>19</sup>. Takie świadome przyjęcie cierpienia i nadanie mu sensu przez ofiarę prowadzi do rozwoju ludzkiej egzystencji. Człowiek podlega wtedy procesowi dojrzewania, w którym zdobywa wewnętrzną wolność mimo zewnętrznej zależności. Zdobywa też najgłębszą prawdę o życiu. „Postawiony nad przepaścią człowiek spogląda w otchłań i na jej dnie dostrzega tragiczną strukturę bytu ludzkiego. Tam w głębi objawia mu się prawda, że byt ludzki jest ostatecznie cierpieniem i że istotnym przeznaczeniem człowieka jest cierpieć: być *homo patiens*”<sup>20</sup>.

Zgodnie z poglądami współczesnej analizy egzystencjalnej, człowiek może naprawdę swobodnie odnaleźć sens sytuacji dopiero wtedy, gdy zostaną spełnione cztery podstawowe warunki egzystencjalne:

- kiedy człowiek może **przyjąć** sytuację
- kiedy jest poruszony jakąś wartością: kiedy czegoś „**pragnie**”
- kiedy odczuwa własne zachowanie jako **swoje** (sumienie)
- kiedy rozpoznaje **zadaniowy charakter** sytuacji („ten moment po to właśnie jest”).

Człowiek nie może odczuwać swojego zachowania lub uczuć jako sensowne, jeśli nie są zaspokojone podstawowe egzystencjalne motywacje (co nie wyklucza, że dla innych lub w innej sytuacji dane zachowanie bądź uczucie jest sensowne). W myśl założeń analizy egzystencjalnej człowiek odczuwa subiektywny bezsens, gdy: przeżywa bądź czyni coś, czego nie może przyjąć (np. środki wychowawcze); nie czuje się z tym związany (np. jakiegoś zadanie); czyni coś, przy czym odczuwa, że nie jest to „jego” lub że nie może za to odpowiadać. Frankl zwykł mawiać: „Spełniamy sens bytu – nasz byt wypełniamy sensem – tylko wtedy, gdy urzeczywistniamy warto-

<sup>17</sup> P. MARCHWICKI, *Koncepcja człowieka w logoterapii*, cyt za: [www.seminare.pl/18/march.doc](http://www.seminare.pl/18/march.doc) (s. 14-15).

<sup>18</sup> Por. V. E. FRANKL, s. 89.

<sup>19</sup> T. MARCHWICKI, j.w.

<sup>20</sup> V. E. FRANKL, s. 82.

ści”<sup>21</sup>. To, co jest bezwartościowe, jest przez człowieka przeżywane jako bezsensowne. Praktycznie można powiedzieć, że główny ciężar w odnajdywaniu sensu leży w odnalezieniu wartości. Zatem, jak konkluduje Alfred Längle: żyć sensownie to znaczy czynić to, co jest odczuwane i znane jako wartościowe<sup>22</sup>.

W doświadczeniu wewnętrznym wartości dane są człowiekowi w postaci przeżycia. Wartości mają apelujący charakter, wzywający do tego, aby „pójść za nimi”, ochraniać je i realizować. Każda sytuacja daje możliwość realizacji przynajmniej jednej kategorii wartości, a przez to i znalezienia sensu:

1. **Wartości przeżyciowe:** poprzez przeżywanie czegoś pięknego, dobrego, przyjemnego, prawdziwego człowiek zyskuje to, co pełne wartości i znajduje dzięki temu sens (np.: przeżywanie muzyki, krajobrazu, spotkania drugiego człowieka, miłości).

2. **Wartości twórcze:** poprzez stworzenie czegoś wartościowego, człowiek przekazuje światu wartość i dzięki temu przeżywa swoje życie jako mające sens (np.: praca zawodowa, prowadzenie domu, oddanie, poświęcenie własnym przekonaniom).

3. **Wartości postawy zaangażowania:** jeśli np. przez chorobę lub inne cierpienie stało się niemożliwe tworzenie bądź przeżywanie czegoś sensownego, pozostaje człowiekowi jeszcze ostatnia wartość, mianowicie utrzymywanie podstawowego zaangażowania w życie. Urzeczywistnia się ono w sposobie („jak”) znoszenia i obchodzenia się z cierpieniem lub losem (np.: niemożliwy do zoperowania guz, utrata partnera). W stosunku do takiego losu najlepiej widać, jak człowiek podchodzi do własnego życia i do swojego świata. W tym stosunku manifestuje się (nieświadoma) wiara człowieka, czy i jaki sens ma „to wszystko”. Tutaj pojawia się także problem odnajdywania sensu w religii.

W tym kontekście potrzeba religijna postrzegana jest przez logoterapię jako mająca swoje zakorzenienie – podobnie jak wolność, odpowiedzialność oraz dążenie do wartości i sensu – w wymiarze noetycznym ludzkiej egzystencji. Jest ona wyrazem odniesienia się człowieka do wartości absolutnej, do Boga, a tym samym jest najwyższym wyrazem możliwości nadania sensu swojemu życiu. Religijność jest więc głęboką, specyficzną ludzką potrzebą, za którą niekoniecznie muszą stać uwarunkowania psychologiczne (np. redukcja lęku) lub społeczne (np. wpływ grupy odniesienia lub kultury).

---

<sup>21</sup> Cyt. za: A. LÄNGLE, s. 42.

<sup>22</sup> J. w.



### 3. „Ciche wołanie” o terapię i rehabilitację przez wiarę

Nie wdając się w szczegółową zależność i ocenę jakościową oddziaływania i wpływu religii na człowieka<sup>23</sup>, słusznie należy stwierdzić, że jako jeden z podstawowych wymiarów życia, wiara nie tylko posiada wartość samą w sobie, ale wywiera wpływ na całokształt ludzkiej egzystencji, zaznacza się brzemieniami skutkami w sferze rozwoju osoby. To, w co człowiek wierzy, nie pozostaje bez znaczenia dla jego zdrowia fizycznego i psychicznego. Rola wiary w kontekście wpływu na człowieka, daje podstawę do przyjęcia argumentu za jej możliwością oddziaływania terapeutyczno – rehabilitacyjnego.

Jeśli wiara posiada podłoże w wewnętrznej strukturze bytowania każdego człowieka; jeśli stanowi punkt odniesienia jego życia i zawartych w całej jego pełni pytań i odpowiedzi o sile motywacyjno-sprawczej (w każdym kacie komunikacyjnej relacyjności), to jak więc rozumieć wiarę w procesie terapeutycznym i rehabilitacyjnym? Innymi słowy: Czy wiara<sup>24</sup> może pełnić znaczącą rolę w terapii? Czy rzeczywistość w gruncie rzeczy niedostępna w całości ludzkim spostrzeżeniom, niemożliwa do zweryfikowania w jej wymiarze ilościowym i jakościowym, może istotnie wpływać na generowanie poczucia sensu i afirmacji życia?

Poszukując odpowiedzi na to pytanie, warto nadmienić, a właściwie przyjąć jeszcze jedno, cenne założenie. Otóż, wydaje się zasadnym dokonanie umownego podziału oddziaływania wiary na oddziaływanie: wertykalne i horyzontalne. Wertykalne polegałoby na czynnościach, zabiegach, zmierzających do umocowania, ugruntowania osobowej relacji z Bogiem. Akcent położony byłby bardziej na element nadprzyrodzoności i tajemnicy wiary. Z kolei wymiar horyzontalny służy bardziej samej osobie niepełnosprawnej

---

<sup>23</sup> Wpływ religii na rozwój człowieka w odniesieniu do terapeutycznego oddziaływania ujmowany był nawet w sensie ściśle leczniczym i dotyczył zaburzeń neurotycznych i psychosomatycznych. Por. D. M. WULFF, *Psychologia religii*, Warszawa 1999, s. 159-161.

<sup>24</sup> Świadomie nie mówimy tutaj o religijności, lecz o samej wierze. Religijność jest już formą wyrażania wiary, a więc stanowi niejako element wtórny, chronologicznie późniejszy od jej podłoża, czyli samej wiary. W rozumieniu definicyjnym religijność można określić „jako całokształt przekonań, doświadczeń oraz zachowań podmiotu, związanych z przeżywaniem relacji do świata transcendentnego – Boga. Z natury swojej jest on niedostępny bezpośredniemu poznaniu” Z. CHLEWIŃSKI, *Religia a osobowość człowieka*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religijologicznej*, red. H. ZIMOŃ, Lublin 2000, s. 100-101. Zjawisko religijności obejmuje w swojej istocie rzeczywistość bardzo złożoną i wieloaspektową i oprócz elementów nadprzyrodzonych ma też swoją warstwę naturalną, dostępną fenomenologicznej obserwacji. Z. GOLAN, *Pojęcie religijności*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. GŁAZ, Kraków 2006, s. 71.

i miałyby punkt odniesienia osobowy, ale naturalny. Oznacza to, że wiara wpływa na dobre samopoczucie, poczucie sensu, dobrostan<sup>25</sup> ǳyciowy, poczucie własnej wartości. Przywołany podział ma charakter teoretyczny i umowny. Wiadomo bowiem, że rzeczywistość wertykalna i horyzontalna wzajemnie się przenikają, warunkują i wpływają na konkretną osobę. Trudno też zbadać ilościowe i jakościowe znaczenie którejkolwiek z nich w odniesieniu do ǳycia wiary jednostki. Spróbujmy zatem ukazać wiarę, która mogłaby wpisywać się w proces terapeutyczny.

W sensie ogólnym terapia: „[...] oznacza wszelkie oddziaływania psychologiczne na człowieka mające na celu przynieść mu ulgę, złagodzić trudności w radzeniu sobie z własnymi problemami, pomóc w przeǳywaniu anomalii myślenia, emocji czy zachowania”<sup>26</sup>. Jacek Bleszyński uważa, iż: „Terapia [...] obejmuje swoim zasięgiem całość specyficznych, zamierzonych oddziaływań, które mają na celu optymalne wspomaganie rozwoju ǳiecka ze specyficznymi trudnościami rozwoju”<sup>27</sup>. Niestety bardzo rzadko wspomina się o znaczeniu religii i sfery duchowości w oddziaływaniu terapeutycznym, co może wynikać z faktu bagatelizowania znaczenia wiary w ǳyciu jednostki, braku naukowych narzędzi i koncepcji badawczych. Dylemat ten dostrzega, choć formuluje go wobec osób z autyzmem, Lucyna Bobkowicz-Lewartowska: „Punktem wyjścia moich rozważeń jest pytanie, dlaczego sfera duchowości osób autystycznych jest często niedoceniana lub nie w pełni dostrzegana w procesie terapeutycznym, opartym na technikach behawioralnych. Wydaje się, że problem ten jest szczególnie istotny, zwłaszcza że postrzegamy terapię jako drogę do wzrostu dobrostanu psychicznego jednostki, w którym duchowość odgrywa znaczącą rolę”<sup>28</sup>. Czy zatem religia może być ważną składową elementu terapii? Czy obiektywnie mogłaby zaistnieć terapia wiarą?

Tworząc w pewien sposób „pionierską” definicję „terapii wiarą”, należałoby rozumieć ją jako: oddziaływanie sprawcze, rozumowe o charakterze religijnym (treściowym i działaniowym – dydaktycznym i wychowawczym), zawierające w sobie komponenty: oceniające, pouczające, motywujące, tłumaczące, bazujące na przekazie Ewangelii, które generować będą u konkretnego człowieka akceptację i afirmację ǳycia ze wszelkimi jego

---

<sup>25</sup> Dobrostan jest pojęciem kojarzonym zasadniczo z psychologią pozytywną; zob. J. CZAPIŃSKI (red.), *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka*, Warszawa 2005. Tutaj przybiera znaczenie synonimu szczęścia i zadowolenia z ǳycia.

<sup>26</sup> Cyt. za: J. BLESZYŃSKI, *Uwarunkowania efektywnego oddziaływania terapeutycznego w pracy z osobami autystycznymi*, w: *Terapie wspomagające rozwój osób z autyzmem*, red. Tenże, Kraków 2005, s. 14.

<sup>27</sup> Tamże, s. 15.

<sup>28</sup> L. BOBKOWICZ-LEWARTOWSKA, *Dylematy związane z terapią behawioralną stosowaną wobec osób autystycznych*, w: *Terapie wspomagające...*, s. 33.

konsekwencjami, oraz nadawać znaczenie i sens jego przeżyciom i odniesieniom do samego siebie, świata i „drugiego”. Używane metody towarzyszenia osobom niepełnosprawnym zmierzać będą do podtrzymania, lub „wskreszenia” przekonania o wartości ich życia, niezależnie od jakichkolwiek dysfunkcji, deficytów, nieprawidłowości rozwojowych, wpływających na istotny aspekt relacyjności i komunikacyjności ze światem osobowym (interakcyjnym) i kosmosem. „Terapia wiarą” wiązałaby wewnętrzne przeżycia, niekiedy dramatyczne i niezrozumiałe z celem ostatecznym człowieka (w aspekcie horyzontalnym – życiem wiecznym, wertykalnym – akceptacją siebie i odczuciem własnej wartości i powiązaniem z nią samospelnieniem). Uwzględniając osoby trzecie w procesie terapeutycznym (rodziców, przyjaciół, duchownych) stanowiłaby próbę radzenia sobie z własnymi pytaniami, problemami (na płaszczyźnie motywacyjno – działaniowej) podjętą w dialogowym towarzyszeniu (wsparciu) osób żyjących na co dzień „żywą wiarą” (rola świadka wiary, system wsparcia przez człowieka – „autorytet wiary”).

W przypadku rehabilitacji, kojarzy się ona zasadniczo ze sferą zdrowotną. Stąd mowa o rehabilitacji medycznej, zawodowej, społecznej, psychicznej<sup>29</sup>. Zmierza do przywrócenia sprawności i umożliwienia samodzielnego życia w społeczeństwie człowiekowi, który takich możliwości nie miał lub z powodu przebytego urazu, czy choroby je utracił<sup>30</sup>.

Wszelkie dysfunkcje człowieka mają swoje odzwierciedlenie w życiu społecznym i religijnym, dlatego też Synod Diecezji Katowickiej stwierdza, że celem rehabilitacji jest umożliwienie bycia „pełnowartościowym członkiem społeczności świętych, tj. Kościoła”<sup>31</sup>. Wymieniając rehabilitację, Synod ma na myśli rehabilitację religijno-moralną<sup>32</sup>, ale nie ma szczegółowego wyjaśnienia, jak ją należy rozumieć. Krzysztof Sosna analizując uchwały synodalne zauważa, że: „Celem jest doprowadzenie do zbawienia. Natomiast wszelkie działania rehabilitacyjne mają być środkiem, który służy temu celowi. Stąd wielka troska o włączenie w życie liturgiczne, sakramentalne i życie wspólnotowe Kościoła”<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> W. DYKCIK, *Zakres i przedmiot zainteresowań pedagogiki specjalnej*, w: *Pedagogika specjalna*, red. Tenże, Poznań 2006, s. 69; S. KOWALIK, *Psychospołeczne podstawy rehabilitacji osób niepełnosprawnych*, Warszawa 1996, s. 30.

<sup>30</sup> *Encyklopedyczny Słownik Rehabilitacji*, red. T. GAŁKOWSKI, J. KIWERSKI, Warszawa 1986, s. 263.

<sup>31</sup> *Wiara, modlitwa i życie w Kościele Katolickim. Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej*, Katowice – Rzym 1976, s. 195.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> K. SOSNA, *Terapeutyczno-rehabilitacyjny wymiar katechezy specjalnej*, w: *W drodze do zrozumienia i wiary. Katecheza osób szczególnej troski. Materiały z VI Spotkania Dyrektorów Wydziałów Katechetycznych. Zakopane, 10-11 września 2007r.*, Kraków 2007, s. 41-42.

Zasady rehabilitacji w wymiarze religijnym wyznacza pedagogika specjalna (normy nauczania i wychowania specjalnego) oraz Stolica Apostolska (personalizacji, normalizacji, integracji)<sup>34</sup>. Nietrudno zauważyć, że prezentowana problematyka rehabilitacji w sensie religijnym nie precyzuje jej terminologicznie. W tworzeniu koncepcji definicyjnej należałoby uwzględnić następujące desygnaty: oddziaływanie o charakterze religijnym; szeroko pojęte usprawnianie osoby w kwestii możliwości rozwoju własnej wiary i umożliwieniu uczestniczenia jej we wszelkich przejawach życia wspólnoty wierzących (kult, uczestnictwo w ruchach, stowarzyszeniach, wspólnotach religijnych).

Reasumując, trzeba zauważyć, że „terapia wiarą” w sensie ogólnym dotyczyłaby szeroko pojętego wspomagania, motywowania, indywidualnego oddziaływania wiary na konkretną osobę niepełnosprawną (rozumienie, akceptacja, motywacja, intencjonalność, relacyjność i komunikacyjność trójwymiarowa), zaś rehabilitacja uwzględniłaby czynnik społeczno-wspólnotowy i wykraczałaby poza rozwój psychiczno-duchowy konkretnego człowieka.

Zamiarem o niezwykle wielkim stopniu trudności byłoby wskazanie wszystkich, lub przynajmniej większości obszarów ludzkiego rozwoju i egzystencji, na które wiara<sup>35</sup> ma wpływ terapeutyczny – rehabilitacyjny. Wiąże się to z dotkliwym brakiem badań o takiej tematyce, nieścisłościami metodologicznymi i całym procesem odniesienia nauki do religii, czy bardziej szczegółowo, kwestii wiary, wewnętrznych przeżyć związanych z relacją wobec osobowego Boga<sup>36</sup>.

Jak już podkreślano, choroba, zaburzenie, deficyty, niepełnosprawność jest procesem nie tylko biologicznym, związanym z zaburzeniami funkcji jednego z układów lub kilku narządów, ale dotyczy całego człowieka<sup>37</sup>. Jak zauważa M. Wandrasz: „Redukcja zjawisk pozabiologicznych do biologii prowadzi niechybnie do zniekształconego i nie dającego się zaakceptować obrazu człowieka, mającego jednocześnie określone konsekwencje dla procesu terapeutycznego wobec człowieka chorego”<sup>38</sup>. Tymczasem prze-

---

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 42-45.

<sup>35</sup> Wystarczy wspomnieć, że sam fakt religii obejmuje różne aspekty: doświadczenie, akt psychiczny, kontekst praktyczny (działalność kulturowa, asceza, kult), przeżycia religijne, relacje ontologiczne, zdarzenia społeczno-kulturowe; por. Z. ZDYBICKA, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1978, s. 117-208. Wieloaspektowość faktu religii nasuwa równocześnie wielowątkowy kontekst jej oddziaływania na rozwój osoby i powiązań z kształtowaniem postaw zależnych od jednostki i czynnika społeczno-kulturowego.

<sup>36</sup> Dla zobrazowanie problematyki relacji psychologii i religii; zob. A. BRONK, *Nauka wobec religii*, Lublin 1996, s. 203-212.

<sup>37</sup> Zob. M. WANDRASZ, *Choroba i cierpienie a religijność*, w: *Podstawowe zagadnienia z psychologii religii...*, s. 511-532.

<sup>38</sup> Tamże, s. 524.

żywana autentycznie wiara może: usuwać postawę depresji, redukować strach i niepokój, redukować poczucie niższości, działać uspokajająco, obdarzać siłą życiową, ukazywać sens życia, pełnić rolę duchowego uzdrowienia<sup>39</sup>. Ludzie wierzący szukają sensu swojego życia w kontekście Boga. Według S. Głaz: „Człowiek odnajduje siebie, odkrywa sens wpisany we własne istnienie, inaczej patrzy na otaczający do świat tylko wtedy, gdy wchodzi w intymną relację z Bogiem, Nadsensem. Gdy Bóg staje się jego najwyższą Wartością, stanowi sens jego życia. To dzięki Bogu nie tylko może bardziej rozwinąć swoje naturalne predyspozycje i potencjalności, często utajone, ale uświadamia sobie, że zyska rzecz najważniejszą – ofiarowane zbawienie, które jest jego szczęściem”<sup>40</sup>. Tak więc, na podstawie powyższych twierdzeń, wiara i związane z nią oddziaływanie o charakterze terapeutyczno-rehabilitacyjnym zmierza do wytworzenia w człowieku poczucia sensu życia<sup>41</sup>.

Przywołana w tytule „komunikacja wiary” byłaby zatem, w myśl zaprezentowanych dotychczas dociekań:

a) relacyjnym procesem terapeutycznym (wspomagającym) w odwołaniu do tzw. „terapii wiara”, bazującym na trzech rodzajach odniesień komunikacyjnych (z samym sobą, światem, „drugim człowiekiem”);

b) procesem uwzględniającym psycho-cieleśno-duchową złożoność każdego człowieka oraz antropologiczne założenie zapodmiotowionej w człowieku duchowości (wiara jako potencjalna, istotowa, nie zaś przypadłościowa, „możność”);

c) działaniem zmierzającym do osiągnięcia poczucia sensu dzięki wartościom odwołującym się do wiary (wiary, nie religii!!!);

d) pomocą w dynamicznym procesie przechodzenia od „bycia” do „stawania się”, od „egzystowania” do „egzystencji” (motywacja i intencjonalność przyczynowo-skutkowa);

---

<sup>39</sup> Tamże, s. 526-528.

<sup>40</sup> Tamże, s. 488-489.

<sup>41</sup> Bardzo interesującym problemem badawczym (oprócz naukowego rozumienia poczucia sensu życia) okazuje się być badanie ludzkich możliwości i zalet zawartych w tzw. psychologii pozytywnej. Jako nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnocie człowieka, zajmuje się znaczeniem przesłanek biologicznych oraz kontekstu kulturowego dla dobrostanu psychicznego, definiowanego jako poznawczą i emocjonalną ocenę własnego życia. Zagadnienie to jest ważne chociażby ze względu na fakt, że w swoich założeniach zawiera odniesienie do religii, oraz może być umiejscowione w obszarze rehabilitacji. Szerzej zob. J. CZAPIŃSKI, *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnocie człowieka*, Warszawa 2005; P. MAJEWICZ, *Niepełnosprawność z perspektywy psychologii pozytywnej*, w: *Świat pełen znaczeń – kultura i niepełnosprawność*, red. J. BARAN, S. OLSZEWSKI, Kraków 2006, s. 473-487.

e) w swoim działaniu uwzględnia element treściowy przekazu wiary, czyli co „daje”, lub do czego/kogo odwołuje się wiara (nadprzyrodzony cel, nadzieja, wartość i znaczenie ograniczeń dla własnego uświęcenia, pomocy innym, element wstawiennictwa, współcierpienia, dopełnianie udręek Chrystusa itd.);

f) próbą stymulowanego/kierowanego przez terapeutę przejścia od pytania „dlaczego”? do pytania „po co”? z uwzględnieniem teorii analizy egzystencjalnej;

g) formę komunikacyjnego przekazu/komunikatu (w jaki sposób przekazać treści – uwzględnienie alternatywnej i wspomagającej komunikacji, osoby stanowiącej autorytet wiary);

h) „komunikacja wiary” postrzega wiarę w jej aspekcie wertykalnym i horyzontalnym (transcendowanie, przekraczanie siebie „ku” – Absolutowi (Bogu) i człowiekowi).

## STRESZCZENIE

Artykuł, odwołując się do kategorii osób niepełnosprawny, jest próbą ukazania aspektu wiary jako kluczowego w trudnym, ale możliwym do osiągnięcia procesie odnajdywania „poczucia sensu”, oznaczającego między innymi afirmację życia i interioryzację wewnętrznego stanu osoby zmagającej się z problemami egzystencjalnymi( w tym choroby i cierpienia). Zaproponowana refleksja zmierza do ukazania wiary jako elementu terapeutycznego w dynamicznym procesie transformacji intencjonalnej, czyli takiej, która przechodzi od stanu egzystencji („bytowania”, cierpiętnictwa, wiktymologii) do prawdziwego „egzystowania”, czyli życia pełnią własnych predyspozycji i możliwości(choć niekiedy mocno ograniczoną psycho-fizjologicznie). Pojęcie „poczucia sensu” zapożyczony jest z analizy egzystencjalnej Viktora Frankla. Zaprezentowany przewód myślowy odwołując się do logoterapii Frankla, zmierza do sformułowania postulatów (paradygmatów) dla oddziaływania pedagogicznego i terapeutycznego, uwzględniającego aspekt wiary, rozumianej jako wewnętrznej, osobowej i intencjonalnej relacji z Bogiem. Ponadto wprowadza nowatorskie koncepcje rehabilitacji i terapii wiary, oraz stara się zainicjować teoretyczną dyskusję nad ideą „komunikacji wiary” w stygmatyzacji cierpienia występującej u osób niepełnosprawnych. Artykuł zawiera: opis podstawowych założeń analizy egzystencjalnej Frankla z jego wyraźnym sprzeciwem wobec redukcjonistycznego ujmowania człowieka; pojęciowe określenie „poczucia sensu”; wskazanie na wiarę w procesie terapeutycznym (horyzontalnym i wertykalnym); uściślenia terminologiczne komunikacji wiary, terapii wiarą, rehabilitacji przez wiarę.

**SŁOWA KLUCZE:** niepełnosprawni; „komunikacja wiary”; terapia; rehabilitacja; logoterapia.

**ABSTRACT**

**“Communication of faith” in the process of “search for sense” in people with disabilities. Problems of nodal therapy and rehabilitation “through faith”**

The article, referring to the categories of persons disabled, is an attempt to show faith as a key aspect in the difficult but possible to achieve the process of finding “a sense of purpose”, meaning among other things, an affirmation of life and the interiorization of the internal state of a person struggling with existential problems (including disease and suffering). The proposed reflection aims to show faith as a therapeutic element in the dynamic process of transformation intentional, that is, one that goes from the state of existence (“living”, victimology) to a real “someone has to live”, that is, the fullness of life own predispositions and capabilities (though sometimes strongly limited psycho-physiological). The concept of “sense of purpose” is borrowed from the analysis of existential Viktor Frankl. Presented thought cable referring to Frankl’s logotherapy aims to formulate postulates (paradigms) for pedagogic and therapeutical impact, taking into account the aspect of faith, understood as internal, personal and intentional relationship with God. Furthermore, it introduces novel concepts of rehabilitation and therapy of faith, and seeks to initiate a theoretical discussion of the concept of “communication of faith” in the stigma of suffering occurring in people with disabilities. The article includes: a description of the basic assumptions of Frankl’s existential analysis with its clear opposition to any reductionist human recognition; conceptual term “sense of purpose”; an indication of the belief in the therapeutic process (horizontal and vertical); clarify the terminology of communication faith belief therapy, rehabilitation through faith.

**KEYWORDS:** people with disabilities, communication of faith, therapy, rehabilitation, logotherapy.





## TŁO HISTORYCZNE ENCYKLIKI „SOLLICITUDO REI SOCIALIS”

Aby dobrze zrozumieć sens i znaczenie encykliki Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis*, trzeba ją przeanalizować w kontekście dalszym i bliższym. Dalszy kontekst tej encykliki, to dokumenty soborowe, głównie Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (KDK), zaś kontekst bliższy, to wypowiedzi ostatnich papieży Jana XXIII<sup>1</sup> i Pawła VI. Z encykliki Pawła VI na uwagę zasługuje tu jedyna jego encyklika społeczna *Populorum progressio* wydana w 1967 r. Do tej też encykliki nawiązuje i jej znaczenie mocno podkreśla Jan Paweł II w interesującej nas encyklice *Sollicitudo rei socialis*.

Głównym tematem wspomnianych tu papieskich dokumentów jest człowiek, jego godność, rola i znaczenie we współczesnym świecie. KDK stwierdza, że Kościół chce służyć człowiekowi na wzór Chrystusa, „który przyszedł na świat, żeby dać świadectwo prawdzie, żeby zbawiać, a nie sądzić, żeby służyć, a nie żeby mu służono” (KDK 3). Z tej też racji Kościół przy każdej okazji podkreśla wielką godność człowieka, która przede wszystkim zasadza się na prawdzie, że człowiek jest obrazem Boga, a zatem ma w sobie coś z Boga. Dlatego należy się człowiekowi i wielkie uznanie i słuszny szacunek, jak również poszanowanie osoby ludzkiej. Sobór kładzie nacisk, mówi KDK, na szacunek dla człowieka: „poszczególni ludzie winni uważać bliźniego bez żadnego wyjątku za «drugiego samego siebie», zwracając przede wszystkim uwagę na zachowanie jego życia i środki do godnego jego prowadzenia”(nr 27). Tak więc mając na względzie, Konstytucja stwierdza, że „należy coraz bardziej uznawać podstawową równość między wszystkimi (...) należy przewyższać i usuwać wszelką formę dyskryminacji odnośnie do podstawowych praw osoby ludzkiej, czy to dyskryminacji, czy kulturalnej (...) ponieważ sprzeciwia się ona zmysłowi Bożemu” (KDK 29). Jest jasne, że Konstytucja bierze tu w obronę każdego człowieka bez względu na to czy jest on mężczyzną czy kobietą, czy ma biały czy czarny kolor skóry, czy wyznaje taką lub inną religię, wszystko to nie jest ważne. Ważne jest to, że jest człowiekiem i że jako człowiek i stworzenie Boże ma w sobie coś z Boga, reprezentując swoim istnieniem tego Boga na ziemi. Wydaje się, że jako główny motyw stawania w obronie człowieka, Konstytucja wysuwa niemal wszędzie relację w jakiej człowiek pozostaje do Boga. Słusznie stwierdza J. Kondziela<sup>2</sup>, że istotnymi składnikami chrześcijańskiej

<sup>1</sup> *Mater et Magistra*, AAS 53(1961), s. 401-464; *Pacem in terris*, AAS 55(1963), s. 257-304.

<sup>2</sup> Por. J. KONDZIELA, *Osoba we wspólnotcie*, Katowice 1987, s. 41.

wizji człowieka „są prawdy o Bożym podobieństwie człowieka, i o wynikającym z faktu odkupienia Bożym usynowieniu człowieka”. Dzięki właśnie temu godność człowieka jest bardzo wielka i co najważniejsze nikt nie może człowieka tej godności pozbawić, ani sam człowiek nie może się jej zrzec<sup>3</sup>.

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, wychodząc właśnie z tych nie tyle założeń, ile oczywistych stwierdzeń, broni na każdym kroku człowieka. Czyni to szczególnie analizując relację człowieka do gospodarczego i społecznego życia. Na tym odcinku, stwierdza Konstytucja, „nie brak powodów do niepokoju” (nr 63). Mimo że człowiek właściwie jest twórcą tego życia, że coraz bardziej panuje nad naturą, że obiektywnie pragnie szczęścia rodziny ludzkiej, którą tworzy i do której należy, to jednak przez różne systemy i układy polityczno-społeczne jest w swoich czynnościach bardzo ograniczany. I tu Konstytucja bierze człowieka w obronę. Mocno podkreśla jedno, że dobra ziemskie są przeznaczone dla wszystkich ludzi. Nie może tak być, że jedni cierpią głód i niedostatek, inni obfitują we wszystko, a nawet żyją w luksusach. Konstytucja stwierdza, że postęp gospodarczy jest dobry, a nawet konieczny, ale on „powinien podlegać kierownictwu człowieka i nie powinno się pozostawiać go samowoli garstki ludzi lub grup, skupiających w swym ręku zbyt wielką potęgę gospodarczą” (KDK 65)<sup>4</sup>. Analizując ten problem bp Ignacy Tokarczuk<sup>5</sup>, wychodząc z założeń encykliki *Redemptor hominis* stwierdza, że główną przyczyną obecnego stanu rzeczy jest „posługiwanie się człowiekiem tylko jako instrumentem do osiągnięcia innych celów (...) brak proporcji między rozwojem technicznym i rozwojem etyki”<sup>6</sup> oraz „lekceważenie i podeptanie praw człowieka”<sup>7</sup>. Uzdrawienie tej sytuacji i dowartościowanie człowieka widzi wspomniany wyżej Autor w „przywróceniu równowagi pomiędzy techniką i etyką, co oznacza w praktyce przywrócenie prymatu osoby przed rzeczami, ducha przed materią, etyki przed techniką. Jak długo to nie nastąpi, [stwierdza bp I. Tokarczuk] tak długo człowiek nie będzie panem ani samego siebie, ani swoich wytworów, pozostaje nie tylko w stanie zagrożenia, ale nawet zniewolenia w różnych dziedzinach życia”<sup>8</sup>. Wypowiedź powyższa jest jasnym wyrażeniem zwrócenia uwagi na potrzebę całkowitej zmiany podejścia do człowieka, który tylko wtedy będzie wielki i wolny, jeśli nie będzie skrepowany ani w swoim myśleniu, ani w działaniu. Jednym zdaniem, snując dalej myśli KDK, jeśli będzie mógł panować i służyć.

Te dwa aspekty życia i działania człowieka przewijają się przez całą treść KDK i stanowią punkt wyjścia i cel dojścia niemal we wszystkich następ-

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Por. JAN XXIII, *Mater et Magistra*, AAS 53(1961), s. 450.

<sup>5</sup> Por. I. TOKARCZUK, *Problematyka pastoralna w encyklice „Redemptor hominis*, „Znak” 31(1979), nr 12, s. 1219-1236 (szczególnie s. 1226nn).

<sup>6</sup> Tamże, s. 1228.

<sup>7</sup> Tamże, 1229.

<sup>8</sup> J. w.

nych wypowiedziach papieża i oficjalnych dokumentach kościelnych. KDK szczególnie zwraca na to uwagę w rozdziale ósmym, gdzie porusza problem życia gospodarczo-społecznego olbrzymiej rodziny ludzkiej. Zaakcentowane są tu między innymi takie tematy:

1. Przede wszystkim istnieje paląca potrzeba usunięcia ogromnych różnic gospodarczo-społecznych, jeśli pragnie się uszanować wielkość i godność człowieka. Nierówności społeczne bardzo rzutują na dyskryminację zarówno jednostek jak i całych społeczeństw. Dlatego potrzebne jest wprowadzenia ulepszeń i zmian w organizowaniu zarówno jednostkowego, jak i zbiorowego życia narodów.
2. To łączy się ściśle z pracą wykonywaną przez człowieka. KDK wypowiada się na ten temat jednoznacznie. „Praca ludzka, która polega na tworzeniu i wymianie nowych dóbr lub na świadczeniu usług gospodarczych góruje nad innymi elementami życia gospodarczego, ponieważ te mają jedynie charakter narzędzi” (nr 67). Mówiąc tu o pracy, Ojcowie Soboru odwołują się do przykładu, jaki na tym odcinku zostawił nam Jezus Chrystus, „który pracując własnymi rękami w Nazarecie, nadał pracy znakomitą godność” (KDK 67). Już choćby wychodząc z tego przykładu, można powiedzieć, że każdy człowiek ma prawo do pracy, odpowiadającej jego możliwościom, jak również i do odpowiedniej płacy za wykonane przez siebie czynności. Praca ma ułatwić człowiekowi rozwijanie jego zdolności i dawać mu sposobność do twórczej radości.
3. Człowiek wykonując swoją pracę musi pamiętać o tym, że nie pracuje tylko dla siebie, ale z owoców jego pracy mają prawo korzystać wszyscy ludzie. I znów tutaj autorzy Konstytucji akcentują przede wszystkim teologię pracy. Wychodzą z założenia, że „Bóg przeznaczył ziemię ze wszystkim, co ona zawiera, na użytek wszystkich ludzi i narodów tak, by dobra stworzone dochodziły do wszystkich w słusznej mierze w duchu sprawiedliwości, której towarzyszy miłość” (nr 69)<sup>9</sup>. Komentatorzy tej wypowiedzi akcentują powszechność przeznaczenia różnych dóbr ziemskich i owoców pracy rąk ludzkich. Mają one zatem służyć dobru całej rodziny ludzkiej. W tym stwierdzeniu mieści się jeszcze daleko ukryta prawda, że jeśli jest tak, jeśli pracujemy dla wszystkich, to nikt z ludzi nie może cierpieć głodu. To stwierdzenie odnosi się zarówno do jednostek, jak i do grup rządzących i do całych narodów. W jakiś sposób jesteśmy wszyscy zobowiązani do udzielenia innym pomocy, w takim stopniu, by inni mogli spokojnie, jak mówi Konstytucja, „wejść na drogę rozwoju” (nr 69).
4. Postępowanie zgodnie z wyżej wymienionymi postulatami, jak stwierdza Konstytucja „ma się przyczynić do dobrobytu ludzkości i pokoju światowego” (nr 72). Niezwykłą rolę w tym mają do spełnienia chrześcijanie, którzy

---

<sup>9</sup> Powyższe myśli szeroko rozwija Jan XXIII w swojej encyklice *Mater et Magistra*, AAS 53(1961), s. 411.

zachowując zawsze hierarchię wartości wpatrzeni w Chrystusa i żyjący duchem jego ośmiu błogosławieństw, mają obowiązek wprowadzać w życie ducha Ewangelii i wszędzie budować na ziemi Królestwo Boże.

Powyższe uwagi mocno zaakcentowane w KDK mają przede wszystkim uwrażliwiać dzisiejsze społeczeństwa na wielkość i godność człowieka. Mają je przekonać, że w stosunku do człowieka nie można stosować żadnych form przemocy, totalizmu, neokolonizmu czy imperializmu. Człowieka trzeba stale poznawać, umieszczając go w kontekście aktualnej sytuacji i być głęboko przekonanym, że tylko „w Chrystusie i przez Chrystusa człowiek zdobył pełną świadomość swojej godności, swojego wyniesienia, transcendentnej wartości samego człowieczeństwa, sensu swojego bytowania<sup>10</sup>. Istnieje zatem paląca potrzeba powiązania człowieka, jak stwierdza J. Ozdowski<sup>11</sup> z Chrystusem i Jego Prawdą, dzięki czemu człowiek wyzwala się z wszelkich więzów, które czynią go niewolnikiem różnych systemów ekonomicznych czy społecznych, i nie pozwalają mu wkroczyć na drogę dojrzałego człowieczeństwa, które prowadzi do wolności i miłości.

Wydaje się, że wypowiedzi KDK mają pomóc człowiekowi, żeby odnalazł siebie, i żyjąc w gąszczu różnorodnych systemów ekonomicznych, społecznych i politycznych, potrafił rozumieć, że jest stworzeniem Bożym i wszystko, co czyni, powinien konfrontować z odwiecznym prawem Bożym, według którego celem człowieka jest jego ostateczne zbawienie<sup>12</sup>.

Ale ponieważ człowiek żyje w społeczeństwie, dlatego także i jego życie ma jakiś społeczny wymiar. Zwraca na to uwagę J. Kondziela, kiedy pisze, że „człowiek obok tego, że jest osobą transcendentną w stosunku do kontekstu, w którym żyje, jest równocześnie istotą historyczną (...). Obydwa te wymiary niewątpliwie się uzupełniają (...). Konstrukcja zatem sensu życia musi obejmować jego zaangażowanie się w sprawy społeczeństwa (...). Człowiek rozwija się nie tylko wtedy, gdy bierze, ale przede wszystkim wtedy, gdy coś z siebie daje”<sup>13</sup>. Wypowiedź powyższą można uważać jako komentarz do KDK, szczególnie na odcinku relacji człowiek-rodzina-naród-społeczeństwo. Konstytucja w tym wypadku dostarcza wiele tematów do refleksji, które będą później podjęte przez następne dokumenty kościelne, szczególnie przez encyklikę Pawła VI *Populorum progressio*<sup>14</sup>. Encyklikę tę można uważać z jednej strony jako szczegółowy komentarz i rozwinięcie myśli KDK, a z drugiej, jako przygotowanie terenu i zwrócenie uwagi na zagrożenia i niebezpieczeństwa, jakie z dnia

---

<sup>10</sup> Por. *Redemptor hominis*, 11.

<sup>11</sup> Por. J. OZDOWSKI, *Zagrożenia i perspektywy postępu ekonomicznego w świetle „Redemptor hominis”*, w: *„Redemptor hominis” tekst i komentarze*, Kraków 1980, s. 198nn.

<sup>12</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Nauczanie społeczne 1978-1981*, t. 1-4, Warszawa 1982-1984.

<sup>13</sup> Por. J. KONDZIELA, dz. cyt., s. 65-67.

<sup>14</sup> *Populorum progressio*, AAS 59(1967), s. 257-299.

na dzień we współczesnym świecie narastają i godzą w godność człowieka i jego pozycję w świecie.

Jan Paweł II wydając swoją encyklikę *Sollicitudo rei socialis*, nie tylko nawiązał do encykliki Pawła VI *Populorum progressio*, ale tejże encyklice poświęcił pełne 10 stron, wskazując na jej nowość i jej ogromne znaczenie w rozwiązywaniu problemów dotyczących zagrożeń i uzdrowień, głównie z dziedziny społecznej współczesnego świata. Dlatego pragnąc zgłębić bogatą treść ostatniej wypowiedzi Jana Pawła II, nie sposób nie zapoznać się z encykliką jego poprzednika: *Populorum progressio*.

Jest to jak już wyżej wspomniano jedyna encyklika społeczna Pawła VI. Niezależnie od tego, że prezentuje ona ciągłość myśli Kościoła na tym odcinku, począwszy od Leona XIII, poprzez Piusa XII i Jana XXIII, zawiera ona bardzo cenne uwagi odpowiadające potrzebom i czasom dzisiejszym. Jan Paweł II nazywał tę encyklikę „odповідzią na soborowy apel, od którego zaczyna się Konstytucja *Gaudium et spes* i zaznaczył, że „Encyklika ta stanowi zastosowanie nauczania soborowego w dziedzinie społecznej do specyficznego problemu rozwoju i niedorozwoju ludów”<sup>15</sup>. Stąd jej ogromne, wprost bezcenne znaczenie w odczytywaniu myśli Jana Pawła II zawartej w interesującej nas encyklice *Sollicitudo rei socialis*.

Oceniając ogólnie encyklikę *Populorum progressio* należy zaznaczyć, że jej głównym tematem jest także i przede wszystkim człowiek i jego egzystencja we współczesnym świecie. Już na samym początku Papież zaznacza, że „według Bożego planu każdy człowiek jest powołany do rozwijania samego siebie, gdyż wszelkie życie ludzkie przeznaczone jest przez Boga do jakiegoś zadania” (nr 15). Ale, stwierdza dalej Paweł VI, ponieważ „każdy człowiek jest członkiem społeczeństwa i przynależy do całej ludzkości, dlatego nie ten czy ów, ale wszyscy ludzie powołani są do posuwania naprzód pełnego rozwoju całej społeczności ludzkiej” (nr 17). Z tych wypowiedzi wynika, że przede wszystkim sam człowiek, jako jednostka powinien rozwijać się, troszcząc się zarówno o swój rozwój intelektualny, jak również i moralny, pamiętając o tym, że jest stworzeniem Bożym, i że nie ma pełnego rozwoju jednostki, jeśli ona nie uwzględni swojej relacji do Boga. Ten rozwój jednostki leży u samych podstaw naszego społeczeństwa i związany jest z godnością osoby ludzkiej, co również bardzo mocno podkreślił Jan XXIII w swojej encyklice *Pacem in terris*<sup>16</sup>. Ten rozwój człowieka musi być wszechstronny i musi obejmować wszystkie dziedziny ludzkiego życia.

Niemniej w trosce o ten rozwój, mocno podkreśla Paweł VI, należy zachować i docenić hierarchię wartości<sup>17</sup>. Nie wolno przeceniać znaczenia

---

<sup>15</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Sollicitudo rei socialis*, 6-7.

<sup>16</sup> Por. PAWEŁ VI, *Pacem in terris*, 9; także J. MAJKA, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 233.

<sup>17</sup> Por. *Pacem in terris*, 18.

zdobywania dóbr ziemskich, bo zdobywanie dóbr ziemskich, stwierdza Papież, „może prowadzić ludzi do chciwości, do pożądania coraz większych bogactw, do chęci zwiększania własnej potęgi” (nr 18). Nigdy w dążeniu do jakiegokolwiek rozwoju nie należy zapominać o człowieku i pamiętać o tym, że ten rozwój „aby był prawdziwy, powinien być zupełny, to znaczy powinien się przyczyniać do rozwoju każdego człowieka” (nr 14). Na specjalne podkreślenie zasługują w tej wypowiedzi dwa słowa: „rozwój zupełny” i „rozwój całego człowieka”. To właśnie mając na względzie Paweł VI podkreśla rolę i znaczenie pracy w życiu człowieka, kultury, nauki, likwidacji analfabetyzmu, troski nie tylko o ciało człowieka, ale także i o jego duszę, tzn. rozwój całego człowieka i wszystkich ludzi<sup>18</sup>.

Na tym tle dopiero ukazuje się jasno potrzeba rozwoju społeczeństwa, do którego jednostka-człowiek należy i która to społeczność tworzy. I tu znowu okazuje się jak ważną sprawą jest zachowywanie hierarchii wartości, o której była mowa, że np. dążenie w osiąganiu rozwoju do dobrobytu nie może być celem najwyższym. Wszędzie należy zachować proporcję, np. między materialnym i moralnym rozwojem. Jakże jasno stwierdza Paweł VI: „dlatego tylko samo zdobywanie dóbr gospodarczych, nie tylko staje na przeszkodzie rozwojowi społeczeństwa, ale również sprzeciwia się wrodzonej wielkości człowieka (...) albowiem tak narody, jak i ludzie zarażeni chciwością, wykazują najoczywistej niedorozwój moralny” (nr 19).

W trosce o rozwój narodów i społeczeństw Paweł VI wskazuje na trzy środki, które nie tylko ułatwią ten rozwój, ale uczynią go jeszcze owocniejszym i trwalszym. Oto one:

1. „Obowiązek solidarności, czyli niesienie przez narody bogatsze pomocy tym ludom, które zdążają dopiero do rozwoju” (nr 44). Ta idea międzyludzkiej solidarności jest niezwykle ważna, ponieważ nie tylko otwiera serca innych na potrzeby biedniejszych, ale sprawia, że ludzie lepiej się poznają i dzięki niej wytwarza się między narodami atmosfera rodzinnej serdeczności i wzajemnego rozumienia się.
2. Drugim obowiązkiem decydującym o należyтым rozwoju jest „obowiązek sprawiedliwości społecznej, polegający na konieczności poprawy stosunków handlowych między narodami silniejszymi i słabszymi” (nr 44). Tu Papież wychodzi z założenia, do którego często będzie nawiązywał Jan Paweł II, że każdy człowiek ma prawo do sprawiedliwości i dlatego okazywanie tej sprawiedliwości, a jeszcze więcej wprowadzanie jej w życie, jest objawieniem pełnego zrozumienia swojego człowieczeństwa, którego obraz

---

<sup>18</sup> Ważna tu jest wypowiedź Papieża na temat potrzeby wykształcenia, zawarta w nr 35 encykliki *Populorum progressio*, jak również potępienie wszelkich form rasizmu, który prowadzi do niezgody i nieprzyjaźni między ludźmi. Por. *Populorum progressio*, 63.

dzis z różnych względów coraz bardziej zamazuje się na twarzach nie tylko jednostek, ale i całych narodów.

3. Trzecim obowiązkiem, zdaniem Pawła VI, jest „obowiązek powszechnej miłości, która stara się dla wszystkich o bardziej ludzką wspólnotę, gdzie wszyscy będą mogli dawać i pobierać, a postęp jednych nie będzie przeszkadzał rozwojowi drugich” (nr 44). Papież kładzie wielki nacisk na te trzy obowiązki, a szczególnie trzeci obowiązek, wiążąc z praktykowaniem miłości olbrzymie nadzieje na przyszłość. W ogóle, zdaniem Papieża, jak to wynika z treści całej encykliki, tylko miłość i to, jak często podkreśla Ojciec św., miłość nadprzyrodzona, może zaradzić złu, jakie się szerzy dziś na świecie i prowadzi świat do niechybnego upadku<sup>19</sup>. Tak pojęty rozwój może zaradzić tragediom, które dziś są udziałem wielu milionów ludzi i on jeden może stać się błogosławieństwem dla ludzkości.

Nie będzie przesadą, jeśli powiemy, że encyklika *Populorum progressio* dostarczyła Janowi Pawłowi II zasadniczych myśli i tematu, który szerzej i gruntowniej rozwinię w swojej, można powiedzieć programowej encyklice *Sollicitudo rei socialis*.

Jan Paweł II będzie ten temat poruszał często podczas swoich duszpasterskich pielgrzymek do różnych krajów i kontynentów, gdzie podczas jego przemówień ideą przewodnią będzie człowiek, jego godność, jego obowiązek i prawa. Gdybyśmy chcieli jakoś w najbardziej ogólnym zarysie streścić te przemówienia<sup>20</sup>, moglibyśmy powiedzieć mniej więcej tak: Papież wielkość i godność człowieka widzi przede wszystkim w tym, że człowiek jako stworzenie Boże jest obrazem Boga i nosi w sobie jego podobieństwo. Także Syn Boży przez swoje wcielenie i przyjęcie na siebie natury ludzkiej uhonorował człowieka, zaś Duch Święty, który zamieszkał w człowieku dokonał reszty Bożego dzieła. Jakże bogate w treść i zmuszające do głębokiej refleksji jest powiedzenie Jana Pawła II, że „człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa”<sup>21</sup>. A więc człowiek właśnie dzięki temu, że jest powiązany z Bogiem jest wielki i zasługuje na specjalne wyróżnienie.

Godność człowieka zasadza się też, jak mówi Papież na tym, że człowiek jest istotą rozumną. To stanowi o jego szczególnej pozycji na świecie, o jego wolności i odpowiedzialności. Papież mówiąc o wolności człowieka

---

<sup>19</sup> Na wielką rolę miłości obejmującej cały rodzaj ludzki zwraca Paweł VI uwagę w interesującej nas encyklice w numerze 62.

<sup>20</sup> Por. *Jan Paweł II w Ameryce Łacińskiej. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1980, s. 154-158; *Jean Paul II et le droit de l'homme*, Friburg 1980; *Przemówienie na Sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy*, „L'Osservatore Romano” (wersja polska) 3(1982), nr 2, s. 19-20; *Jan Paweł II, Nauczanie społeczne 1978-1979*, Warszawa 1982.

<sup>21</sup> Por. Przemówienie Papieża na 34. sesji Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych, drukowane w: „Życie i Myśl” 30(1980), nr 2.

mówi równocześnie o wszelkich prawach jakie człowiekowi się należą choćby z racji jego człowieczeństwa. Jan Paweł II stwierdza, że „prawa te odnoszą się do zaspokojenia podstawowych potrzeb człowieka, do korzystania przez niego z wolności, do jego stosunku do innych osób. Wszelako zawsze i wszędzie odnoszą się do człowieka do jego pełnego ludzkiego wymiaru”<sup>22</sup>. Prawa te, stwierdza Papież, są nienaruszalne i niezbywalne i wylicza je w swoim przemówieniu wygłoszonym na 34 sesji Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych. Oto niektóre z nich: Człowiek ma prawo do życia i rozwoju biologicznego jak również i do rozwoju duchowego. Mówiąc o prawie do rozwoju duchowego Papież stwierdza, że człowiek na podstawie tego prawa powinien mieć dostęp do oświaty, do wiedzy, do kultury, w ogóle do kształcenia siebie i swoich dzieci, i to w takich szkołach, jakie odpowiadają jego światopoglądowi.

W związku z prawem do duchowego rozwoju Papież akcentuje prawo do wolności szczególnie religijnej, do której upoważnia człowieka fakt, że jest osobą ludzką, posiada rozum i wolną wolę i powinien zawsze w sposób nie skrepowany dążyć do szukania prawdy, szczególnie prawdy w dziedzinie religijnej<sup>23</sup>. Bardzo często nawiązuje Papież w swoich przemówieniach do prawa człowieka do małżeństwa i rodziny, co można uważać na swoisty komentarz do wypowiedzi KDK<sup>24</sup> jak również i encykliki Pawła VI *Populorum progressio*<sup>25</sup>. Tu Papież jest jednoznaczny, kiedy akceptuje prawo do małżeństwa monogamicznego i nierozzerwalnego, do świętości życia rodzinnego w oparciu o miłość małżeńską i płodność, jak również o prawo rodziców do wychowania dzieci. Niezależnie od wyżej wspomnianych praw Ojciec Święty przechodząc w swoich rozważaniach do problematyki społecznej akcentuje prawo człowieka do dóbr ziemskich, jak również do uczestnictwa w życiu społeczno-gospodarczym. Ten problem Jan Paweł II poruszał często podróżując po krajach bogato rozwiniętych, szczególnie latynoamerykańskich, gdzie spotykał się z ogromną dysproporcją między bogatymi i ubogimi ludźmi. Tutaj nawiązywał i prawie zawsze wychodził z teksów biblijnych, stwierdzając, że człowiek już z woli Bożej ma prawo do dóbr materialnych i to w takiej ilości, by korzystanie z nich czyniło jego życie godnym życia człowieka, stworzenia Bożego na ziemi. Do tego tematu nawiązał Jan Paweł II podczas swojej trzeciej pielgrzymki do Polski w dniach od 8 do 14 czerwca 1987 r., kiedy przemawiał m.in. w Tarnowie podczas beatyfikacji bł. Karoliny Kózkówny do chłopów polskich: „W sposób szczególnie pragnę się zwrócić (...) do tych, których powołaniem życiowym

---

<sup>22</sup> Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Deklaracja o Wolności Religijnej*, 1.

<sup>23</sup> Temu zagadnieniu KDK poświęca bardzo wiele miejsca, numery 47-52.

<sup>24</sup> Por. *Populorum progressio*, 36, gdzie Papież szczególnie akcentuje monogamiiczny i trwały charakter rodziny, ukształtowany według myśli Bożej (por. Mt 19, 6).

<sup>25</sup> Por. Przemówienie Ojca Świętego na Mszy św. w Tarnowie 10 czerwca 1987 r., drukowane w: „Currenda”, numer okolicznościowy, Tarnów.



(...) jest życie wiejskie i praca na roli. Do polskich chłopów obecnych tu poprzez swoje delegacje (...). Rolnictwo to przecież chleb (...) tak bardzo leży nam na sercu, by tego chleba nie brakowało nikomu na naszym globie (...) by nie brakowało w naszej Ojczyźnie (...). Jako gość i uczestnik II Krajowego Kongresu Eucharystycznego, przychodzę by razem z moimi Rodakami modlić się tu w Tarnowie. Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj (...). Wszyscy jesteśmy zgodni na całym świecie, że brak chleba, tam gdzie zachodzi, jest skandalem (...) na naszej ziemi nie może brakować chleba”<sup>26</sup>. W tej wypowiedzi zawiera się nie tylko stwierdzenie prawdy o prawach człowieka do ziemi, ale jeszcze głęboka troska Ojca Świętego o godne człowieka życie polskiego rolnika i wszystkich rolników na świecie.

Powyższe uwagi przedstawione na nieco szerokim tle, można uważać za przygotowanie i wstęp do właściwego zrozumienia sensu i znaczenia encykliki Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis*. Wszystkie one stanowią nie tylko punkt wyjścia dla Ojca Świętego do jego dalszych rozważań, ale przede wszystkim znajdują w jego encyklice rozwinięcie i pełne uzasadnienie.

Na szczególne podkreślenie zasługuje wyważenie przez Ojca Świętego w tej jego encyklice proporcji między duchowymi a somatycznymi potrzebami człowieka. Człowiek jako istota duchowo-cieleśna ma pełne prawo, stwierdza Papież, do duchowego i ludzkiego rozwoju. Jeśli Jan Paweł II będzie mówił o duchowych potrzebach człowieka, to przypomni to co już przed nim na ten temat powiedziała KDK i encyklika *Populorum progressio*, jak również to, o czym on wielokrotnie mówił przy różnych okazjach: chodzi tu o dwa szczególne momenty, że człowiek jako stworzenie Boże jest obrazem Boga, jest zatem przeznaczony do Bożego nadprzyrodzonego życia, jak również, że jako istota związana przez swoje pochodzenie z Bogiem ma prawo do religijnego życia. Potrzeba zatem wolności religijnej u człowieka nie jest „dodatkiem” do jego życia, ale wypływa z samej natury człowieka i z najgłębszych jego wewnętrznych potrzeb.

Na tym fundamencie będą się opierały dalsze wywody Papieża dotyczące, powiedzmy w tej chwili najogólniej, ziemskiego życia człowieka. Bóg stworzył świat dla człowieka, jak powiedział św. Augustyn z miłości do człowieka, dlatego ten świat należy w pełni do niego. Powiedzmy więcej, świat jest wspólną własnością wszystkich ludzi. Niejeden raz w wypowiedziach poprzedników Jana Pawła II, jak i w jego własnych wypowiedziach, wracają słowa Pisma św. skierowane przez Boga do stworzonych przez Niego ludzi: „Bądźcie płodni, rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1,28). Ale aby ten rozkaz Boży należycie wypełnić, trzeba nieustannie pamiętać, jakie prawa ma człowiek żyjący na ziemi i do czego właściwie zob-

---

<sup>26</sup> Por. *Redemptor Hominis*, 14, AAS 71(1979), s. 384. Czytamy tam m.in.: „Człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół, w wypełnianiu swego posłannictwa”.

wiązał go Stwórca. Prawa i obowiązki człowieka to nie tylko temat który poruszali, czasem ogólnie czasem nieśmiało, poprzednicy Jana Pawła II, ale to ulubiony temat, który nie schodzi z ust i z zapisanych przez niego kart jego dokumentów. Tylko wtedy w pełni zrozumiemy ten temat, jeśli rozważymy go na tle wcześniejszych dokumentów kościelnych i na tle „rangi” jaką temu tematowi nadał papież Jan Paweł II.

Papież zawsze wyważa proporcje między nadprzyrodzonym a ziemskim życiem człowieka. Akcentując mocno potrzebę duchowego życia człowieka, stwierdza w oparciu o ten rozwój, potrzebę ziemskiego rozwoju człowieka. To mając na względzie, przestrzegając świat przed zagrożeniami doczesnymi nie ogranicza się tylko do stwierdzenia smutnego faktu niedorozwoju ludzkości, ale podaje również środki, które mogą ten niedorozwój zlikwidować i zapewnić człowiekowi godne, związane z jego powołaniem warunki życia. Ludzkość, jeśli chce się uchronić przed ostateczną zagładą, musi nie tylko przeanalizować te środki, ale radykalnie wprowadzić je w życie. Można powiedzieć, że papież Jan Paweł II jest jednoznaczny w swoich na ten temat wypowiedziach, a jego głos przedstawiony w interesującej nas encyklice jest próbą obudzenia z uspienia sumienia współczesnego człowieka.

## SUMMARY

### Historical background of the encyclical „*Sollicitudo rei socialis*”

Further context of John Paul II's encyclical *Sollicitudo rei socialis* consists of documents from the Second Vatican Council, especially of the “Pastoral Constitution on the Church in the Modern World”, while statements of his predecessors: John XXIII and Paul VI make up a more specific context. As far as Paul VI's encyclicals are concerned, his only social encyclical *Populorum progressio*, released in 1967, is worth reading. John Paul II refers to this encyclical and strongly emphasizes its significance in *Sollicitudo rei socialis*, which is our subject of interest. The main subject of the mentioned papal documents is human, his dignity, role and significance in the contemporary world.

**KEYWORDS:** social encyclical, John Paul II, John XXIII, Paul VI, historical background.

**SŁOWA KLUCZE:** encyklika społeczna, Jan Paweł II, Jan XXIII, Paweł VI, tło historyczne.

Ireneusz Słoma (Lublin)

Premisla Christiana  
(2014/2015) t. 16, s. 443-449

### KULT SERCA JEZUSOWEGO W ŻYCIU KAPŁAŃSKIM WEDŁUG ŚW. JÓZEFA SEBASTIANA PELCZARA\*

Św. Józef Sebastian Pelczar (1842-1924), biskup diecezji przemyskiej w latach 1899-1924 (od 1901 ordynariusz tej diecezji), człowiek pełen ducha Bożego i troski o uświęcenie siebie i wszystkich wiernych. Był gorliwym apostołem kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa<sup>1</sup>. Widział w nim skuteczny środek do osiągnięcia świętości. W swojej działalności propagował go w pismach, homiliach, przez założenie Zgromadzenia Sióstr Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego, a także przez budowę kościołów pod wezwaniem tegoż Serca. Szczególnie zalecał ten kult kapłanom, jako duchowym przewodnikom wiernych. Ich formacji poświęcił szczególnie takie dzieła jak *Rozmyślenia o życiu kapłańskim, czyli ascetyka kapłańska* i *Pasterz według Serca Jezusowego, czyli ascetyka pasterska*.

Uświęcenie Ludu Bożego, którego źródłem i sprawcą jest sam Bóg, dokonuje się za pośrednictwem ludzi szczególnie wybranych przez Boga. Wierne wypełnienie tego daru i zadania jest możliwe najpierw dzięki osobistej relacji z Bogiem. Jednym ze świętych, którzy przypominali o tym był Józef Sebastian Pelczar. On drogę własnego uświęcenia o raz ludu powierzonego pieczy duszpasterza widział w żywym kulcie Serca Jezusowego<sup>2</sup>. Jego wskazania mimo, że minął już niespełna wiek od jego przejścia do wieczności, nadal pozostają aktualne i są skuteczną drogą do realizacji powołania kapłańskiego.

Św. Biskup podczas swojej działalności pasterskiej wiele czasu poświęcił formacji kapłanów, „wskazując na sakramentalne zjednoczenie z Chrystusem, Najwyższym Kapłanem, jako fundament tożsamości kapłana i jego posługi duszpasterskiej”<sup>3</sup>. W zgodzie z ówczesnym duchem czasu uwypuklał wymiar ascetyczny, który opiera się na dyscyplinie wewnętrznej

---

\* Artykuł ukazał się w: „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” (2013), nr 4, s. 185-192. Artykuł jest częściowo opracowanym fragmentem pracy magisterskiej, która ukazała się drukiem: *Niech będzie wszędzie miłowane Najświętsze Serce Jezusa*, Lublin 2013, s. 70-76.

<sup>1</sup> Dalej NSPJ.

<sup>2</sup> Por. W. MOCYDLARZ, *Serce Jezusa w Liturgii*, Kraków 2009, s. 50-51.

<sup>3</sup> J. MACHNIAK, *Kapłan według Serca Jezusowego. Duchowość kapłana w pismach ascetycznych bł. Józefa Sebastiana Pelczara*. „Analecta Cracoviensia” 27(1995), s. 233.

i wiernym wykonywaniu praktyk modlitewnych. Wyraźnie akcentował konieczność rozwijania osobowej więzi z Jezusem, jedynym mistrzem i wzorem kapłańskiego życia, opartej na nabożeństwie do Najświętszego Serca Jezusowego. Ono bowiem jest nierozdzielnie związane z oddawaniem czci Jezusowi Chrystusowi, który jest doskonale posłuszny Ojcu, nieskończenie Go miłując, co wyraża się najdoskonalej w ofierze Krzyża<sup>4</sup>.

## 1. Kult NSPJ źródłem kapłańskiej świętości

Dla kapłana ważne jest poznanie tej ofiary Serca Bożego, by żyjąc swoim powołaniem, nieustannie się z nią łączyć, uznając swój grzech i niemoc, a siły szukając jedynie u Boskiego Zbawiciela. W kapłańskiej posłudze, tylko Bóg „jest źródłem światła, pociechy, pokoju, słowem szczęścia prawdziwego: przeto ten tylko kapłan zdoła osiągnąć szczęście prawdziwe, który przez miłość z Bogiem się jednoczy; a im ta miłość jest doskonalszą, tym szczęście jest czystszy i trwalszy. [Pan] w nagrodę za pracę i ofiary, otwiera [...] serce Swoje, z którego płyną strugi światła, pociechy i pokoju, a nieraz czyni go narzędziem swego miłosierdzia i powiernikiem swojej wszechmocy”<sup>5</sup>. By zatem właściwie zrealizować to zadanie kapłan powinien nieustannie mieć przed oczyma Chrystusa, rozważać wszystko co On uczynił, wchodzić w Jego Serce, kształtować w sobie Jego ducha, żyć w Chrystusie. Serca Jezusa, jest bowiem źródłem świętej gorliwości, dzięki której kapłan będzie wiódł czyste i umartwione życie, pociągając także inne dusze do Chrystusa. By tego dokonać poleca bp. Pelczar odmawiać modlitwy ku czci Serca Jezusowego i rozmyślanie o pobudkach i cnotach tego Serca, a nadto podkreśla potrzebę poświęcenia się całkowicie Sercu Jezusa i ofiarowanie Mu wszystkiego: mienia i zdrowia, wszystkich zmysłów ciała i władz duszy, myśli, uczuć, słów, czynów i cierpień. Akt ofiarowania się należy powtarzać codziennie rano przez pośrednictwo Niepokalanej Dziewicy. Co więcej Józef Sebastian zaleca także przynależność do Bractwa Serca Jezusowego lub Apostolstwa modlitwy, odmawianie aktów strzelistych uposażonych w odpusty, posiadanie obrazu NSPJ w brewiarzu, na ścianach mieszkania, w kościele w jednym z ołtarzy, a także noszenie szkaplerza lub medalika na piersi, polecenie swojej parafii temuż Sercu i rozkrzewianie w niej tego nabożeństwa, oraz w nagłych potrzebach, przedstawiając z wielką ufnością Sercu Jezusa każdą sprawę zarówno tą najmniejszą, jak i najbardziej delikatną, po ludzku niemożliwą do rozwiązania<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Por. Ł. KLECZKA, *Kontemplacja Serca Jezusowego*, Kraków 2009, s. 42-43.

<sup>5</sup> J. S. PELCZAR, *Rozmyślania o życiu kapłańskim, czyli ascetyka kapłańska*, Ząbki 2008, s. 72.

<sup>6</sup> Por. J. S. PELCZAR, *Pasterz według Serca Jezusowego, czyli ascetyka pasterska*. Lwów 1913, s. 22-30.

## 2. Eucharystia ściśle związana z kultem NSPJ

Nabożeństwo do NSPJ „napęłnia życie duchowe kapłanów mądrością Bożą i umiejętnością. Rozpala gorliwość ewangeliczną i jest środkiem skutecznie wspierającym wzrastanie do coraz wyższej doskonałości”<sup>7</sup>. Owocuje ono w duchowym życiu kapłana zaangażowaniem we własne uświęcenie i oddanie Chrystusowi swojej osoby, a zarazem całej codzienności. Praktyka ta pomaga wniknąć w miłość Bożego Serca, w pełni objawioną w ofierze krzyżowej, uobecnianej w Najświętszej Eucharystii. W niej to, według bp. Pelczara, należy uświadomić sobie bezmiar miłości Bożej, która uobecnia się w Najświętszej Ofierze, zwłaszcza przez jej łączność z męką krzyżową Chrystusa. Do niej należy się zawsze przygotować, a nadto prosić: „O Jezu, Najwyższy Kapłanie i Mistrzu mój, błagam Cię przez Najświętsze Serce Twoje, przez wstawienie Najmiłościwszej Matki Twojej, przez przyczynę świętych kapłanów Twoich, uczyni mnie kapłanem według Serca Twego, bym tę Ofiarę tak sprawował, jak Ty sam pragniesz”<sup>8</sup>.

Św. Biskup poucza także jak duszpasterz winien przeżywać poszczególne części Mszy św. Podczas Confiteor kapłan powinien wzbudzać akt doskonałej skruchy za grzechy swoje i innych ludzi, następnie po odczytaniu Ewangelii przyrzekać, że będzie zawsze myślał, mówił i działał w duchu Chrystusa Pana. Rozpoczynając Offertorium winien ofiarować się Bogu na ofiarę całopalną. Odmówiwszy Prefację wezwany jest, by dziękować za dary otrzymane od Boga dla siebie i za udzielone innym ludziom. W czasie Podniesienia powinien polecać Bogu swoje i ludzkie potrzeby, wyobrażając sobie, że jest właśnie w Wieczerniku, a następnie na Kalwarii w chwili śmierci Jezusa; po Podniesieniu pasterz ma oddawać Boskiemu Sercu dusze zmarłych; odmawiając *Pater noster* prosić o ducha modlitwy i wysłuchanie prośb. Przed Komunią wskazane jest by pokornie przeproszał Pana za każde popełnione zło; po Komunii uwielbiał, dziękował i prosił, powtarzając w duchu akty strzeżenie, m.in. *Dominus meus, Deus meus*; Słodkie Serce Jezusa, bądź moją miłością; po Mszy św. w podobnych aktach winien kapłan ofiarować Sercu Jezusa siebie i parafian<sup>9</sup>. „Wtenczas to może kapłan u stóp Pana uprosić wszelakich łask dla siebie i drugich [...] może przyłożyć swe usta do najmiłościwszego Jego Serca i pić zeń balsam przedziwnej słodkości; potrzeba tylko, aby wdzięczność kapłana otworzyła to Serce na oścież”<sup>10</sup>.

Eucharystia i obecne w niej NSPJ było dla J. S. Pelczara wzorem kapłańskiej duchowości. Chrystus bowiem „nie tylko ukrywa w niej swoje Bó-

---

<sup>7</sup> L. KRÓL, *Znaczenie kultu Serca Jezusowego dla życia duchowego według św. Józefa S. Pelczara*, „Studia Włocławskie” 9(2006), s. 236.

<sup>8</sup> PELCZAR, *Rozmyślania...*, s. 336.

<sup>9</sup> Por. PELCZAR, *Pasterz...*, s. 26.

<sup>10</sup> PELCZAR, *Rozmyślania...*, s. 348.

stwo, ale także i Człowieczeństwo, aby w taki sposób odsłaniać głębię miłości swojego Serca. W niej także doświadcza wielu zniewag, niewdzięczności, zapomnienia, wzgardy i lekceważenia”<sup>11</sup>. Stąd też szczególnie obowiązek czci Serca Jezusa spoczywa na kapłanach, których powinnością jest zachęcanie do tego także wiernych.

To nabożeństwo staje się źródłem dla duszpasterskiej siły i wierności Bogu. Kapłan, dzięki osobistej więzi z Sercem Jezusa, szczególnie przeżywanej w Ofierze Mszy Świętej, oddaje Bogu najwyższą cześć. Wyraża się to w godnym i pełnym prawdziwego zaangażowania sprawowaniu Eucharystii i sakramentów, adoracji Najświętszego Sakramentu, prowadzeniu nabożeństw pierwszopiątkowych i wielu innych oraz poprzez częste akty strzeliste. Powinien on wzywać pomocy NSPJ w każdej sytuacji, szczególnie w momentach pokus i cierpień oraz chwilach zniechęcenia, by coraz bardziej stawać się podobnym do Serca Jezusowego.

### 3. Serce Jezusa źródłem owocnego duszpasterstwa

Kult NSPJ powinien być szczególnie pielęgnowany w działalności duszpasterskiej. Jako powód tego obowiązku, należy wymienić według św. Józefa Sebastiana to, że „to Serce na cześć najwyższą, cześć Boską zasługuje, jako Serce Boga - Człowieka, z Boską Jego Osobą nierozdzielnie złączone, jako świątynia Bóstwa, arka świętości, tron łaski, stolica miłosierdzia, siedziba i godło miłości, skarbnica wszystkich darów, szkoła wszelakich cnót”<sup>12</sup>. Pragnieniem samego Jezusa jest cześć i miłość wobec daru Jego miłości, szczególnie w kulcie Jego Serca. Wnikanie w głąb tej tajemnicy skłania do wniosku, iż naturą miłości jest dawanie siebie w darze. Tak samo jest też z kultem NSPJ. W nim obecna tajemnica Bożej miłości zawiera w sobie wezwanie by ukazywać ją i pomagać innym doświadczyć tego daru i tajemnicy. Sam Chrystus umarł na krzyżu z miłości do człowieka i oddał się mu całkowicie w Tajemnicy Ołtarza. Tutaj nieustannie jest obecne misterium objawione w Sercu Zbawiciela. Dlatego też kult ten przynosi każdej pojedynczej duszy, a także całym rodzinom i parafiom dary Bożej łaski. Można tutaj mówić m. in. o pomocy w codziennych zmaganiach dzięki świętym natchnieniom, światłu w wątpliwościach, pomocy w walce i w chwilach upadków pokoju w trudnych chwilach. Każdy wierny jest więc wezwany do rozkrzewiania tego nabożeństwa, szczególnie jest jednak to obowiązek kapłanów.

Wskazując sposoby szerzenia przez kapłanów czci NSPJ, św. Biskup poleca: mówienie często i gorąco o miłości Jezusa, objawiającej się przede wszystkim w żłóbku, krzyżu i Przenajświętszym Sakramencie; wzywanie wszystkich do czci i miłości Serca Jezusowego, do przejmowania się jego uczu-

<sup>11</sup> KRÓL, *Znaczenie kultu Serca...*, s. 238.

<sup>12</sup> PELCZAR, *Rozmyślania...*, s. 710.

ciami i wzywania Jego opieki, szczególnie w pokusach i cierpieniach; zachęcanie do wstępowania w szeregi Bractwa Serca Jezusowego i do Apostolstwa modlitwy; propagowanie obrazów i pisma ku czci tegoż Serca; zbudowanie w kościele ołtarza NSPJ; urządzenie nabożeństw czwrcwowych i pierwszopiątkowe; polecenie temu Sercu parafii, zakładów, szkół i domów rodzinnych.

Ponadto św. Józef Sebastian pokazuje jak być apostołem NSPJ w niektórych szczegółach pasterskiej posługi. Nad ranem ofiarować cały dzień Sercu Jezusowemu, wieczorem odmówić litanie do NSPJ. Jeżeli w parafii dzieje się wiele złego, to należy polecać ją litościwemu Sercu Jezusa. W chwilach pokus najlepiej wzywać Jego pomocy. Jako jeden ze sposobów przyciągnięcia wiernych do kościoła św. Biskup Pelczar wymienia rozszerzanie nabożeństwa do tego Serca, a także modlitwę do Niego za wszystkich parafian. Prosząc za zmarłych i ratując ich w ten sposób z czyścica pasterz pomnaża Bożą chwałę i składa hołd NSPJ. Równie ważna w tym miejscu pozostaje także modlitwa za innych braci kapłanów<sup>13</sup>. Co więcej bp. Pelczar wskazuje, że kapłan na wzór świętych przed każdym kazaniem winien długo i mocno polecać się Sercu Jezusowemu, a w samej homilii polecać każdemu gorące nabożeństwo do NSPJ, a także jako sprawę nader Jemu miłą nauczać wtedy prawd wiary. Każdy zaś katecheta powinien być kapłanem według Serca Bożego, a jako środka do ustrzeżenia uczniów od występków, rozszerzać wśród nich m.in. nabożeństwo do tegoż Serca.

Sprawować zaś sakramenty święte należy w ten sposób, by przez to wielbić Serce Jezusowe; po Pierwszej Komunii świętej zaleca się wpisywanie dzieci do Apostolstwa Serca Jezusowego, by wszystkie sprawy ofiarowały Bogu i strzegły się grzechów; przy asystowaniu do sakramentu małżeństwa, należy zaznaczyć, że spoiwem tych związków ma być prawdziwa miłość, miłość święta, która płynie ze źródła świętości i przepływa przez Serce Jezusowe, a stąd dąży przede wszystkim do uświęcenia małżonków. Kapłan idąc do chorego winien modlić się za nim do NSPJ, gdyż jest ono źródłem pociechy w chorobie. Przy spowiedzi należy zobowiązywać penitentów do codziennego odmawiania przez pewien czas krótkiej modlitwy, zwłaszcza do Serca Jezusa; podobnie zalecenie stosuje się do osób niedawno nawróconych na katolicyzm; gdy natomiast sprawa dotyczy walki z namiętnościami, szczególnie należy przyzywać pomocy Serca Pana Jezusa w modlitwie skierowanej wprost do Niego.

Jako pomocny środek w pracy duszpasterskiej należy również wymienić litanie do NSPJ podczas wieczornego wystawienia Najświętszego Sa-

---

<sup>13</sup> „Miłość wzajemna wymaga dalej, aby kapłani modlili się za sobą i otwierali nie tylko dla siebie, ale i dla braci skarbnicę duchową, to jest, najlitościwsze Serce Jezusowe [bo] dziś potrzeba przede wszystkim świętych kapłanów, aby świat spoganiał zwrócić na powrót do Chrystusa Pana i Kościoła Jego”. PELCZAR, *Pasterz...*, s. 404.

kramentu, tych zaś, którzy udają się na emigrację zachęcać do wpisania się do Bractwa Serca Jezusowego<sup>14</sup>.

Praca na polu dusz ludzkich wymaga od kapłan szczególnej gorliwości, którą jedynie może zaczerpnąć z osobistej modlitwy do Serca Jezusowego, rozmyślania o miłości tego Serca i nieustannej pamięci, że powołaniem kapłańskim jest praca dla Boga i dusz, a od tego obowiązku zależy zbawienie wielu ludzi i że kiedyś stanie na sądzie Bożym i zda rachunek ze swego życia. Dlatego należy „czynić wszystko w zjednoczeniu z Panem Jezusem [...] błagać Go o łaskę do każdej sprawy, łączyć się z Nim, iżby On był początkiem, wzorem i końcem naszych czynności, ofiarować je Jego Sercu, a podczas nich zwracać się z myślą do Boga”<sup>15</sup>. Po tak zrealizowanej posłudze, w ostatnich chwilach życia, niewypowiedzianą pociechą jest dla pasterza duch wiary, święte praktyki: m. in. modlitwa, Msza św., nabożeństwo do Serca Jezusa i świadomość wartości podjętych prac duszpasterskich oraz zastępu dusz, które dzięki tej posłudze dotarły do bram Nieba.

#### 4. Życie kultem NSPJ

Zgodnie zatem z nauczaniem J. S. Pelczara, winno być zatem wypełnione nabożeństwem do NSPJ. To właśnie z niego wypływa świętość kapłańskiej posługi, która wynika z jak najściślejszego zjednoczenia z Sercem Chrystusa. Znajduje to swój wyraz najpierw w pobożności prywatnej kapłana, jego życiu wewnętrznym, gdy łączy się on z Sercem Zbawiciela, z Jezusem, obecnym na ołtarzach i zasiadającym po prawicy Ojca, oddając cześć Bogu w Trójcy Świętej Jedynemu. Taka natomiast egzystencja, realizacja powołania kapłańskiego, przede wszystkim ma swoje źródło w Tajemnicy Eucharystii, w której jest najgłębiej zakorzeniona; Kapłan Nią żyje i do Niej prowadzi wiernych. Dzięki temu w swojej codziennej posłudze przybliży wiernych do Chrystusa przez cnotę i wytrwałość, pragnąc uświęcić siebie i innych ludzi, by razem dojść do wiecznej chwały w Niebie. We wszystkich tych czynnościach podstawą jest kult NSPJ, w którym pasterz odkrywa Miłość Zbawiciela, łączy się z Nim i pragnie odpowiedzieć na ten Jego dar jak najgorliwszym wypełnianiem swoich duszpasterskich zadań, w których dla wiernych staje się apostołem nabożeństwa do Bożego Serca. Tutaj uwidacznia się „autentyczna miłość do Boga, która rodzi się z właściwie rozwijanego kultu Serca Jezusowego, jest źródłem i jednocześnie owocem osobistego zjednoczenia z Bogiem”<sup>16</sup>.

Obowiązek rozszerzania tego kultu, który w pierwszym rzędzie spoczywa na kapłanach, na nich się nie zamyka, ale pozostaje także zadaniem

<sup>14</sup> Por. PELCZAR, *Pasterz...*, s. 37-372.

<sup>15</sup> PELCZAR, *Rozmyślania...*, s. 364.

<sup>16</sup> L. Poleszak. *Serce Zbawiciela. Kult Najświętszego Serca Jezusowego w Zgromadzeniu Księża Najświętszego Serca Jezusowego (1878-2009)*, s. 126.



innych osób. Jako następne należy zatem wymienić zgromadzenia zakonne, a potem działalność bractw i stowarzyszeń, zrzeszających wiernych świeckich. Należy jednak zaznaczyć, że kult NSPJ jest ściśle związany z duchowością kapłańską i przepaja jej całokształt ze względu na ściśle zjednoczenie z Chrystusem w sakramencie kapłaństwa. Natomiast kult NSPJ w życiu zakonnym, działalności bractw i stowarzyszeń i codziennym życiu każdego chrześcijanina zasada się na zjednoczeniu z Chrystusem w sakramencie chrztu i bierzmowania. Nieco inny jest zatem charakter kultu we wspomnianych stanach życia. Każdy jednak z nich jest wezwany do rozwijania w swojej codzienności czci względem Bożego Serca.

## **SUMMARY**

### **The cult of the Heart of Jesus in the life of priests, by St. Joseph Sebastian Pelczar**

St. Joseph Sebastian Pelczar (1842-1924), Bishop of the Diocese of Przemysl in the years 1901-1924 cared of sanctification of himself and other worshippers. He was a zealous apostle of the Sacred Heart of Jesus. He saw in it an efficient way to achieve holiness. Especially he recommended this cult to priests. They are the guides on the way to sanctification of God's people. This grace and the task they received from God is possible thanks to personal holiness. Among the many ways of achieving perfection, a special place has the worshipping of the Heart of Jesus. St. Joseph Sebastian in his works indicated that this cult is a simple way to salvation for a priest and the worshippers entrusted to him. Personal practice of the Sacred Heart cult transforms a priest on model of Jesus Christ. It also makes, resulting from the source of Divine Love which is the Eucharist, he becomes an authentic guide for the worshippers. The priests propagating this worship and caring about it help themselves and the worshippers in achieving eternal happiness. The human life resulting from the cult of the Sacred Heart of Jesus transforms the present life and directs it to eternity.

**KEYWORDS:** the Heart of Jesus, St. Joseph Sebastian Pelczar, priesthood, spirituality of priest, asceticism for priests.

**SŁOWA KLUCZOWE:** Serce Jezusa, Józef Sebastian Pelczar, duszpasterstwo, duchowość kapłańska, ascetyka kapłańska.



**IMPERATYW PERSONALISTYCZNY KAROLA WOJTYŁY  
JAKO ZASADA ORGANIZUJĄCA RELACJE MIĘDZYOSOBOWE**  
**Zarys problematyki**

Poszukiwanie recepty na szczęśliwe życie towarzyszyło człowiekowi od zawsze. Owe fundamentalne pytania padały w różnych okresach dziejów świata, w odmiennych kulturach i ustrojach społecznych, na różnych etapach rozwoju cywilizacji. Stąd o szczęście i jego rozumienie pytał choćby na przełomie VI/V w. p.n.e. Budda, twórca podstaw systemu filozoficzno-religijnego, określanego mianem buddyzmu<sup>1</sup>; z zapytaniem o „przepis” na życie wieczne zwrócił się do Jezusa z Nazaretu ewangeliczny bogaty młodzieniec (Mk 10, 17-22); w końcu po wielu doświadczeniach kolejnych wieków, na nowo tę fundamentalną kwestię podjęła polska noblistka, Wisława Szymborska w jednym z wierszy: „jak żyć, zapytał mnie w liście ktoś, kogo ja zamierzałam spytać o to samo...”<sup>2</sup>.

Aktualność tego problemu należy jednakże uchwycić w szerszym kontekście, tj. społecznym. Człowiek od Arystotelesa rozumiany jako istota społeczna<sup>3</sup>, do prawidłowego rozwoju fizycznego, intelektualnego i moralnego potrzebuje innych ludzi. To społeczność ludzka jest jego właściwym środowiskiem, którego naturalnym początkiem i prawzorem jest rodzina<sup>4</sup>. Obserwując współczesny świat, można z łatwością zauważyć, że człowiek żyjąc jako jednostka pośród siedmiu miliardów innych osób w dobie „globalnej wioski”<sup>5</sup>, jest wręcz skazany na życie w jakiejś grupie i odniesienie do

---

<sup>1</sup> Por. L. O. NYDAHL, *Budda i miłość, czyli jak kochać i być szczęśliwym*, Warszawa, 2007.

<sup>2</sup> W. SZYMBORSKA, *Schylek wieku*, w: *taż, Ludzie na moście*, Warszawa 1986, s. 24-25.

<sup>3</sup> Por. ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, IX, 1169b, w: *tenże, Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. D. GROMSKA, Warszawa 1996, s. 272.

<sup>4</sup> Por. *tenże, Etyka eudemejska*, VII, 1242b, *tamże*, tłum. W. WRÓBLEWSKI, Warszawa 1996, s. 475.

<sup>5</sup> W tym ujęciu ludzie dzięki środkom masowego przekazu przeżywają jednocześnie te same wydarzenia, używają tych samych produktów masowej konsumpcji oraz doświadczają „kurczenia się” świata za sprawą przewyciężenia barier komunikacyjnych. Por. S. AMSTERDAMSKI, *Globalizacja i co dalej?*, Warszawa 2004; Z. BAUMAN, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000.

drugiego<sup>6</sup>. Co więcej, doświadczanie drugiego człowieka w relacjach międzyosobowych zyskało tym samym nową wartość przez niezwykle szybki postęp nauki i techniki. Ludzie spotykają się ze sobą już nie tylko „twarzą w twarz”, lecz także na wiele innych sposobów, wykorzystując choćby telefonię komórkową, portale społecznościowe, czy komunikatory internetowe.

Nieporównanie aktualnym zagadnieniem wydaje się być istnienie ogólnej zasady – normy postępowania dla współczesnego człowieka<sup>7</sup>. Celem bieżącego szkicu jest chęć wskazania na normę personalistyczną<sup>8</sup> autorstwa Karola Wojtyły, jako na regułę życia człowieka w społeczeństwie, reglamentującą jego odniesienia interpersonalne.

## 1. Norma personalistyczna a utylitaryzm

Karol Wojtyła, biskup krakowski i wykładowca KUL, opublikował w 1960 roku „Miłość i odpowiedzialność” – etyczne studium miłości i małżeństwa. Autor już we wstępie podkreślał, że jego zamierzeniem było ukazanie i określenie najbardziej elementarnych oraz bezspornych prawd moralnych, wartości i dóbr w świecie<sup>9</sup>. W jego ujęciu zasadniczym dobrem jest osoba, a kapitalną prawdą moralną przynależną do świata osób winna być

---

<sup>6</sup> A. ZIĘTEK, *Globalizacja a kultura*, w: *Oblicza globalizacji*, red. M. PIETRAŚ, Lublin 2002, s. 205.

<sup>7</sup> Historia i praktyka pokazują różne rozwiązania. „W swoistym dekalogu etyki uniwersalnej wyróżnia się następujące zasady i wartości życia społecznego: tolerancję, bezpieczeństwo życia ludzkiego, z przykazaniem «Nie zabijaj», wolność, sprawiedliwość, godność ludzką, pracę, lojalność, współdziałanie, piękno i zachwyt, prawdę i miłość”, J. LIPIEC, *Decalogue of Universal Ethics*, „Dialogue und Universalism” 1998, nr 1-2, s. 129-158; cyt za: A. MODRZEJEWSKI, *Uniwersalistyczna wizja ładu światowego w personalistycznej optyce Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Gdańsk 2009, s. 67.

<sup>8</sup> Przymiotnik personalistyczny (łac. *persona* – osoba) jest różnie rozumiany i definiowany. Zdaniem S. Kowalczyka „najczęściej personalizmem nazywa się nurt filozoficzny, religijny czy społeczny, który uznaje: osobowy byt człowieka; materialny i duchowy wymiar jego natury; rozumność i wrażliwość na wartości wyższe oraz nadrzędną wartość osoby ludzkiej wobec świata rzeczy oraz struktur ekonomiczno-społecznych i politycznych” – S. KOWALCZYK, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 2002, s. 305.

<sup>9</sup> J. Galarowicz stawia w swym opracowaniu pytanie: „jakie miejsce w sporze o normę moralności zajmuje Karol Wojtyła? Czy jest zwolennikiem eudajmonizmu perfekcjonistycznego?”, J. GALAROWICZ, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000, s. 249. T. Biesaga określa etykę personalistyczną K. Wojtyły jako „coś więcej” niż eudajmonię czy perfekcjonizm, coś o wiele bardziej doskonałego, por. T. BIESAGA, *Spór o normę moralności*, Kraków 1998, s. 221-294.

miłość<sup>10</sup>. Na kanwie rozważań dotyczących znaczenia słowa „używać”, Wojtyła odnosząc się do imperatywu kantowskiego<sup>11</sup> postuluje, by w sytuacji działania, którego przedmiotem jest osoba, nigdy nie traktować jej jako środka do osiągnięcia celu lub narzędzia, ale zawsze należy ją uczynić celem postępowania<sup>12</sup>.

Autor „Miłości i odpowiedzialności” wykląda imperatyw personalistyczny w dwóch postaciach. W myśl treści pozytywnej, osoba stanowi dobro, względem którego właściwym i pełnowartościowym odniesieniem jest tylko miłość. Z kolei od strony negatywnej mówi się o osobie również jako o dobru, z którym nie godzi się „używanie” go w kategoriach przedmiotu, tj. środka do celu<sup>13</sup>. Formułując powyższą zasadę, Wojtyła funduje swego rodzaju „aksjologię personalistyczną”<sup>14</sup>, w ramach której wartość osoby ludzkiej jest zawsze wyższa niż wartość przyjemności. Dlatego też demaskuje błędy utylitaryzmu, zwracając przede wszystkim uwagę na kilka istotnych faktów:

- utylitysta patrząc na człowieka nie odkrywa w nim głębi jego istoty<sup>15</sup>;
- dla utylitysty normą działania jest maksimum przyjemności przy jednoczesnej minimalizacji wszelkich przykrości<sup>16</sup>;
- przyjemność i korzyść stanowią także kryterium oceny zachowania moralnego<sup>17</sup>;
- działanie człowieka, a idąc dalej – społeczeństwa nie może być podporządkowane jedynie przyjemności, gdyż zdaniem Wojtyły stanowiłoby ono odwrócenie naturalnego porządku.

Przyjemność ma wobec tego znaczenie jedynie uboczne, przypadłościowe, jest czymś, co może pojawić się przy okazji działania<sup>18</sup>. Na tle powyższego rozróżnienia – wizja życia w społeczeństwie opartego na regule personalistycznej jawi się jako rozwiązanie oczekiwane przez wielu.

---

<sup>10</sup> K. WOJTYŁA, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2010, s. 14, odtąd cyt. jako MiO z podaniem strony.

<sup>11</sup> I. Kant sformułował go następująco: „postępuj tak, aby osoba nigdy nie była tylko środkiem twego działania, ale zawsze celem” – I. KANT, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1953, s. 62.

<sup>12</sup> Por. MiO, s. 30n; 39.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 42.

<sup>14</sup> Szerzej na ten temat, por. S. KOWALCZYK, *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Lublin 2011.

<sup>15</sup> Por. MiO, s. 37.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 38.

<sup>17</sup> Por. tamże.

<sup>18</sup> Por. tamże.

## 2. Implikacje imperatywu personalistycznego

Podjmując próbę analizy normy stanowiącej podstawę niniejszego studium, zostaną wskazane jej osobliwe akcenty. W pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na jej godziwość, rozumianą jako rzetelność, słuszność i uczciwość. Godziwym, a więc stosownym staje się odniesienie człowieka do osoby ze względu na jej wartość<sup>19</sup>, w myśl właściwie uporządkowanej hierarchii wartości<sup>20</sup>. Po drugie, owa relacja do ludzi powinna być sprawiedliwa, odbierana jako „miłość gotowa zawsze oddać każdemu człowiekowi to, co się mu słusznie należy z tej racji, że jest osobą”<sup>21</sup>. Wydaje się, że jest to niezwykle aktualna kwestia, w świetle współczesnych przejawów i poczucia niesprawiedliwości na różnych szczeblach życia społecznego, wychodząc bynajmniej od życia rodziny, poprzez mniejsze wspólnoty aż po społeczności narodowe czy ponadpaństwowe<sup>22</sup>. Tak więc osobie jako osobie należy się zawsze afirmacja, czyli miłość dla niej samej<sup>23</sup>.

Tadeusz Biesaga, krakowski bioetyk dopowiada, iż prawda o człowieku wiąże podmiot w sumieniu, zobowiązując go do działania. Sumienie „odczytując” prawo naturalne, ujednocila naszą wolność z powinnością moralną. Moc tej powinności stanowi „intensywność” rozpoznanej prawdy o człowieku i o jego istocie<sup>24</sup>. Norma personalistyczna, projektując powinnościową naturę sądu, kieruje zarazem ku poszukiwaniom jego wymiaru egzystencjalnego<sup>25</sup>. To pozwala stwierdzić, że etyka znajduje swoje fundamenty w metafizyce i antropologii, w których tkwi ostateczne wyjaśnienie moralności<sup>26</sup>.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 43.

<sup>20</sup> „Godziwość przewyższa samą tylko użyteczność (którą jedynie dostrzega zasada utilitaryzmu), chociaż jej nie przekreśla, tylko podporządkowuje...” tamże; por. S. KOWALCZYK, *Człowiek w poszukiwaniu wartości*, dz. cyt., s. 160-162.

<sup>21</sup> MiO, s. 44.

<sup>22</sup> „Społeczny personalizm, związany z kategoriami prawa naturalnego, wolności, równości i miłości, umożliwia rozwiązanie antynomii pomiędzy ekstremalnymi ujęciami kolektywizmu i indywidualizmu. Tylko integralna koncepcja człowieka – osoby daje szansę na przezwycięzenie opozycji między jednostką a społecznością”, S. KOWALCZYK, *Człowiek a społeczność*, Lublin 1996, s. 316.

<sup>23</sup> *Persona est affirmanda et amanda propter se ipsam* – por. T. STYCZEŃ, *Prawda o człowieku a etyka*, „Roczniki Filozoficzne” 30(1982), z. 2, s. 45.

<sup>24</sup> Por. T. BIESAGA, *Personalizm etyczny K. Wojtyły*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, red. A. MARYNIARCZYK, t. 2, Lublin 2011, s. 329.

<sup>25</sup> „Nie oznacza to oderwania od porządku natury czy tym bardziej jego przekreślenia – wręcz przeciwnie, norma personalistyczna oznacza głębsze wnikięcie w świat natur celem pełniejszego jeszcze wydobycia na płaszczyźnie normatywnej «natury człowieka», który właśnie z natury jest osobą” – K. WOJTYŁA, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, red. A. SZOSTEK, Lublin 1991, s. 85.

<sup>26</sup> Por. T. BIESAGA, tamże, s. 330.

Do szczerej miłości potrzeba zdaniem Karola Wojtyły zdecydowanego zaangażowania wolności, która względem miłości ma charakter podrzędny<sup>27</sup>. Dlatego też osoba kochana lub kochająca, mimo iż ma tak mocny status we wszechświecie (*sui iuris* oraz *alteri incommunicabilis*)<sup>28</sup>, w imię miłości zdolna jest do ograniczenia swojej wolności, oddania siebie jako daru. Co więcej, owo oddanie ma asocjacje niezwykle pozytywne, radosne i twórcze<sup>29</sup>. Tytułowa odpowiedzialność, przeżywana w perspektywie miłości, sprowadza się do odpowiedzialności za kochaną osobę. Tak pojmowana odpowiedzialność to nic innego, jak troska o prawdziwe dobro, a tym samym symptom i miernik egzystencjalnego rozwoju i ubogacenia podmiotu<sup>30</sup>.

Choć „Miłość i odpowiedzialność” Wojtyły powstała jako „pomoc” we właściwym rozumieniu życia mężczyzny i kobiety, zwłaszcza w dziedzinie moralności płciowej, to jednak zarysowana przez niego norma personalistyczna doskonale wpisuje się w historię myśli ludzkiej jako reguła życia. Swoją myśl etyczną lubelski filozof kontynuował jako papież Jan Paweł II. Warto zatem dla całokształtu tematyki pokrótce nawiązać do istotnego terminu, powracającego w jego pontyfikacie.

### 3. „Cywilizacja miłości”

Niezwykle szeroki zakres wyrażenia „cywilizacja miłości”<sup>31</sup> warto wypełnić zwięzłą treścią. Komentatorzy, zarówno filozofowie, jak i teologowie<sup>32</sup> zgodnie akcentują poczwórne pierwszeństwo w orientacji ludzkiej egzystencji w świecie:

---

<sup>27</sup> Por. MiO, s. 120.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 26. Tę kwestię rozwija Dariusz Radziechowski, analizując pojęcia Wojtyły: człowiek dzięki wolnej woli jest panem samego siebie, przynależy do siebie, dlatego też może nad sobą panować i o sobie stanowić (*sui iuris*). Z kolei drugie określenie (*alteri incommunicabilis*) akcentuje nieprzekazywalność oraz niedostępność w wymiarze samostanowienia i wolnej woli. Por. D. RADZIECHOWSKI, *Teologia kultury integralnej. Antropologiczne studium myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 2010, s. 153n.

<sup>29</sup> Por. MiO, s. 120.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 116n.

<sup>31</sup> Samo określenie „cywilizacja miłości” pochodzi od Pawła VI, koncepcja natomiast wyrasta z przemyśleń Soboru Watykańskiego II. Za pontyfikatu Jana Pawła II to sformułowanie zaczęło funkcjonować jako nośne hasło, skupiające liczne treści dotyczące życia społeczno-kulturalnego. Por. J. CZARNY, *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości*, Wrocław 1994, s. 14.

<sup>32</sup> Por. M. A. KRĄPIEC, *Cywilizacja miłości spełnieniem osoby*, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości, Gdzie jesteś Adamie?*, red. B. GRODZIENSKA, Lublin 1987, s. 275; A. NOSSOL, *Personalistyczno – humanistyczny aspekt*

- prymat osoby przed rzeczą;
- pierwszeństwo etyki przed techniką;
- usiłowanie „bardziej być” przed „więcej mieć”
- przewaga miłosierdzia nad sprawiedliwością<sup>33</sup>.

Zarysowana przez Karola Wojtyłę, a później Jana Pawła II wizja „cywilizacji miłości” mogłaby być programem regulującym wzajemne odniesienia społeczeństw, lecz w tej formie dla wielu stanowiłaby koncepcję państwa utopijnego. Niemniej jednak przyjmując imperatyw personalistyczny jako sugestię skierowaną do jednostki, jest on postulatem odwołującym się do natury, stąd możliwy do zrealizowania, ukierunkowujący osobę ludzką na dalszy wzrost, na nieprzerwane doskonalenie się i realizację wspólnego dobra dla ubogacenia społeczności<sup>34</sup>.

Nie jest dziś rzeczą łatwą przekonać współczesnego człowieka wychowanego w świecie porządkowanym przez bilans zysków i strat, odbierającego rzeczywistość w obiektywie wymiernych korzyści do przyjęcia personalistycznej propozycji Wojtyły. Owszem, trzeba mieć świadomość, że personalizm tradycyjny jest nurtem, wokół którego za sprawą przyjętych założeń powstaje pewien rodzaj muru obronnego, co niestety sprzyja temu, że jest on odbierany jako niedostępny dla przeciętnych ludzi.

Często w dyskusji brakuje uznania wspólnego fundamentu, stawiającego w centrum refleksji godność osoby ludzkiej i jej niezbywalne prawa. Przysłania się natomiast elementarne prawdy metafizyczne i moralne współczynnikami wzrostu gospodarczego, popytem i podażą, czy brakiem praktycznego nastawienia do imperatywu personalistycznego. Polemizujący z Wojtyłą, pytają: „w jaki sposób można kochać każdego człowieka i być za niego odpowiedzialnym?”, nie zastanawiając się nad faktem, iż jest to możliwe, by tę ideę pojąć, przy odrobinie praktycznego nastawienia i szczerpcie dobrej woli, o którą dzisiaj chyba najtrudniej.

Uznając wartość i godność osoby, podmiot obejmuje ludzkość aktem miłości i przynależną do niego odpowiedzialnością, tak swoich najbliższych, znajomych i przyjaciół, rodaków, jak i przykładowo głodujące dzieci w Somalii, czy mieszkańców państw Afryki Środkowej, cierpiących z powodu ciągłych konfliktów zbrojnych. Powinien mieć jednak świadomość stopnia zróżnicowania i intensywności jego odpowiedzialności w tej materii.

---

w *doznawaniu i świadczeniu miłosierdzia*, w: *Służyć prawdzie i miłości*, red. J. KOWALSKI, Częstochowa 1984, s. 275.

<sup>33</sup> Por. J. CZARNY, *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości*, dz. cyt, s. 57nn.

<sup>34</sup> Por. tenże, *Cywilizacja miłości jako kulturotwórcza propozycja Jana Pawła II*, w: *Ku cywilizacji miłości*, red. W. WENZ, Wrocław 2006, s. 210.



**SUMMARY**

**Karol Wojtyła's personalistic imperative as the organizing principle of interpersonal relationships (outline issues)**

The personalistic norm is one of key issues in Karol Wojtyła's philosophical discourse. In the study of ethics "Love and Responsibility" (1960) he emphasized the need to raise the status of a person in response to contemporary cultural and philosophical trends, especially utilitarianism. A person is a good to which the only possible reference should be love and, as a consequence, a person can never be reduced to an object of use. Wojtyła always considered the personalistic imperative as the foundation of the *civilization of love*, which he later, as pope John Paul II, called to be built. The civilization of love, which is based on the personalistic norm, is a way of existing reciprocal relationships between people, both at the individual level and in a much broader sense – internationally.

**KEYWORDS:** Wojtyła, the personalistic imperative, personalism, the civilization of love.



## POLEMIKA SØRENA KIERKEGAARDA Z GEORGIEM HEGLEM – POCZĄTKI EGZYSTENCJALIZMU

Analizując sytuację filozofii europejskiej w I połowie XIX wieku celem zarysowania kontekstu twórczości literacko-filozoficznej Sørena Kierkegaarda warto zaznaczyć kilka istotnych kwestii. Po pierwsze, Europa w tym czasie pozostawała pod wpływem trzech dzieł krytycznych<sup>1</sup> Immanuela Kanta, w których poniekąd „pogodził” on swoją transcendentalną epistemologią racjonalizm Kartezjusza z empiryzmem Hume’a<sup>2</sup>. Z kolei, w wymiarze religii i wiary, po wstrząsie dogmatycznym Marcina Lutera, dostrzegano zwłaszcza od strony protestanckiej przewartościowanie chrześcijańskiej moralności<sup>3</sup>. Trzeci aspekt stanowiła próba przewyciężenia wątpliwości, problemów i odpowiedzi na pytania nierozstrzygalne, powstałe po „przewrocie kantowskim”, które zostały podjęte w idealizmie Georga Hegla<sup>4</sup> – propozycji systemu wyjaśniającego całość rzeczywistości. W takim skróto zarysowanym kontekście, w Danii żył i tworzył Søren Kierkegaard (1813-1855).

W czasie studiów Duńczyk solidnie zaznajomił się z racjonalizmem, prądami romantyzmu<sup>5</sup>, niemieckim idealizmem będącym w rozkwicie, a jednocześnie z jego oddziaływaniami w teologii. Zdaniem Karola Toeplitza, tłumacza i interpretatora myśli Kierkegaarda, na szczególną uwagę zasługuje stosunek twórcy z Kopenhagi do systemu filozoficznego Hegla, który jest znacznie bardziej zajmujący niż się powszechnie sądzi. W jego mniemaniu, bez Hegla nie da się zrozumieć Kierkegaarda, a nawet więcej, Kierkegaard bez Hegla nie potrafi myśleć, także wtedy, gdy myśli lub chce myśleć o Heglu<sup>6</sup>. Antoni Szwed, założyciel Centrum Badań Myśli Kierkegaarda, już bardziej zachowawczo odnosi się do tych relacji, określając je mianem ambiwalentnych. Duński myśliciel, z jednej strony podziwiał ogrom

<sup>1</sup> To najważniejsze dzieła filozofa z Królewca: *Krytyka czystego rozumu* (1781), *Krytyka praktycznego rozumu* (1788) oraz *Krytyka władzy sądownia* (1790).

<sup>2</sup> Por. *Immanuel Kant*, w: *Filozofia XVII i XVIII wieku*, red. E. CORETH, H. SCHÖNDORF, przeł. P. GWIAZDECKI, Kęty 2006, s. 163.

<sup>3</sup> Por. K. TOEPLITZ, *Kierkegaard*, Warszawa 1975, s. 11.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 8.

<sup>5</sup> Romantyków interesowało głównie wewnętrzne życie człowieka walczącego o wolność. Kierkegaard znał poglądy braci Schległów, Novalisa czy Tiecka. Por. D. BAJER, *Kierkegaardowska koncepcja człowieka transcendującego*, „Czasopismo Filozoficzne” 7(2011), s. 47; K. TOEPLITZ, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 14.

<sup>6</sup> Por. K. TOEPLITZ, *Kierkegaard ein Nachkomme Hegel?*, Wrocław 1990, s. 125-128.

wiedzy niemieckiego filozofa, podkreślał jak wiele mu zawdzięcza, ale z drugiej strony formułował pod jego adresem zarzuty o różnym ciężarze gatunkowym<sup>7</sup>. Wprawdzie kopenhaski twórca uważał Hegla za największego spośród filozofów spekulatywnych<sup>8</sup>, od którego nawet zaczerpnął wiele pojęć, to jednak demaskował słabe strony jego systemu: „Hegel chcąc uchwycić całą rzeczywistość w sieć dialektyki, pozwolił na to, by egzystencja wymknęła się przez okna”<sup>9</sup>. Tym samym zwrócił uwagę na zasadniczą różnicę w rozumieniu egzystencji jednostki.

Poglądy kopenhaskiego myśliciela w odróżnieniu od Hegla miały charakter ściśle antysystemowy<sup>10</sup>. Wielokrotnie wskazywał negatywne skutki systemów filozoficznych i teologicznych w życiu człowieka, którego zasadniczym zadaniem winno być dążenie do prawdy. Niestety, systemy uzurpujące sobie prawo wyjaśniania świata nie umożliwiały jednostce osiągnięcia tego celu. W skończonym z natury dyskursie, gdzie wszystko było hierarchicznie uporządkowane<sup>11</sup>, zapośredniczone i wzajemnie powiązane, wcale nie było miejsca na niepowtarzalną subiektywność człowieka<sup>12</sup>. Dlatego Kierkegaard zdecydowanie odmawiał racji Hegłowi, w którego systemie wszystko miało być z góry podporządkowane uniwersalnej refleksji, a przez to nie było w nim odpowiedniej przestrzeni dla indywidualnej egzystencji<sup>13</sup>.

---

<sup>7</sup> Por. A. SZWED, *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Kęty 2011, s. 442. Trzeba przyznać, że Tomaszem Kupś, że początkowo Duńczyk nie znał dokładnie pism Hegla, zapoznawał się z nimi w formie spekulatywnej teologii oraz w krytycznych opracowaniach tego systemu. Dopiero na początku 1837 roku zaczął czytać jego dzieła. Tym samym jest prawdopodobne, że do lektury przystępował z częściowo wyrobionym zdaniem. Krytyka heglizmu w dziełach Kierkegaarda w wielu wypadkach jest niesamodzielną lub wprost wynika z opinii przejętych od innych autorów. Por. T. KUPŚ, *Koncepcja egzystencji Sorena Kierkegaarda w kontekście filozofii niemieckiej*, Toruń 2004, s. 129.

<sup>8</sup> Kierkegaard wyrzucał samemu sobie fakt inspirowania się twórczością Hegla: „pozostając pod wpływem Hegla i całego współczesnego ducha, nie posiadając wystarczającej dojrzałości, by prawdziwie pojmować wielkość, gdzieś w mojej rozprawie nie omieszkałem wytknąć jako niedoskonałości faktu, że Sokrates nie miał otwartych oczu na totalność i że liczył jednostki na sztuki. Och, ja heglowski głupiec”. Cyt. za: A. SZWED, *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia*, dz. cyt., s. 476.

<sup>9</sup> F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. 7, przeł. J. ŁOZIŃSKI, Warszawa 2006, s. 289.

<sup>10</sup> Por. D. BAJER, dz. cyt., s. 40; J. IWASZKIEWICZ, *Od tłumacza*, w: S. KIERKEGAARD, *Albo-albo*, t. 1, przeł. tenże, Warszawa 1982, s. 8.

<sup>11</sup> Por. Z. KUDEROWICZ, *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989, s. 607.

<sup>12</sup> Por. K. TOEPLITZ, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 94-95.

<sup>13</sup> Por. F. COPLESTON, dz. cyt., s. 290. W systemie heglowskim nie było miejsca na subiektywne zainteresowania jednostki. Kierkegaard chciał na nowo odnieść się do niezbywalnych wartości człowieka w sensie indywidualnym. Por. K. TOEPLITZ, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 121. Wprawdzie w heglizmie pojawiają się terminy takie jak jednostkowość czy szczegółowość, to jednak ich rozumienie jest dalekie od

Duńczyk bardzo zdecydowanie odrzucał styl życia i myślenia epoki racjonalizmu, w której pospolity człowiek-obszernik niepodważający wyborów etycznych, za pomocą metafizycznej refleksji przekształcał wybór w iluzję<sup>14</sup>. Winą za taki stan świata Kierkegaard wprost obarczył „przeżywającą refleksję”<sup>15</sup>, czyli heglizm, który znosząc zasadę sprzeczności „rozpuszczał epokę w dwuznaczności”. Jednostka przez zniesienie absolutnej różnicy między dobrem a złem egzystowała dwuznacznie, jałowo deliberując nad wyborem, którego i tak w rzeczywistości nie była w stanie podjąć<sup>16</sup>.

Problem ten znalazł swą kulminację w sporze o kategorię mediacji, określaną również jako zapośredniczenie. W systemie heglowskim dwa przeciwstawne elementy funkcjonujące jako „teza” i „antyteza” były podporządkowane trzeciemu – „syntezie”, a tym samym włączone w nowo powstałą doskonałą całość. Proces ten dopuszczał oczywiście dalsze przemiany, w których otrzymana uprzednio jakość stawała się komponentem kolejnej syntezy<sup>17</sup>. W tym procesie zmierzającym do objawienia się Ducha Absolutnego – szczytu historii dziejów, wszystko, co istniało miało znaczenie relatywne, a było o tyle usprawiedliwione, o ile służyło owemu celowi wyższemu. Stąd tak zdecydowanie krytykowany przez duńskiego antyheglistę prymat ogólności i ostatecznego celu nad indywidualnością i częścią całości, które rozwinął od strony pozytywnej<sup>18</sup>.

Kierkegaard surowo odnosił się do niemieckiego autora, oskarżając go także o deformację religii chrześcijańskiej: „w dawniejszych czasach uczciwszą rzeczą było to, że pomimo najbardziej zacieklej ataków na chrześcijaństwo, istotę chrześcijaństwa pozostawiono nienaruszoną. W działach Hegla niebezpieczne jest to, że dokonał on transformacji chrześcijań-

---

rozumienia Duńczyka. Por. H. PISAREK, *Hegel o dialektyce poznania naukowego*, w: *Hegel a współczesność*, red. T. M. JAROSZEWSKI, R. PALACZ, T. PŁUŻAŃSKI, Wrocław 1975, s. 273-294.

<sup>14</sup> M. DOMARADZKI, *Kierkegaard recenzja nowożytności*, w: *Aktualność Kierkegaarda. W 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi*, red. A. SZWED, Kęty 2006, s. 145; tenże, *O subiektywności prawdy w ujęciu Sorena Aabye Kierkegaarda*, Poznań 2006, s. 20-22.

<sup>15</sup> Por. S. KIERKEGAARD, *Recenzja literacka*, przeł. M. DOMARADZKI, Kęty 2008, s. 75.

<sup>16</sup> Por. tamże; M. DOMARADZKI, *Kierkegaard recenzja nowożytności*, dz. cyt., s. 146. „Dla Hegla charakterystyczne jest wahanie między pragnieniem działania a rezygnacją, chęcią bezpośredniego interweniowania w sprzeczności a przeświadczeniem, iż jedyną racją istnienia myśli, sztuki i etyki jest odzwierciedlanie wszystkich problemów i wszelkich stanowisk” – C. I. GULIAN, *Hegel, czyli filozofia kryzysu*, Warszawa 1974, s. 15-16.

<sup>17</sup> Por. A. SIKORA, *Kierkegaard, czyli milczenie Abrahama*, w: tenże, *Spotkania z filozofią*, Warszawa 2009, s. 262.

<sup>18</sup> Por. tamże.

stwa, i za pomocą tej transformacji doprowadził je do jedności ze swoją filozofią<sup>19</sup>.

Duński autor za Schellingiem, którego wykładów słuchał w Berlinie<sup>20</sup>, przyjął podział filozofii na negatywną i pozytywną. Twierdził, że negatywna heglowska filozofia z tej racji, iż nie wychodziła poza sferę myśli, mogła obejmować jedynie sferę możliwości, potwierdzającą jej abstrakcyjny i mało konkretny charakter. Ponadto, głównym prawidłem tego systemu była konieczność, w myśl której wszystkie elementy systemu były związane ze sobą regułami logicznego wynikania<sup>21</sup>. Tym samym, statystyczny „abstrakcyjny myśliciel” był człowiekiem dalekim od refleksji nad własnym losem, uwikłany w zaplanowany dyskurs o nauce, społeczeństwie i sztuce<sup>22</sup>. Kopenhaski autor bardziej przychylnie odnosił się do filozofii pozytywnej, związanej z konkretną rzeczywistością, w której żył i działał człowiek, maksymalnie zainteresowany swoją egzystencją<sup>23</sup>. Niepowtarzalny i „konkretny” myśliciel w opozycji do wspomnianego „abstrakcyjnego” miał za zadanie zrozumieć siebie w swojej egzystencji.

Zdaniem Antoniego Szweda, Kierkegaard nie miał najmniejszych wątpliwości, że powinien stale bronić autonomii jednostki wobec społeczności czy instytucji państwa<sup>24</sup>. Jednostce bowiem przysługuje niezależność egzystencji z powodu posiadania wyższego statusu niż rodzaj ludzki w ogólności<sup>25</sup>. Dlatego w opinii Duńczyka należało podejmować walkę przeciwko hegemonii tłumu i terrorowi opinii publicznej, faworyzującymi pozbawioną

---

<sup>19</sup> S. KIERKEGAARD, *Dziennik (wybór)*, przeł. A. SZWED, Lublin 2000, s. 152. Trzy lata później (1854) swój sąd sformułował jeszcze dosadniej: „dlatego nie ma filozofii, która byłaby równie szkodliwa dla chrześcijaństwa jak filozofia Hegla. Wcześniejsi filozofowie byli jeszcze na tyle uczciwi, by pozwolić chrześcijaństwu być tym, czym ono jest, ale Hegel był dostatecznie głupio zuchwały, gdyż rozwiązując problem spekulacji i chrześcijaństwa, dokonał zmiany chrześcijaństwa – i tak oto wszystko doskonale się udało” – tamże.

<sup>20</sup> W. LOWRIE, *Kierkegaard*, przeł. J. A. PROKOPSKI, Kęty 2011, s. 261; Z. KUDEROWICZ, *Filozofia nowożytnej Europy*, dz. cyt., s. 605.

<sup>21</sup> Por. K. TOEPLITZ, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 121.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 122.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 121.

<sup>24</sup> Szerzej o relacjach jednostka-państwo w systemie heglowskim oraz o obronie indywidualności przez Kierkegarda – por. Z. KUDEROWICZ, *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, s. 134-141.

<sup>25</sup> Por. S. KIERKEGAARD, *Pojęcie lęku*, przeł. A. SZWED, Kęty 2000, s. 35. „W przeciwieństwie do gatunków zwierzęcych rodzaj ludzki charakteryzuje się tym, że jednostka jest ważniejsza niż rodzaj. W naszych czasach zapomniano o tym zupełnie, że człowiek jest podobny Bogu, ale Bóg nie może istnieć na podobieństwo gatunków zwierząt [...] Bóg może być w pokrewieństwie jedynie z Jednostką” – S. KIERKEGAARD, *Dziennik*, dz. cyt., s. 74.

cech indywidualnych masę ludzką<sup>26</sup>. Tak oto „Sokrates Kopenhagi”<sup>27</sup> dowartościował ludzką egzystencję w aspekcie indywidualnym oraz wskazał na jej właściwe rozumienie. Jego zdaniem „egzystować” oznaczało: „realizować siebie przez wolny wybór, spośród alternatyw, przez zaangażowanie się. Egzystować znaczyło stawać się coraz bardziej jednostką, a coraz mniej członkiem grupy”<sup>28</sup>. Owo „stawanie się” było konstytutywną cechą jednostki. W wymiarze czasowym podmiotu, egzystencja była aktualnie tym, czym nie była uprzednio oraz tym, czym nigdy nie będzie w przyszłości. Jednostka jako istniejący duch nigdy nie „jest” – w rozumieniu biernego trwania, ona nieustannie „staje się”<sup>29</sup>.

Z uwagi na nowatorskie ujęcie ludzkiej egzystencji, Søren Kierkegaard obok Franza Kafki i Fiodora Dostojewskiego został uznany za zwiastuna, a może nawet prekursora egzystencjalizmu<sup>30</sup>, XX-wiecznego prądu filozoficznego, którego wiele przejawów można odnaleźć w literaturze i sztuce<sup>31</sup>. Dla filozofa egzystencji liczy się przede wszystkim odwaga istnienia oraz pragnienie doświadczenia nieskończoności. Niezwykle istotny jest wspomniany osobisty wybór, którego źródła nie należy upatrywać w nieustannym napawaniu się własnym cierpieniem, czy w uporczywym roztrząsaniu problemów, co ciągle podkreślają krytycy, ale w nieskończenie twórczej chęci działania i odkrywania siebie. Często jednak ten proces przebiegał w myśl niepisanej zasady egzystencjalnej, według której radość i szczęście znacznie uogólniają człowieka, zaś tym, co go indywidualizuje jest osobliwy dla tego prądu – ból istnienia<sup>32</sup>.

Można uznać, że „egzystencja” miała u Kierkegaarda w zasadzie to samo znaczenie, co „egzystencja autentyczna” – termin używany przez autorów współczesnych. Duński filozof uwydatnił prawdę, że egzystująca jednostka to „aktywny aktor”, człowiek angażujący się w życie, a przez to nadający mu jakiś konkretny sens i kierunek. Prawdziwie egzystującą nie mo-

---

<sup>26</sup> Por. A. SZWED, *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia*, dz. cyt., s. 468.

<sup>27</sup> Por. K. TOEPLITZ, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 8.

<sup>28</sup> F. COPLESTON, dz. cyt., s. 289.

<sup>29</sup> Por. S. KIERKEGAARD, *Albo, albo*, dz. cyt., t. 2, s. 238; J. A. POKROPSKI, *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności*, Kęty 2007, s. 100-101. W wielkim uproszczeniu można uznać, że myśl tę kontynuowali inni egzystencjaliści, np.: Martin Heidegger, mówiąc, że Dasein „dzieje się”.

<sup>30</sup> Por. T. TERLECKI, *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański*, Warszawa 1987, s. 48-49; D. BAJER, dz. cyt., s. 40-41. Pojawiający się w dziełach Kierkegaarda termin „egzystencjalny” najprawdopodobniej został zapożyczony od jednego z poetów: norweskiego – Johana Welhavena, por. P. ROHDE, *Søren Kierkegaard*, tłum. J. A. POKROPSKI, A. SZULC, Wrocław 2001, s. 33 lub niemieckiego – Johanna Hamanna, por. A. SZWED, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, dz. cyt., s. 48.

<sup>31</sup> Por. T. KUPŚ, *Koncepcja egzystencji Sorena Kierkegaard*, dz. cyt., s. 35-38.

<sup>32</sup> Por. J. A. POKROPSKI, *Egzystencja i tragizm*, dz. cyt., s. 6.

gła być jednostka krocząca z tłumem, beztrudnie zatapiająca się we własnej anonimowości, która nie miała najmniejszego pojęcia o jakimkolwiek życiowym celu, będąc zawieszoną w ciągłym akcie stawania się przez ponawiane akty wyboru<sup>33</sup>. Należy za Kierkegaardem zauważyć, że dopóki podmiot nie wybierze sam siebie, nie zasługuje na miano wyjątkowej osobowości, ciągle pozostaje niczym<sup>34</sup>. Polepszenie tego stanu daje dopiero uznanie, że sprawą najcenniejszą w życiu człowieka egzystującego autentycznie jest konieczność stawania wobec paradoksów<sup>35</sup>, które przekraczają konwencjonalne ramy systemów. Wtedy to człowiek staje się syntezą skończoności i nieskończoności, tego, co wieczne i doczesne<sup>36</sup>.

Należy przyznać, patrząc krytycznie, że pomimo iż Kierkegaard zwalczał heglowską dialektykę, to poniekąd uległ jej we własnych poglądach. Dla pełniejszego zrozumienia człowieka, proponował on przyjęcie klasyfikację światopoglądów, za podstawę których uznał trzy stopnie ludzkiej egzystencji: estetyczną, etyczną oraz religijną<sup>37</sup>. W jego mniemaniu, człowiek nie jest „gotowym produktem”, lecz dopiero pokonując kolejne stadia na drodze życia, stanie się sobą, czyli tym, kim powinien być<sup>38</sup>. Epoka romantyzmu postawiła na bohaterów prowadzących ludzkość do wolności, w duchu heglowskim wyróżniano wybitne jednostki, przez które objawiał się w historii Duch Absolutny, lecz Kierkegaard wchodzi z pewnego rodzaju *novum*, przez fakt osobliwej refleksji nad fenomenem ludzkiej egzystencji. Każdy człowiek, zdaniem Duńczyka – nie tylko wybrany – jest kimś jedynym, wyjątkowym i niepowtarzalnym, a jego życie pełne wyborów, świadomego przeżywania codziennych paradoksów bardzo mocno zainspirowało kolejnych myślicieli do zgłębiania niezwykłej ludzkiej egzystencji.

<sup>33</sup> Por. F. COPLESTON, dz. cyt., s. 299.

<sup>34</sup> Por. S. KIERKEGAARD, *Albo, albo*, dz. cyt., t. 1, s. 217, cyt za: J. A. POKROPSKI, *Egzystencja i tragizm*, dz. cyt., s. 92.

<sup>35</sup> Kierkegaard z nutą ironii w monumentalnym dziele *Albo-albo* podkreśla wagę ludzkich wyborów, ich złożoność, towarzyszące im wahania i cierpienia oraz bardzo często – zawód po ich podjęciu: „ożeń się, będziesz tego żałował; nieżeń się, będziesz tego także żałował; żeń się lub nieżeń, będziesz i tego i tego żałował, albo się ożenisz, albo nie ożenisz, będziesz żałował i tego, i tego [...]. Powieś się, będziesz tego żałował; nie wieszaj się, będziesz tego także żałował; powieś się czy nie powieś, będziesz tego żałował; czy się powieszysz, czy nie powieszysz, będziesz i tego, i tego żałował. Taka jest, panowie, treść mądrości życiowej” – S. KIERKEGAARD, *Albo, albo*, dz. cyt., t. 1, s. 41.

<sup>36</sup> Por. W. LOWRIE, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 656.

<sup>37</sup> Por. A. SIKORA, dz. cyt., s. 265.

<sup>38</sup> Por. S. KIERKEGAARD, *Choroba na śmierć*, Warszawa 1982, s. 170. „Osobowość w każdej chwili, w której istnieje znajduje się w procesie stawania się, gdyż osobowość [...] nie istnieje jako taka, lecz jako taka, jak ma się stać. O ile osobowość nie staje się samą sobą, nie jest samą sobą, a nie być samym sobą to jest właśnie rozpacz” – tamże, s. 165-166.



## **SUMMARY**

### **Søren Kierkegaard's polemic with Georg Hegel – the origins of existentialism**

Søren Kierkegaard, the nineteenth-century Danish philosopher is described by contemporary scholars as the precursor of existentialism. The philosopher, knowing the system of Georg Hegel's idealism, analyzes in his works the interior of man and man's deep experiencing the everyday life. Thereby he exposes the weaknesses of monumental Hegelian system, which at that time was enjoying resounding success in the West. The Danish thinker in his polemical works emphasizes that Hegelian individual is plunged in the realm of thought, that is the possibilities, while the real existence is immersed in reality and makes meaningful choices. Moreover, Kierkegaard notes a real danger of complete subordination of the individual and his objectives to the state, which in his opinion, essentially undermines individual autonomy against unspecified crowd. In the Danish philosopher's thought, the existence engaging in the world, realizing through making choices, suspended between the finite and the infinite, towering far above the "blurred" individual, "wedged" in the rigid framework of the Hegelian idealism, was the inspiration for the next existentialists.

**KEYWORDS:** Kierkegaard, Hegel, polemic, existentialism, individual.



## ETYKA RELACJI MIĘDZYOSOBOWYCH

### 1. Wyjaśnienie pojęć wstępnych

Zanim przejdę do meritum sprawy, najpierw parę wyjaśnień terminologicznych. Chodzi tu przede wszystkim o pojęcia zawarte w tytule: „etyka”, „relacje”, „międzyosobowe”.

Czym jest etyka? Etyka od grec. *ethikos* to filozoficzna i normatywna nauka o obyczajach, o moralności. „Próbuje ona opisać czym jest dobro i powinność moralna, sumienie, odpowiedzialność; jaki jest wpływ działania moralnie dobrego i złego na naturę człowieka, jaki jest sens i cel ludzkiej egzystencji”<sup>1</sup>. W znaczeniu bardziej praktycznym, stosowanym w tym opracowaniu, etyka to „postępowanie moralne jednostki lub społeczeństwa zgodne z określonymi normami, np. etyka zawodowa”<sup>2</sup>.

Relacja (*relatio*), najogólniej mówiąc, to odniesienie jednego bytu do drugiego. W znaczeniu metafizycznym relacja to „jakiekolwiek przyporządkowanie czegoś czemuś, rozumiane bądź jako czynność odniesienia, bądź jako sposób bytowania pomiędzy kresami odniesienia”<sup>3</sup>. W tym przypadku chodzi o relację pomiędzy jedną osobą ludzką a drugą. Takie relacje nazywają się relacjami międzyosobowymi. Relacje międzyosobowe to inaczej relacje międzyludzkie, gdyż każdy człowiek jest osobą, a każda osoba ludzka jest człowiekiem. Natomiast relacji międzyludzkich (międzyosobowych) nie można utożsamić z relacjami osobowymi, gdyż relacje międzyludzkie mogą być zarówno osobowe, jak i nieosobowe, instrumentalne. Taki właśnie podział relacji międzyosobowych wprowadza znany niemiecki filozof, twórca filozofii dialogu, Martin Buber.

M. Buber analizując relacje międzyosobowe, uważał, że są dwa rodzaje tych relacji:

- 1) Relacja „ja-ty”
- 2) Relacja „ja-to (ono)”

Pierwszy typ relacji M. Buber nazywa relacją dialogową, drugi zaś relacją monologową<sup>4</sup>. Pierwsza relacja jest relacją ściśle osobową. Drugi typ relacji to relacja instrumentalna, uprzedmiotawiająca drugiego człowieka.

<sup>1</sup> *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, opr. A. PODSIAD, Z. WIĘCKOWSKI, Warszawa 1983, s. 95.

<sup>2</sup> Tamże, s. 96.

<sup>3</sup> Tamże, s. 334.

<sup>4</sup> M. WOLICKI, *Relacje osobowe*, Sandomierz 2008.

Buber idzie jeszcze dalej, twierdząc, że człowiek może mieć relację narzędnią, instrumentalną do innych osób ludzkich, a relację osobową do bytów poniżej ludzkich, np. do rzeczy (np. brylanty), roślin czy zwierząt. Jest to oczywiście wypaczenie relacji osobowych.

W definicji relacji międzyosobowych, podobnie jak i definicji relacji osobowych, podstawowe jest pojęcie osoby, które należy odpowiednio zdefiniować.

Czym jest osoba ?

Najlepszą i najbardziej trafną definicję osoby podał filozof Boecjusz. Według niego, osoba to „niepodzielona (jednostkowa) substancja natury rozumnej” (*rationalis naturae individua substantia*). Tak więc osoba to „samoistniejąca substancja (ja) (natura) rozumna, konkretna i zarazem doskonała, tj. taka, której w porządku rozumnej nic nie brakuje”<sup>5</sup>.

Trafna definicja osoby jest bardzo istotna, gdyż właśnie od stosunku do osoby drugiego, zależeć będzie typ relacji, mianowicie, czy będzie to tylko relacja instrumentalna, uprzedmiotawiająca człowieka, czy też relacja prawdziwie osobowa. Jeżeli bowiem w swojej relacji do drugiego docieramy tylko do sfery fizycznej drugiego człowieka, (kontakt fizyczny) lub tylko do sfery psychicznej (kontakt psychiczny), będzie to tylko relacja o charakterze instrumentalnym. Aby była relacja prawdziwie osobowa, jedna osoba swoją sferą duchową musi docierać do sfery duchowej drugiego człowieka. Człowiek jest bowiem nie tylko istotą cielesno-psychiczną, ale przede wszystkim istotą duchową, dlatego relacja do niego musi sięgać tej właśnie sfery.

## 2. Relacje międzyludzkie o charakterze instrumentalnym

Relacje osobowe muszą więc uwzględniać specyfikę i godność osoby. Osoba ma wielką godność, dlatego nie można jej traktować instrumentalnie, narzędnie. Osoby nie można instrumentalizować, dlatego z relacji osobowych musi być usunięta instrumentalizacja. Niestety, w relacjach międzyludzkich często do niej dochodzi. Ile razy osoba ludzka zostaje potraktowana jako środek do osiągnięcia jakiegoś egoistycznego celu, tyle razy mamy do czynienia z instrumentalizacją relacji. Wszystkie techniki manipulacji, o których mówi psychologia społeczna, są przede wszystkim manipulacją ludźmi czyli wykorzystywaniem czyjejś osoby dla własnych celów. Wszystkie one są w jakimś stopniu okłamywaniem czy oszukiwaniem innych, podstępny podstęp do nich. Niektóre z nich od samego początku budzą zdecydowany sprzeciw moralny, jak np. technika ingracji czyli wkupywania się w czyjeś łaski, przypodobania się, przymilania się komuś, czy też technika makiawelizmu, stosowana niekiedy w polityce, inne zaś z tych technik są tylko umiejętnym wykorzystaniem pewnych prawidłowości psycholo-

---

<sup>5</sup> Tamże, s. 260.

gicznych, nie są wprost oszukiwaniem czy okłamywaniem innych, dlatego nie budzą one tak zdecydowanego sprzeciwu moralnego jak wspomniane wcześniej. We wszystkich technikach manipulacji dochodzi do używania drugiej osoby jako środka do swoich osobistych, egoistycznych celów.

K. Wojtyła napisał w „Miłości i odpowiedzialności”, że osoby nigdy nie można używać. Do osoby ludzkiej nie można stosować kategorii używania (uti). Jak pisze K. Wojtyła, „nie może ona być ani wyłącznie, ani przede wszystkim przedmiotem używania z tej racji, że rola ślepego narzędzia czy też środka do celu zamierzonego przez inny podmiot sprzeciwia się jej naturze”<sup>6</sup>. Podobnie osoby nie można posiadać. Posiadać można tylko jakąś rzecz, ale nie osobę. Osoba nie może też być nigdy dla drugiej osoby środkiem do celu. Już słynny niemiecki filozof E. Kant żądał, „aby osoba nigdy nie była środkiem do celu, lecz tylko celem w naszym postępowaniu”<sup>7</sup>. Był to słynny imperatyw kategoryczny Kanta: „Postępuj tak, aby osoba nigdy nie była tylko środkiem twego działania, ale zawsze celem”<sup>8</sup>.

Takie zniekształcone relacje mają często miejsce w małżeństwie. Przykład takiej manipulacji podaje p. dr Wanda Póltawska w swojej książce *Na kanwie „Listu do rodzin” Ojca Świętego Jana Pawła II*<sup>9</sup>. W książce tej autorka opisuje spotkanie z grupą mężczyzn w małej parafii na Podhalu w ramach wielkopostnych nauk stanowych. Najpierw miała wykład nt. „Odpowiedzialność mężczyzn za los kobiety i dziecka”, rozwijając szczególnie temat „dar osoby dla osoby”. Po wykładzie miała się odbyć dyskusja. Gdy otwierała dyskusję, wstał jeden z obecnych, o urodzie Janosika i zwrócił się do prelegentki tymi słowami: „e, pani ja sobie babę wziąłem, żebym ją miał”, wywołując tym rozbawienie innych, a także uśmiech samej pani doktor. Zadała wtedy pytanie temu mężczyźnie: „co to znaczy «mam»”? Mężczyzna mruknął niechętnie: „e przecież pani doktor dobrze wie, jak to jest w małżeństwie”. Na co pani doktor powiedziała: „istotnie wiem, jak jest w małżeństwach, bo od wielu lat prowadzę poradnię małżeńską, i wiem, co się w tych rodzinach dzieje”. Następnie zaczęła tłumaczyć, że człowieka nie można posiadać tak, jak się posiada rzecz. Całą tę dyskusję p. dr Wanda Póltawska konkluduje następująco: „Kobieta potraktowana właśnie tak: «mam babę, żebym ją miał dla siebie, dla mojej wygody i choćby mojej radości», już jest pokrzywdzona i poniżona – bo potraktowana jak zwykła rzecz, która służy. Świadomość posiadania, postawa posiadacza, są wprost przeciwko miłości”<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Tamże, s. 30-31

<sup>7</sup> K. WOJTYŁA, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 39.

<sup>8</sup> Tamże, s. 30.

<sup>9</sup> W. PÓLTAWSKA, *Na kanwie „Listu do rodzin Ojca Świętego Jana Pawła II”*, Kraków 1995.

<sup>10</sup> Tamże, s. 55-57.

Nie jest wcale sprawą obojętną, jakiego typu relacje panują w małżeństwie. O ile bowiem relacje ściśle osobowe sprzyjają rozwojowi miłości małżeńskiej i trwałości związku małżeńskiego, to relacje instrumentalne niszczą prawdziwą miłość małżeńską i wcześniej czy później prowadzą do rozpadu związku małżeńskiego. Stąd niemożność nupturientów wejścia w relacje osobowe może być przyczyną nieważności związku małżeńskiego, jak tego dowodzi praktyka Roty Rzymskiej czy też diecezjalnych sądów biskupich.

Instrumentalizacja relacji osobowych może nastąpić nie tylko w małżeństwie, ale i rodzinie (relacje rodzice – dzieci, rodzeństwo między sobą), ale także we wszystkich innych typach relacji międzyludzkich (nauczyciel – uczeń, wykładowca – student, pracodawca – pracownik, przełożony – podwładny).

Etyka relacji osobowych ma jakby dwa oblicza: negatywne i pozytywne. Oblicze negatywne to to, czego ta etyka zabrania czyli jak nie powinny wyglądać relacje międzyosobowe. Oblicze pozytywne to to wszystko, co ta etyka nakazuje, czyli jak powinny wyglądać relacje międzyosobowe. Nie ulega żadnej wątpliwości w świetle powyższych rozważań, że wszelkie instrumentalne podejście do drugiego człowieka jest głęboko nieetyczne.

### **3. Relacje międzyludzkie o charakterze osobowym**

#### **3. 1. Relacja spotkania**

Skoro w relacjach międzyludzkich nie można stosować instrumentalizacji czy manipulacji, nie można osoby drugiego traktować narzędnie jako tylko środka do własnych egoistycznych celów, to jedynie słuszną i moralnie dopuszczalną zasadą relacji do drugiego, jest spotykanie się z drugą osobą w dialogu na kanwie wiary, nadziei, miłości i odpowiedzialności oraz solidarności.

Zaistnienie faktu spotkania wymaga spełnienia pewnych warunków. Przede wszystkim wymaga ono uznania człowieczeństwa, godności osobowej drugiego człowieka. „Spotkanie wyklucza więc urzeczowienie drugiej osoby, instrumentalne podejście do niej”<sup>11</sup>. Relacja osobowa „ja-ty” ze swej natury może być ustalona tylko na ludzkim i osobowym poziomie<sup>12</sup>. Spotkanie, które jest otwarte na dialog, zakłada uznanie i uszanowanie przez partnerów swego człowieczeństwa – faktu bycia człowiekiem. „Charakterystyczną cechą spotkania osobowego jest zachwycenie się i zafascynowanie odrębnością, niepowtarzalnością i innością drugiej osoby oraz dojrzenie w niej prawdziwej wartości, wartości samej w sobie i wartości mogącej mnie ubogacić. Spotkanie jest więc otwarciem się na osobową wartość drugiego

---

<sup>11</sup> WOLICKI, *Relacje osobowe*, s. 41.

<sup>12</sup> Tamże, s. 42.

człowieka, dostrzeżeniem tego, czym ta osoba może mnie ubogacić i czym z kolei ja mogę ją ubogacić”<sup>13</sup>. Spotkanie jest taką relacją do partnera, w której ujmowany jest on jako człowiek. Z tego wynika, że nie może on być użyty jako tylko środek do celu<sup>14</sup>.

Wiele słuszności zawiera się w stwierdzeniu, że „idealna, najbardziej prawdziwa forma relacji międzyludzkich – to spotkanie między dwoma niezależnymi podmiotami, oparte na wzajemnym zrozumieniu, zaufaniu, szacunku, miłości czyli tzw. „byciu w miłości”<sup>15</sup>. W każdym prawdziwym spotkaniu „możliwe jest wzajemne zaufanie, otwartość i głębokie poznanie, co sprzyja wspólnemu rozwiązaniu problemów i konfliktów”<sup>16</sup>.

### 3. 2. Relacja dialogu

Prawdziwe spotkanie z drugim człowiekiem realizuje się najczęściej w formie dialogu. „Dialog oprócz otwartości na siebie dwóch osób i uszanowania swej osobowej godności wymaga jeszcze wspólnego poszukiwania sensu (logosu)”<sup>17</sup>. W prawdziwym dialogu międzyosobowym, czyli dialogu pomiędzy „ja” a „ty”, owo „ty” jest pojmowane jako drugie „ja” czyli jako byt w sobie i dla siebie, jako druga osoba<sup>18</sup>. Dialog osobowy jest możliwy wówczas, gdy osoba jest otwarta i to w potrójnej płaszczyźnie: rzeczowej, personalnej i egzystencjalnej. Podstawą dialogu rzeczowego jest otaczająca rzeczywistość, głównie materialna. Dialog personalny łączy osoby partnerów. Dialog egzystencjalny istnieje wówczas, gdy zostaje w nim zaangażowana w pełnym wymiarze cała egzystencja prowadzących go osób. Podstawą tego dialogu jest zawsze dialog personalny<sup>19</sup>.

Jednakże dialog pomiędzy ludźmi może być rzeczywisty, prawdziwy bądź też pozorny. Pozytywną ocenę etyczną może zyskać tylko dialog rzeczywisty. Aby mógł zaistnieć dialog rzeczywisty, obaj partnerzy muszą wyrażać swoje prawdziwe myśli, sądy, opinie w atmosferze szczerości i otwartości, bez najmniejszej chęci manipulowania partnerem. Czymś całkowicie przeciwnym jest dialog pozorny, w którym partnerzy wprawdzie rozmawiają ze sobą i to nieraz dosyć dużo, to jednak nie ma pomiędzy nimi szczerości, a wprost przeciwnie, występuje pragnienie podstępnego podejścia partnera, oszukania go, wykorzystania do własnych egoistycznych ce-

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 43.

<sup>14</sup> V. E. FRANKL, *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*, München-Zürich 1985, s. 93.

<sup>15</sup> WOLICKI, *Relacje osobowe*, s. 43.

<sup>16</sup> J. MELLIBRUDA, *Ja-ty-my*, Warszawa 1980, s. 19.

<sup>17</sup> WOLICKI, *Relacje osobowe*, s. 49.

<sup>18</sup> Tamże, s. 50.

<sup>19</sup> J. w.

łów, manipulowania nim<sup>20</sup>. Ze względu na to instrumentalne traktowanie partnera, dialog pozorny nie może zyskać pozytywnej oceny etycznej.

O ile zdolność wchodzenia w rzeczywisty dialog jest wskaźnikiem poprawnego funkcjonowania osobowości i zdrowia psychicznego, o tyle brak dialogu lub tylko dialog pozorny świadczy o poważnych kryzysach w relacjach międzyludzkich, a także o zaburzeniach osobowości.

W prawdziwym, autentycznym dialogu, którego warunkiem jest wolność, życzliwość, kierowanie się prawdą i rozumem, musi być szanowana przede wszystkim wolność osoby i wolność słowa. „Wrogiem prawdziwego dialogu jest wszelka krańcowość, pośpiech, porywczosć, brak spokoju, zaaferowanie, nerwowość, brak delikatności, gruboskórność, schematyzm w traktowaniu ludzi”<sup>21</sup>.

Jedną z najczęstszych form dialogu jest niewątpliwie rozmowa. Zdaniem Bubera, prawdziwa rozmowa wymaga, nie tylko uobecnienia, ale i akceptacji obu osób. Według niego „nieodłącznym elementem prawdziwej rozmowy są: 1) osobowe uobecnienie, 2) konieczność wniesienia do rozmowy „całego siebie”, tj. powiedzenie wszystkiego bez zatajeń i niedomówień, 3) konieczność przezwyciężania pozorów, 4) zrezygnowanie z prób narzucenia partnerom swoich poglądów”<sup>22</sup>.

Zasługą V. E. Frankla jest wskazanie na rolę logosu czyli sensu w sensu w dialogu. Bez uwzględnienia logosu-sensu nie ma miejsca na prawdziwy dialog lecz co najwyżej monolog, wzajemny monolog, wzajemną samoekspresję<sup>23</sup>. Prawdziwy „dialog wymaga relacji osobowej, poszanowania w partnerze jego jedynej i niepowtarzalnej osoby, a następnie dojrzenia u partnera dialogu dążenia do sensu”<sup>24</sup>. Jeśli partnerzy dialogu, „ja” i „ty” nie przekraczają siebie w kierunku sensu, wówczas dialog przestaje istnieć<sup>25</sup>.

### 3. 3. Relacja miłości

Relacją osobową, która najściślej łączy dwie osoby z sobą, jest relacja miłości. „Relacja miłości wymaga pełnej afirmacji i akceptacji drugiej osoby – dostrzeżenia jej jedyności i niepowtarzalności, dostrzeżenia osobowego centrum drugiej osoby, gdyż to decyduje ostatecznie o indywidualności i niepowtarzalności drugiego człowieka”<sup>26</sup>. Ma dużo racji ks. H. Łuczak, gdy mając na myśli prawdziwą miłość, pisze: „miłość jako duchowy związek między dwoma osobami ludzkimi zależy przede wszystkim od dojrzało-

<sup>20</sup> J. w.

<sup>21</sup> Tamże, s. 51.

<sup>22</sup> J. DOKTÓR, *Filozofia dialogu*, „Życie i Myśl” (1980), nr 1, s. 67.

<sup>23</sup> V. E. FRANKL, *The Unheard Cry for Meaning*, New York 1985, s. 66.

<sup>24</sup> WOLICKI, *Relacje osobowe*, s. 53.

<sup>25</sup> V. E. FRANKL, *The Will to Meaning*, New York 1969, s. 8.

<sup>26</sup> WOLICKI, *Relacje osobowe*, s. 59.



ści osobowej partnerów, od ich zdolności do przeżywania samego siebie, od wrażliwości na drugich”<sup>27</sup>. Prawdziwa miłość bliźniego jest zależna od dobrej miłości samego siebie. Dlatego wiele racji zawiera się w słowach: „Kochać siebie i kochać innych – to dwa ściśle i współzależne procesy. Człowiek, który nie kocha siebie, nie potrafi obdarzyć uczuciem innych”<sup>28</sup>.

Miłość międzyosobowa polega w najgłębszej swej istocie na darowaniu się „ja” dla „ty”. „Moment darowania siebie osobie drugiej jest wartością szczytową aktu miłości, gdyż jest wyrazem najwyższego stopnia komunikacji bytowej”<sup>29</sup>. Według G. Marcela, filozofa francuskiego, miłość jest ostatnim aktem oddania się duchowego osobie drugiej. Akt miłości jest z natury aktem społecznym, dlatego jest podstawą tworzenia autentycznej wspólnoty<sup>30</sup>. Miłość istnieje szczególnie w relacjach rodzinnych, zwłaszcza w relacjach między małżonkami oraz w relacjach rodzice – dzieci. Pomiędzy małżonkami powinno istnieć osobowe odniesienie do partnera na płaszczyźnie duchowej. Jeśli by zabrakło tego duchowego odniesienia do partnera na płaszczyźnie duchowej, nie mógłby zaistnieć prawdziwy związek małżeński. W filozofii dialogu podkreśla się mocno podmiotowość miłości. „Miłość jest bowiem stosunkiem jednego podmiotu ludzkiego do drugiego podmiotu, przy pełnym poszanowaniu jego godności oraz akceptacji jego odrębności bytowej, z wykluczeniem jakichkolwiek prób manipulowania drugim człowiekiem”<sup>31</sup>. Miłość jako jedynie prawidłowa relacja do drugiej osoby, chroni je przed urzeczowieniem, gdyż dokonuje się ona w atmosferze prawdziwego spotkania przy pełnym poszanowaniu godności osób wchodzących w te relacje<sup>32</sup>. „Miłość jest najwyższą formą relacji osobowej, gdyż jest stosunkiem jednego podmiotu ludzkiego do drugiego. Jest ona otwarciem się na drugiego człowieka i pełną akceptacją jego odrębności bytowo-osobowej”<sup>33</sup>.

Z miłością prawdziwą musi być złączona odpowiedzialność, tak jak to połączył Karol Wojtyła w tytule swej książki *Miłość i odpowiedzialność*. Przypominają się tu słowa z książki de Saint Exupery’ego: „Jesteś odpowiedzialny za różę, którą oswoiłeś”. K. Wojtyła, nawiązując do tytułu swej książki, pisze o podwójnej odpowiedzialności, odpowiedzialności za osobę i odpowiedzialności za miłość. „Istnieje w miłości odpowiedzialność – jest to odpowiedzialność za osobę, tę, którą się wciaga w najściślejszą wspólnotę

<sup>27</sup> H. ŁUCZAK, *Dorastanie do miłości*, Łódź 1983, s. 40.

<sup>28</sup> J. GIBB, *Doświadczenia grupowe a ludzkie możliwości*, w: *Psychologia w działaniu*, Warszawa 1981, s. 198.

<sup>29</sup> M. A. KRĄPIEC, *Ja człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 282.

<sup>30</sup> I. DEC, *Komunia „ja” – „ty” w ujęciu Gabriela Marcela*, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne” 13(1981), s. 290.

<sup>31</sup> WOLICKI, *Relacje osobowe*, s. 62.

<sup>32</sup> M. BUBER, *Der Mensch und sein Gebild*, Heidelberg 1955, s. 49.

<sup>33</sup> WOLICKI, *Relacje osobowe*, s. 68.

bycia i działania, która się czyni poniekąd swoją własnością, korzystając z jej oddania”<sup>34</sup>.

Ale oprócz odpowiedzialności za osobę „istnieje też odpowiedzialność za własną miłość: czy jest ona taka, tak dojrzała i tak gruntowna, że w jej granicach to ogromne zaufanie drugiej osoby, zrodzona z tej miłości nadzieja, że oddając siebie nie traci swej „duszy”, ale wręcz przeciwnie, odnajduje tym większą pełnię jej istnienia - czy to wszystko nie dozna zawodu”<sup>35</sup>.

Ogrom odpowiedzialności rozumie tylko ten, kto ma gruntowne poczucie wartości osoby, a nie tylko zdolność reagowania na wartości seksualne związane z osobą i w niej tkwiące. Poczucie odpowiedzialności za osobę nadaje „smak” miłości. Chociaż poczucie odpowiedzialności jest pełne troski, ale nie jest nigdy samo w sobie przykre. Poczucie to nie tyle zacieśnia czy zuboża człowieka, ale właśnie powoduje jego wzbogacenie i rozszerzenie. Im więcej więc poczucia odpowiedzialności, tym więcej poczucia prawdziwej miłości, natomiast miłość oderwana od poczucia odpowiedzialności zaprzecza samej sobie i jest zawsze i z reguły egoizmem<sup>36</sup>. Tylko więc miłość połączona z odpowiedzialnością może zyskać pozytywną ocenę etyczną.

Z zagadnieniem miłości prawdziwej miłości łączy się ściśle poczucie solidarności z drugim człowiekiem Przypominają się tu słowa papieża Jana Pawła II, wypowiedziane w Gdańsku: „Solidarność to znaczy jeden z drugim”, „jeden za drugiego” i słowa św. Pawła: „Jedni drugich brzemiona noście a tak wypełnicie zakon Chrystusowy” zakon Chrystusowy czyli Chrystusowe przykazanie miłości bliźniego.

Ukazane zostały powyżej relacje międzyludzkie różnego typu z punktu widzenia ich oceny etycznej. Relacje te mogą być oceniane negatywnie lub pozytywnie pod względem etycznym. W pierwszej części opracowania ukazane zostały relacje międzyludzkie oceniane negatywnie, w drugiej zaś pozytywnie. Ocena ta jest niezwykle istotna, gdyż tylko pozytywne relacje międzyludzkie mają wartość osobowościowo- i wspólnototwórczą.

## **BIBLIOGRAFIA**

- Buber M., *Der Mensch und sein Gebild*, Heidelberg 1955.  
Dec I., *Komunia „ja” – „ty” w ujęciu Gabriela Marcela*, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne” XIII (1981), s. 289-311.  
Doktor J., *Filozofia dialogu*, „Życie i Myśl” 1980 nr 1, s. 83-67.  
Frankl V.E., *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*, München-Zürich 1985.  
Frankl V.E., *The Unheard Cry for Meaning*, New York 1985.

---

<sup>34</sup> K. WOJTYŁA, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 116.

<sup>35</sup> Tamże, s. 116.

<sup>36</sup> Tamże, s. 116-117.

- Gibb J., *Doświadczenia grupowe a ludzkie możliwości*, w: *Psychologia w działaniu*, Warszawa 1981, s. 194-214.
- Krapiec M. A., *Ja człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974.
- Łuczak H., *Dorastanie do miłości*, Łódź 1983.
- Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, opr. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983.
- Mellibruda J., *Ja-ty-my*, Warszawa 1980.
- Półtawska W., *Na kanwie Listu do rodzin Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1995.
- Wolicki M., *Relacje osobowe*, Sandomierz 2008.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982.

## **STRESZCZENIE**

Autor artykułu rozpatruje relacje międzyludzkie pod kątem ich oceny etycznej. Wyróżnia dwa zasadnicze typy tych relacji: relacje nieprawidłowe o charakterze instrumentalnym, w których dochodzi do uprzedmiotowienia drugiej osoby oraz relacje prawdziwie osobowe o charakterze spotkania, dialogu i miłości, w których szanowana jest osobowa godność drugiego człowieka. Tylko te relacje należy ocenić pozytywnie pod względem etycznym, podczas gdy relacje instrumentalne zasługują na zdecydowanie negatywną ocenę etyczną.

**SŁOWA KLUCZE:** etyka, relacja, osoba, spotkanie, dialog, miłość, odpowiedzialność.

## **SUMMARY**

### **Ethics of interpersonal relationships**

The author of this article considers the interpersonal relations from the point of view of their ethical valuation. He distinguishes two basic types of these relations: the incorrect relations of instrumental character, in which comes to the reification of other person and the true personal relations of character of encounter, dialogue and love, in which the personal dignity of other man is respected. Only these relations should be estimated positively in ethical respect, while the instrumental relations merit decidedly negative ethical appreciation.

**KEYWORDS:** ethics, relation, person, encounter, dialogue, love, responsibility.



## OJCOSTWO – PEDAGOGIKA – PREWENCJA.

**Nauczanie ks. abpa Józefa Michalika przykładem apostołskiej służby wobec Kościoła. Opracowanie tematu na przykładzie wybranych homilii**

### 1. Wprowadzenie

Tekst niniejszy powstał jako swoista reakcja na ostatnie wydarzenia, związane z atakami medialnymi na osobę i urząd księdza arcybiskupa Józefa Michalika, Metropolity przemyskiego. Ten głos chce być zarazem głosem w dyskusji na temat zagadnienia, odnoszącego się (co podkreślają z takim naciskiem media laicko-liberalne) do powszechnej troski o dobro dzieci i nieletnich, w aspekcie ich bezpieczeństwa oraz prawa do rozwoju w pełnym dobrostanie fizycznym i psychicznym.

W obliczu zaistnienia określonych sytuacji i wydarzeń, szeroko nagłośnionych przez media i znanych opinii publicznej w naszej Ojczyźnie, oraz w reakcji na doniesienia i informacje prasowe, opisujące działania pedofilskie – zarówno te stwierdzone, jak i domniemane – zaatakowano w prasie, radiu i telewizji duchowieństwo polskie, a w szczególności hierarchów Kościoła katolickiego. Stworzono z całym rozmysłem pewien fakt medialny, a zarazem domniemanie graniczące z pewnością, jakoby całkowitą odpowiedzialność za tego rodzaju proceder ponosił Kościół katolicki. Nie zawachano się też przed medialnym uderzeniem w Konferencję Episkopatu Polski, a szczególnie w jej Przewodniczącego, czyli arcybiskupa Józefa Michalika, tworząc tym samym atmosferę nieдомówień i pewnego myślowego chaosu. Zbyt pochopnie i chętnie stawiano krzywdzące oceny, nie mające pokrycia w faktach i trzeźwej ocenie sytuacji. Po upływie zaś pewnego czasu i wyjaśnieniu sytuacji nie przedsięwzięto żadnych kroków w celu uporządkowania powstałego chaosu pojęciowego i medialnego, nie przepraszając oficjalnie osób publicznie pomówionych. W takiej sytuacji każdy z nas, odbiorców przekazu społecznego i medialnego, musi sam umieć rozeznaczyć problem. Czyni to mniej lub bardziej udanie, w zależności od swojego poziomu mentalnego i kulturowego. Bywa niestety, że to zadanie przerasta możliwości analizy moralnej, kulturowej i merytorycznej poszczególnych odbiorców.

Refleksje przedstawione na tym miejscu są zatem swoistym apelem o pamięć, zainteresowanie, osobistą lekturę i rozważanie nauki kierowanej do nas, wiernych, zarówno osób konsekrowanych, jak i laikatu. Magisterium

Kościola, formułując swoje przesłanie, zobowiązuje nas do posłuszeństwa w sumieniu na naszej drodze wiary, zarówno w działaniu indywidualnym, jak i formacji życia społecznego. Jednocześnie tekst ten, powstały na bazie homilii i kazań arcybiskupa Józefa Michalika, kierowanych w latach 2000-2013 do kapłanów młodych i seniorów, kleryków Seminarium duchownego, osób konsekrowanych ze zgrupowań żeńskich i męskich, w końcu do ogółu wiernych Kościoła katolickiego, jest pewnym obrazem jego starań i dokonań na polu pracy wychowawczej oraz formacyjnej. Będzie to zatem forma swobodnego konspektu metodycznego z konkretnej i wnikliwej pracy pedagogicznej Arcybiskupa przede wszystkim wobec młodych kapłanów archidiecezji przemyskiej, ale sięgającego zarazem o wiele szerzej w swej treści i uniwersalnym przesłaniu. Autorka tych refleksji, jako emerytowana pedagog szkolna z wieloletnim doświadczeniem zawodowym, po konsultacjach z innymi osobami, pełniącymi podobne funkcje w oświacie ale także dzielącymi podobne wartości, podjęła się zadania przelania ich na papier w nadziei podkreślenia wagi problemu, który w naszej opinii urasta do jednego z najistotniejszych w dziele formacji współczesnego społeczeństwa, jego świadomości i kultury.

Wybrano tu wątki z homilii wygłoszonych w minionym dziesięcioleciu przez arcybiskupa Józefa Michalika. Wątki, w których Metropolita przemyski rozwija myśli dotyczące relacji bezpośrednich i pośrednich, jakie powstają na płaszczyźnie pracy wychowawczej i duszpasterskiej między kapłanami a wiernymi. Są to zarazem refleksje odnoszące się do konkretnego świadectwa życia; życia każdego kapłana, pełniącego w Kościele swoją służbę ewangelizacyjną. Cytowane słowa długoletniego Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski pochodzą z jego wypowiedzi kierowanych do słuchaczy cyklicznie, jak np. w uroczystości święceń kapłańskich kolejnych roczników w Archikatedrze przemyskiej, jak i wypowiedzi bardziej okazjonalnych, związanych z konkretnymi wydarzeniami.

Zasadniczym odniesieniem doktrynalnym i merytorycznym tekstu i jego problematyki stały się dwa dokumenty Magisterium Kościoła. Pierwszym z nich jest *Katechizm Kościoła Katolickiego* zatwierdzony przez Jana Pawła II 11. października 1994 r. w Rzymie, a drugim (choć nie wzmiankowanym w niniejszym tekście *expressis verbis*) Instrukcja *Redemptionis Sacramentum* opracowana na polecenie papieża Polaka przez Kongregację ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów i opublikowana w Rzymie 25. marca 2004 r. Dają one bardzo syntetyczne i jasne wskazania, pomocne w analizie zaznaczonego na wstępie zagadnienia.

Zgodnie ze wzmiankowanym *Katechizmem Kościoła Katolickiego*, który mówi o tym, że „biskupom w komunii z następcą Piotra, Biskupem Rzymu (...) powierzone zostało zadanie autentycznej interpretacji słowa Bożego, spisane czy przekazane przez Tradycję”, jako autentycznym przedstawicielom „żywego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, który auto-

rytatywnie działa w imieniu Jezusa Chrystusa” (pkt 85), co potwierdza Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum* Soboru Watykańskiego II w punkcie 10, nauczanie pasterskie Metropolity przemyskiego jawi się jako stała i konsekwentna praca wychowawcza i formacyjna, spełniana zgodnie z wymogami zwierzchnictwa urzędu biskupiego, ale i w odpowiedzialności za wspólnotę wiary Kościoła.

Ramy niniejszego tekstu kształtuje także treść i zasadnicze przesłanie Międzynarodowej Konferencji Naukowej, zatytułowanej „Pedagogia Prewencji: Dzieci – młodzież – rodzice”, która miała miejsce dzięki gościnności Katedry Pedagogiki Katolickiej w murach filii KUL w Stalowej Woli dnia 11. maja 2013 roku.

Przedmiotem formalnym niniejszych refleksji jest koncentracja tematyki wokół pedagogicznego spojrzenia na zagadnienie, zaś teksty źródłowe, odnośnie nauczania arcybiskupa Józefa Michalika, udostępnione są na portalu strony Kurii Przemyskiej<sup>1</sup> oraz na portalu: Serwis Abp. Józefa Michalika<sup>2</sup>.

## **2. Konieczność istnienia autorytetów i ich zachowania w procesie wychowania i budowania właściwych więzów społecznych**

Osoby najwyższego zaufania społecznego w danej kulturze, powinny emanować przykładem swojego zachowania, działania, prezentowanych postaw i czynów, a w procesie socjalizacji kształtować i utrzymywać takie wzorce. Jest zatem jasne, że dla dobra społeczeństwa i młodego pokolenia tego typu osoby muszą się stale kierować najwyższymi wartościami na obszarze oddziaływania społecznego, wychowania, czy też opieki lub rewalidacji<sup>3</sup>. Trzeba rozumieć, ale i potrafić racjonalnie i emocjonalnie wyrażać, czym jest mądrość, moralność, miłość ojczyzny, i wykazywać to w swoim życiu przykładem konkretnych postaw. Jest to pewnego rodzaju baza, która daje podstawę do wdrażania następnych wartości. Tych zasadniczych, ale i tych codziennych. Zrozumienie dla wartości naczelnych jest zatem gwarantem wypracowania właściwych procesów wychowawczych i formacyjnych w życiu codziennym i w odniesieniu do wzajemnych relacji osobowych.

---

<sup>1</sup> [www.przemyska.pl](http://www.przemyska.pl); natomiast teksty starsze – sprzed marca 2013 r. – opublikowane są na: <http://archiwalna.przemyska.pl>

<sup>2</sup> <http://jmichalik.episkopat.pl/0.1,index.html>

<sup>3</sup> Rewalidacja – całokształt podejmowanych i usystematyzowanych działań, mających na celu przywrócenie człowiekowi niepełnosprawnemu (również intelektualnie) możliwie pełnej sprawności. Jest to proces edukacyjny, terapeutyczny i wychowawczy z zaplanowanymi celami, uwzględniającymi wiedzę teoretyczną i działania skierowane na osobę niepełnosprawną. Usprawnianie zaburzonych funkcji rozwojowych i intelektualnych.

Jak czuje się istota osamotniona we współczesnym społeczeństwie, pozbawiona zasadniczych odniesień etycznych oraz autorytetów, wskazujących drogę i zachęcających do naśladowania? Jakie dramaty wewnętrzne przeżywa? Czy przekazany jej niegdyś depozyt nauki wiary i azymut właściwego kierunku daje jej siłę do przetrwania zamętu i wszelkich innych zagrożeń, z którymi jest konfrontowana, gdy nagle zostaje sama, zdławiona „medialnym wrzaskiem” nieprzychylnych wypowiedzi na temat jej życiowych przewodników? Jak czuje się taka zagubiona jednostka, gdy nagle zostaje obdarta z wartości? Gdy to wszystko, co było dotychczas w jej życiu szlachetne i dobre zostaje bezceremonialnie zbrukane? Właśnie tego rodzaju refleksje staną się zasadniczym kryterium, do którego nawijemy, cytując wyjątki z nauczania pasterskiego księdza arcybiskupa Józefa Michalika.

### **3. Ojcostwo – pedagogika – prewencja. Przykłady nauk pasterskich Metropolity przemyskiego, arcybiskupa Józefa Michalika**

11. listopada 2000 roku w dzień Święta Niepodległości, tak istotnego dla naszej Ojczyzny, arcybiskup Józef Michalik wygłosił w archikatedrze przemyskiej kazanie, zatytułowane: „Mądrość, moralność i miłość Ojczyzny”. Zwracając się do zebranych na uroczystej Mszy świętej powiedział:

„Dzień 11. listopada 1918 roku przyjęto uważać za dzień odzyskania wolności po wielu latach niewoli w bardzo skomplikowanej powojennej sytuacji. To właśnie wtedy uwolniony z twierdzy w Magdeburgu Józef Piłsudski stanął w Warszawie, aby przejąć od Rady Regencyjnej władzę nad wojskiem i wypełnić wolę narodu, uformowania nowego, demokratycznego, polskiego rządu i państwa. (...) Były trudności, ale nie zabrakło przywódców mądrych i ofiarnych, którzy wychowywali naród, budzili w nim poczucie godności i potrzebę wolności. Rodziny polskie, Wielka Emigracja, patrioci, jednoczyli swoje wysiłki żeby nie zapomnieć polskiej mowy i nie żałować ofiary, narażając się niejednokrotnie na niezrozumienie w głoszeniu tego niewygodnego słowa. Okazało się wtedy, jak wielokrotnie w historii, że to Bóg jest Panem dziejów. Ludzie są potrzebni jako współpracownicy godnego dzieła, ale to On ostatecznie rozbraja potęgi, wywyższa słabego i upokorzonego, On solidaryzuje się z biednym, grzesznym, oczyszczając go mocą swego miłosierdzia.

Chciałbym dzisiaj refleksję oprzeć na schemacie trzech «m». Polska dzisiaj tych trzech «m» potrzebuje: mądrości, moralności i miłości. Potrzebna jest wiedza historyczna, dlatego uczymy się historii, którą głosi dzień dzisiejszy. Tej historii chcemy uczyć się wszyscy i dlatego cieszyć się widokiem młodzieży szkolnej obecnej ze swoimi pocztami sztandarowymi, oraz młodzieży zorganizowanej, jest tu ich wiele: harcerze, służby umundurowane, alumni, którzy w przyszłości jako kapłani będą głosić tę historyczną mądrość, ale zanim to uczynią trzeba żeby sami ją poznali. (...) Historii



uczmy się nie dla pychy i zarozumiałości, (...) historia, tradycja, to jest zwrócenie się w przyszłość, to lekcja porażek i błędów, ale też i lekcja mądrości, umiejętność wyciągnięcia wniosków z sytuacji, które zaistniały, w przeszłości, ale są ważne na dziś, na jutro. Wiedza historyczna jest warunkiem dotarcia do właściwych wartości. (...) Potrzebne jest następnie wykształcenie, intelektualne przygotowanie, żebyśmy wiedzieli jak należy prowadzić rachunek historii i ustalić programy przyszłości.

Następna cecha to moralność. To jest bardzo ważna, podstawowa dla naszego myślenia i postępowania sprawa. (...) trzecie «m», [to] miłość, której bardzo potrzebuje nasza Ojczyzna – trzeba Ojczyznę naszą kochać mądrze. (...) nie [wolno] zapomnieć o interesie wspólnym, ojczystym, narodowym. Nie można go przekreślać, bo poprzez Ojczyznę, poprzez naród idzie się do źródeł kultury. Tam człowiek formuje się w swoim myśleniu, w swojej inteligencji, to naród stwarza człowiekowi podstawy do dynamizmu wewnętrznego, pozbawia go kompleksów, pomaga akceptować prawdę. Bo człowiek w społeczności, w narodzie, wie, że nie jest sam, czuje się akceptowany na drodze dobrych czynów. (...) zdrowy patriotyzm, poprawna miłość do swego narodu uczy uszanowania wobec drugiego narodu. (...) a tylko w takim wspólnym spojrzeniu można budować mądrą i jasną perspektywę narodów zjednoczonych w tej naszej Europie”<sup>4</sup>.

Zwierzchnictwo pasterskie – to właśnie w nim wybrzmiewa kluczowe i fundamentalne zadanie każdego biskupa. Jest to zarazem zadanie apostołskie całego Kościoła. Zwierzchnictwo pasterskie wymaga stałej troski, odpowiedzialności i perspektywicznego spojrzenia w przyszłość, aby zdrowe zasady wiary apostołskiej i powierzony Kościołowi depozyt wartości były chronione i przekazywane<sup>5</sup>. W kazaniu z 29. marca 2012 roku, wygłoszonym na pogrzebie śp. biskupa Edwarda Materskiego, Metropolita przemyski nawiązał do podstawowej pracy każdego kapłana – do katechezy. Na przykładzie życia i pracy wybitnego katechetyka Kościoła polskiego, przekazał szereg bardzo istotnych wskazówek, które każdy kapłan, a szczególnie biskup powinien realizować w swej codziennej posłudze. Rozpoczął naukę słowami: „Każdy kapłan jest wzięty z ludu i dla ludu ustanowiony, aby przez wiarę prowadzić ludzi do Boga, do zbawienia. Tę posługę w zjednoczeniu z Chrystusem – Arcykapłanem realizuje każdy biskup”<sup>6</sup>. Arcybiskup Michalik

---

<sup>4</sup> J. MICHALIK, „Mądrość, moralność i miłość Ojczyzny”. *Homilia na dzień Święta Niepodległości. Archikatedra przemyska, dnia 11. listopada 2000*, [online] [http://jmichalik.episkopat.pl/dokumenty/3336.1,Madrosoc\\_moralnosc\\_i\\_milosc\\_Ojczyzny.html](http://jmichalik.episkopat.pl/dokumenty/3336.1,Madrosoc_moralnosc_i_milosc_Ojczyzny.html) [dostęp: 18.08.2015].

<sup>5</sup> Por. KKK, 857.

<sup>6</sup> J. MICHALIK, *Wdzięczni jesteście za proroczy niepokój o katechezę. Kazanie na pogrzebie śp. księdza biskupa Edwarda Materskiego. Radom 29. marca 2012*, [online] [http://jmichalik.episkopat.pl/dokumenty/4195.1,Wdzieczni\\_jestesmy\\_za](http://jmichalik.episkopat.pl/dokumenty/4195.1,Wdzieczni_jestesmy_za)

zwrócił następnie uwagę na fakt, że: „istotnym i ważnym zadaniem biskupa – kapłana jest branie odpowiedzialności za grzechy swego ludu, dlatego kapłan jako pierwszy podejmuje pokutę, aby przebłagać Boga, uśmierzyć Jego gniew, a grzechy wynagradzać modlitwą i ofiarą. Uczy nas tego już na wiele wieków przed Chrystusem prorok Joel zachęcając: «Płaczcie kapłani, słudzy Pana..., lamentujcie, słudzy ołtarza,... czuwajcie słudzy mojego Boga, bo nadchodzi dzień Pana...» (Jl 1, 9-10). Cierpienie, krzywda, niesprawiedliwość, zło i grzech nigdy nie jest bezkarne i dlatego musi być równoważone prawością, pokorą, dobrem i miłosierdziem. To jest codzienny chleb służby kapłana i biskupa”<sup>7</sup>.

Nietrudno zgadnąć, jak przewidujące okazały się te słowa w kontekście wydarzeń ostatnich miesięcy. W dalszej części kazania arcybiskup Michalik ukazał istotę katechezy, jej szczególnie zadanie wobec dzieci i najlepsze wzorce wypracowane przez śp. biskupa Materskiego: „Był zdecydowanym zwolennikiem katechezy chrystocentrycznej (...). Przekaz wiary dzieciom i młodzieży powinien budzić wielostronne zainteresowanie i dlatego katecheza według biskupa Edwarda miała być wieloaspektowa i integralna, a odpowiedzialność za taką formację powinna spadać na wszystkich członków Kościoła, na rodzinę, parafię i całe otoczenie, a nie tylko na katechetę. Te naukowe zasady biskup-katechetyk wprowadzał w czyn i dlatego jako jedyny chyba biskup w Polsce nie zaprzestał regularnej katechezy w szkole, mimo, że pracy mu nie brakowało jako biskupowi diecezjalnemu. Nawet po przejściu na emeryturę w 1999 roku jeszcze przez dwa lata katechizował młodzież w LO im. Traugutta w Radomiu”<sup>8</sup>.

Metropolita przemyski podkreślił w swoim przemówieniu przesłanie związane z postawą apostołską i pasterską śp. biskupa Edwarda Materskiego. Nawiązując do wspaniałego wzoru jego życia, powiedział: „Ówczesny biskup radomski budził nasz powszechny szacunek poprzez podejmowane i realizowane prace w ramach Komisji Konferencji Episkopatu, poprzez gotowość podejmowanych wykładów i konferencji w różnych diecezjach, jako że był w swojej dziedzinie naprawdę fachowcem. (...) W rzeczywistości bardziej wymagał od siebie niż od innych. (...) Ale przy trumnie wybitnego katechety i współtwórcy katechezy w Polsce, która korzystnie i chlubnie wyróżnia się metodą i stylem w całej Europie, nie mogę zamilczeć zagrożenia tejże katechezy dziś w szkole. (...) i dziś chcę powiedzieć przy jego trumnie, że wdzięczni jesteśmy mu za ten mądry, pasterski niepokój, niepokój proroczy. Śp. biskup Edward był człowiekiem, który kochał Kościół mądrze i twórczo, kochał też Polskę. Urodzony Wilnianin (Wilniuk) wie-

---

proroczy\_niepokoj\_o\_katecheze\_kazanie\_na\_pogrzebie\_sp\_bp\_Edwarda\_Materskiego\_tekst\_audio.html [dostęp: 18.08.2015].

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Tamże.

dział, że Polacy na Wileńszczyźnie i Polacy na Ukrainie, tak jak Polacy w Niemczech, w Anglii i w USA potrzebują Polski szlachetnej, mocnej uczciwością, etyką i kulturą, którą wzmacnia i ratuje ewangelia głoszona przez kapłanów i utrwalana w rodzinach. Dlatego wysyłał księży do duszpa-sterstwa poza Polską nie dla innych racji, jak tylko dla ratowania wiary i zbawienia ludzi. Był zawsze człowiekiem wiary i modlitwy a fakt, że żył stale w obecności Bożej napełniał jego życie pokojem”<sup>9</sup>.

Te myśli ukazują, że służba kapłana i jej wymiar pasterski przynoszą owoce, gdy są wierne obietnicy złożonej Chrystusowi Panu na początku drogi powołania duchownego.

Kolejnym przykładem wzoru realizacji osobowego dorastania do wymogów stawianych przez służbę kapłańską może stać się kazanie z okazji jubileuszu 50-lecia kapłaństwa biskupa Ryszarda Karpińskiego i prezbite-rów, wyświęconych wraz z nim w roku 1959, wygłoszone w katedrze lubel-skiej dnia 18. kwietnia 2009 roku. Metropolita przemyski, zwracając się w szczególny sposób do młodych kapłanów pokreślił ogromną rolę lojalno-ści i wierności złożonej przysiędze i podjętym zobowiązaniom. Mówił: „Dzisiaj przychodzimy do ołtarza, żeby dziękować Bogu za kapłaństwo bi-skupa Ryszarda oraz 24 kapłanów razem z nim wyświęconych przed 50 laty w tej katedrze lubelskiej wraz z dziewięciu saletynami i jednym salezjani-nem. Ci ludzie (...) każdego dnia próbowali głębiej zrozumieć, co to znaczy twórczo naśladować Chrystusa, łączyć swoje człowieczeństwo z Jego bó-stwem i człowieczeństwem i to nie na sposób martwego kopiowania, ale w trosce o napełnianie Duchem Jezusa tej rzeczywistości w której żyjemy, żeby Chrystus żył w nas. Jan Paweł II mówił, że «prawdziwym uczniem Chrystusa jest tylko ten, kto ma udział w Jego misji, stając się tak jak On gorliwym sługą innych, nawet przez ofiarę z samego siebie». Żeby dobrze realizować kapłaństwo trzeba uwierzyć Chrystusowi, głosić Go całym sobą i świadczyć, że On żyje. (...) Wiara to nie tylko nowy wymiar wejścia w rzeczywistość Bożą, ale to także dźwignięcie do «nowego poziomu», na-szego rozumu, naszych uczuć, całego naszego człowieczeństwa. Wiara to wielkie światło, które zapala sam Bóg w człowieku, jeżeli ten pozwala na jej zapalenie. Wiara nie boi się prawdy o słabościach ludzkich, ale jednocześnie dowiadyuje się, że wszystko trzeba rozświetlać miłością. (...) Żyjemy w cza-sach bardzo trudnych. Polska w tej godzinie dziejów ma swoją szczególną odpowiedzialność. Niedawno Benedykt XVI powiedział do biskupów Słowackich «Słowacja i Polska są w Europie dwoma krajami, posiadającymi najbogatsze dziedzictwo tradycji katolickiej. Są obecnie wystawione na nie-bezpieczeństwo, że dziedzictwo to, zostanie poważnie naruszone przez fer-menty typowe dla zachodnich społeczeństw: konsumpcjonizm, hedonizm, relatywizm i inne». Warto posłuchać Papieża i wyciągać wnioski. (...) Nie

---

<sup>9</sup> Tamże.

ma innych możliwości w naprawianiu świata: trzeba serca ludzkie zmienić, ale zaczynając od siebie jeśli chcemy zmieniać coś w świecie. Rozeznanie dobra i piękna podnosi wzwyż. (...) Kapłaństwo służebne jest szczególnie troskaniem o sprawy Boskie i ludzkie, i staje się ciągłą modlitwą, wołaniem, powiedzmy szczerze: ono jest zebraniem przed Bogiem. Sam z siebie nic nie mogę, ale Ty mój Panie możesz wszystko, Ty znasz człowieka, pomóż mu, ja tylko całym sercem włączam go w Twój zbawczy krzyż, w Twoje zbawcze dzieło. (...) Do skutecznego realizowania kapłaństwa potrzebne jest nie tylko głoszenie Ewangelii, ale także świadectwo życia. Posłużmy się zatem konkretnymi przykładami kapłanów naszego życia. Ileż im zawdzięczamy!<sup>10</sup>.

Powyższe, zacytowane fragmenty wypowiedzi arcybiskupa Michalika ukazują nam, że kapłaństwo, jego rola pasterska i apostołska opierają się w dużej mierze na cnocie lojalności.

Kolejną cechą człowieka, który podejmuje we wspólnocie określone zadania i stanowczo dąży do ich realizacji jest wytrwałość. Manifestuje się ona w konsekwencji, a przede wszystkim w honorowym i godnym podejściu człowieka do powierzonych mu zadań. Zadań, które w przypadku kapłana są mu powierzone w myśl szlachetnej dbałości o przestrzeń moralną działań poszczególnych ludzi jak i całej wspólnoty Kościoła. Wydaje się, że żadna inna służba, powołanie czy zawód, nie odznacza się tak wysokim prestiżem moralnym, jak kapłaństwo. Wzory zachowań, ucieleśniane przez kapłanów seniorów, są w tym przypadku najlepszymi i najbliższymi przykładami do naśladowania dla pokolenia młodych duchownych.

Przywołamy teraz niektóre myśli z nauk pasterskich, jakie skierował Metropolita przemyski do młodych kapłanów w czasie uroczystości ich święceń oraz w trakcie ich formacji do kapłaństwa. Obejmą one okres ostatniego dziesięciolecia. Pełnią one kluczową rolę w aspekcie kształtowania odpowiedzialności synowskiej kapłanów wobec swojego biskupa, ale pozwalają zarazem dostrzec ojcowską troskę biskupa i stałe staranie o jak najlepsze uformowanie ducha młodych kapłanów. Mają oni prowadzić misję pasterską w posłuszeństwie i pełnym oddaniu się swojej kapłańskiej służbie jako katecheci, spowiednicy, przewodnicy duchowi, celebransi liturgii Kościoła. W naukach Metropolity przemyskiego znajdujemy wskazania, które dobitnie świadczą o przenikliwości w obserwacji otaczającego nas świata, ukazując jego mądrość i dalekowzroczność. Dla człowieka poszukującego przewodnictwa pasterza, przewodnictwa stabilnego, wiernego, odpowiedzialnego i pełnego nadziei, tylko pełne prawdy kapłaństwo daje tę nadzieję i rozwój zmierzający do pełni człowieczeństwa. Jan Paweł II napisał we

---

<sup>10</sup> J. MICHALIK, *Kapłaństwo owocne wiarą, słowem i świadectwem. Homilia wygłoszona z okazji 50 rocznicy święceń kapłańskich Bp Ryszarda Karpińskiego Lublin, 18 kwietnia 2009 r.*, [online] <http://archiwalna.przemyska.pl/> [dostęp: 18.08.2015].

wstępie do polskiego wydania *Katechizmu Kościoła Katolickiego*: „Katechizm [ma służyć] jako pewny i autentyczny punkt odniesienia w nauczaniu nauki katolickiej. (...) zostaje ofiarowany każdemu człowiekowi żądającemu od nas uzasadnienia nadziei, która jest w nas (por. 1 P 3, 15), i pragnącemu poznać wiarę Kościoła katolickiego”<sup>11</sup>.

Homilia arcybiskupa Michalika zatytułowana „Weźmijcie Ducha Świętego” z dnia 3. czerwca 2001 roku, skierowana przede wszystkim do neoprezbiterów w Archikatedrze przemyskiej, wskazuje na ogromną rolę życia w prawdzie. Metropolita przemyski podkreślił w niej, że podstawowym działaniem księdza jest modlitwa, która ma się stawać źródłem i podstawowym odniesieniem jego służby kapłańskiej przez całe życie. Prawda modlitwy i prawda celibatu jest fundamentem lojalnie wypełnianej służby.

Arcybiskup Józef Michalik mówił: „Odważny wiarą jest Kościół, skoro modli się w dniu zesłania Ducha Świętego o duchowe cuda takie, jakie dokonały się w jego początkach. (...) Cuda działa Bóg na naszych oczach, nie wygasły i dziś w Kościele. Czyni je modlitwa człowieka i moc Boża. Słowo modlitwy realizuje sam Bóg. Za chwilę będziemy tego świadkami, oto na włożenie rąk biskupa Duch Święty napełni mocą każdego z 15 diakonów czyniąc ich kapłanami – prezbiterami Chrystusa i Kościoła. Gest pełen prostoty – włożenie rąk – ma moc nieskończoności, trwania po wieczność. Kapłaństwa bowiem nie da się zmasać, choć można go zaprzestać, zagłuszyć czy wprost zdradzić. Świecenia kapłana to przyzwolenie Boga na dokonanie interwencji w duszy drugiego człowieka, w tym niedostępnym sanktuarium, gdzie mieszka sam Bóg. Kapłan Kościoła to zjednoczony w Chrystusie pośrednik między Bogiem i ludźmi. Nie o sobie ma on myśleć i nie siebie kochać. (...) Bóg postanowił zrealizować zbawienie ludzi na sposób ludzki, widzialny, prosty i dostępny dla każdego, dlatego powołuje ludzi. Czyni i nas współpracownikami zbawienia. Drodzy Synowie, za chwilę staniecie się kapłanami Chrystusa i Kościoła, Duch Święty wszczepi was w szczególny sposób w święte kapłaństwo Chrystusowe, da wam moc słowa, abyście głosili Ewangelię i otwierali serca na zbawczą wiarę w Chrystusa. Nie głoscie siebie ani mądrości tego świata, poznawajcie – w trudzie i mozołach – mądrość Krzyża. Do tego kapłaństwa Chrystus was potrzebuje. Słowo kapłana ma wskazywać nie na siebie, pozyskiwać, nie dla swojej korzyści, czy chwały, dla chwały Pana Boga i duchowej korzyści ludzi.

(...) Bez modlitwy nie zrealizuje się jedność z Chrystusem, bez modlitewnego oczekiwania nie przychodzi Duch Święty, nie ma uwielbienia Boga, nie głosi się Jego chwały. Dlatego kapłan ma się modlić sam i we wspólnocie, ma się modlić słowem, pragnieniami, modlić się z dziećmi, z rodzicami, z ludźmi. Całym sobą powinien się modlić, ma się stać «bryłą

---

<sup>11</sup> JAN PAWEŁ II, Konstytucja apostołska *Fidei Depositum*, w: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 8.

modlitwy», ma być wołaniem modlitewnym do Boga za ludzi. Wtedy ustrzeże się słów pustych i szkodliwych. Pamiętajcie, że posłani jesteśmy do udzielania łaski Bożej, nie naszej, dlatego potrzebna jest szczerza cierpliwość, wyrozumiałość, prosta życzliwość w konfesjonale, na katechezie, wszędzie, w kontaktach z ludźmi. Trzeba się jej uczyć od Jezusa, a więc na modlitwie. Znakiem szczególnym kapłańskiej posługi jest posłuszeństwo wiary, jedność w pełnieniu woli Bożej oraz doskonała czystość na znak całkowitego zawiezenia Bogu i oddania Mu serca i ciała. Szczególnie w czasach dzisiejszego zamętu – jakiego jesteśmy dziś świadkami – posłuszeństwo i czystość są potrzebne. Stają się znakiem konsekrującego i światłem rozświetlającym ciemności. (...) «Jeżeli przy pomocy Ducha zadawać będziecie śmierć poddanym ciała – będziecie żyli» (Rz 8).

A więc bez Ducha Świętego nie pokonacie ani słabości własnego ciała, ani nie uporządkujecie rozgardiaszu tego świata. Idźcie przeto z ufnością głosić Ewangelię, nieść światło wiary i ogrzewać miłością łaski Pana. Pod opieką Maryi Niepokalanej kapłaństwo wasze stanie się bezpieczniejsze, piękniejsze – także skuteczniejsze, bo tu zawsze chodzi o chwałę Boga i zbawienie ludzi. Bez pośrednictwa, bez obecności Maryi nie ma Jezusa – Zbawiciela. Maryjo, Matko łaski, Matko Zbawiciela, oto Twój synowie! Janie, Bogusławie, Tomaszu, Zbigniewie, Stanisławie, Piotrze, Tadeuszu, Krzysztofie, Piotrze, Wojciechu, Danielu, Wojciechu, Tomaszu, Rafale, Jacku, Oto Matka Twoja!”.

Dziewięć lat temu w Przemyślu, dnia 4. czerwca 2006 roku, arcybiskup Józef Michalik wygłosił w Archikatedrze homilię w dniu święceń kapłańskich kolejnych neoprezbiterów diecezji przemyskiej, podkreślając w niej ogromną rolę osobistego wkładu każdego człowieka w swój właściwy rozwój duchowy i w dobro wspólne. Metropolita przemyski mówił: „Kapłan nigdy nie może być obojętny na grzech, nie może się godzić ani milczeć, widząc grzech. Milczenie na zło jest grzechem zaniedbania, niewiernością wobec Boga. Wielkie to dziś zadanie walczyć z grzechem w sobie, nie oszukiwać siebie, nie targować się o granice grzechu w swoim życiu. (...) Pamiętaj, Bracie i Synu – miłość Chrystusa, miłość na Jego sposób ma być metodą i celem twego kapłańskiego posługiwania i twego chrześcijańskiego życia.

Ale ta miłość jest nie do pogodzenia z grzechem, nienawiścią, interesem ludzkich przetargów. Granicą tej miłości jest miłość bez granic (św. Bernard). Pamiętajcie, że im bardziej będą ludzie stronić od cierpień i modlitw, tym bardziej będzie im potrzebna wasza modlitwa i ofiara. Ta ofiara nigdy nie będzie pusta i bezowocna, jeśli będzie miała odniesienie do Boga i ludzi: to ze względu na słabość powinniście jak za lud, tak i za samych siebie składać ofiarę (por. Hbr 5, 3). Wyrazem ofiary będzie troska o zachowanie doskonałej, przejrzystej czystości, którą ślubujecie.

(...) Jeśli chcesz być pośrednikiem skutecznym, owoc przynoszącym, jeśli chcesz pokonywać szatana, musisz sam siebie pokonać, nieustan-

nie, codziennie wspinać się na górę ofiarowania, brać swój krzyż na każdy dzień i naśladować Chrystusa (por. Mk 8, 34). Jest możliwa i dziś czystość piękna, twórcza i owocna, dlatego zdumiewa i przynosi owoce obfite. Nie tylko czystość księży i zakonnic. Także małżeńska czystość jest trudem zwyciężania pokus i dokonywania wyborów. Trzeba dziś o tym mówić, prowadzić bezpieczną drogą młodych, uczyć chłopców i dziewczęta zachowania czystości, bo bez niej nie ma pracy nad sobą, nie ma rozwoju w miłości, a przecież granicą miłości jest miłość bez granic. (...) Trzeba pokochać swą ludzką samotność i poprzez głębszy duchowy, osobowy kontakt z Bogiem stać się przydatnym i bliskim ludziom. Kapłan jest człowiekiem żyjącym samotnie po to, aby inni nie byli samotni (Jan Paweł II).

(...) Od czasów starożytnych Kościół streszczał swoje posłannictwo w trzech słowach: martyria, diakonia, liturgia (świadectwo, służba, liturgia). Te trzy słowa mają i dzisiaj, i mieć będą zawsze, swą moc, swoją szczególną dynamikę ewangelizacyjną. Świadectwo życia zawsze potwierdza głoszone słowa i stawiane wymagania. Bez świadectwa życia głosiciel wiary i moralności staje się pusty, a jego słowa tracą moc Ducha”.

Po dwóch latach, w czasie kolejnych święceń kapłańskich (10. maja 2008 roku), arcybiskup Michalik wygłosił homilię zawierającą naukę o sensie autentycznej pracy nad pogłębianiem swojej wiedzy, w nawiązaniu do konieczności rozwoju kultury osobistej, szeroko rozumianej. Mówił o bogactwie kultury, prawdy, piękna dobra. Oto wybrane myśli: „Zostaliście uznani za godnych, aby podjąć się zadań niezwykłych. Pierwszym z nich jest uznanie i uwielbienie Boga, głoszenie Jego chwały i zadośćuczynienie za grzechy własne i powierzonego ludu (por. Hbr 5, 1). A głoszenie chwały Bożej, to nie tylko dzielenie się wiedzą teologiczną, to trud i umiejętność postawienia Boga na pierwszym miejscu, (...) zatem jesteście «solą ziemi» (por. Mt 5, 13). (...) Jeśli zaczynam udawać tego, kim nie jestem, albo przestaję być tym, kim być powinienem, staję się bezużyteczny, zasługuję na odrzucenie i podeptanie przez ludzi. Każdy chrześcijanin, a tym bardziej każdy kapłan ma być «solą dla ziemi», ma być «światłem dla świata» (por. Mt 5, 14), które rozprasza ciemności, wskazuje drogę, a promieniami swego blasku ogrzewa ludzi i świat, rodzi dobro, utwierdza wiarę. (...) Kochani Neoprezbiterzy, to o czym teraz mówię, to nie popis kaznodziejski, nie sucha teoria daleka od życia, ale krzyk o duchowej pustce, którą tak często zioną nasze podzielone serca i rozdarte sumienia, doprowadzając do ujawnianych coraz częściej tragedii kapłańskich załamań. Chrystus potrzebuje nas jako ludzi całkowicie oddanych w wypełnianiu Jego misji. (...) Święcenia kapłańskie to dopiero początek drogi. Trzeba na nią wejść, z pełnym, męskim zdecydowaniem, z podniesionym czołem i wzrokiem utkwionym w sercu Chrystusowym, które jest źródłem mądrości i drogowskazem do miłości miłosiernej, czystej i wiernej aż do końca. Papież Benedykt XVI w swej pierwszej encyklice po przeprowadzonej dogłębnej analizie naszych czasów zawarł wezwanie: «Nad-

szedł moment, aby raz jeszcze potwierdzić wagę i priorytet modlitwy wobec aktywizmu i zagrażającego sekularyzmu» (*Deus Caritas est*, 37)”.

Szczególnie ważne nauki arcybiskup Józef Michalik skierował do alumnów WSD w Przemyślu, 2. marca 2007 roku. Mówiąc o odpowiedzialnym kapłaństwie i odpowiedzialnym człowieczeństwie, o odpowiedzialności za postawione sobie zadania życiowe, stwierdził: „Żyć w prawdzie – to warunek wzrostu wiary i łaski. (...) «Jeśli wasza sprawiedliwość nie będzie większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów nie wejdziecie do Królestwa niebieskiego»” (por. Mt 5, 20). Drodzy bracia! W mnogości informacji i słów współczesny człowiek szybko przyzwyczaił się do zapominania słów, tego, co słyszy lub usłyszał przed momentem. Nie bardzo zatrzymuje treść słów w sercu, bo wie, że jutro, pojutrze znów usłyszy coś ważnego, pięknego lub pożytecznego. My nie jesteśmy inni, nam też zagraża taka postawa. (...) Nie mogę składać Bogu darów, modlić się, jeśli nienawidzę brata, jeśli życie mam nieuporządkowane, jeśli po prostu «kręcę», jestem nieszczerzy, chcę przechytryć i bliźnich i Pana Boga. To się po prostu nie uda. (...) Pobyt w seminarium ma pomóc zrozumieć specyfikę naszego powołania i naszych zadań. Ma pomóc znaleźć odpowiedź na istotne pytania: «Czy właściwie rozumiem kapłaństwo? Czy chcę i potrafię je dobrze wypełnić? Czy mogę sobie na te pytania bezpiecznie odpowiedzieć?».

Św. Paweł mówił o kapłanie (Tymoteuszu), że jest «człowiekiem Bożym» (por. 1 Tm 6, 11). Oto centralne zadanie kapłana: nieść Boga, uosabiać Boga ludziom. (...) Kapłan powinien rzeczywiście znać Boga od wewnątrz i takiego nieść Go ludziom: «Tej właśnie priorytetowej posługi potrzebuje dzisiaj ludzkość» (Benedykt XVI). Jeśli ksiądz zagubi ten teocentryzm w swoim życiu, stopniowo zaniknie gorliwość w jego życiu, zaniknie modlitwa, cierpliwość wobec ludzi, wrażliwość na grzech, a jej miejsce zajmie «ja», egoizm, rosnąca lista krzywd zamiast gotowości do ofiar, sukces zewnętrzny zamiast pragnienia bycia użytecznym w sposób dyskretny, niewidzialny. Dotyczy to każdej dziedziny życia, ale szczególnie obejmuje duchowość naszych kapłańskich ślubów. (...) Prawdziwy, autentyczny i twórczy celibat «może być tylko teocentryczny» (Benedykt XVI). (...) Celibat ma być świadectwem wiary, oparcia życia na Bogu. Wyrzeczenie się małżeństwa i rodziny nie oznacza «kawalerstwa», ale zobowiązuje do autentycznego ojcostwa duchowego. (...) Ludzie dzisiaj potrzebują tego świadectwa rzeczywistego przeżywania Boga. Celibat wymaga stałej uwagi samego diakona, księdza, ale i «opieki ze strony biskupa, przyjaciół – kapłanów i świeckich, którzy wspólnie powinni wspierać to kapłańskie świadectwo» (Benedykt XVI, *Przemówienie do pracowników Kurii Rzymskiej*, 22. grudnia 2006 roku).

Pamiętaj bracie, że do celibatu można się nie nadawać. Nie nadaje się człowiek oschły, martwy duchowo, taki, który nie mógłby być ojcem, bo ojcostwo – także to duchowe – to umiejętność dawania siebie, to troska



o innych, a nie o własną wygodę, przyjemność czy sukces. Do celibatu nie nadaje się człowiek, który nie potrafi przeżywać swej ludzkiej samotności, kto nie potrafi przeżyć samotnie godziny czy dnia, bo boi się własnej pustki, zrodzonej z faktu, że wiarą jeszcze nie odkrył obecności Chrystusa w nim i w jego bliźnim. Taki człowiek nie jest jeszcze gotów do kapłaństwa, bo w takim stanie ducha i na takim poziomie rozwoju wiary on się nim znudzi, ono go przytłoczy, zwyczajnie go nie udźwignie. Naiwnością byłoby udawać, że czasy w których żyjemy są obojętne na czystość. Przesycenie nagością i upublicznienie seksu, pobudliwość erotyczna ciągle w nowy sposób pobudzana, drażniona, żart brutalny i dwuznaczny, wylewająca się z witryn pornografia, inwazyjna promocja homoseksualizmu, poniżanie małżeństwa i wprost promowanie małżeńskiej niewierności to dzisiejsza rzeczywistość, codzienność. Wobec tych zagrożeń musimy przeciwstawić i promować jako kapłani, ale także jako mężczyźni, autentyczną miłość, czystą, idealną, wierną. Miłość odpowiedzialną, za którą tęskni każdy człowiek. Skoro Bóg jest miłością, to trzeba się nieustannie pytać o miłość, pytać czym i jaka jest ona dla mnie? Jak ją rozumiem? W jaki sposób zamierzam ją realizować dziś, w czasie wakacji i potem w kapłaństwie? To naprawdę jest bardzo życiowe pytanie! (...) Miarą tej naturalnej gotowości jest odwaga życia w prawdzie, unikania codziennej nieprawdy w słowie i czynach. Najmniejsze kłamstwo jest ucieczką, znakiem tchórzostwa, czyli lęku wyznania prawdy, przyznania się do czegoś, co uważam za niewłaściwe. A strach, tchórzostwo paraliżują tożsamość i wykluczają miłość: tę ludzką i tę Bożą, bez której nie poznamy Boga prawdziwego. On jest przecież miłością. (...) Tak jak wychowawca nie może kłamać, musi być niezwykle wrażliwy na kłamstwo, nieszczerłość, kręctwo, podobnie i ty winienesz uczyć się takiej postawy wobec popełnionego lub dostrzeżonego zła. (...) Pamiętajcie Bracia, Pan Bóg nie mówił nie kłam w dużych sprawach, ale po prostu nigdy nie kłam! (...) Tak, drodzy synowie, z bólem to mówię, w szczerości zbolełej to mówię, aby was przestrzec przed kłamstwem, przed Ojcem Kłamstwa, aby was ustrzec przed nieszczęściem. Jeśli nie potrafisz być szczery przed twoim biskupem, jeśli nie jesteś szczery przed ojcem duchownym, przed rektorem, nie potrafisz być szczery przed sobą, to powoli zamkniesz się na Pana Boga. Nie zdołasz przyjąć Jego łaski, Jego pomocy. Bóg jest Bogiem prawdy i ty masz być sługą prawdy, poczynając od siebie samego. Życie oparte na prawdzie to fundament wszystkiego: i posłuszeństwa i czystości i kapłańskiej wrażliwości na biednych, tak bardzo związanej z wewnętrzną wolnością od chciwości wobec pieniądza i dóbr materialnych. Bez życia w prawdzie nie będziesz umiał się kontrolować i zablokujesz swój wewnętrzny rozwój. Po prostu skarlaciejesz. Żyjąc w prawdzie zbliżać się będziesz do Chrystusa, Prawdy która wyzwala, czyni wolnym, twórczym, radosnym. Nie bój się przemyśleć i przemodlić tych słów i prawd. Nie zawiedziesz się i nie rozczarujesz nigdy przymierzając się do Chrystusa. On jest naszym wzorcem i ideałem”.

Tego samego roku arcybiskup Józef Michalik wygłosił homilię skierowaną do Sióstr Rycerek Niepokalanej z okazji ich Ślubów, składanych na uroczystej Eucharystii w Strachocinie. Jednym z przewodnich tematów jego wystąpienia stało się rozważanie zagadnienia posłuszeństwa Bogu i przełożonym w życiu i służbie osoby konsekrowanej oraz mądrość osobistego wzrastania w zrozumieniu istoty celibatu. Metropolita przemyski zaznaczył, że także posłuszeństwo wymaga mądrości. Tej osobistej, ale zarazem także umiejętności wyważenia całości zagadnień z nim związanych przez obie strony – przełożonych i podwładnych.

Wieloletni Przewodniczący KEP arcybiskup Józef Michalik mówił: „Jezus także dzisiaj nauczy nas poprawnej wiary, przypomni wszystko cośmy zapomnieli, pomoże być świadkami Jego zmartwychwstania wobec świata, pomoże być Rycerkami i Rycerzami broniącymi wiary wobec ludzi nie znających i nie wierzących w Chrystusa. Apostołom i ich następcom Duch Święty da moc odpuszczania grzechów (por. J 20, 23)”. Zaakcentował zarazem wagę właściwej i głębokiej pobożności maryjnej: „Obecny papież Benedykt XVI przed paru tygodniami (10.05.2007) podczas swej podróży do Brazylii powiedział: «Właśnie obecnie w Matce Bożej mamy najlepszą obronę przeciw złu, które dręczy współczesne życie; pobożność Maryjna stanowi niezawodną rękojmię matczynej opieki i obrony w godzinie pokusy». Mamy oto wskazania Papieża na naszą drogę wiary: Pobożność Maryjna, czyli życie po Bożemu na wzór Maryi zapewnia nam Jej pomoc i opiekę w każdej sytuacji życiowej, w życiu kapłańskim, zakonnym i w życiu chrześcijan świeckich.

Ślub posłuszeństwa nie jest ograniczeniem, ale wstąpieniem na drogę twórczego rozwoju osobowości. Posłuszeństwo nasze musi być nieustannie, dynamicznie rozumne, a przy tym przesycone i umotywowane wiarą. Nie z przymusu słucham przełożonych, ale dlatego, że ich głos jest dla mnie głosem Boga samego, nie ich wolę, ale wolę Bożą widzę i pełnię, podejmując zlecone mi zadania. Dobrze zrozumiane posłuszeństwo, to pełne utożsamienie się z wolą moich przełożonych. Oczywiście nie może to być w żadnym wypadku posłuszeństwo w łamaniu Bożych przykazań, czy wydawaniu jakichś grzesznych poleceń, bo do takowych nie mają prawa ani przełożeni ani podwładni”.

W roku śmierci naszego wielkiego papieża Jana Pawła II, podczas II Ogólnopolskiej Pielgrzymki Alumnów Wyższych Seminariów Duchownych na Jasną Górę, 21. kwietnia 2005 roku, arcybiskup Józef Michalik wygłosił homilię traktującą o ojcostwie Bożym i ludzkim. Na tle wydarzeń, które stały się bezpośrednią przyczyną powstania niniejszego tekstu, w tej właśnie homilii odnajdujemy kluczowe problemy życia społecznego i problemy rodzin, do których nawiązał wtedy w Częstochowie Metropolita przemyski.

Arcybiskup Michalik mówił: „«Bez wiary nie można podobać się Bogu» ani ludziom. Przed wielu laty, tuż po wyborze na papieża, Jan Paweł

II miał się spotkać z klerykami i księżmi Rzymu – swojej nowej diecezji. Przywiązywał wielką wagę do tego spotkania i poruszył kilka bardzo ważnych spraw. Zwrócił uwagę na napór laickości, na zauważalną powszechnie desakralizację, czyli usuwanie pierwiastka duchowego z myśli i z życia publicznego, co gorsze i z sumień ludzi. Ten fakt z coraz większą intensywnością pokazuje potrzebę świadków Boga we współczesnym świecie. Sytuacja, którą nazywamy nową ewangelizacją domaga się jednakże radykalnej wierności Jezusowi, Ewangelii i sobie. «Nie łudźmy się, że służyjemy Ewangelii, jeżeli próbujemy rozcieńczyć nasz kapłański charyzmat przesadnym zajęciem się rozległą dziedziną problemów doczesnych – mówił wtedy Papież – jeżeli chcemy zlaicyzować nasz sposób życia i postępowania, jeżeli pozbywamy się także zewnętrznych oznak naszego kapłańskiego powołania» (9.11.1978). (...) W tych dniach ukazała się w *Bibliotece «Pastores»* książka kardynała Cordesa pt. *Zagubione ojcostwo*, w której autor ukazuje jako chorobę współczesną zanik więzi rodzinnych, ba – wręcz nieobecność ojca w rodzinie. Jako współczesną klęskę, określa się tam relacje ojciec – syn, mistrz – uczeń. Nieobecność ojca w rodzinie powoduje dziś klęskę wychowawczą, zanik autorytetów, a to z kolei prowadzi do podważenia tożsamości człowieka. Chłopcy, którzy nie stykają się z tożsamością mężczyzny, ojca, mają bardzo często trudność z własną tożsamością i często wyrastają na kalekich ojców. Niewątpliwie także w relacji duchowego ojcostwa mogą pojawić się nowe, niespotykane dotychczas trudności. Także w naszej koncepcji ojcostwa duchowego. Jak je przezwyciężyć? Droga jest prosta i bezpieczna; szukać wzorców, ustalać wzorce, szukać zdrowych relacji ojca do syna, wpatrywać się w relacje sprawdzone – Abrahama i Izaaka, Jezusa i Ojca w niebie.

(...) Powołanie to wielki dar, to wybór dokonany przez samego Ojca. Trzeba je zrealizować jak najpiękniej, jak to tylko jest możliwe. Bardzo twarde słowa na temat realizacji naszego powołania powiedział kardynał Newman: «Biada tym, co umierają, nie spełniwszy swego powołania, co byli wezwani do świętości, a żyli w grzechu, co byli wezwani do chwaleń Boga, a zanurzyli się w płochym i niewierzącym świecie, co byli wezwani do walki, a pozostali beczynni. Biada tym, co mieli zdolności i talenty, a nie użyli ich albo ich nadużywali. Świat idzie w swoim pochodzie od wieku do wieku, lecz aniołowie i święci nie przestają wołać: biada nad utratą powołań, nad zawiedzioną nadzieją, nad wzgardą miłości Bożej, nad ruiną dusz»”.

Sześć lat temu, 30 maja 2009 roku, w dniu święceń 25 neoprezbiterów w Archikatedrze przemyskiej, arcybiskup Józef Michalik mówił o wspólności losu z Jezusem oraz o posłuszeństwie, jako czynnika samodyscypliny i wewnętrznej integralności: „W niedzielę Dobrego Pasterza, 3 maja 2009 roku, Ojciec Święty Benedykt XVI, udzielając święceń kapłańskich przypomniał, że uczniowi przypada ten sam los, co Mistrzowi. Jak Jezus doświadczył odrzucenia Boga przez świat, niezrozumienia, obojęt-

ści, tak jego uczniowie – a zwłaszcza apostołowie – doświadczają radości samego Jezusa, Jego bliskości, ale i dzielą także ten sam ból, widząc, że Bóg nie jest znany. Nie wystarczy głosić kazania i posługiwać ludziom na parafii w oparciu o cenny bagaż wiedzy, nabyty podczas studiów teologicznych. To jest ważne i podstawowe, ale musi zostać spersonalizowane – mówił Benedykt XVI do księży rzymskich 26. lutego 2009 roku. Bóg istnieje i nie jest Bogiem hipotez, dalekim, ale jest bliski; mówił do nas, mówił do mnie. My nie głosimy refleksji, nie głosimy filozofii, ale głosimy zwyczajną, prostą nowinę o Bogu, który działa. Działa także wobec mnie.

(...) Posłuszeństwo Kościołowi i biskupowi to miara pokonanego egoizmu i zarozumiałości, to wyznacznik wewnętrznej gorliwości diakona i księdza; posłuszeństwo pełne, wewnętrzne, obejmujące nie tylko wiarę i obyczaje, ale cały styl bycia i życia, styl pracy i wypoczynku, styl stroju kapłańskiego. Posłuszeństwo duszpasterskie, to przyjęcie nowych nadziei Kościoła i form pracy ruchów i stowarzyszeń, to radość z twórczych, osobistych ofiar na rzecz wspólnoty eklezjalnej, to troska o misje i gotowość podjęcia najtrudniejszych zadań. Bez wiary żywej takie posłuszeństwo nie będzie możliwe”.

Homilia wygłoszona przez Metropolitę przemyskiego w Kamieniu Śląskim 16. czerwca 2007 roku, podczas Nieszporów z okazji 750-rocznicy śmierci św. Jacka, nakreśla ważne zadania pasterskie, wskazując zarazem na europejskie korzenie chrześcijaństwa. Przewodniczący KEP podkreślił w swojej homilii wspólną odpowiedzialność Europejczyków za Stary Kontynent i jego chrześcijańskie dziedzictwo. Józef Michalik mówił do zgromadzonych: „Jesteśmy dziś w miejscu urodzin wybitnego kapłana, pasterza zatroskanego o swoje owce. Tutaj w Kamieniu Śląskim urodził się Jacek Odrowąż. Zmarł w Krakowie 750 lat temu. Historycy mówią, że był to święty na miarę świętego Wojciecha, który widział czasy współczesne mu, ze stanowiska historii współczesnej. Był dominikaninem i kapłanem Kościoła zatroskanego o wszystkie narody i o każdego człowieka. Dlatego nie szczędził sił i wykazywał niezwykły dynamizm ewangelizacyjny. (...) Troska o nową ewangelizację Europy i świata bardzo mocno leżała na sercu Słudze Bożemu Janowi Pawłowi II. Przypomina ten obowiązek także obecny papież Benedykt XVI. Z troskanie o przekaz wiary to nie tylko zatroskanie pasterzy. Oni ukierunkowują, prowadzą ewangelizację, ale przez chrzest święty każdy ochrzczony uczestniczy w prorockim urzędzie Chrystusa. I tak jak On ma przepowiadać Królestwo Boże, budzić i umacniać wiarę. Wszyscy ochrzczeni powinni czuć w sobie prorockie powołanie do obrony praw Boga. Ilekroć widzą je zagrożone w rodzinie, w miejscu pracy, czy w życiu publicznym. Obserwatorzy życia, uważni i krytyczni publicyści z niepokojem podkreślają, że świat stanął na niebezpiecznym zakręcie, odkąd legalnie postawił wolność indywidualnie interpretowaną, ponad prawami natury (Francis Fukujama). (...) «Historia dobitnie dowiodła, że prowadzenie walki

z Bogiem w celu wyrzucenia Go z serc ludzi, prowadzi ludzkość przerażoną i zabiedzoną w stronę wyborów bez przyszłości» (Benedykt XVI). Kryzys współczesnej Europy zauważył już twórca Wspólnoty Europejskiej, Kanclerz Niemiec Konrad Adenauer, który w przedmowie do książki Gabriela Marcela *Nadzieja w przemianie*, napisał: «Kryzys jest natury moralnej, dlatego i uzdrowienie musi być natury moralnej. Wszystko sprowadza się do podstawowych prawd: absolutnej uczciwości, absolutnej czystości i absolutnej miłości. Nie chodzi o wyrażenie aprobaty tylko ustami, lecz także dyscypliną naszego życia. To czyni człowieka naturalnym i autentycznym. Nie trzeba nigdy próbować wydawać się lepszym czy mądrzejszym niż się rzeczywiście jest. Wokół takich ludzi gromadzą się inni i naśladują ich». Oto przykłady głosów współczesnych proroków. Są nimi papieże, są i ludzie świeccy. Jest miejsce i dla każdego z nas.

Nabierajmy mądrości do rozeznawania dobra i zła wokół nas i z cierpliwością a pokorną miłością pomagajmy błądzącemu człowiekowi dotrzeć do prawdy. Trzeba to czynić, skoro według zaleceń Chrystusa mamy być solą ziemi i światłem świata (por. Mt 5, 13-14). Trzeba to czynić, mimo, że nie zawsze spotkamy się ze zrozumieniem i uznaniem. Trzeba wówczas do słów dołączyć świadectwo życia i modlitwę, bo przecież klucz do serc ludzi ma Bóg, a nie nasze słowa”.

Z okazji obchodów Dnia Papieskiego 14. października 2007 roku, arcybiskup Józef Michalik wygłosił w Bazylice archikatedralnej w Warszawie homilię, podkreślając w niej, zgodnie z przesłaniem nauczania Jana Pawła II, ogromną godność człowieczeństwa. Mówił w niej: „W czasie pontyfikatu Jana Pawła II dokonała się rewolucja kulturowa. (...) Stało się to możliwe, bo w jakimś sensie dokonała się mała rewolucja w sercu wielu ludzi, niezależnie po której stali stronie. Papież mówił do wszystkich, pukał do sumień przyjaciół i przeciwników, wierzących i niewierzących, bo oni także potrafili być ludźmi sumienia. (...) W swoim nauczaniu Jan Paweł II często zapraszał do refleksji nad ludzką godnością. (...) Człowiek, mówił papież, otrzymuje od Boga swą istotną godność, a wraz z nią zdolność wznoszenia się ponad wszelki porządek społeczny w dążeniu do prawdy i dobra. (...) Papież uczył, że Chrystus i Kościół nie są wrogami ludzkiego dążenia do szczęścia. Pragną, abyśmy wiedzieli czym jest szczęście i na jakiej drodze można go osiągnąć. Cytuję: «Człowiek nigdy nie zazna szczęścia kosztem drugiego człowieka, niszcząc jego wolność, depcząc jego godność, hołdując egoizmowi. Życie ludzkie i świat zbudowany bez Boga w końcu obracają się przeciw człowiekowi. Między Bogiem a światem, między przyrodą, naturą i człowiekiem istnieje ściśle powiązanie»”.

Wyżej przytoczone nauki pasterskie arcybiskupa Józefa Michalika kierowane były przede wszystkim do kapłanów, kleryków i osób konsekrowanych. Na zakończenie przytoczymy jeszcze kilka myśli z homilii kierowanych do ogółu wiernych Kościoła katolickiego. W celu wypracowania owocnych

i kształtujących ducha społecznego relacji, konieczne jest wzajemne zrozumienie, wspólne oczekiwania i daleko idąca współpraca na tej szeroko pojętej płaszczyźnie formacyjnej. Wszyscy wierni, jako „wcieleni do Kościoła”, są przeznaczeni do uczestnictwa w pełni chrześcijańskiego życia. Mają każdym słowem i czynem świadczyć o Chrystusie. Nasza postawa w życiu codziennym nie może być zatem bierna. Powinna być rozumiana jako prawdziwe praktykowanie wiary i godności chrzcielnej.

Ogromną rolę w tym dziele pełni właściwie pojęta profilaktyka. Profilaktyka jest to przewidująca świadomość zagrożeń i wypływające z niej działanie, zmierzające do czynności uprzedzających czy asekuracyjnych. Praca nad swoim morale jest takim właśnie działaniem. Czerpiąc z przedstawianych nam wzorów osobowych, refleksji i nauk pasterskich, jesteśmy jako wspólnota Kościoła katolickiego na tyle mocni duchowo, że potrafimy bronić się skutecznie przed złem moralnym. W tym dziele pomocne stają się refleksje i nauczanie Metropolity przemyskiego.

19. czerwca 2005 roku w Warszawie, podczas III Krajowego Kongresu Eucharystycznego i uroczystości beatyfikacyjnych trzech kapłanów: ks. Bronisława Markiewicza, ks. Władysława Findysza i ks. Ignacego Kłopotowskiego, arcybiskup Józef Michalik wygłosił okolicznościową homilię, nawiązującą do podstawowego dla wszystkich chrześcijan zadania życia w prawdzie. Mówił wówczas: „Tak, drodzy Bracia i Siostry, jesteśmy tu w tak wielkiej liczbie, aby uświadomić sobie wiele współczesnych bólów i niepokojów, aby powiedzieć Bogu o niedoskonałościach ludzi Kościoła i modlić się, modlić się z Jezusem, za siebie wzajemnie i uczyć się od Niego, jak żyć, aby nie powtarzać cudzych i naszych błędów. Tych błędów w życiu człowieka i narodów może być wiele. Ważniejsze od nich jest to, jak na nie patrzymy, czy umiemy i chcemy uznać błąd, fałsz na naszej drodze, czy chcemy zawrócić i naprawić zło. Językiem wiary można to pytanie wyrazić w słowach: czy chcemy się nawrócić, czy chcemy przebaczać i prosić o wybaczenie Boga i ludzi? (...) Pan Bóg nas widzi i uprzedzająco gotów jest nieustannie wybaczać, o ile człowiek okaże skruchę, najmniejszy znak żalu i chęci poprawy. Człowiek nie może odwracać się od własnej przeszłości. Krytycznie potrafiały na nią patrzeć tylko ludzie odważni, mądrzy, szlachetni”.

Przewodniczący KEP arcybiskup Józef Michalik wielokrotnie podkreślał, że prawdziwa miłość do człowieka to przeciwstawienie się egoizmowi. Zwrócił na to uwagę także w Częstochowie, 29. listopada 2010 roku, w ramach rekolekcji, zorganizowanych przez Papieską Radę *Cor Unum*. Metropolita przemyski mówił wtedy: „Caritas zatem jest ścisłym zadaniem Kościoła, jego obrazem, «nie jest dla Kościoła rodzajem opieki społecznej, którą można powierzyć komuś innemu, ale należy do jego natury, jest niezbywalnym wyrazem jego istoty i kto by usiłował uwolnić się od miłości, będzie gotowy uwolnić się od człowieka jako człowieka» (por. Benedykt XVI, encyklika *Caritatem in veritate* 25, 28). (...) «Caritas jest nie tylko czynnością pragma-

tyczną, ale wynika z głębi korzeni naszej łączności z Panem, który nam się oddaje, wynika z dynamiki miłości Boga, której doznajemy» napisał Papież Benedykt XVI we wstępie do książki kard. Cordesa, *Niosący pomoc nie spadają z nieba* (1.11.2007). (...) Dzisiaj samo pojęcie miłości zostało bardzo zafalszowane, zredukowane fałszywie do egoizmu, przyjemności czy wprost grzechu, czy wykorzystania drugiej osoby. Jeśli misja Kościoła ma się dziś udać, trzeba odkłamać miłość. Ukazać jej prawdziwe piękno i źródło, którym jest sam Bóg. Pamiętajmy jednak, że nie można kochać Boga, jeśli Go nie znamy, albo jeśli nie przeżyliśmy Jego miłości miłosiernej, przebaczącej grzechy i zdrady marnotrawnemu dziecku. Bogu trzeba i można zaufać. I człowiekowi trzeba ufać, jeśli chcemy iść do niego z miłością. (...) Bez nawiązania osobistej więzi z Jezusem, więzi odwzajemnionej miłości, wiara się nie rozwija, słabnie i gaśnie. Pamiętajmy także, że miłość Boga i bliźniego są jak naczynia połączone, że *caritas* zakrywa mnóstwo grzechów, że żaden dobry czyn nie będzie zapomniany. «Coście jednemu z tych braci moich najmniejszych uczynili, mnieście uczynili» zachęca Pan Jezus. Realizm słów Jezusa jest urzekający, bo niezwykle konkretny i bliski. A zatem warto szukać i odkrywać piękno miłości czynnej. Polski poeta zachęcał: «śpieszmy się kochać ludzi, tak prędko odchodzą» (ks. Jan Twardowski)».

Podczas Pasterki, sprawowanej 25. grudnia 2010 roku w przemyskiej Bazylice archikatedralnej, nawiązując do prawdy historycznej narodzin Jezusa, jako umocnienia naszej wiary, arcybiskup Józef Michalik powiedział: „Oto mamy przed sobą historyczne wydarzenie. Dzięki bowiem świadectwom historii łatwo jest dotrzeć do Jezusa z Nazaretu urodzonego w Betlejem. (...) Jesteśmy świadkami tego bardzo realistycznego, przepięknego, bardzo ludzkiego opisu, jak w Betlejem, przy dużym napływie ludności, w stajence rodzi się Zbawiciel świata. Ale w tym miejscu przekraczamy historię i wkraczamy w dziedzinę wiary. (...) I tu dla niejednego z nas rodzi się pewien problem – trzeba uwierzyć w Boga, który stał się człowiekiem, który poddaje się warunkom ludzkiej niedoli, ucieka przed zbrodniarzem – potrzebny jest «krok wiary», który człowiek powinien uczynić w kierunku Boga, żeby zrozumieć, że te wydarzenia zbawcze dzieją się ze względu na nas i że Bóg dlatego, że jest wszechmocny, staje się tak mały, tak nieporadny, tak oddany ludziom – tak kocha człowieka. (...) Dzisiaj kapłani w swoich pacierzach rozważają medytacje na Boże Narodzenie. Św. Augustyn mówi: «Radujmy się, bo nie ma miejsca na smutek, kiedy rodzi się życie». A więc, Bracie i Sostro, nie masz prawa wątpić w miłosierdzie Boże, nie masz prawa wątpić, że jesteś za słaby, że nie dasz rady. To dla ciebie, i dla mnie przychodzi Bóg na ziemię, dopełnia się wielkie dzieło zbawienia. «Przebudź się, człowieku – kontynuuje św. Augustyn – dla ciebie Bóg stał się człowiekiem». A św. Leon Wielki mówi: «Poznaj, chrześcijaninie swoją godność, stałeś się uczestnikiem Boskiej natury, porzuć swe wyrodne obyczaje, żyj jak dziecko Boże». (...) Czytam też w tych dniach, że UNESCO, a więc instytucja światowa, powołana do szerzenia kul-

tury, występuje z zaleceniem, żeby uczyć bezpiecznego seksu, i to od niemowlących lat, wprowadzać człowieka w życie seksualne, tj. budzić instynkty, zaniżyć kulturę, a kultura to integralny, pełny rozwój człowieka. Kultura to cały człowiek, to sumienie, perspektywa nadprzyrodzoności, nieskończoności, to transcendencja, ale i miłość do tego, co ziemskie, harmonia całości. Pokonywanie egoizmu, szczerza spowiedź i zmaganie się z samym sobą – to jest szczyt kultury człowieka. Trzeba, żebyśmy sobie to dziś powiedzieli i nie dali sobie ukraść naszej europejskiej kultury, naszej polskiej, chrześcijańskiej, wyrosłej z Ewangelii kultury, naszej tradycji narodowej, która każe wszystkie wydarzenia odnosić do Boga i z miłością, z przebaczeniem, z życzliwością traktować drugiego człowieka. (...) Czasy, które idą, będą bardzo ważne, bo Kościół będzie potrzebował każdego z was, Bracia i Siostry, jako misjonarzy, każdego dziecka, młodego człowieka, każdego, kto autentycznie będzie wierzył, kto będzie bliski Bogu i Jego zbawczej woli; odtąd nie będziemy sobie mogli pozwolić na połowiczną służbę Bogu. Idą czasy, w których to my zdecydujemy o losach Kościoła w naszej Ojczyźnie, w których trzeba i warto będzie w pełni angażować się w życie wiary”.

Podsumowaniem przytoczonych na tym miejscu słów nauczania pasterskiego Metropolity przemyskiego arcybiskupa Józefa Michalika niech się stanie homilia wygłoszona przez niego na Mszy świętej z okazji nawiedzenia Progów Apostolskich w Bazylice Świętego Piotra, w Rzymie 2. grudnia 2005 roku. Jej zasadniczym przesłaniem jest troska, aby życie i świadectwo apostołstwa Jana Pawła II krzepiło nas i stawało się coraz intensywniej wzorem do pracy nad pogłębianiem naszego człowieczeństwa. Arcybiskup Józef Michalik mówił: „Wyjątkowy jest nasz tegoroczny adwent: rozpoczynamy go u źródeł naszego Kościoła, przychodzimy do apostołskich fundamentów naszej wiary. (..) U grobu świętego Piotra lepiej słyszalne są słowa Apostoła, które stąd, z Rzymu kierował do współwyznawców: «W całym postępowaniu stańcie się wy również świętymi, na wzór Świętego, który was powołał» (1 P 1, 15); «Miejcie wytrwałą miłość jedni ku drugim, bo miłość zakrywa wiele grzechów» (1 P 4, 8); «Wszyscy zaś wobec siebie wzajemnie przyobleczcie się w pokorę, Bóg bowiem pysznym się sprzeciwia, a pokornym łaskę daje» (1 P 5, 5). Oto słowa Piotra, słowa troski o Kościół, słowa miłości do jego i naszego, do Chrystusowego Kościoła. Dokładnie osiem miesięcy temu, 2. kwietnia 2005 roku, Ojciec Święty odszedł po nagrodę do Pana. Jednak pamięć o Nim, o Jego życiu i nauczaniu trwa. Dziękuję wam dzisiaj, że każdego drugiego dnia miesiąca gromadzicie się w tym miejscu, by dziękować Panu Bogu za dar posługi Jana Pawła II Kościołowi i światu. Przychodzimy tutaj również po to, by się krzepić nie tylko wspomnieniami, ale nade wszystko umacniać się jego obecnością i wstawienictwem u Boga. Niech ta pamięć i modlitwa trwa”.



#### 4. Zakończenie

Pierwszym i najważniejszym czynnikiem hamującym zło jest profi-laktyka. Prewencja nabiera coraz istotniejszego znaczenia w staraniach chro-niących i niedopuszczających do rozprzestrzeniania się zła. Na przykładzie zebranych tu fragmentów homilii księdza arcybiskupa Józefa Michalika na-szkicowaliśmy obraz stałej, konsekwentnej i wnikliwej pracy pasterskiej Me-tropolity przemyskiego. Praca ta obejmowała i obejmuje obszar diecezji, gdzie pełni on swoją służbę i zadania biskupa ordynariusza, ale dotyczy również obszaru całego kraju, gdyż jako Przewodniczący Konferencji Episkopatu pełni wobec Kościoła w Polsce określoną funkcję.

Kluczowe założenie niniejszego tekstu, czyli unaocznienie czytelnikowi, że praca apostolska i pasterskie nauczanie arcybiskupa Michalika od-zwierciedla całe spektrum zadań pedagogii katolickiej, znalazło potwierdzenie w cytowanych słowach Metropolity przemyskiego.

Zwierzchnictwo pasterskie wymaga od biskupów wielkiej czujności<sup>12</sup> w ich stałej służbie wobec wiary i obyczajów Ludu Bożego. Z kolei odpowiedzialne kapłaństwo buduje odpowiedzialne człowieczeństwo. Wierność złożo-nej przysiędze pogłębia prawdę i tożsamość odpowiedzialnie przeżywanego kapłaństwa, a waga modlitwy osobistej i sprawowanej godnie liturgii jest nie do przecenienia, budując fundamenty udanej pracy pasterskiej kapłana w jego środowisku. Bogactwo kultury osobistej kapłana, stała praca nad wzrostem osobistego morale i wiedzy fachowej, przyczynia się do zdrowych relacji oso-bowych. Wpływa także mobilizująco na środowiska rodzinne i ich członków. Ukazywanie prawdy o ojcostwie Boga, uczy pełni i mądrości ojcostwa ludz-kiego. Głębokie i mądre zrozumienie posłuszeństwa regułom zgromadzeń zakonnych oraz celibatu staje się czynnikiem samodyscypliny i integralności osobowej kapłana. Wywiera zarazem ogromny wpływ na zachowanie czys-tych, pięknych relacji miłości małżeńskich i rodzinnych. Wytwałe realizowa-nie wyżej ukazanych zasad staje się ogromnym i owocnym wkładem w dzieło wiernego przekazywania depozytu wiary i tradycji Kościoła, a zarazem pracą nad wspólnym dobrem Europy i zachowaniem jej chrześcijańskiej tożsamości. Ukazanie istoty prawdziwej miłości przeciwstawia ją egoizmowi i wszelkim formom hedonizmu. Żyjąc w prawdzie nauki Ewangelii, podtrzymujemy na-dzieję Kościoła i świata na ostateczny triumf dobra i miłości nad grzechem i rozpaczą.

---

<sup>12</sup> Por. KKK 919.



## SPRAWOZDANIA

Ks. Piotr Kandefer (Przemysł)

Premislia Christiana  
(2014/2015) t. 16, s. 499-514

### SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO W PRZEMYSŁU W ROKU AKADEMICKIM 2012/2013

Sprawozdanie obejmuje działalność Seminarium od dnia 20 września 2012 r., do dnia 24 września 2014 r., to jest do powrotu alumnów po przerwie wakacyjnej. Rok sprawozdawczy został uroczystie zainaugurowany 21 września ubiegłego jako 324 rok pracy i formacji. Ubiegły rok akademicki przeżywany w Kościele powszechnym jako ROK WIARY stał się dla wspólnoty Seminarium czasem nowego doświadczenia koinonii kościelnej przeżywanej w jedności wiary wyrażającej się w posłuszeństwie rozumu i serca.

#### 1. Stan personalny Wyższego Seminarium Duchownego w Przemysłu

W okresie sprawozdawczym zarząd Seminarium, który kierował pracą formacyjną, stanowili:

Rektor	ks. dr hab. Dariusz Dziadosz
Ojciec duchowny I	ks. dr Stanisław Jamrozek
Ojciec duchowny II	ks. mgr Krzysztof Chudzio
Ojciec duchowny III	ks. dr Marek Wilk
Prefekt studiów	ks. dr Piotr Kandefer
Prefekt I i Dyrektor Biblioteki	ks. dr Tomasz Picur
Prefekt II	ks. mgr Wojciech Wojtas
Dyrektor administracyjny	ks. mgr Janusz Jakubiec

Pod koniec roku akademickiego z pełnienia funkcji ojca duchownego został zwolniony ze względu na nowe obowiązki ks. bp Stanisław Jamrozek, w sierpniu ojcem duchownym został mianowany dotychczasowy prefekt ks. dr Tomasz Picur na jego miejsce prefektem i wykładowcą został ks. dr Jan Szelaąg. Wykładowcą w naszym Seminarium został mianowany także ks. dr Witold Burda. Seminarium pięknie dziękuje za wieloletnią posługę wykładowcy pisma św. i języka greckiego ks. prałatowi dr Edwardowi Chmurze.

W roku sprawozdawczym formację intelektualną w Seminarium prowadziło 37 nauczycieli akademickich, w tym 6 samodzielnych pracowników naukowych (4 profesorów i 2 doktorów habilitowanych), 22 doktorów i 9 magistrów, w tym 4 *cum licentia theologica*. W Seminarium pracowało

6 siostr ze Zgromadzenia Sióstr Rodziny Maryi oraz 23 pracowników świeckich.

Formację w Seminarium w ubiegłym roku akademickim rozpoczęło 111 kleryków naszej Archidiecezji. Na urloпах dziekańskich i zdrowotnych przebywało 6 alumnów. Na kursie pierwszym studia rozpoczęło 21 alumnów, na drugim 19, trzecim 13. Na roku czwartym studiowało 18, piątym 16, zaś na kursie VI studiowało 18 alumnów. Na dzień dzisiejszy w Seminarium formuje się 96 alumnów. Kurs pierwszy liczy 9 alumnów, drugi 21, trzeci 20, czwarty 12, piąty 18, szósty 16.

## **2. Ważne wydarzenia w życiu Seminarium**

Pierwszym wydarzeniem na które trzeba zwrócić uwagę było zakończenie peregrynacji krzyża wielkopiątkowego bł. Jana Pawła II. Przy papieskim krzyżu wierni wszystkich parafii archidiecezji poprzez słuchanie słowa Bożego i modlitwę zbliżani się do tajemnicy paschy Pana, który prowadzi swój Kościół poprzez krzyż do chwały. Dziękujemy Bogu za duchowe owoce nawiedzenia. Kolejnym wydarzeniem zapisanym na drodze ubiegłorocznej historii przemyskiego Seminarium jest dzień 29. grudnia ubiegłego roku, kiedy to dokonało się przejście do domu Ojca ks. abpa Ignacego Tokarczuka. Śp. Ks. abp Ignacy przez wiele lat pasterzowania w naszym Kościele lokalnym kształtował profil naszego Seminarium. Niech Bóg będzie uwielbiony w życiu i śmierci naszego pasterza. Trzecie wydarzenie jest dla nas powodem szlachetnej dumy i radości to dzień 20 maja. Mowa tu o wyniesieniu do godności biskupiej naszego ojca duchownego i wykładowcy ks. Stanisława Jamrozka. Ks. biskup Stanisław powołany przez Boga do tego, aby jako biskup wytrwale i pokornie służyć Ewangelii prawdy, pozostawił w naszym domu cząstkę swojej serdecznej wrażliwości. Przez kilkanaście lat posługi w naszym domu uczył nas i nadal uczy duchowości chrześcijańskiej przekładanej na zrozumiały dla wszystkich czytelny język pobożności, dobroci i ludzkiej przyjaźni

Pod koniec roku akademickiego w dniu 25. czerwca Pan Bóg powołał do siebie po ciężkiej chorobie naszego spowiednika ks. Kazimierza Floraka. Choć znaliśmy ks. Kazimierza od dawna, jednak dopiero po jego śmierci dostrzegliśmy lepiej piękno jego zwyczajnego, a zarazem świętobliwego kapłańskiego życia. Jego pogrzeb był manifestacją szczerej, ludzkiej wdzięczności i szacunku dla dobrego i ubogiego księdza, który pięknie realizował swoje kapłańskie powołanie. Niech Bóg da swojemu słudze udział w radości nieba.

### 3. Osiągnięcia w dziedzinie nauki

Uznaniem przez świat nauki wkładu naszego ks. abp metropolity w służbę prawdzie, bogactwa jego posługi pasterskiej i wkładu w pojednanie między narodami było uhonorowanie abpa Józefa Michalika godnością doktora *honoris causa* przez Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Uroczystość wręczenia dyplomu przewodniczącemu Konferencji Episkopatu Polski odbyła się w Warszawie 21 lutego br. Szczerze gratulujemy.

W roku sprawozdawczym nasz wykładowca ks. Wacław Siwak uzyskał tytuł doktora habilitowanego. Stopień naukowy został nadany 13. listopada 2012 roku przez Radę Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie za całokształt dorobku naukowego i szczególnego osiągnięcia w postaci cyklu publikacji monotematycznych: *Teologia wybranych tytułów i formuł maryjnych*. Jest to pierwszy stopień doktora habilitowanego z teologii uzyskany w Polsce według zasad nowej ustawy o szkolnictwie wyższym. Nowego doktora habilitowanego Zarząd Międzynarodowej Papieskiej Akademii Maryjnej w Rzymie przyjął w poczet członków zwyczajnych Akademii. Dokument został podpisany 8. grudnia 2012 r. Prosimy ks. dra hab. Wacława o przyjęcie naszych gratulacji.

W roku sprawozdawczym ukazały się drukiem następujące publikacje książkowe autorstwa wykładowców naszego Seminarium:

#### 1. Autorskie:

- Ks. dr Tadeusz Bratkowski, *Oficium divinum de tempore w rękopiśmiennych antyfonarzach zakonów benedyktyńskich w Polsce od XV do XIX wieku*, Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2013, ss. 337.
- Ks. dr Norbert Podhorecki, *The dispute about the truth in the globalized world*, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2013, ss. 168.
- Ks. dr hab. Wacław Siwak, *Z Katechizmem na drogach wiary. Rozważania o wierze, Kościele i sakramentach*, Licheń: Centrum formacji maryjnej „Salvatoris Mater”, 2013, ss. 128.
- Ks. prof. dr hab. Marian Wolicki, *Elementy psychologii ogólnej*, Stalowa Wola 2012.

#### 2. Redakcje:

- *Wierzę w Boga. Podręcznik do religii dla V klasy szkoły podstawowej*, red. ks. W. Janiga, Lublin 2013.
- *Wierzę w Boga. Poradnik metodyczny dla V klasy szkoły podstawowej*, red. ks. W. Janiga, Lublin 2013.
- *Wierzę w Boga. Karty pracy dla V klasy szkoły podstawowej*, red. ks. W. Janiga, Lublin 2013.
- *Jestem chrześcijaninem, Karty pracy dla IV klasy szkoły podstawowej*, red. ks. W. Janiga, Lublin 2013.

- *Droga „Nowego Wyjścia”*, red. W. Janiga, Przemysł-Zatwarnica 2013.
- „Biuletyn Katechetyczny” (2012), nr 14, red. W. Janiga, Przemysł 2012.
- „Biuletyn Katechetyczny” (2013), nr 15, red. W. Janiga, Przemysł 2013.

2. Współredakcje:

- *Sakramenty i modlitwa. Kazania katechizmowe cykl czytań „C” 2012 – 2013*, red. W. Siwak, W. Janiga, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2012, ss. 219.
- *Ks. Aleksander Pawłowski jodłowski proboszcz 1899 – 1932. Miejsce – osoba – dzieło*, red. B. Majchrowicz, W. Siwak, Jodłówka-Rzeszów: Wydawnictwo Bonus Liber, 2013, ss. 314.

Szczególnie podziękowania należą się ks. dr Norbertowi Podhoreckiemu i ks. dr hab. Wacławowi Siwakowi za redakcję kolejnego piętnastego już tomu naszego naukowego pisma: „Premisla Christiana” (2012/2013), t. 15, red. N. Podhorecki, W. Siwak, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2013, ss. 416.

Księża Profesorowie Instytutu Teologicznego obok zajęć prowadzonych w Wyższym Seminarium w Przemysłu podejmowali także wykłady w innych ośrodkach naukowych. Do tego grona należeli: ks. dr hab. Stanisław Hareźga, prof. KUL, ks. dr hab. Dariusz Dziadosz oraz ks. dr Tomasz Picur wykładający na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie;

W naukową historię roku sprawozdawczego wpisują się ks. prof. dr hab. Marian Wolicki i ks. prof. dr hab. Kazimierz Bełch, prowadzący wykłady na Wydziale Zamiejscowym Nauk o Społeczeństwie KUL w Stalowej Woli. Ks. dr Tadeusz Bratkowski wykladał na Uniwersytecie Rzeszowskim, a ks. dr Norbert Podhorecki i ks. mgr Kazimierz Gadzała w Seminarium Duchownym we Lwowie. Wykaz publikacji naukowych pracowników naszej uczelni zamieszczono w aneksie sprawozdania. Osiągnięć naukowych naszym profesorom szczerze gratulujemy.

W procesie formacji intelektualnej ważną rolę odgrywa biblioteka seminaryjna. W roku sprawozdawczym Biblioteka kontynuowała prace związane z realizacją projektu pt. „Modernizacja pomieszczeń bibliotecznych i czytelnicy oraz auli dydaktyczno-widowiskowej i wyposażenie Instytutu Naukowego w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemysłu” – nr RPPK 06.00.00-18-010/09.

W roku sprawozdawczym zasób biblioteki był powiększany poprzez zakupy i dary. W ostatnim roku sprawozdawczym zakupiono 417 książek na sumę 12982 zł. Na prenumeratę czasopism wydano w roku sprawozdawczym 6428 zł. Biblioteka otrzymuje również 65 periodyków w ramach wymiany międzybibliotecznej. Od osób duchownych i instytucji przyjęto w formie darów łącznie 2531 pozycji książek oraz liczne czasopisma. Suma pozycji bibliotecznych pozostających do dyspozycji alumnów i wszystkich korzystających czytelników wynosi aktualnie 137 384. W roku sprawozdawczym skatalogowano komputerowo 2782 książek. Równocześnie wprowa-

dzono do baz komputerowych bieżące czasopisma oraz pozyskane z wymiany międzybibliotecznej.

#### **4. Formacja ludzka w Seminarium**

Formacja ludzka stanowi podstawę pracy formacyjnej przyszłych kapłanów. Ponieważ rodzina jest pierwszą i zasadniczą szkołą człowieczeństwa, w przebiegu tej formacji uwzględniono spotkania z rodzicami alumnów, którzy byli zapraszani do Seminarium. W ramach tych spotkań przewidziano udział w Eucharystii oraz konferencję ojca duchownego i księdza rektora. W roku sprawozdawczym przeprowadzono 4 spotkania z rodzicami poszczególnych kursów: 4 listopada 2012 dla kursu III, 20 stycznia 2013 kursu II, IV i V, 17 marca dla rodziców diakonów i 22 września 2013 dla rodziców alumnów kursu I. Oprócz tych spotkań rodzice alumnów gościli w Seminarium duchownym z racji obłóczyn i święceń prezbiteratu swoich synów.

Drugim poziomem, na którym realizowana była formacja ludzka, było oddziaływanie przełożonych. Odbywało się to przede wszystkim poprzez przebywanie z wychowankami w wielu przestrzeniach życia seminaryjnej wspólnoty. Przełożeni, a zwłaszcza wychowawcy, na przeprowadzanych systematycznie konferencjach, podejmowali tematy dotyczące integralnego rozwoju osoby ludzkiej oraz kultury bycia, która przystoi stanowi duchownemu. Charakter wychowawczy, obok rekreacyjnego, miały też wspólne wyjazdy poszczególnych roczników: jeden w czasie roku akademickiego i jeden w czasie wakacji.

Trzecim poziomem, na którym realizowana była formacja ludzka, było przebywanie alumnów ze sobą. Wspólne mieszkanie, rekreacja, nieformalne spotkania, a nade wszystko wspólna praca, przyczyniały się do kształtowania coraz bardziej dojrzałych relacji międzyludzkich oraz formowania postawy odpowiedzialności za wspólne dobro, także w wymiarze materialnym.

Formacja ludzka była realizowana przez korzystanie z dóbr kultury i jej tworzenie. W roku sprawozdawczym alumni zaprezentowali kilka amatorskich przedstawień. 28. listopada kurs I przygotował program artystyczny z racji święta niepodległości pt. „Carmen Patria”, kurs II z racji wspomnienia św. Tomasza z Akwinu sztukę pt. „Jazon”, kurs III wykonał przedstawienie dla rodziców z racji obłóczyn przybliżając postać bł. Augusta Czartoryskiego, kurs IV wieczór kabaretowy, kurs V wieczór św. Mikołaja, oraz kurs VI jasełka. Co tydzień w Seminarium, alumni mogą oglądać w dwóch salach odpowiednio dobrane filmy. Osiągnięcia literackie braci alumnów to przede wszystkim edycja seminaryjnego pisma „Communitas”. W roku sprawozdawczym wydano dwa numery pisma.

Alumni mieli możliwość uczestnictwa w kilku koncertach: 22. września 2012 odbył się koncert zespołu TWOJE NIEBO. 5. listopada 2012 r.

koncert Archidiecezjalnego Chóru „Magnificat”. Było to prawykonanie „Missa solemnis h-moll” Ignacego Rittersa von Seyfrieda (1776-1841). W przygotowanie i wykonanie dzieła, oprócz Chóru, zaangażowani byli także Soliści i Chór Kameralny „A cappella Leopoldis” ze Lwowa oraz Orkiestra Symfoniczna Filharmonii Podkarpackiej. Dyrygował ks. Mieczysław Gniady.

Kulturę muzyczną w Seminarium tworzy przede wszystkim chór seminaryjny i schola, którymi kieruje ks. dr Tadeusz Bratkowski. W roku sprawozdawczym chór seminaryjny śpiewał wiele w czasie liturgii w Seminarium i archikatedrze. Oprócz tego dał kilka koncertów w parafiach archidiecezji. W formacji ludzkiej nie można pominąć kultury fizycznej i sportu. Nasi alumni w roku sprawozdawczym zdobyli wicemistrzostwo Polski w rozgrywkach pomiędzy seminariami w piłce nożnej. W ramach rozgrywek o mistrzostwo Polski WSD w piłce siatkowej, alumni naszego Seminarium dobyli pierwsze miejsce w swojej grupie i zakwalifikowali się do finału. Do dyspozycji alumnów była hala sportowa, siłownia oraz dwa boiska sportowe. Kurs I i II ma zorganizowane zajęcia z wychowania fizycznego. Alumni Seminarium byli otoczeni opieką lekarza pierwszego kontaktu, stomatologa oraz logopedy.

## 5. Formacja duchowa – przyłgnięcie do Chrystusa

Komunia z Bogiem realizuje się w najdoskonalszy sposób w tajemnicy ofiary Eucharystycznej. Wspólnota seminaryjna uczestniczyła w codziennej Eucharystii sprawowanej pod przewodnictwem ojców duchownych i przełożonych, zaś w Eucharystii niedzielnej w bazylice archikatedralnej oraz w wielu uroczystych celebracjach sprawowanych pod przewodnictwem biskupów. W tygodniowej drodze formacyjnej przewidziana była jedna Msza św. koncelebrowana i jedna sprawowana w języku łacińskim. Cztery razy w tygodniu Seminarium duchowne celebrowało liturgię godzin. Adoracja eucharystyczna, modlitwa różańcowa, *lectio divina* i nabożeństwa okolicznościowe dopełniały kult Boży o jego pozaliturgiczne formy.

Sakrament pojednania i pokuty był dla alumnów komunią z Bogiem bogatym w miłosierdzie. W roku sprawozdawczym szafarzami miłosierdzia Bożego przez posługę sakramentalną byli ojcowie duchowni oraz spowiednicy: ksiądz Mieczysław Rusin, ksiądz Tadeusz Biały, śp. ksiądz Kazimierz Florek i ojciec Wojciech Twardzik OCD.

Temat wiodący tegorocznych dni skupienia brzmiał: „Droga wiary”. Poszczególne, miesięczne dni skupienia były przeprowadzane według następujących tematów: „Słuchanie u podstaw wiary”, „Posłuszeństwo mówiącemu Bogu”, „Ufność w wierze”, „Wierność i wytrwałość w wierze”, „Próba i kryzysy wiary”, „Owoce życia wiary”, „Wędrowka i wzrastanie w wierze”, „Świadectwo wiary”.



Ważnymi wydarzeniami w ubiegłorocznej drodze formacji duchowej były ćwiczenia rekolekcyjne. Stałą praktyką naszego Seminarium są tygodniowe rekolekcje wprowadzające alumnów w nowy rok formacji. Posługę przewodniczenia jesiennym ćwiczeniom duchowym w dniach 23-30. września podjął ks. bp Jan Niemiec. Tematem rekolekcji były słowa św. Pawła: „Wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10, 17). W dniach 9-14. marca 2013 odbyły się rekolekcje wielkopostne dla alumnów prowadził o. Paweł Solecki OFMConv. Od 5. do 11. maja 2013 w Ośrodku Kultury i Formacji Chrześcijańskiej w Jarosławiu odbywały się rekolekcje przed święceniami diakonatu, którym przewodniczył ks. Marek Wilk, w tym samym miejscu rekolekcje przed święceniami kapłańskimi przeprowadził ks. Krzysztof Chudzio w dniach od 20. do 26. maja.

W formację duchową alumnów wpisała się również uroczysta nowenna przed Uroczystością Niepokalanego Poczęcia NMP. Rozważania na temat wiary poprowadził ks. Norbert Podhorecki. Duchowy wymiar miało pielgrzymowanie w dniu 3. maja całej wspólnoty seminaryjnej do sanktuarium maryjnego w Kalwarii Paławskiej.

## **6. Formacja intelektualna**

Formacji intelektualnej służyły wykłady, konwersatoria, ćwiczenia i lektoraty. Obok przewidzianych programem w roku sprawozdawczym wprowadzono dodatkowe wykłady i ćwiczenia z teologii biblijnej, dogmatyki, liturgiki, muzyki kościelnej i języka polskiego. Ubogaceniem i poszerzeniem oferty intelektualnej miało służyć zorganizowane 8. listopada 2012 r. sympozjum z okazji 50-lecia Soboru Watykańskiego II. Sympozjum zorganizowano przy współpracy Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana”.

Dopełnieniem seminaryjnej formacji intelektualnej dla alumnów roku VI była obrona 18 prac magisterskich przeprowadzona 14. lutego 2013 r. Komisji egzaminacyjnej przewodniczył ks. dr hab. Roman Bogacz, prodziekan Wydziału Teologicznego UPJPII, do którego afiliowane jest nasze Seminarium.

## **7. Formacja duszpasterska**

W ramach formacji w Seminarium alumni podejmują pewne zadania duszpasterskie po to, aby już doświadczyć radości pracy na niwie Pańskiej oraz zdobywać potrzebne w przyszłej kapłańskiej pracy umiejętności. Służyć miały temu przede wszystkim wykłady i ćwiczenia z zakresu przedmiotów pastoralnych. W roku sprawozdawczym praktyki były prowadzone w trakcie studiów i w czasie wakacji w rodzinnych parafiach alumnów. Obejmowały one ćwiczenia z katechetyki, homiletyki, liturgiki oraz duszpasterstwa ogól-

nego. Okazją do zdobywania doświadczenia duszpasterskiego był udział w różnego rodzaju rekolekcjach, pielgrzymkach, spotkaniach duszpasterskich i w diecezjalnym Spotkaniu Młodych zorganizowanym w dniach 22.-24. marca 2013 w Przeworsku pod hasłem „Idźcie i bądźcie solą ziemi”. Do przebiegu spotkania Młodych zaangażowani byli: klerycy, wśród których byli animatorzy grup w różnych kościołach stacyjnych, alumni współpracujący z harcerzami, Grupa „Wieczernik” prowadząca w Seminarium modlitwę adoracyjną o powołania.

Alumni po II roku studiów realizowali praktykę wakacyjną w zakładzie opieki dla osób starszych w Przemyślu. Z kolei kończący kurs III, uczestniczyli w prowadzeniu wakacyjnych rekolekcji Ruchu Światło – Życie, zaś alumni po roku IV włączyli się w rekolekcje organizowane przez Ruch Apostolstwa Młodzieży i Caritas Archidiecezji oraz pracowali w Muzeum Archidiecezjalnym. Diakoni przez tydzień posługiwali w Domu Księży Emerytów w Korczynie oraz w Domu Opieki Społecznej w Krośnie. Część kleryków wyruszyła na pielgrzymi szlak, wędrując na Jasną Górę. Pozostali ze swych rodzinnych parafii udali się do Kalwarii Pałacowskiej, zaprawiając się w ten sposób w duszpasterstwie pielgrzymkowym. Praktycznemu przygotowaniu do duszpasterstwa służyła działalność kilkunastu agend seminaryjnej „Caritas”. Ważną dziedziną praktyk duszpasterskich podejmowanych przez uczniów Seminarium była praktyka homiletyczna. Aby stać się dobrymi sługami słowa uczniowie podejmowali praktykę homiletyczną na falach radia „Fara”. Diakoni udający się na wielkopostną praktykę duszpasterską wydali drukiem, jak co roku, cykl kazań pasyjnych.

W Seminarium istnieje Apostolat Powołaniowy „Wieczernik”, uczestniczący w szeroko rozumianym duszpasterstwie powołaniowym. W roku sprawozdawczym w Seminarium zorganizowano sześć trzydniowych serii spotkań dla młodzieży męskiej nazywanych „szkołą modlitwy”. W każdej z serii brało udział kilkunastu uczestników. W roku sprawozdawczym zorganizowano 5 spotkań w ramach „szkoły modlitwy”, w której uczestniczyło zwykle kilkanaście osób. Ponadto w Seminarium zorganizowano w dniu 20. października 2012 roku pielgrzymkę członków Dzieła Pomocy Powołaniom. W ramach realizacji programu duszpasterskiego wspólnota „Wieczernik” aktywnie włączyła się w organizację kilku elementów programu XX Diecezjalnego Dnia Młodych w Przeworsku. Cztery razy w roku uczniowie podejmowali również promocję Dzieła Pomocy Powołaniom zwłaszcza w czasie wyjazdów na tzw. „niedziele seminaryjne”. W ramach tych spotkań organizuje się spotkania z członkami dzieła oraz wręcza się im okolicznościowe przygotowane przez Seminarium pamiątki.

Alumni, uczestnicząc w działającym w Seminarium Kole Misyjnym, uczą się otwarcia na dzieło misyjne Kościoła. Formacji pastoralnej mają służyć także działające w Seminarium wspólnoty ruchów i stowarzyszeń religijnych. Alumni zwykle włączyli się do tych wspólnot jeszcze przed

wstąpieniem do Seminarium. Wspólnoty te jednak są otwarte na wszystkich, którzy pragną skorzystać z ich charyzmatu. Należy tu wymienić wspólnoty: Krucjatę Wyzwolenia Człowieka, Ruch Focolare, Rycerstwo Niepokalanej, Ruch Światło-Życie, Odnowa w Duchu Świętym, Klerycki Krąg Harcerski oraz Ruch Apostolstwa Młodzieży.

Duszpasterski wymiar miały spotkania z zaproszonymi gośćmi 22. października 2012 z racji trwającego Tygodnia Misyjnego odbyło się spotkanie z misjonarzem, ojcem Markiem Krupą OFMConv, posługującym od prawie 23 lat w Boliwii. 19. listopada 2012 gościliśmy bpa Frangiskosa Papanolisa, biskupa Krety. Alumni dowiedzieli się od niego o życiu Kościoła w Grecji i na Krecie. 5. marca 2013 zorganizowano spotkanie z s. Antonietą Frącek ze Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi, która przybliżyła sylwetkę św. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego.

## **8. Sprawy gospodarcze**

W minionym roku w Wyższym Seminarium Duchownym wykonano następujące prace remontowo budowlane:

1. Odmalowano jedno mieszkanie i dwa pokoje gościnne, w których także powstały nowe łazienki.
2. Odmalowano wewnątrz większość pomieszczeń w domu sióstr.
3. W kaplicy górnej wyczyszczono i pomalowano 40 ławek.
4. W kaplicy dolnej odnowione zostały sedilla.
5. Wyczyszczono i pomalowano dach na czytelnicy seminaryjnej i klatce schodowej do niej prowadzącej.
6. W domu księży profesorów przy ul. ks. Popiełuszki ocieplono tylną i dwie boczne ściany podmurówki oraz zmodernizowano 4 mocno już zniszczone drewniane garaże.

Wszelkie usterki naprawiane są na bieżąco.

## **9. Posługi i święcenia**

Największą radością seminaryjnej wspólnoty były wydarzenia związane z przyjmowaniem przez alumnów posług i święceń. W szatę duchowną zostało przyobleczonych 13 alumnów. Do grona kandydatów do święceń zostało wprowadzonych 14 alumnów. Do posługi lektora ks. bp Adam Szal promował 11 alumnów, a akolitami ustanowił 18 alumnów. Święcenia diakonatu dnia 5. maja 2013 w parafii św. Teresy w Jarosławiu i w Zręcinie przyjął z rąk ks. bpa Adama Szala 13 alumnów. 18. maja na prezbiterów ks. abp Józef Michalik wyświęcił 18 diakonów.

*Omnia ad maiorem Dei gloriam.*

Przemysł, dnia 25. września 2013 roku.

## **Aneks: Wykaz publikacji pracowników naukowych przemyskiego Seminarium w roku akademickim 2012-2013**

### **Ks. dr Tadeusz Bratkowski**

1. *Oficium divinum de tempore w rękopiśmiennych antyfonarzach zakonów benedyktyńskich w Polsce od XV do XIX wieku*. Rzeszów. Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego 2013, ss. 337.

### **Ks. dr Henryk Borcz**

#### Artykuły:

1. *Bractwo Literackie Najświętszej Maryi Panny w Krośnie n. Wisłokiem w okresie Staropolskim (XIV-XVII w.)*, w: *W mocy Ducha Świętego. Księga pamiątkowa dla Jego Ekscelencji Księdza Biskupa Edwarda Białogłowskiego z okazji XXV rocznicy święceń biskupich*, red. P. Mierzwa, M. Nabożny, Rzeszów 2013, s. 22-45.
2. *W 500-lecie konsekracji Kolegiaty Trójcy Przenajświętszej. Szacowna świątynia Krosna (1)*, „Niedziela Przemyska” z 16 XII 2012, nr 51, s. I, V; *W 500-lecie konsekracji... (2)*, „Niedziela Przemyska” z 23-30 XII 2012, nr 52-53, s. VIII; *W 500-lecie konsekracji... (3)*, „Niedziela Przemyska” z 6 I 2013, nr 1.
3. *Parafii Tarnawiec koło Leżajska niezwykle początki (1812)*, „Premisla Christiana”, (2013), t. 15, s. 105-122.
4. *Parafia w Jodłówce koło Pruchnika w czasie duszpasterskiej posługi ks. Pawłowskiego (1899-1932)*, w: *Ks. Aleksander Pawłowski Jodłowski proboszcz 1899 – 1932. Miejsce – osoba – dzieło*, red. B. Majchrowicz, W. Siwak, Jodłówka-Rzeszów 2013, s. 77-110.

#### Biogramy:

1. *Pasterz Niezlomny Śp. Arcybiskup Ignacy Tokarczuk 1918-2012*, „Niedziela Przemyska” (wkładka), z 1 I 2013.

#### Hasła encyklopedyczne:

1. *Sarna Władysław, ks. ur. 25 VI 1858 w Strzyżowie k. Rzeszowa, zm. 9 I 1929 w Przemyślu, historyk Kościoła*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 17, Lublin 2012, kol. 1122.

### **Ks. dr hab. Stanisław Hareźga, prof. Kul**

#### Artykuły naukowe:

1. *Krzyż Chrystusa słowem mądrości Bożej dla świata (1 Kor 1, 17-2, 16)*, w: *Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Jana Łacha w 85. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, B. Strzałkowska, Warszawa 2012, s. 146-154.
2. *Duchowa lektura Biblii*, w: *Omnia transeunt – Caritas manet. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Władysławowi Głowie*

- w siedemdziesiątą rocznicę urodzin, red. H. Słotwińska, L. Pintał, M. Wyrostkiewicz, Lublin 2012, s. 693-701.
3. „*Nie będziesz miał cudzych bogów przede Mną*” (Wj 20, 3; Pwt 5, 7). *Kim chce być Bóg dla człowieka?*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 33-39.
  4. *Aktualność teologiczno-pastoralna adhortacji Apostolskiej „Verbum Domini” dla Kościoła w Polsce*, w: *Moc Słowa Pańskiego. Adhortacja apostolska „Verbum Domini” w refleksji biblijno-teologicznej* (Analecta Biblica Lublinensia VIII), red. B. Migut, A. Piwowar, Lublin 2012, s. 161-165.
  5. *Parafia wobec słowa Bożego w świetle adhortacji Benedykta XVI „Verbum Domini”*, w: *W mocy Ducha Świętego. Księga Pamiątkowa dla Jego Eksceleńcji Księdza Biskupa Edwarda Białogłowskiego z okazji XXV rocznicy święceń biskupich*, red. P. Mierzwa, M. Nabożny, Rzeszów 2013, s. 118-127.
  6. *Apostoł Paweł wobec prawa rzymskiego według świadectwa Dziejów Apostolskich*, w: *Abiit, non obiit. Księga poświęcona pamięci Księdza Profesora Antoniego Kościa SVD*, red. A. Dębiński, P. Stanisz, T. Barankiewicz, J. Potrzebszcz, W. Sz. Staszewski, A. Szarek-Zwijacz, M. Wójcik, Lublin 2013, s. 565-573.

Hasła w Encyklopedii Katolickiej KUL:

1. *Ruch biblijny*, w: EK, t. 17, Lublin 2012, kol. 517-519.
2. *Ryba*, w: EK, t. 17, Lublin 2012, kol. 636-637.
3. *Słowo Boże*, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 403-406
4. *Sumienie*, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 1198-1199

Artykuły popularno naukowe:

1. *Radość czystego serca*, „Życie Duchowe” 72/2012, s.49-54.
2. *Ufne posłuszeństwo Bogu*, „Życie Duchowe” 74/2013, s. 27-31.
3. *Jezus wobec prawdziwego i fałszywego zgorśzenia*, „Pastores” 59 (2) 2013, s. 11-18.

Inne:

1. *Biblia w życiu Kościoła i chrześcijaństwa*, „Góra Przemieniania” 33(472) 2012, s.6-7
2. *Celebracja Słowa Bożego z intronizacją Biblii: Słowo Boże fundamentem wiary*, „Przegląd Biblijny” 5(2013), s. 53-63
3. *Wierzyć jak Abraham*, „Niedziela Przemyska” z dn. 2.XII.2012, nr 49 (975), s. IV.
4. *Wierzyć jak Mojżesz*, „Niedziela Przemyska” z dn. 6.I.2013, nr 1, s. IV-V.
5. *Wierzyć jak Samuel*, „Niedziela Przemyska” z dn. 3.II.2013, nr 5 (984), s. IV.
6. *Wierzyć jak Dawid*, „Niedziela Przemyska” z dn. 3.III.2013, nr 9 (988), s. IV-V.

7. *Wierzyć jak Eliasz*, „Niedziela Przemyska” z dn. 7.IV.2013, nr 14 (993), s. IV.
8. *Wierzyć jak Jeremiasz*, „Niedziela Przemyska” z dn. 5.V.2013, nr 18 (997), s. IV-V.
9. *Wierzyć jak Maryja*, „Niedziela Przemyska” z dn. 30.VI.2013, nr 26 (1005), s. VIII.
10. *Wierzyć jak Jan Chrzciciel*, „Niedziela Przemyska” z dn. 7.VII.2013, nr 27 (1006), s. IV.
11. *Wierzyć jak Piotr*, „Niedziela Przemyska” z dn. 4.VIII.2013, nr 31 (1010), s. IV-V.
12. *Wierzyć jak Paweł*, „Niedziela Przemyska” z dn. 15.IX.2013, nr 37 (1016), s. V.

### **Ks. dr Waldemar Janiga**

#### Książki:

#### Redakcje:

1. *Wierzę w Boga. Podręcznik do religii dla V klasy szkoły podstawowej*, red. ks. W. Janiga, Lublin 2013.
2. *Wierzę w Boga. Poradnik metodyczny dla V klasy szkoły podstawowej*, red. ks. W. Janiga, Lublin 2013.
3. *Wierzę w Boga. Karty pracy dla V klasy szkoły podstawowej*, red. ks. W. Janiga, Lublin 2013.
4. *Jestem chrześcijaninem*, Karty pracy dla IV klasy szkoły podstawowej, red. ks. W. Janiga, Lublin 2013.
5. *Droga „Nowego Wyjścia”*, red. W. Janiga, Przemysł-Zatwarnica 2013.
6. „*Biuletyn Katechetyczny*” 2012, nr 14, red. W. Janiga, Przemysł 2012.
7. „*Biuletyn Katechetyczny*” 2013, nr 15, red. W. Janiga, Przemysł 2013.

#### Współredakcje:

1. *Sakramenty i modlitwa. Kazania katechizmowe*, red. W. Siwak, W. Janiga, Przemysł 2012.

#### II. Artykuły naukowe:

1. *Rekolekcje szkolne a program katechezy*, „Biuletyn Edukacji Medialnej”, 1(2013), s. 48-61.
2. *Katechizm katolicki w służbie Kościoła i wiary*, „Premisla Christiana” (2012/2013), t. 15, s. 53-60.
3. *Aby wszyscy tworzyli jedno serce narodu*, „Słoneczna Skala” (2013), nr 84, s. 27-32.

### **Ks. dr Piotr Kandefer**

1. *Obrzędy sakramentu pojednania drogą pokuty Kościoła. Inspiracje duszpasterskie wybranych znaków liturgicznych w celebracji sakramentu pojednania i pokuty w: Omnia transeunt - Caritas manet, Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Władysławowi Głowie*

- w siedemdziesiątą rocznicę urodzin, red. H. Słotwińska, L. Pintał, M. Wyrostkiewicz, Lublin 2012, s. 363-378.
2. *Dlaczego mamy chodzić do kościoła? Kazanie katechizmowe*, w: *Sakramenty i modlitwa. Kazania katechizmowe*, red. W. Siwak, W. Janiga, Przemysł 2012, s. 9-13.
  3. *Aby Pan wyprawił robotników*, „Głos katolicki, Vox catholique” 15/2013 (2497), s. 5 i 13.

### **Ks. dr Norbert Podhorecki**

#### Książki:

1. *The dispute about the truth in the globalized world*, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2013, ss. 168.

#### Artykuły naukowe:

1. *Theology of religions in the age of globalization and radical pluralism*, w: K. KARDIS, G. PAŁA (red.), *Globalizacja a nabożenstwo*, Prešov: GTF PU v Prešove, 2011, s. 247-258.

### **Ks. dr hab. Waclaw Siwak**

#### Książki

##### Autorskie:

1. *Z Katechizmem na drogach wiary. Rozważania o wierze, Kościele i sakramentach*, Licheń: Centrum formacji maryjnej „Salvatoris Mater”, 2013, ss. 128.

##### Współredakcje:

1. *Sakramenty i modlitwa. Kazania katechizmowe cykl czytań „C” 2012 – 2013*, red. W. Siwak, W. Janiga, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2012, ss. 219.
2. *Ks. Aleksander Pawłowski jodłowski proboszcz 1899 – 1932. Miejsce – osoba – dzieło*, red. B. Majchrowicz, W. Siwak, Jodłówka-Rzeszów: Wydawnictwo Bonus Liber, 2013, s. 41-51, ss. 312.
3. „Premisla Christiana” (2012/2013), t. 15, red. N. Podhorecki, W. Siwak, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2013, ss. 416.

##### Artykuły naukowe:

1. *Globalizacyjna dechrystianizacja kultury europejskiej jako wezwanie dla Nowej Ewangelizacji*, w: *Globalizacja a nabożenstwo*, red. K. Kardis, G. Pała, Prešov: GTF PU v Prešove, 2011, s. 234-240.
2. *Teologiczne znaczenie maryjnego macierzyństwa w porządku łaski*, „Salvatoris Mater” 13(2011), nr 3-4, s. 65-80.
3. *Mariologia na drodze piękna obrazu i słowa*, w: *Pióro Cię nie wypowie Pędzel Cię nie wyrazi...*, red. M. Bocho, J. Kociuba, Jarosław: Stowarzyszenie Kulturalno-Wychowawcze im. Ks. Piotra Skargi w Jarosławiu, 2013, s. 7-13.

4. *Figura Matki Bożej Bolesnej z Haczowa. Teologia na „via pulchritudinis”*, w: *Sztuka sakralna pogranicza. Materiały z konferencji naukowej i Międzynarodowego Festiwalu Sztuki Sakralnej Pogranicza. Przemysł 26-28.08.2011*, red. Z. Bator, M. Filewicz, Przemysł: Towarzystwo Miłośników Sztuki Sakralnej, 2013, s. 13-32.
5. *Ku pośrednictwu w Chrystusie. O soborowym przełomie w mariologii*, „Premislia Christiana” (2012/2013), t. 15, s. 37-52.
6. *Sanktuarium Matki Bożej Pocieszenia w Jodłowce. Maryjna kontekstualność miejsca duszpasterskiej posługi ks. Pawłowskiego*, w: *Ks. Aleksander Pawłowski jodłowski proboszcz 1899 – 1932. Miejsce – osoba – dzieło*, red. B. Majchrowicz, W. Siwak, Jodłówka-Rzeszów: Wydawnictwo Bonus Liber, 2013, s. 41-51.
7. *Ks. Pawłowski jako czciciel Maryi*, w: *Ks. Aleksander Pawłowski jodłowski proboszcz 1899 – 1932. Miejsce – osoba – dzieło*, red. B. Majchrowicz, W. Siwak, Jodłówka-Rzeszów: Wydawnictwo Bonus Liber, 2013, s. 143-151.

Artykuły popularno-naukowe:

1. *Światła na drodze wiary. Rozmowa z ks. dr hab. Wacławem Siwakiem wykładowcą teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemysłu*, „Różaniec” (2013), nr 4, s. 12-13.
2. *Ks. Aleksander Pawłowski – proboszcz jodłowski zwany polskim Vianney’em*, „Niedziela” (2013), nr 24 [ed. przemyska], s. IV-V.
3. *Wspomnienia Jarosławskiej Sybiraczki*, „Niedziela” (2013), nr 28 [ed. przemyska], s. IV.

Recenzje:

1. *Podhorecki Norbert, The dispute about the truth in the globalized world*, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2013, s. 168 [rec.], „Premislia Christiana” (2012/2013), t. 15, s. 379-384.
2. *Piotr Wisz, W poszukiwaniu wiedzy i wartości. Wykładowcy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1945–1954*, Kraków: Wydawnictwo La Salette, 2012, ss. 386 [rec.], „Premislia Christiana” (2012/2013), t. 15, s. 385-387.
3. *Ich za Polskę męczył kat... Wspomnienia Sybiraczki z Jarosławia Zofii Garczyńskiej*, opracował ks. Stanisław Nabywaniec, Jarosław 2012, ss. 142 [rec.], „Premislia Christiana” (2012/2013), t. 15, s. 389-392.

Edycja źródeł:

1. *Ks. Pawłowski w świetle archiwalnej korespondencji bpa Anatola Nowaka i Rozalii Pleśniak, wstępem opatrzył i do druku przygotował ks. Wacław Siwak*, w: *Ks. Aleksander Pawłowski jodłowski proboszcz 1899 – 1932. Miejsce – osoba – dzieło*, red. B. Majchrowicz, W. Siwak, Jodłówka-Rzeszów: Wydawnictwo Bonus Liber, 2013, s. 241-254.



Publikacje o charakterze dewocyjnym:

1. *Maryjo, chwal z nami Pana obecnego wśród nas (propozycja nabożeństwa)*, w: *Maryjny kształt świadectwa Wiary. Materiały duszpasterskie służące kształtowaniu pobożności maryjnej*, red. Sz. Stulkowski, Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech, 2012, s. 140-144.
2. *Tydzień 23. Sobota*, w: *Rozważania różańcowe na każdy dzień*, t. 1.: *tydzień 1-26*, red. D. Krawczyk, Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek, 2012, s. 269-270.

**Ks. prof. dr hab. Jan Twardy**

Artykuły naukowe:

1. *Kaznodzieja wobec problemów polityczno-moralnych*, „Premislia Christiana” (2012/2013), t. 15, s. 281-298.
2. *Ksiądz Aleksander Pawłowski jako kaznodzieja*, w: *Jodłowiecki proboszcz 1899-1932. Miejsce-osoba-dzieło*, red. B. Majchrowicz, w. Siwak, Jodłówka–Rzeszów 2013, s. 183-224.
3. *Lekcjonarz mszalny podstawą kaznodziejskiej interpretacji problemów moralno-politycznych*, „Premislia Christiana” (2012/2013), t. 15, s. 299-316.
4. *Serie kazań pasyjnych w latach 1983-2013*, w: *Próba wiary. Kazania pasyjne*, red. J. Twardy, Przemysł 2013, s. 5-33.
5. *Obrazowanie w kaznodziejskim głoszeniu słowa Bożego*, „Przegląd Homiletyczny” 17(2013), s. 31-46.

Recenzje:

1. *Ks. Maciej Radej: Istotne problemy kaznodziejskie*. Kraków: Wydawnictwo PETRUS 2013, ss. 188, „Przegląd Homiletyczny” 17(2013), s. 173-176.

Redakcja prac zbiorowych:

1. *Próba wiary. Kazania pasyjne* [Biblioteka Pomocy Kaznodziejskich, t. 23], red. J. Twardy, Przemysł 2013, ss. 181.

Inne:

1. *O aktualizacji słowa Bożego w kaznodziejstwie, oczekiwaniach słuchaczy i błędach głosicieli. Rozmowa z wiceprzewodniczącym Stowarzyszenia Homiletów Polskich* [Prowadził o Piotr Koźlak CSsR], „Homo Dei” 82(2013), nr 1, s. 110.

**Ks. prof. dr hab. Marian Wolicki**

1. *Prawdziwość „ja” a jakość reakcji osobowych*, w: *Wokół problemów jakości życia współczesnego człowieka*, red. .J. Daszykowska i M. Rewera, Kraków 2012, s. 11-17.
2. *Simiejni obumowlenosti dewiantnoj powiedinki*, w: *Dewiantni aspekti rozvitku liudini*, red. B. Kałdon i B. Zboiny, Ostrog 2012, s. 25-37.
3. *Opętanie a choroby psychiczne*, w: *Omnia transeunt - Caritas manet, Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Władysławowi*

- Głowie w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. H. Słotwińska, L. Pintał, M. Wyrostkiewicz, Lublin 2012, s. 889-900.
4. *Niedojrzałość psychiczna jako problem współczesnej młodzieży*, w: *Młodzież. Problemy – współczesność*, red. M. E. Ruszel, Sandomierz 2012, s. 13-25.
  5. *Edukacja permanentna – potrzeba i formy*, „Forum Pedagogiczne” 2012/1, s. 11-26.
  6. *Elementy psychologii ogólnej*, Stalowa Wola 2012.
  7. *Katecheci Gimnazjum i Liceum Ogólnokształcącego w Nisku*, w: *100 lat Gimnazjum i Liceum Ogólnokształcącego im. Stefana Czarnieckiego w Nisku, praca zbior. pod red. Mariusza Kowalika*, Nisko – 2012, s. 266-275.
  8. *Duchowni – absolwenci niżańskiego Gimnazjum i Liceum*, w: *100 lat Gimnazjum i Liceum Ogólnokształcącego im. Stefana Czarnieckiego w Nisku*, red. M. Kowalik, Nisko – 2012, s. 400-411 (wraz z ks. W. Jadamem i M. Kowalikiem).
  9. *Wspomnienia o Liceum Ogólnokształcącym w Nisku*, w: *100 lat Gimnazjum i Liceum Ogólnokształcącego im. Stefana Czarnieckiego w Nisku*, red. M. Kowalik, Nisko – 2012, s. 588-589.
  10. *Szacunek dla ludzi w podeszłym wieku w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Wybrane zagadnienia problematyki pomocy i wsparcia w rozwiązywaniu problemów ludzi w różnym wieku*, B. Kaldon, I. Kurlak, Ostrowiec Świętokrzyski-Warszawa 2012, s. 9-21.
  11. *Problemy religijno-moralne ludzi niepełnosprawnych i przewlekle chorych*, w: *Sprostac wyzwaniom. Rodzina w obliczu długotrwałej choroby i niepełnosprawności*, red. A. Mazur, M. Fatyga, Stalowa Wola 2012, s. 98-104.
  12. *Przyczyny opętania przez złego ducha*, w: *Abiit, non obiit. Księga poświęcona pamięci Księdza Profesora Antoniego Kościa SVD*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 667-679.
  13. *Dobrodziejka Niska, Album*, Wydawnictwo „Sztafeta”, Stalowa Wola 2013.

## **SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO W PRZEMYŚLU W ROKU AKADEMICKIM 2013/2014**

Sprawozdanie obejmuje działalność Seminarium od dnia 24. września 2013 do dnia 26. września 2014, to jest do powrotu alumnów po przezwie wakacyjnej. Rok sprawozdawczy został uroczystie zainaugurowany 21. września ubiegłego jako 330 rok pracy i formacji przemyskiego Seminarium.

W roku sprawozdawczym Kościół w Polsce podejmował wysiłek bardziej intensywnego poznawania osoby Jezusa Chrystusa Syna Bożego. Program duszpasterski stał się zatem wyznacznikiem dla wielu inicjatyw o charakterze formacyjnym i naukowym realizowanych w naszym Seminarium. Udziałem naszym była też radość całego Kościoła wpisującego do katalogu świętych naszego wielkiego rodaka św. Jana Pawła II. 24 alumnów z Przemyśla wyjechało do Rzymu, aby w tym wydarzeniu uczestniczyć osobiście. Innym ważnym wydarzeniem, które miało miejsce w czasie minionego roku akademickiego było świętowanie dziękczynienia za 50 lat kapłańskiej posługi naszego Arcybiskupa Metropolity. Alumni brali udział w uroczystościach jubileuszowych w Przemyślu oraz w Zambrowie.

### **1. Stan osobowy Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyślu**

W okresie sprawozdawczym zarząd Seminarium, który kierował pracą formacyjną, stanowili:

Rektor	ks. dr hab. Dariusz Dziadosz
Ojciec duchowny I	ks. mgr Krzysztof Chudzio
Ojciec duchowny II	ks. dr Tomasz Picur
Ojciec duchowny III	ks. dr Marek Wilk
Prefekt studiów	ks. dr Piotr Kandefer
Prefekt I i Dyrektor Biblioteki	ks. ks. dr Jan Szelağ
Prefekt II	ks. mgr Wojciech Wojtas
Dyrektor administracyjny	ks. mgr Janusz Jakubiec

Seminarium pięknie dziękuje za wieloletnią posługę wcześniej prefekta a potem wykładowcy prawa kanonicznego ks. dr Jackowi Żygale, który w tym roku podejmie posługę misjonarską w Peru.

W roku sprawozdawczym formację intelektualną w Seminarium prowadziło 37 nauczycieli akademickich, w tym 6 samodzielnych pracowników naukowych (4 profesorów i 2 doktorów habilitowanych), 22 doktorów i 9 magi-

strów, w tym 4 *cum licentia theologica*. W Seminarium pracowały 4 siostry ze Zgromadzenia Sióstr Rodziny Maryi oraz 23 pracowników świeckich.

Formację w Seminarium w ubiegłym roku akademickim rozpoczęło 96 kleryków naszej archidiecezji. Na kursie pierwszym studia rozpoczęło 8 alumnów, na drugim 21, trzecim 20. Na roku czwartym studiowało 12, piątym 18, zaś na kursie VI studiowało 16 alumnów. Na urloпах przebywało 2 alumnów. Na dzień dzisiejszy w seminarium formuje się 99 alumnów. Kurs pierwszy liczy 23 alumnów, drugi 8, trzeci 21, czwarty 18, piąty 12, szósty 17.

## 2. Osiągnięcia w dziedzinie nauki

W roku sprawozdawczym ukazały się drukiem następujące publikacje książkowe autorstwa wykładowców naszego Seminarium:

### 1. Autorskie:

- Ks. Tomasz Picur, *Wierność prawdzie drogą ku pełni człowieczeństwa. Studium teologicznomoralne w świetle nauczania Jana Pawła II*, Lublin 2014, ss. 238.
- Ks. Kazimierz Bełch, *W trosce o człowieka i dobro wspólne. Czytanki na październik*, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2013, ss. 62.
- Bp Adam Szal, ks. Stanisław Masłyk, *Kościoty Archidiecezji Przemyskiej wybudowane w latach 1993 – 2014*, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2014, ss. 280.

### 2. Redakcje:

- *Z ludu wzięty dla ludu ustanowiony. Księga pamiątkowa dedykowana Metropoliecie Przemyskiemu Księdzu Arcybiskupowi Józefowi Michalikowi w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. A. Szal, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2014, ss. 719.
- *Matka Boża Pocieszenia z jodłowskiego sanktuarium. Historia – teologia – kult*, red. W. Siwak, Jodłówka-Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2014, ss. 312.
- *Umocnieni w wierze świadkowie Kościoła. II Kongres Akcji Katolickiej Archidiecezji Przemyskiej 6 X 2012 – 24 VIII 2013*, red. W. Siwak, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2014, ss. 205.
- *Wierzę w Kościół. Podręcznik do religii dla VI klasy szkoły podstawowej*, red. ks. W. Janiga, Lublin 2014.
- *Wierzę w Kościół. Poradnik metodyczny dla VI klasy szkoły podstawowej*, red. ks. W. Janiga, Lublin 2014.
- *Wierzę w Kościół. Karty pracy dla VI klasy szkoły podstawowej*, red. ks. W. Janiga, Lublin 2014.
- *Drogowskazy „Nowego Człowieka”*, red. W. Janiga, Przemysł - Zatwarnica 2014.

- „*Biuletyn Katechetyczny*” 2014, nr 16, red. W. Janiga, Przemysł 2014.
3. Współredakcje:
- *Wysoka k. Łańcuta. Studia, szkice i materiały z dziejów parafii i miejscowości*, red. bp A. Szal, ks. S. Zych, Wysoka: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej 2014, ss. 445.
  - *Kultura popularna a religia i wartości społeczne*, red. St. Sołys, ks. T. Bratkowski, Rzeszów 2014, ss. 324.
  - *Z wdzięcznością wpatrzeni w świętego. Materiały pastoralne poświęcone dziękczynieniu za kanonizację Jana Pawła II oraz utrwaleniu jej owoców*, red. W. Janiga, W. Siwak, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2014, ss. 239.

Ponadto księża profesorowie naszego Instytutu zredagowali około 130 publikacji; antykułów naukowych i popularno-naukowych. Wykaz publikacji znajduje się w aneksie do niniejszego sprawozdania.

Wykładowcy obok zajęć prowadzonych w Wyższym Seminarium w Przemysłu podejmowali także wykłady w innych ośrodkach naukowych. Do tego grona należeli: ks. dr hab. Stanisław Hareźga, prof. KUL, ks. dr hab. Dariusz Dziadosz oraz ks. dr Tomasz Picur wykładający na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie.

W naukową historię roku sprawozdawczego wpisują się ks. prof. dr hab. Marian Wolicki, prowadzący wykłady na Wydziale Zamiejscowym Nauk o Społeczeństwie KUL w Stalowej Woli. Ks. dr Tadeusz Bratkowski wykladał na Uniwersytecie Rzeszowskim, a ks. mgr Kazimierz Gadzała w Seminarium Duchownym we Lwowie. Osiągnięć naukowych naszym profesorom szczerze gratulujemy.

W procesie formacji intelektualnej ważną rolę odgrywa bibliotek seminaryjna. W roku sprawozdawczym katalog komputerowy Biblioteki WSD w Przemysłu został poddany konwersji na format MARC 21, a następnie zainstalowano zintegrowany System KOHA, który ułatwia, a także w wielu przypadkach umożliwia korzystanie z zasobów naszej biblioteki przez Internet.

W roku sprawozdawczym zasób biblioteki był powiększany poprzez zakupy i dary. W ostatnim roku sprawozdawczym zakupiono 389 książek na sumę 10 013 zł. Na prenumeratę czasopism wydano w roku sprawozdawczym 6 025 zł. Biblioteka otrzymuje również 65 periodyków w ramach wymiany międzybibliotecznej. Od osób duchownych i instytucji przyjęto w formie darów łącznie 2 287 pozycji książek oraz liczne czasopisma. Suma pozycji bibliotecznych pozostających do dyspozycji alumnów i wszystkich korzystających czytelników wynosi aktualnie 139 201. W roku sprawozdawczym skatalogowano komputerowo 3 157 książek. Równocześnie wprowadzono do baz komputerowych bieżące czasopisma oraz pozyskane z wymiany międzybibliotecznej.

### 3. Formacja ludzka w Seminarium

Formacja ludzka stanowi podstawę pracy formacyjnej przyszłych kapłanów. Ponieważ rodzina jest pierwszą i zasadniczą szkołą człowieczeństwa, w przebiegu tej formacji uwzględniono spotkania z rodzicami alumnów, którzy byli zapraszani do Seminarium. W ramach tych spotkań przewidziano udział w Eucharystii oraz konferencję ojca duchownego i księdza rektora. W roku sprawozdawczym przeprowadzono 4 spotkania z rodzicami poszczególnych kursów: 3. listopada 2013 dla kursu III, 26. stycznia 2014 kursu II, IV i V, 9. marca dla rodziców diakonów i 21. września 2014 dla rodziców alumnów kursu I. Oprócz tych spotkań rodzice alumnów gościli w Seminarium duchownym z racji obłóczyn i święceń prezbiteratu swoich synów.

Drugim poziomem, na którym realizowana była formacja ludzka, było oddziaływanie przełożonych. Odbywało się to przede wszystkim poprzez przebywanie z wychowankami w wielu przestrzeniach życia seminaryjnej wspólnoty. Przełożeni, a zwłaszcza wychowawcy, na przeprowadzanych systematycznie konferencjach, podejmowali tematy dotyczące integralnego rozwoju osoby ludzkiej oraz kultury bycia, która przystoi stanowi duchownemu. Charakter wychowawczy, obok rekreacyjnego, miały też wspólne wyjazdy poszczególnych roczników: jeden w czasie roku akademickiego i jeden w czasie wakacji.

Trzecim poziomem, na którym realizowana była formacja ludzka, było przebywanie alumnów ze sobą. Wspólne mieszkanie, rekreacja, nieformalne spotkania, a nade wszystko wspólna modlitwa i praca, przyczyniały się do kształtowania coraz bardziej dojrzałych relacji międzyludzkich oraz formowania postawy odpowiedzialności za wspólne dobro, także w wymiarze materialnym.

Formacja ludzka była realizowana przez korzystanie z dóbr kultury i jej tworzenie. W roku sprawozdawczym alumni zaprezentowali kilka amatorskich przedstawień. 28. listopada kurs I przygotował program artystyczny z racji święta niepodległości, kurs II z racji wspomnienia św. Tomasza z Akwinu, kurs III wykonał przedstawienie dla rodziców z racji obłóczyn przybliżając postać bł. Jana Balickiego, kurs V wieczór św. Mikołaja, oraz kurs VI jasełka i kurs IV wieczór kabaretowy. Osiągnięcia literackie braci alumnów to przede wszystkim edycja seminaryjnego pisma „Communitas”. W roku sprawozdawczym wydano jeden numer pisma.

Kulturę muzyczną w Seminarium tworzy przede wszystkim chór seminaryjny i schola, którymi kieruje ks. dr Tadeusz Bratkowski. W roku sprawozdawczym chór seminaryjny śpiewał wiele razy w czasie liturgii w Seminarium i archikatedrze. W formacji ludzkiej nie można pominąć kultury fizycznej i sportu. Nasi alumni w roku sprawozdawczym zdobyli trzecie miejsce w Ogólnopolskich Mistrzostwach Seminariorów Duchownych w piłce

siatkowej oraz również trzecie miejsce w rozgrywkach drużynowych tenisa stołowego, w rozgrywkach indywidualnych turniejów wygrał ojciec Tomasz.

Do dyspozycji alumnów była hala sportowa, siłownia oraz dwa boiska sportowe. Kurs I i II ma zorganizowane zajęcia z wychowania fizycznego. Alumni Seminarium byli otoczeni opieką lekarza pierwszego kontaktu, stomatologa oraz logopedy.

#### 4. Formacja duchowa – przyłgnięcie do Chrystusa

Komunia z Bogiem realizuje się w najdoskonalszy sposób w tajemnicy ofiary Eucharystycznej. Wspólnota seminaryjna uczestniczyła w codziennej Eucharystii sprawowanej pod przewodnictwem ojców duchownych i przełożonych, zaś w Eucharystii niedzielnej w bazylice archikatedralnej oraz w wielu uroczystych celebracjach sprawowanych pod przewodnictwem biskupów. W tygodniowej drodze formacyjnej przewidziana była jedna Msza św. koncelebrowana i jedna sprawowana w języku łacińskim. Cztery razy w tygodniu Seminarium celebrowało liturgię godzin. Adoracja eucharystyczna, modlitwa różańcowa, *lectio divina* i nabożeństwa okolicznościowe dopełniały kult Boży o jego pozaliturgiczne formy.

Sakrament pojednania i pokuty był dla alumnów komunią z Bogiem bogatym w miłosierdzie. W roku sprawozdawczym szafarzami miłosierdzia Bożego przez posługę sakramentalną byli ojcowie duchowni oraz spowiednicy: ks. Mieczysław Rusin, ks. Tadeusz Biały i o. Wojciech Twardzik OCD.

Temat wiodący tegorocznych dni skupienia brzmiał: „Wierzę w Syna Bożego” Poszczególne, miesięczne dni skupienia były przeprowadzane według prezentowanych tematów:

- październik: Jezus – Syn Boży (modlitwa);
- listopad: Jezus – cichy i pokornego serca (milczenie);
- grudzień: Jezus – formator uczniów (czystość);
- styczeń: Jezus – posłuszny Ojcu (posłuszeństwo);
- luty: Jezus – uzdrawiający i zwyciężający złe duchy (pokusy i uczucia);
- kwiecień: Jezus – Droga, Prawda i Życie (wady główne);
- maj: Jezus – posyłający Ducha Świętego (ubóstwo);
- czerwiec: Jezus – cierpiący Zbawiciel (umartwienie).

Ważnymi wydarzeniami w ubiegłorocznej drodze formacji duchowej były ćwiczenia rekolekcyjne. Stałą praktyką naszego Seminarium są tygodniowe rekolekcje wprowadzające alumnów w nowy rok formacji. Posługę przewodniczenia jesiennym ćwiczeniom duchowym odprawianym w dniach 25. września – 02. października 2013, podjął ks. dr hab. Artur Malina, prof. Uniwersytetu Śląskiego, biblista. Myśl przewodnią rekolekcji określało hasło: „Światło wiary dla idących za Jezusem”. Dni rekolekcji stały się rozmyślaniami nad drogą uczniów Jezusa. Tematyka rozważań opar-

ta była na ewangelii wg św. Marka. W dniach 29. marca – 3. kwietnia 2014 odbyły się rekolekcje wielkopostne dla alumnów prowadzone również przez ks. prof. A. Malinę. W wielkopostnych rozważaniach prowadzący rekolekcje dopełnił wykładu drogi ucznia kroczącego za Jezusem, ukazując Jego Paschę. Od 25. maja do 31. maja 2014 r. w Ośrodku Kultury i Formacji Chrześcijańskiej w Jarosławiu odbywały się rekolekcje przed święceniami diakonatu, którym przewodniczył ks. Marek Wilk, w tym samym miejscu również ojciec Marek prowadził rekolekcje przed święceniami kapłańskimi w dniach od 1. do 6. czerwca 2014.

W formację duchowną alumnów wpisała się również uroczysta nowenna przed Uroczystością Niepokalanego Poczęcia NMP. Rozważania na temat wiary poprowadził ks. dr Konrad Dyrda. Duchowy wymiar miało pielgrzymowanie w dniu 3 maja całej wspólnoty seminaryjnej do sanktuarium maryjnego w Kalwarii Paławskiej.

## **5. Formacja intelektualna**

Formacji intelektualnej służyły wykłady, konwersatoria, ćwiczenia i lektoraty. Obok przewidzianych programem w roku sprawozdawczym wprowadzono dodatkowe wykłady i ćwiczenia z teologii biblijnej, dogmatyki, liturgiki, muzyki kościelnej i języka polskiego. Ubogaceniem i poszerzeniem oferty intelektualnej miało służyć zorganizowane 31. października 2013 sympozjum nt. „Teologiczno-pastoralna refleksja nad obecnością zła w świecie”. 14. listopada 2013 w naszym Seminarium miała miejsce Międzynarodowa Konferencja Naukowa na temat relacji Kościół-państwo inspirowana 20 rocznicą podpisania konkordatu pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską. 15. maja br. zorganizowano sympozjum biblijne „Wierzę w Syna Bożego – chrystologia w zwierciadle Biblii”.

Dopełnieniem seminaryjnej formacji intelektualnej dla alumnów roku VI była obrona 16 prac magisterskich przeprowadzona 6. marca 2014. Komisji egzaminacyjnej przewodniczył ks. dr hab. Jan Dziedzic, Prodziekan Wydziału Teologicznego Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie, do którego afiliowane jest nasze Seminarium.

## **6. Formacja duszpasterska**

W ramach formacji w Seminarium alumni podejmują pewne zadania duszpasterskie po to, aby już doświadczyć radości pracy na niwie Pańskiej oraz zdobywać potrzebne w przyszłej kapłańskiej pracy umiejętności. Służyć miały temu przede wszystkim wykłady i ćwiczenia z zakresu przedmiotów pastoralnych. W roku sprawozdawczym praktyki duszpasterskie były prowadzone w trakcie studiów i w czasie wakacji w rodzinnych parafiach alumnów. Obejmowały one ćwiczenia z katechetyki, homiletyki, liturgiki oraz



duszpasterstwa ogólnego. Okazją do zdobywania doświadczenia duszpasterskiego był udział w różnego rodzaju rekolekcjach, pielgrzymkach, spotkaniach duszpasterskich i w diecezjalnym Spotkaniu Młodych.

Alumni po II roku studiów realizowali praktykę wakacyjną w zakładzie opieki dla osób starszych w Przemysłu. Z kolei kończący kurs III, uczestniczyli w prowadzeniu wakacyjnych rekolekcji Ruchu Światło-Życie, zaś alumni po roku IV włączyli się w rekolekcje organizowane przez Ruch Apostolstwa Młodzieży i Caritas oraz pracowali w Muzeum Archidiecezjalnym. Diakoni przez tydzień posługiwali w domu opieki nad dziećmi w Brzozowie. Część kleryków wyruszyło na pielgrzymi szlak, wędrując na Jasną Górę. Pozostali ze swych rodzinnych parafii udali się do Kalwarii Pałuckiej, zaprawiając się w ten sposób w duszpasterstwie pielgrzymkowym. Praktycznemu przygotowaniu do duszpasterstwa służyła działalność czternastu agend seminaryjnej „Caritas”:

- Zakład Opieki Leczniczej na Bakończycach,
- Hospicjum „Palium” (ul. Rogozińskiego),
- Dom Pomocy Społecznej (ul. Rogozińskiego),
- Dom Pomocy Społecznej (Lipowica),
- Ośrodek Rehabilitacyjno – Wychowawczy (ul. Wyb. Jana Pawła II),
- Ośrodek Szkolno – Wychowawczy (ul. Basztowa),
- Oratorium ss. Michalitek (ul. Basztowa),
- Świetlica „Wzrastanie”,
- Świetlica „Przystań”,
- Dom dziecka „Nasza Chata”,
- Przedszkole ss. Felicjanek,
- Wspólnota „Wiara – Światło” (Caritas),
- Duszpasterstwo głuchoniemych,
- Duszpasterstwo dzieci autystycznych (św. Brata Alberta).

Ważną dziedziną praktyk duszpasterskich podejmowanych przez alumnów Seminarium była praktyka homiletyczna. Aby stać się dobrymi sługami słowa alumni podejmowali praktykę homiletyczną na falach radia „Fara”. Materialnym świadectwem formacji duszpasterskiej w zakresie głoszenia homilii jest wydawana co roku pod redakcją ks. prof. Jana Twardego seria wielkopostnych kazań pasyjnych, w tym roku wydane pod tytułem „Adorujemy oblicze Chrystusa”.

W Seminarium istnieje Apostolat Powołaniowy „Wieczernik”, uczestniczący w szeroko rozumianym duszpasterstwie powołaniowym. W roku sprawozdawczym w Seminarium zorganizowano sześć trzydniowych serii spotkań dla młodzieży męskiej nazywanych „szkołą modlitwy”. W każdej z serii brało udział kilkunastu uczestników. W roku sprawozdawczym zorganizowano 6 spotkań w ramach „szkoły modlitwy”, w której uczestniczyło zwykle kilkanaście osób.

- 25-27. października 2013, stopień pierwszy, uczestników 17;
- 8-10. listopada 2013, szkoła lektora, uczestników 23;
- 5-7. grudnia 2013, stopień pierwszy, uczestników 18;
- 10-12. stycznia 2014, stopień drugi, uczestników 14;
- 21-23. luty 2014, stopień trzeci, uczestników 8;
- 21-23. marca 2014, stopień czwarty, uczestników 14.

Ponadto w Seminarium zorganizowano w dniu 26. października 2013 roku pielgrzymkę członków dzieła Pomocy Powołaniom. W ramach realizacji programu duszpasterskiego wspólnota „Wieczernik” aktywnie włączyła się w organizację kilku elementów programu XXI Diecezjalnego Dnia Młodych w Leżajsku. Cztery razy w roku alumni podejmowali również promocję Dzieła Pomocy Powołaniom zwłaszcza w czasie wyjazdów na tzw. „niedziele seminaryjne”. W ramach tych spotkań organizuje się spotkania z członkami Dzieła oraz wręcza się im okolicznościowe przygotowane przez Seminarium pamiątki.

Formacji pastoralnej mają służyć także działające w Seminarium wspólnoty ruchów i stowarzyszeń religijnych. Alumni zwykle włączyli się do tych wspólnot jeszcze przed wstąpieniem do Seminarium. Działalność tych wspólnot w Seminarium jest świadectwem aktywnego uczestnictwa w życiu Kościoła lokalnego. Spotkania tych wspólnot są otwarte dla wszystkich aluminiów i przez nich prowadzone. Odbywają się z różną częstotliwością w miarę możliwości jakie daje ogólna droga formacji seminaryjnej. Należy tu wymienić wspólnoty: Koło Misyjne, Krucjatę Wyzwolenia Człowieka, Ruch Focolare, Rycerstwo Niepokalanej, Ruch Światło-Życie, Odnowę w Duchu Świętym, Ruch Apostolstwa Młodzieży, Bractwo Ratowania Dusz od Potępienia Wiecznego i Klerycki Krąg Harcerski.

Duszpasterski wymiar miał o kilka spotkań z zaproszonymi gośćmi. W ramach tych spotkań alumni mieli możliwość zapoznania się z aktualnym stanem duszpasterstwa prowadzonym nie tylko w Polsce ale także na świecie, po to aby lepiej zrozumieć a potem odpowiedzialnie włączyć się w misję pasterską Kościoła. 25. października 2013 z racji trwającego Tygodnia Misyjnego odbyło się spotkanie z siostrą Jadwigą Sobolą pracującą w Rosji. 28. listopada 2013 gościliśmy ks. infułata Józefa Sondejka stuletniego kapłana, który dał świadectwo o swojej pięknej pracy. Ponadto alumni uczestniczyli w Kongresie katolików świeckich oraz spotkali się z ks. Ireneuszem Drewniakiem członkiem ekipy katechistów w Irlandii Drogi Neokatechumenalnej.

## 7. Sprawy gospodarcze

W minionym roku w Wyższym Seminarium Duchownym wykonano następujące prace remontowo budowlane: zmodernizowano chłodzię na za-  
pleczu kuchni, wymieniono jeden kocioł warzelny w kuchni, wyremontowano  
jedną łazienkę, poprawiono tynki na balkonach frontowej elewacji Instytutu  
Teologicznego, wymieniono pion instalacji wodociągowej na trzech kondy-  
gnacjach głównego budynku i w piekarni, wymieniono główne rury wodocią-  
gowe w pomieszczeniach piwnicznych, poprawiono parkiet w sali rekreacyj-  
nej w Instytucie. Wszelkie inne awarie usuwane były na bieżąco.

## 8. Posługi i święcenia

Największą radością seminaryjnej wspólnoty były wydarzenia zwią-  
zane z przyjmowaniem przez alumnów posług i święceń. W szatę duchowną  
zostało przyobleczonych 18 alumnów (7. grudnia 2013). Do grona kandyda-  
tów do święceń zostało wprowadzonych przez ks. bpa Adama Szala 17  
alumnów (7. listopada 2013). Do posługi lektora również ks. bp Adam Szal  
promował 17 alumnów, a akolitami ustanowił 12 alumnów. Święcenia dia-  
konatu dnia 2. października 2013 w Przemysłu przyjęło 3 alumnów (bp Sta-  
niśław Jamrozek) a dnia 1. czerwca 2014 w Leżajsku (bp Stanisław Jamro-  
zek), Pawłosiowie (abp Józef Michalik) i Krościenku (bp Adam Szal) 17  
alumnów. 7. czerwca na prezbiterów ks. abp Józef Michalik wyświęcił 16  
diakonów.

*Omnia ad maiorem Dei gloriam.*

Przemysł, dnia 29. września 2014 roku.

## Aneks: Wykaz publikacji pracowników naukowych przemyskiego Se- minarium w roku akademickim 2013-2014

### **Ks. dr Tadeusz Bratkowski**

1. *Kultura popularna a religia i wartości społeczne*, red. S. Sołys, T. Brat-  
kowski, Rzeszów 2014, ss. 324.

### **Ks. dr Henryk Borcz**

#### Artykuły:

1. *Z dziejów Sanktuarium Matki Bożej Pocieszenia w Jodłówce w okresie sta-  
ropolskim*, w: *Matka Boża Pocieszenia z Jodłowskiego Sanktuarium. Histo-  
ria - teologia - kult*, red. W. Siwak, Jodłówka-Przemysł 2014, s. 15-34.
2. *Archidiecezja Przemyska ob. łac. w latach 1993-2013. Jej stan i organi-  
zacja*, w: *Z ludu wzięty, dla ludu postanowiony. Księga pamiątkowa de-*

dykowana *Metropolicie Przemyskiemu Księdzu Arcybiskupowi Józefowi Michalikowi w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. A. Szal, Przemysł 2014, s. 295-328.

3. *Kościół parafii w Wysokiej Łańcuckiej od XIV do początku XX wieku*, w: *Wysoka k. Łańcuta. Studia, szkice i materiały z dziejów parafii i miejscowości*, red. A. Szal, S. Zych, Wysoka 2014, s. 253-297.

Biogramy i hasła encyklopedyczne:

1. *Moskwa Stefan*, w: *Leksykon Polskich Dogmatyków XX i XXI wieku*, red. K. Gózdź, Lublin 2010, s. 243-245.
2. *Sierakowski Wacław Hieronim abp ur. 17 IX 1700 w Rabie Wyżnej k. Rabki Zdroju, zm. 25 X 1780 w Dobroszynie k. Gródka Jagiellońskiego*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 18, Lublin 2013, kol. 175-176.
3. *Solecki Łukasz bp ur. 6 VIII 1827 w Jawczu k. Rohatynia, zm. 2 III 1900 w Przemysłu*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 18, Lublin 2013, kol. 571-572.
4. *Stadnicki Adam ks., ur. ok. 1690, zm. 15 IX 1757 w Dobromilu*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 18, Lublin 2013, kol. 764-765.

**Ks. prof. dr hab. Kazimierz Belch**

Książki:

1. *W trosce o człowieka i dobro wspólne. Czytanki na październik*, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2013, ss. 62.

Artykuły:

1. *Samorząd terytorialny w służbie rozwoju osoby ludzkiej w świetle nauki społecznej Kościoła*, „Premisla Christiana” (2012/2013), t. 15, s. 257-268.
2. *Kult Matki Bożej Pocieszenia w Jodłówce w czasach współczesnych (1982-2014)*, w: W. Siwak (red.), *Matka Boża Pocieszenia z jodłowskiego sanktuarium. Historia – teologia – kult*, Przemysł-Jodłówka: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2014, s. 67-113.
3. *Archidiecezjalna Przemyska Piesza Pielgrzymka na Jasną Górę*, w: A. Szal (red.), *Z ludu wzięty, dla ludu postanowiony. Księga pamiątkowa dedykowana Metropolicie Przemyskiemu Księdzu Arcybiskupowi Józefowi Michalikowi w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2014, s. 599-615.
4. *Wprowadzenie*, w: A. Szal, S. Masłyk (red.), *Kościół archidiecezji przemyskiej wybudowane w latach 1993-2014*, Przemysł 2014, s. 7-9.
5. *Globalizacja światła nauki społecznej Kościoła*, w: J. Walkusz, M. Krupa (red.), *Universitati serviens. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Stanisława Wilka SDB*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014, s. 831-836.
6. Pięć artykułów na tematy związane z duszpasterstwem specjalnym, opublikowanych na łamach „Niedzieli Przemyskiej” w 2014 r.: nr 13, 15, 22, 39.

Recenzja:

1. *Rok wiary. Ku nowej ewangelizacji. Ks. abp Józef Michalik inspirowany pytaniami ks. Zbigniewa Suchego. Wydawnictwo Rafael, Kraków 2012 ss. 135, „Premisla Christiana” (2012/2013), t. 15, s. 373-377*

**Ks. dr Waldemar Janiga**

Redakcje:

1. *Wierzę w Kościół. Podręcznik do religii dla VI klasy szkoły podstawowej, red. ks. W. Janiga, Lublin 2014.*
2. *Wierzę w Kościół. Poradnik metodyczny dla VI klasy szkoły podstawowej, red. ks. W. Janiga, Lublin 2014.*
3. *Wierzę w Kościół. Karty pracy dla VI klasy szkoły podstawowej, red. ks. W. Janiga, Lublin 2014.*
4. *Drogowskazy „Nowego Człowieka”, red. W. Janiga, Przemysł-Zatwarnica 2014.*
5. *„Biuletyn Katechetyczny” (2014), nr 16, red. W. Janiga, Przemysł 2014.*

Współredakcje:

1. *Z wdzięcznością wpatrzeni w Świętego. Materiały pastoralne poświęcone dziękczynieniu za kanonizację Jana Pawła II oraz utrwaleniu jej owoców, red. W. Janiga, W. Siwak, Przemysł 2014.*

Artykuły naukowe:

1. *Panorama działań Wydziału Nauki Katolickiej Kurii Metropolitalnej w Przemysłu w latach 1993-2013, w: Z ludu wzięty, dla ludu postanowiony. Księga pamiątkowa dedykowana Metropolicie Przemyskiemu Księdzu Arcybiskupowi Józefowi Michalikowi w 50. rocznicę święceń kapłańskich, red. A. Szal, Przemysł 2014, s. 411-431.*
2. *Programowanie duszpasterskie w Archidiecezji Przemyskiej w latach 1993-2013, w: Z ludu wzięty, dla ludu postanowiony. Księga pamiątkowa dedykowana Metropolicie Przemyskiemu Księdzu Arcybiskupowi Józefowi Michalikowi w 50. rocznicę święceń kapłańskich, red. A. Szal, Przemysł 2014, s. 137-146.*
3. *Ojczyzna potrzebuje katolickiego laikatu, w: Umocnieni w wierze, odpowiedzialni świadkowie Kościoła, red. W. Siwak, Przemysł 2014, s. 71-89.*
4. *W. Janiga, M. Grendus, Innowacyjne środki dydaktyczne w pracy katechetycznej, „Świat i Słowo” 21(2013), nr 2, s. 197-212.*

**Ks dr Tomasz Picur**

1. *Wierność prawdzie drogą ku pełni człowieczeństwa. Studium teologiczno-moralne w świetle nauczania Jana Pawła II, Lublin 2014, ss. 238.*

**Ks. dr Norbert Podhorecki**

1. *Sobór Watykański II (1962-1965). Wydarzenie – znaczenie – wyzwanie.* „Premisla Christiana” (2012/2013), t. 15, s. 201-226.
2. *Współczesne zagrożenia wiary,* „Premisla Christiana” (2012/2013), t. 15, s. 227-256.
3. *Jezus Chrystus jako concretum universale w myśli teologicznej Waltera Kaspera,* w: B. Kochaniewicz (red.), *Jezus Chrystus w refleksji współczesnych teologów* (Colloquia Disputationes 21), Poznań 2013, s. 75-93.
4. *Elementy teologii wiary w nauczaniu i pismach ks. abpa Józefa Michalika,* w: A. Szal (red.), *Z ludu wzięty, dla ludu postanowiony. Księga pamiątkowa dedykowana Metropoliecie Przemyskiemu Księdzu Arcybiskupowi Józefowi Michalikowi w 50. rocznicę święceń kapłańskich,* Przemyśl 2014, s. 101-120.

**Ks. dr hab. Waclaw Siwak**

Współredakcje:

1. *Z wdzięcznością wpatrzeni w świętego. Materiały pastoralne poświęcone dziękczynieniu za kanonizację Jana Pawła II oraz utrwaleniu jej owoców,* red. W. Janiga, W. Siwak, Przemyśl: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2014, ss. 239.
2. *Matka Boża Pocieszenia z jodłowskiego sanktuarium. Historia – teologia – kult,* red. W. Siwak, Jodłówka-Przemyśl: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2014, ss. 312.
3. *Umocnieni w wierze świadkowie Kościoła. II Kongres Akcji Katolickiej Archidiecezji Przemyskiej 6 X 2012 – 24 VIII 2013,* red. W. Siwak, Przemyśl: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2014, ss. 205.

Artykuły naukowe:

1. *Ku pośrednictwu w Chrystusie. O soborowym przełomie w mariologii,* w: *50 rocznica Soboru Watykańskiego II. Sympozjum naukowe. Przemyśl, 8 XI 2012 r.,* red. J. Łobos, Przemyśl, Katolickie Stowarzyszenie „Civitas Christiana; Rzeszów: Wydawnictwo i Drukarnia Diecezji Rzeszowskiej „Bonus Liber”, 2013, s. 51-69.
2. *Mariologia ks. Piotra Skargi SJ (1536-1612),* w: *Thesauri civitatis Jaroslaviensis. Skargowskie i jezuickie dziedzictwo kultury i wiary w Jarosławiu,* red. S. Nabywaniec, T. Bednarz, Jarosław 2013, s. 125-158.
3. *Jezus Chrystus Syn Boży i nasz Pan. Formuła i fundament wiary,* „Kronika Archidiecezji Przemyskiej” 98(2013) nr 4, s. 207-218.
4. *Maryja – nauczycielka modlitwy według św. Jana Pawła II,* w: *Z wdzięcznością wpatrzeni w świętego. Materiały pastoralne poświęcone dziękczynieniu za kanonizację Jana Pawła II oraz utrwaleniu jej owoców,* red. W. Janiga, W. Siwak, Przemyśl: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2014, s. 155-186.

5. *Łaskawość jodłowskiego wizerunku Matki Bożej Pocieszenia w świetle „Kroniki Łask”*, w: *Matka Boża Pocieszenia z jodłowskiego sanktuarium. Historia – teologia – kult*, red. W. Siwak, Jodłówka-Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2014, s. 145-168.
6. *Akcja Katolicka w Kościele*, w: *Umocnieni w wierze świadkowie Kościoła. II Kongres Akcji Katolickiej Archidiecezji Przemyskiej 6 X 2012 – 24 VIII 2013*, red. W. Siwak, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2014, s. 29-38.
7. *Akcja Katolicka a polityka*, w: *Umocnieni w wierze świadkowie Kościoła. II Kongres Akcji Katolickiej Archidiecezji Przemyskiej 6 X 2012 – 24 VIII 2013*, red. W. Siwak, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2014, s. 59-69.
8. *Akcja Katolicka a rodzina*, w: *Umocnieni w wierze świadkowie Kościoła. II Kongres Akcji Katolickiej Archidiecezji Przemyskiej 6 X 2012 – 24 VIII 2013*, red. W. Siwak, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2014, s. 103-115.
9. *Akcja Katolicka a kultura*, w: *Umocnieni w wierze świadkowie Kościoła. II Kongres Akcji Katolickiej Archidiecezji Przemyskiej 6 X 2012 – 24 VIII 2013*, red. W. Siwak, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2014, s. 135-141.
10. *Biskupie koronacje maryjnych wizerunków w Archidiecezji Przemyskiej w latach 1993-2013*, w: *Z ludu wzięty, dla ludu postanowiony. Księga pamiątkowa dedykowana Metropoliecie Przemyskiemu Księdzu Arcybiskupowi Józefowi Michalikowi w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. A. Szal, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2014, s. 661-677.

Hasła leksykograficzne:

1. *Śnieżna Matka Boża*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 19, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2013, kol. 282-283.

Artykuły popularno-naukowe, wstępy, wprowadzenia, wywiady:

1. *Wstęp*, w: *Matka Boża Pocieszenia z jodłowskiego sanktuarium. Historia – teologia – kult*, red. W. Siwak, Jodłówka-Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2014, s. 11-14.
2. *Verba wolant, scripta manent. Czyli o kontekście i potrzebie niniejszej publikacji*, w: *Umocnieni w wierze świadkowie Kościoła. II Kongres Akcji Katolickiej Archidiecezji Przemyskiej 6 X 2012 – 24 VIII 2013*, red. W. Siwak, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2014, s. 11-14.
3. *Modlić się „z” Maryją. Rozmowa z ks. dr hab. Wacławem Siwak, wykładownicą teologii dogmatycznej w WSD w Przemysłu, „Różaniec” (2014) nr 5, s. 6-7.*

Recenzja:

1. *Norbert Podhorecki, The dispute about the truth in the globalized world, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2013, s. 168., bibliografia, ISBN 978-966-2501-05-7, [rec.], „Studia Oecumenica” (2013), t. 13, s. 319-324.*

Edycja źródeł:

1. *Ks. bp Ignacy Tokarczuk, Powitanie. Jodłówka 31 VIII 1975, w: Matka Boża Pocieszenia z jodłowskiego sanktuarium. Historia – teologia – kult, red. W. Siwak, Jodłówka-Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2014, s. 287-290.*
2. *Ks. bp Jerzy Ablewicz, Kazanie koronacyjne. Jodłówka – 31 VIII 1975, w: Matka Boża Pocieszenia z jodłowskiego sanktuarium. Historia – teologia – kult, red. W. Siwak, Jodłówka-Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2014, s. 291-302.*
3. *Ks. kard. Karol Wojtyła, Przemówienie na zakończenie. Jodłówka – 31 VIII 1975, w: Matka Boża Pocieszenia z jodłowskiego sanktuarium. Historia – teologia – kult, red. W. Siwak, Jodłówka-Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2014, s. 303-305.*
4. *Ks. bp Ignacy Tokarczuk, Podziękowanie na zakończenie. Jodłówka – 31 VIII 1975, w: Matka Boża Pocieszenia z jodłowskiego sanktuarium. Historia – teologia – kult, red. W. Siwak, Jodłówka-Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2014, s. 307-308.*

Publikacje o charakterze dewocyjnym:

1. *„Niech ta pamięć i modlitwa trwa”, w: Z wdzięcznością wpatrzeni w świętego. Materiały pastoralne poświęcone dziękczynieniu za kanonizację Jana Pawła II oraz utrwaleniu jej owoców, red. W. Janiga, W. Siwak, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2014, s. 5-7.*
2. *Wielkanocna radość z „Królową nieba”, w: Z wdzięcznością wpatrzeni w świętego. Materiały pastoralne poświęcone dziękczynieniu za kanonizację Jana Pawła II oraz utrwaleniu jej owoców, red. W. Janiga, W. Siwak, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2014, s. 27-31.*
3. *Pojąć moc krzyża tak jak Maryja, w: Z wdzięcznością wpatrzeni w świętego. Materiały pastoralne poświęcone dziękczynieniu za kanonizację Jana Pawła II oraz utrwaleniu jej owoców, red. W. Janiga, W. Siwak, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2014, s. 33-34.*
4. *Maryjo chwal z nami Pana, w: Z wdzięcznością wpatrzeni w świętego. Materiały pastoralne poświęcone dziękczynieniu za kanonizację Jana Pawła II oraz utrwaleniu jej owoców, red. W. Janiga, W. Siwak, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2014, s. 35-41.*
5. *Radosne wezwania, w: Z wdzięcznością wpatrzeni w świętego. Materiały pastoralne poświęcone dziękczynieniu za kanonizację Jana Pawła II*



oraz utrwaleniu jej owoców, red. W. Janiga, W. Siwak, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2014, s. 43-47.

**Bp dr Adam Szal**

1. *Wysoka k. Łańcuta. Studia, szkice i materiały z dziejów parafii i miejscowości*, red. A. Szal, S. Zych, Wysoka: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2014, ss. 445.

**Ks prof. dr hab. Jan Twardy**

Artykuły naukowe:

1. *Głoszenie etosu krzyża aktualnym zadaniem kaznodziei i katechety*, w: *Z ludu wzięty, dla ludu postawiony. Księga pamiątkowa dedykowana metropolicie przemyskiemu ks. abp. Józefowi Michalikowi w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. A. Szal, Przemysł 2014, s. 121-135.
2. *Kaznodziejska proklamacja orędzia Chrystusowego krzyża*, w: *Adorujemy oblicze Chrystusa. Kazania pasyjne*, red. J. Twardy, Przemysł 214, s. 5-30.
3. *Okolicznościowe głoszenie słowa Bożego*, w: I. Folcik, *Kościół na drogach człowieka. Kazania okolicznościowe z lat 1981-2014*, Rzeszów 214, s. 7-12.
4. *Serie kazań pasyjnych w latach 1983-2013*, w: *Próba wiary. Kazania pasyjne*, red. J. Twardy, Przemysł 2013, s. 5-33.

Redakcja:

1. *Adorujemy oblicze Chrystusa. Kazania pasyjne* [Biblioteka Pomocy Kaznodziejskich t. 24], red. J. Twardy, Przemysł 2014, ss. 128.

**Ks. prof. dr hab. Marian Wolicki**

1. *Dobrodziejka Niska*, Album, Wydawnictwo „Sztafeta”, Stalowa Wola 2013.
2. *Początki psychologii pastoralnej jako nauki*, „Premisla Christiana” (2012/2013), t. 15, s. 329-334.
3. *Der philosophische Hintergrund von Existenzanalyse und Logotherapie*, w: A. Längle, *Lehrbuch zur Existenzanalyse. Grundlagen*, Facultas.wuv, Wien 2013, s. 156-169.
4. *Podstawowe teorie agresji w ujęciu psychologii*, w: *Przemoc i agresja jako zagrożenie bezpieczeństwa i rozwoju dziecka*, red. K. Barłóg, E. Tłuczek-Tadli, M. Żak, Jarosław 2013, s. 15-34.
5. *Agresja i przemoc jako konsekwencja braku poczucia sensu w życiu. W świetle logoterapii V.E. Frankla*, w: *Przemoc jako przedmiot rozważań i badań*, praca zbior. red. W. Sajdek, J. T. Mróz, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 25-34.
6. *Potrzeby szczęśliwego dzieciństwa*, w: *Dziecko w przestrzeni społecznej*, red. J. Daszykowska, A. Łuczyński, Stalowa Wola 2013, s. 71-80.

7. *Podstawowe teorie agresji w ujęciu psychologii*, w: *Przemoc i agresja jako zagrożenie bezpieczeństwa i rozwoju dziecka*, red. K. Barłóg, E. Tłuczek, M. Żak, Jarosław 2013, s. 15-34.
8. *Zagrożenia dla małżeństwa i rodziny na progu XXI wieku*, w: *Spółczesność polskie wobec przemian i wyzwań XXI wieku. Edukacja. Rodzina. Samorząd*, red. E. Jusko, M. Borys, S. Sorys, Kraków 2014, s. 130-144.
9. *Kolegium (Studium) Teologiczno-Katechetyczne w Archidiecezji Przemyskiej w latach 1975-2002*, w: *Z ludu wzięty, dla ludu postanowiony. Księga Pamiątkowa dedykowana Metropolicie Przemyskiemu Księdzu Arcybiskupowi Józefowi Michalikowi w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. A. Szal, WAP, Przemyśl 2014, s. 433-448.
10. *Tożsamość osobowościowa a identyfikacja płciowa*, w: *Dylematy polskiej rzeczywistości XXI wieku*, red. E. Juško, S. Sorys, P. Juško, Kraków 2014, s. 126-133.
11. *Przekaz wartości w procesie wychowania*, w: *Universitati serviens. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Stanisława Wilka SDB*, red. Ks. J. Walkusz, M. Krupa, Lublin 2014, Wyd. KUL, s. 877-884.

## 50. Sympozjum Wykładowców Liturgiki na Wydziałach Teologicznych i w Wyższych Seminariach Duchownych w Licheniu

Zgodnie z kilkudziesięcioletnią praktyką, również w tym roku miało miejsce kolejne - tym razem pięćdziesiąte - sympozjum Wykładowców Liturgiki na Wydziałach Teologicznych i w Wyższych Seminariach Duchownych w Polsce. Ponad 60 polskich liturgistów w dniach od 9 do 11 września 2014 r. zgromadziło się w sanktuarium Matki Bożej Licheńskiej w Licheniu, by wspólnie pochylić się nad rolą i znaczeniem liturgii w Kościele polskim w perspektywie reform Soboru Watykańskiego II, stąd temat sympozjum brzmiał: „Badania nad liturgią w Polsce po *Vaticanum II*”. W zebraniu wykładowców i badaczy liturgii wzięli udział także ks. bp Adam Bałabuch, przewodniczący Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski, jego poprzednik na tym urzędzie ks. bp Stefan Cichy oraz ks. bp Piotr Greger.

Po wspólnej modlitwie liturgią godzin, inicjującej zjazd liturgistów, wprowadzenia w obrady dokonał ks. prof. dr hab. Jacek Nowak SAC. Przedstawiony program obejmował trzy bloki wykładowe, z których pierwszy został zrealizowany popołudniu 9 września. Uczestnicy sympozjum wysłuchali wówczas następujących referatów: *Sympozja liturgiczne (1964-2013)* – w przedstawieniu ks. prof. dr hab. Krzysztofa Koneckiego, UMK; *Lubelska szkoła badań nad liturgią rzymską* – autorstwa ks. dr hab. Waldemara Pałuckiego MSF, prof. KUL; *Badania nad teologią liturgii* – zaprezentowany przez ks. prof. dr hab. H. Sobeczko, UO. Zwieńczeniem pierwszego dnia sympozjum była uroczysta koncelebracja eucharystyczna w licheńskim sanktuarium.

Drugi dzień obrad rozpoczął się od Eucharystii, sprawowanej w sanktuaryjnej kaplicy bł. Stanisława Papczyńskiego. Następnie, przed południem, uczestnicy zjazdu wysłuchali trzech referatów: ks. dr Stanisława Mazura z Rzeszowa pt. *Badania nad pobożnością ludową w Polsce*; ks. dr hab. Andrzeja Żądło, prof. UŚ nt. *Hermeneutyka w badaniach nad liturgią* oraz ks. dr hab. Bogusława Miguta, prof. KUL, omawiający *Współczesne kierunki badań nad liturgią*. Po obiedzie biorący udział w sympozjum odwiedzili klasztor kamedułów w Bieniszewie oraz seminarium duchowne księży Misjonarzy Świętej Rodziny w Kazimierzu Biskupim. Po powrocie do Lichenia, zostały przedstawione cztery komunikaty, przybliżające naukowe sylwetki osób, związanych z liturgią w Polsce po Soborze Watykańskim II: Ks. prof. dr hab. *Wacław Schenk* (ks. dr hab. Erwin Mateja, prof. UO); Ks. dr *Wojciech Danielski* (ks. dr hab. Zbigniew Wit, prof. KUL); Ks. prof. dr hab. *Jerzy*

*J. Kopeć* (ks. dr Andrzej Grzelak, Gniezno); Ks. *dr hab. Franciszek Blachnicki* (ks. dr Piotr Kulbacki, KUL).

Ostatni dzień zebrania liturgistów rozpoczął się Mszą św. w kaplicy bł. S. Papczyńskiego. Po śniadaniu, ks. prof. dr hab. Stanisław Araszczyk przedłożył ostatni referat tego sympozjum pt. *Metody stosowane w badaniach nad liturgią*. Zanim nastąpiła dyskusja podsumowująca obrady, uczestnikom sympozjum zostały jeszcze przybliżone w czterech komunikatach postacie pozostałych liturgistów, którzy wyróżnili się w procesie recepcji liturgicznych reform *Vaticanum II* w Polsce: Ks. *prof. dr hab. A. Durak SDB* (ks. dr Radosław Błaszczak SDB); Ks. *dr Józef Sroka* (ks. dr Piotr Kandefer); *O. dr Franciszek Małaczyński OSB* (ks. prof. dr hab. Stefan Koperak CR, UPJP2); Ks. *prof. dr hab. Adam L. Szafranski* (ks. dr Michał Głowacki, KUL).

Podsuwania sympozjum dokonał ks. prof. dr. hab. J. Nowak SAC, po czym miała miejsce wspólna modlitwa liturgią godzin i obiad, wieńczący tegoroczne licheńskie spotkanie polskich liturgistów. Następne sympozjum zaplanowano w Kaliszu.

Ks. Kazimierz Belch (Przemysł)

Premislia Christiana

(2014/2015) t. 16, s. 533-538

***Raport o stanie wiary w Polsce. Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski Arcybiskup Józef Michalik w rozmowie z Grzegorzem Górnym i Tomaszem P. Terlikowskim, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2011, ss. 220.***

W świetle urzędowych statystyk ok. 95 procent Polaków przyjmuje chrzest w Kościele katolickim, a badania socjologiczne wykazują, że ok. 90 procent uznaje się za wierzących. W tej sytuacji zbędne jest pytanie, ilu w Polsce wierzy w Boga; należałoby natomiast zapytać, jak oni wierzą, jaka jest ich wiara. Wprawdzie socjologowie prowadzą badania nad stanem znajomości i akceptacji prawd wiary oraz nad innymi parametrami religijności Polaków, jednakże wydaje się to niewystarczające. Aby wiarę zrozumieć, trzeba być wierzącym, patrzeć z szerszej perspektywy. Toteż z satysfakcją został przyjęty *Raport o stanie wiary w Polsce*, złożony przez abpa Józefa Michalika w obecności reprezentujących „środowisko frondowskie” dziennikarzy Grzegorza Górnego i Tomasza P. Terlikowskiego. Ma on modną obecnie formę „wywiadu rzeki”. Jego tytuł nasuwa skojarzenia z opublikowanym w 1986 r. (oryg. wł. z 1985 r.) *Raportem o stanie wiary* – wywiadem, który z kard. Józefem Ratzingerem przeprowadził włoski dziennikarz Vittorio Messori. Abp Józef Michalik pełnił od 2004 r. funkcję Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski, jest także zastępcą Przewodniczącego Rady Biskupów Europy (CCEE), członkiem Kongregacji ds. Biskupów i Konsultorem Papieskiej Rady ds. Świeckich. Pełnienie tych funkcji umożliwia mu szerokie spojrzenie na życie Kościoła, co, niewątpliwie, zwiększa zaufanie odbiorców do jego wypowiedzi.

*Raport o stanie wiary w Polsce* składa się z poprzedzonych *Wstępem* (s. 5-6) dziewięciu rozdziałów: 1. *Kościół w Polsce: Bitwa z sekularyzacją wygrana, ale wojna trwa* (s. 7-41); 2. *Biskupi: model przywództwa prymasa Wyszyńskiego już przeminął* (s. 43-65); 3. *Księża: najważniejsza jest więź z ludźmi* (s. 67-95); 4. *Świeccy w Kościele: olbrzym przebudzony, ale nie do końca* (s. 97-119); 5. *Kościół w mediach: czy da się uniknąć krzywego zwierciadła?* (s. 121-136); 6. *Polityka: potrzeba ludzi z kręgosłupem moralnym i z zasadami* (s. 137-150); 7. *Przemiany obyczajowe: nie ma rozwoju bez wyrzeczeń, nie ma miłości bez ofiary* (s. 151-177); 8. *Znaki czasu: czy polski Kościół ma misję do spełnienia?* (s. 179-188); 9. *Droga życiowa Józefa Michalika: od ministranta do arcybiskupa* (s. 189-217).

Wyszczególnione tu tytuły poszczególnych rozdziałów, a zwłaszcza ich lektura, wskazują na szerokie ujęcie problematyki wiary. Abp Józef Michalik wypowiada się, obok ściśle pojętej wiary, także na temat praktyk religijnych, moralności, wspólnotowego wymiaru życia religijnego, a także relacji Kościoła w Polsce z państwem i społeczeństwem cywilnym, zwracając przy tym uwagę zarówno na czynniki ułatwiające, jak i utrudniające praktykę życia religijnego. Toteż w istocie jest to raport o stanie Kościoła w Polsce, a ściślej o szeroko ujętej religijności Polaków w kontekście uwarunkowań istniejących w ostatnim dwudziestolecu.

Do tekstu wywiadu dołączono wyniki badań socjologicznych dotyczących poszczególnych przejawów religijności. Wskazują one na duże zróżnicowanie religijno-moralnych postaw i zachowań Polaków. Pewne wartości są licznie akceptowane i realizowane, inne zaś są spychane na margines. Toteż można mówić o blaskach i cieniach polskiej religijności. Dzięki szerokiemu ujęciu w wywiadzie problematyki związanej z życiem religijnym oraz dołączonym doń zestawieniom danych statystycznych czytelnik może wyrobić sobie w miarę całościową wizję religijności naszego społeczeństwa.

Szeroki zakres tematyczny wywiadu nie pozwala na uwzględnienie w niniejszej recenzji wszystkich kwestii. Toteż zwróci się tu uwagę głównie na tematykę pastoralną, mianowicie: na bardziej znaczące uwarunkowania, tak ułatwiające, jak i utrudniające życie religijne; na niektóre przejawy religijności; oraz na proponowane przez Arcybiskupa drogi rozwiązywania istniejących problemów.

*Raport...* pozytywnie ocenia przetrwanie niektórych cech ludowego charakteru polskiego katolicyzmu, dzięki którym Kościół w Polsce wyszedł zwycięsko w starciu z komunistycznym totalitaryzmem. Zdaniem abpa Michałika katolicyzm ludowy w okresie PRL „nie był – wbrew obiegowym stereotypom – płytki i powierzchowny, lecz pogłębiał wiarę, umacniał tradycję i posiadał bardzo głęboki zmysł moralny, pozwalający rozróżniać dobro i zło. Wytworzył on nawet swój własny metajęzyk. (...) Pewne formy pobożności ludowej nie tylko nie znikły, lecz – w porównaniu a okresem PRL-u – rozwinęły się i pogłębiły. Myślę choćby o duszpasterstwie pielgrzymkowym. (...) [katolicyzm ludowy] jest przyszłością Kościoła” (s. 12 i 16).

Jedną z cech Kościoła ludowego jest więź kapłanów z ludźmi. Arcybiskup zauważa, że tę więź, która była siłą Kościoła w okresie komunistycznego zniewolenia, „udało się utrzymać także po zmianie ustroju” (s. 8) oraz wyraża nadzieję, „że jeśli ten styl kapłańskiego życia będzie nadal obecny w Polsce, to Kościół będzie w stanie przeciwstawić się także nowym ideologiom” (s. 69). Abp Michalik zwraca uwagę także na potrzebę jedności wśród biskupów polskich, których politycy usiłują podzielić. Za przykład stawia kard. Karola Wojtyłę: „wielkość kardynała Wojtyły może szczególnie ujawniła się w tym, że tak doskonale współbrzmiał z kardynałem Wyszyńskim w służbie Kościołowi w Polsce” (s. 39).

Do pozytywnych wartości należy także aktywność świeckich katolików. Abp Michalik stwierdza, że odzyskana w 1989 r. wolność „uwolniła olbrzymią, oddolną aktywność świeckich. Powstało wiele organizacji i stowarzyszeń, (...) pojawiły się ruchy skoncentrowane na duchowości, działające już wcześniej na zachodzie Europy” (s. 9). (...) Sam u siebie widzę wiele inicjatyw, które wychodzą od ludzi świeckich: kręgi biblijne, grupy apostołskie, organizacje dobroczynne, ogniska modlitewne itd. (...) Dlatego też nie jestem pesymistą co do przyszłości Kościoła w Polsce” (s. 106). Warto tu dodać, że spośród wielu stowarzyszeń i ruchów Arcybiskup osobiście najbardziej ceni neokatechumenat. Wyznaje: „...jestem pełen uznania i podziwu dla apostołskiego ducha ludzi z neokatechumenatu. Dla mnie najbardziej wymownym świadectwem trafności ich drogi jest wierność nauczaniu Kościoła, umiejętność przekazywania wiary w rodzinie następnym pokoleniom, otwartość na przyjmowanie nowego życia oraz duch misji” (s. 41).

Abp Michalik zdecydowanie pozytywnie ocenia wkład Jana Pawła II w Kościół powszechny i Kościół na polskiej ziemi. Jego zdaniem „fenomen Jana Pawła II polegał na tym, że on przebudził wielu chrześcijan, dodał im odwagi. (...) pokazywał, że w człowieku jest mimo wszystko obecne dobro, które Bóg potrafi obudzić za pomocą środków często umykających ludziom” (s. 27-28). Arcybiskup wyraża przekonanie, że Jan Paweł II „żyje w Benedykcie XVI” (s. 26) w tym znaczeniu, że Benedykt XVI kontynuuje nauczanie i dzieła Jana Pawła II, jak np. Światowe Dni Młodzieży, kult Bożego Miłosierdzia. Zwraca też uwagę na znaczenie beatyfikacji Papieża-Polaka: „Jan Paweł II jako błogosławiony stał się wzorem, który wniesie jeszcze wiele ożywienia w Kościele, nie tylko w Polsce, ale i na świecie. Dzięki świętym obcowaniu jest on nadal obecny wśród nas i realnie nam pomaga” (s. 27). Wreszcie podaje cenne wskazanie: „Powinniśmy (...) inspirować się twórczo dziedzictwem Jana Pawła II, modlić się razem z nim, ale nie możemy pograżać się w sentymentalnych wspomnieniach o nim” (s. 31).

Natomiast wśród niepokojących zjawisk i zagrożeń wiary Polaków abp Michalik zwraca uwagę w pierwszym rzędzie na sytuację rodziny. Stwierdza, że „rodzina znajduje się w największym kryzysie – i jest to zjawisko nie tylko polskie, lecz także ogólnoświatowe. (...) Rodzina przestała bowiem być miejscem, w którym przekazuje się wiarę, kształtuje postawę, pielęgnuje wartości. Matki nie mają już dla dzieci czasu, bo absorbuje je praca. Kobiety wstydzą się czwartego lub piątego dziecka” (s. 8). Negatywny stosunek do rodzin wielodzietnych, zdaniem Arcybiskupa, jest czymś bardzo bolesnym. Świadczy nie tylko o braku wrażliwości społecznej, lecz także o brakach w sferze wiary chrześcijańskiej. Jest też wielkim grzechem, „który powinien być wręcz powodem do odmówienia rozgrzeszenia albo przynajmniej do zadania pokuty, by udzielić pomocy takiej rodzinie” (s. 176).

Arcybiskup podkreśla, że „chrześcijańscy małżonkowie mają obowiązek przekazywania życia”, stosownie do wskazań encykliki *Humanae vitae*

(s. 109). Ograniczenie się do jednego dziecka jest egoizmem, prowadzącym najczęściej do antykoncepcji i aborcji. Ustawa aborcyjna z 1993 r., dopuszczająca aborcję w kilku przypadkach „nie wiąże sumienia i nie zwalnia od odpowiedzialności moralnej za życie nienarodzonych dzieci bez żadnych wyjątków” (s. 167). O złu aborcji trzeba „nie tylko głośno mówić, ale także pokazywać efekty aborcji. (...) Koniecznie trzeba szukać coraz nowszych metod docierania do ludzi, nie tylko z prawdą o aborcji, ale także z prawdą o ludzkiej naturze i o płciowości” (s. 153). Trzeba budzić i poprawnie formować sumienia. Obecnie, gdy coraz powszechniejszą staje się aborcja farmakologiczna, kształtowanie sumień jest ważniejsze niż likwidacja ustawy aborcyjnej. Na pytanie swoich rozmówców, czy minister zdrowia Ewa Kopacz, poprzez wskazanie miejsca, gdzie dokonano aborcji dziecka czternastoletniej „Agaty”, podlega karze ekskomuniki, abp Michalik odpowiedział następująco: *Kodeks prawa kanonicznego* wyraźnie mówi, że ten, kto współuczestniczy w aborcji, ściąga na siebie automatycznie karę ekskomuniki. W moim przekonaniu wskazanie kliniki aborcyjnej jest takim współudziałem. Ale w tym wypadku o wiele tragiczniej woła przykład zamrożonego, uspięnego sumienia: zabicie poczętego dziecka ukazywano jako wielki sukces. Źle jest z narodem, który zabija własne dzieci” (s. 103).

Na pytanie o problem pozaustrojowego zapłodnienia *in vitro* Arcybiskup podał pełną wykładnię etycznej niedopuszczalności tej praktyki. Podobnie uczynił odnośnie do małżeństw „na próbę”, konkubinatów i homoseksualizmu. Natomiast na pytania dotyczące ludzkich relacji z osobami naruszającymi prawo naturalne i dobre obyczaje odpowiadał, że zło, grzech należy zawsze potępiać, natomiast grzesznika nie powinno się odrzucać, lecz prowadzić z nim dialog ku nawróceniu.

Zagrożeniem dla wiary w ostatnim dwudziestolecu były też działania polityków. Na wielokrotnie powtarzany zarzut, że Kościół miesza się do polityki, abp Michalik odpowiada, iż polityka jest prawem i powinnością wszystkich, w tym także członków Kościoła: „...polityka jest to rozumna troska o dobro wspólne, jest to służba człowiekowi w społeczeństwie przez porządkowanie otaczającej go rzeczywistości. Nikt z obywateli, także ludzie wierzący, nie może być wyeliminowany z tych starań na rzecz ogółu. Również chrześcijanie mają pełne prawo do wpływania na rzeczywistość polityczną państwa. Posługiwanie się hasłami, że Kościół powinien trzymać się z daleka od polityki, a zajmować się tylko modlitwą i akcją charytatywną, odbieram jako próbę uszczuplenia przysługujących osobom wierzącym praw” (s. 137).

Wobec narzucania przez państwo praw niezgodnych z moralnością Arcybiskup odpowiada, że „Kościół musi się temu przeciwstawiać i głośno przypominać, że takie prawo nie może obowiązywać w sumieniu, a zatem człowiek ma prawo robić wszystko, by ominąć niemoralne prawo” (s. 138). Zachęca także środowiska zawodowe nie objęte klauzulą sumienia, aby mobilizowały się w celu wymuszenia tej klauzuli.



W Polsce politycy często deklarują, że są katolikami, a mimo to podejmują działania niezgodne z wartościami chrześcijańskimi. Ustosunkowując się do tych faktów Arcybiskup podkreśla, że postępowanie chrześcijanina powinno być zgodne z wiarą. Toteż trzeba weryfikować postępowanie polityków. „Jeśli pani minister, deklarująca się jako katoliczka, opowiada, że jej chrześcijaństwo kończy się na progu ministerstwa, to tym samym zaprzecza, że jest chrześcijanką” (s. 144-145). Polityk katolik w swej działalności powinien kierować się dobrem wspólnym i prawem Bożym. Nie może głosować za złem lub na kogoś, kto współpracuje ze złem. Gdyby jednak źle zagłosował, to „powinien nawrócić się, przyrzec poprawę i publicznie odwołać, a nawet naprawić, swoją złą decyzję” (s. 168).

Abp Michalik zdaje sobie sprawę, że politycy często nie rozumieją Kościoła i jego misji. Na pytanie o antykościelną kampanię „Gazety Wyborczej” składa swoje wyznanie: „Dla mnie każdy atak w mediach na Kościół jest okazją do tego, by się pomodlić za autorów takich tekstów. Czynię to od dawna. Publicystyka „Gazety Wyborczej” uświadamia mi, że żyjemy w dwóch różnych światach i oni nie są w stanie zupełnie pojąć tego świata, w którym ja żyję. Widzę, że ja ich do tego nigdy nie przekonam i że takie zrozumienie może dać tylko Pan Bóg. Dlatego się za nich modlę” (134).

W celu przewyciężenia powyższych trudności i zagrożeń wiary trzeba, zdaniem abpa Michalika, poprawić kondycję polskich rodzin, zintensyfikować świadectwo chrześcijańskie wiernych świeckich wraz z podjęciem działań mających na celu przemianę panujących stosunków międzyludzkich. Najogólniej biorąc, należy odrzucić egoizm i wejść na drogę ofiarnej służby. „Człowiek prawdziwie realizuje swoje możliwości, gdy się dla kogoś poświęca, gdy składa ofiarę ze swoich potrzeb czy marzeń, a nie gdy składa w ofierze dobro innych, mając na względzie swoją wygodę (s. 176) (...) dojrzały człowiek musi nauczyć się przekraczać siebie. Jeśli tego nie nauczy się, to nie będzie sobie radził...” (s. 163-164).

Przedstawiane przez rozmówców zagadnienia i problemy Arcybiskup ocenia głównie z religijnej perspektywy. Na przykład, gdy rozmówcy podjęli temat publicznych ataków na Kościół, odpowiedział, że „wszelkie ataki na Kościół zawsze mogą obrócić się na naszą korzyść. Każdy atak jest bowiem dla nas okazją do pokory i do rachunku sumienia. Jeżeli natomiast towarzyszą mu kłamstwo i manipulacja, to widzę, jak bardzo mobilizuje to ludzi świeckich do szukania prawdy i jej obrony. (...) Ataków więc się nie boimy, jesteśmy do tego przyzwyczajeni, najważniejsze jednak, abyśmy z każdego takiego wydarzenia potrafili wyciągać wnioski na przyszłość” (s. 10). Gdy zaś była mowa o krzyżu jako symbolu chrześcijańskim, stawiającym wymagania, powiedział: „Powinniśmy być wdzięczni tym ateistom czy wyznawcom innych religii, którzy wytykają nam, że nasze postępowanie jest niezgodne z krzyżem” (s. 149).

Kierując się religijną perspektywą Arcybiskup domaga się od członków Kościoła ascezy: „Nie wolno nam oddzielać ascezy od wiary i modlitwy, wyrzeczeń od życia, bo to w istocie skazuje na obumarcie życie duchowe chrześcijanina. Trzeba wrócić do starych, wypróbowanych przez stulecia zasad i zwyczajów” (s. 78). Wypowiada się też na temat ascezy kapłańskiej: „...ksiądz musi koniecznie rozwijać się intelektualnie, musi ćwiczyć swoją wolę i charakter, musi zdobyć dystans do samego siebie, (...) Metodą jest pokorny wgląd w samego siebie i szukanie wzorca. Wzorcem zaś dla kapłana nie może być nikt inny, jak tylko Jezus Chrystus (s. 79).

Miernikiem dynamizmu Kościoła, według abpa Michalika, są nie zewnętrzne osiągnięcia, ale „żal za grzechy, wewnętrzne nawrócenia, przebaczenie doznanej krzywdy, dobre uczynki...” (s. 123). Dlatego podkreśla on wielkość Bożego miłosierdzia i zachęca do większego zaufania opatrności Bożej.

Ogólnie biorąc, *Raport o stanie wiary w Polsce* stanowi z jednej strony interesującą próbę oceny problemów Kościoła ostatnich dwóch dekad, a z drugiej wytyczania dróg, na których owe problemy należałoby rozwiązywać. Jego lektura nie nuży, wprost przeciwnie, przyciąga uwagę czytelnika. Odpowiedzi Arcybiskupa na pytania rozmówców są podane prostym, komunikatywnym językiem, a nadto okraszone licznymi przykładami z życia. Zgodnie z maksymą: *słowa uczą, a przykłady pociągają* – dzieło to jest w stanie kształtować nie tylko postawy, ale i zachowania ludzkie. Dlatego warto je nie tylko jednorazowo „od deski do deski” przeczytać, ale często po nie sięgać.

**Abp Józef Michalik, Wokół Roku Wiary, Biblioteka „Niedzieli”, tom 296, Częstochowa 2012, ss. 117.**

Inspiracją do przygotowania niniejszej publikacji był list apostolski papieża Benedykta XVI *Porta fidei*, zapowiadający Rok Wiary. Publikacja stanowi odpowiedź na głos Papieża. Jej celem jest przygotowanie polskich katolików na owocne przeżywanie Roku Wiary. Stanowi ona zbiór jedenastu artykułów opublikowanych uprzednio (w pierwszej połowie 2012 r.) na łamach tygodnika „Niedziela”. Zasadniczy tekst książki poprzedzony jest przedmową kard. Stanisława Nagy’ego (s. 5-8), słowem wydawcy, ks. Ireneusza Skubisia (s. 9-11), oraz pełnym tekstem listu apostolskiego *Porta fidei* (s. 13-31). Stosownie do liczby artykułów opublikowanych w „Niedzieli” książka podzielona jest na jedenaście krótkich rozdziałów. Oto ich tytuły: 1. *Korzenie Roku Wiary* (s. 33-41); 2. *Klucz do wiary* (s. 43-47); 3. *Nowe perspektywy* (s. 49-55); 4. *Początek drogi* (57-61); 5. *Idąc przez życie* (s. 63-69); 6. *Kościół jest domem* (71-77); 7. *Zaangażowanie w wierze* (79-87); 8. *Słowo wiary* (89-93); 9. *Pełnia życia* (95-101); 10. *Kościół podmiotem wiary* (103-109); 11. *Śmierć jest bramą* (111-116).

Wyszczególnione ty tytuły rozdziałów wskazują na ścisłe powiązanie tematyki recenzowanej książki z listem apostolskim *Porta fidei*, a w konsekwencji z zagadnieniami wiary. W trakcie zaś jej lektury zobaczymy, że Autor na początku rozdziału przytacza fragmenty *Porta fidei*, po czym następuje rozwinięcie myśli Ojca Świętego i jej aplikacja pastoralna do aktualnej polskiej rzeczywistości. Taki układ dyskursu sprawia, że książkę tę można by potraktować, jako duszpasterski komentarz abpa Michalika do listu *Porta fidei*. Jest to komentarz egzystencjalny, w tym znaczeniu, iż nawiązuje do realiów codzienności.

Chcąc wyjaśnić, czym jest wiara, Arcybiskup odwołuje się do *Porta Fidei*, a także do katechizmu i św. Tomasza z Akwinu. Podkreśla, że wiara jest czystym darem Boga i daje nam już teraz przedsmak radości nieba. Następnie uczy, iż „wiara nie zastępuje rozumu, chociaż się nim posługuje, ani nie przekreśla wolnej woli, chociaż jej potrzebuje, obejmuje całego człowieka, także jego serce i ciało, bo jest spotkaniem Boga, i to takim, które niczego w człowieku nie przekreśla, ale wszystko podnosi do nowych wymiarów, wprowadza i poszerza człowieka o nowy «świat», daje mu nowe szanse” (s. 96). Skoro tak, to wiara jest niezbędna we wszystkich okolicznościach życia, m.in. także dla zrozumienia Soboru Watykańskiego II. Arcybiskup pisze: ”Jeśli my do dokumentów soboru nie podejmiemy z wiarą, że tam stało się coś ważnego, że to nie jest zwykły dokument, ale przesłanie do przyjęcia przez wiarę, to nie rozumie-

my jego sensu” (s. 39). Zauważa również, że nasza wiara jest naznaczona ludzką niedoskonałością, słabością, cierpieniem, odwołując się przy tym do ks. Tomasza Halika: „Wiara, jeśli jest żywa, będzie nieustannie raniona, narażana na kryzysy (...). Jedynie zraniona wiara, na której są «blizny po gwoździach», jest wiarygodna” (s. 98).

Abp Michalik interesująco komentuje także potrzebę głoszenia słowa Bożego na drodze wiary. Według niego główną przyczyną istniejącego kryzysu słowa mówionego jest upowszechnienie się przekonania, że obraz może zastąpić słowo. Odpowiada, że obraz nie może zastąpić słowa, bo „Słowo stało się Ciałem, a nie obraz. Bóg wypowiedział Słowo, za tym Słowem idzie cała treść, czyn, dzieło Boga i człowieka” (s. 40). Stąd wyprowadza postulat, aby budzić już u dzieci głód słowa i szacunek dla niego.

Arcybiskup silnie podkreśla potrzebę oparcia wiary na wspólnocie. Odwołuje się tu do obietnicy Jezusa: „...gdzie dwóch albo trzech gromadzi się w imię moje, tam Ja jestem pośród nich” (por. Mt 18,20). Obietnicę tę komentuje następująco: „Nie może być w chrześcijaństwie wyznania wiary, czy czynu mającego odniesienie do nadprzyrodzoności, bez Jezusa, a obecność Jezusa jest zagwarantowana w sakramentach, w słowie Bożym oraz we wspólnocie Kościoła, w której gromadzimy się w Jego imię. Dlatego intensyfikowanie wspólnotowości, nadawanie jej większego dynamizmu, przeżywanie wiary we wspólnocie, stowarzyszeniu czy ruchu w kościele parafialnym ma ogromnie ważny wymiar” (s. 104). Widząc we wspólnotach i ruchach nadzieję na ożywienie wiary, abp Michalik podkreśla, że „warunkiem owocności ich posługi jest ścisła więź z Kościołem hierarchicznym” (s. 87). Z tego względu szczególnie ceni Akcję Katolicką oraz Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży. Wyznaje, że powstawanie różnorodnych stowarzyszeń i ruchów w Kościele jest dla niego dowodem żywotności sakramentu chrztu i działania Ducha Świętego: „Jesteśmy postawieni przed fascynującą, ale i trudną lekcją – umieć dostrzegać w działaniu ludzi działanie Ducha Świętego” (s. 106).

Cenne uwagi i propozycje podaje abp Michalik w związku z drogą wiary chrześcijanina. Droga ta rozpoczyna się od chrztu, a kończy z momencie śmierci. Arcybiskup pisze, że chrzest „jest duchowym «przecięciem pępowiny» naszego związku z szatanem, który dziedziczymy wskutek grzechu pierworodnego. Wyzwolony w ten sposób człowiek uzyskuje nowe życie, staje się w pełni dzieckiem Bożym i otrzymuje w darze wszystkie bogactwa wysłużone przez Chrystusa” (s. 58). Abp Michalik prosi rodziców, aby nie odkładali chrztu swojego dziecka, i duszpasterzy, aby uwydatniali nadprzyrodzony i eklezjalny charakter tego sakramentu przez piękno liturgii i słowo Boże. W związku zaś z pierwszą Komunią św. apeluje do rodziców, aby zewnętrzna oprawa tej uroczystości nie przysłoniła istoty wydarzenia, tj. osobistego spotkania z Chrystusem. Następnie przypomina rodzicom o ich obowiązku uczestniczenia z dzieckiem z praktyce pierwszych piątków miesiąca. Mówiąc zaś o przygotowaniu do bierzmowania, poleca, by comiesięczne spotkania młodych były połączone ze

Mszą św. i katechezą także dla rodziców. Podobne zachęty kieruje w związku z sakramentem małżeństwa: aby wszyscy goście zaproszeni na weselną ucztę przystąpili do Komunii św., nowożeńcy zaś w każdą kolejną rocznicę zawarcia małżeństwa uczestniczyli we Mszy św. i przystępowali do Komunii św.

Droga wiary nie jest pozbawiona trudności i niebezpieczeństw. Stwarza je sytuacja zaistniała w Europie, zwłaszcza Zachodniej, rzutuująca na Polskę i na pozostałe kraje europejskie, a poprzez procesy globalizacji także na inne kontynenty globu. Arcybiskup stwierdza, że Europa „obecnie zrywa więzy z chrześcijaństwem, całkiem świadomie zaciera wrażliwość na sacrum, odchodzi od kryteriów dobra i piękna, co prowadzi do zaniku cywilizacji chrześcijańskiej” (s. 81). Przechodząc do konkretów, abp Michalik wymienia problemy dotyczące ochrony życia (aborcja, eutanazja), problemy związane z bioetyką (eksperymenty genetyczne, zapłodnienie *in vitro* etc.), a także z etyką społeczną czy dotyczącą seksualności człowieka, kwestionowanie prawa naturalnego, uważanie religii za sprawę prywatną, a ateizm za neutralność, co prowadzi do eliminacji religii z życia publicznego, z procesów wychowania itp. Zauważa przy tym, że w miejsce wycofującej się religii wchodzi pseudoreligie, wróżby i zabobony. Zwraca też uwagę na niepokojącą sytuację demograficzną Europy. Utrudnieniem istniejącym wewnątrz europejskiego Kościoła jest brak jedności w sprawach wiary i pokusa różnicowania interpretacji prawd wiary i misji Kościoła. Przechodząc do problemów specyficznie polskich krytycznie ocenia elity rządzące, które „łatwo zapominają o hierarchii wartości, a koncentrują się na sobie. Bywa, że z czasem tracą wrażliwość duchową i gardzą zarówno intelektualistami, jak i prostymi ludźmi, igrają ze zdrowiem i życiem obywateli, niszcząc szczególnie wrażliwą tkankę społeczeństwa, jaką są rodziny i szkoły” (s. 75). Zauważa też wrogość, zliberalizowanie i obojętność religijną polskiej inteligencji odziedziczonej po czasach komunizmu.

Odpowiedzią na powyższe problemy powinna być nowa ewangelizacja. Jest ona zadaniem całego Kościoła: hierarchii i świeckich. Abp Michalik woła z mocą: „Trzeba dzisiaj obudzić odpowiedzialność wszystkich wierzących i umożliwić Duchowi Świętemu nowe działanie w Kościele. Trzeba zapalić serca biskupów, kapłanów i świeckich, pokazać że Duch Święty się «nie zestarzał», że moc zbawcza łaski się nie przeżywa, że ludzie tracą coś najważniejszego, jeśli nie przyjmują Ewangelii” (s. 40). Będąc Konsultorem Papieskiej Rady ds. Świeckich, Arcybiskup dostrzega i docenia aktualne zaangażowanie świeckich w Kościele oraz wyraża przekonanie, że „nigdy jeszcze nie przeżywaliśmy tak ważnej dla Kościoła katolickiego chwili, żeby za los ewangelizacji, dynamizm i pogłębienie wiary odpowiadali ludzie świeccy. Dziś los Kościoła zależy od ich wiary, gorliwości oraz wierności Papieżowi i pasterzom, i to w nich leży nadzieja na skuteczność nowej ewangelizacji” (s. 87).

Chcąc skutecznie prowadzić nową ewangelizację, trzeba zacząć od samego siebie. Arcybiskup stwierdza: „...pierwszym wyzwaniem jesteśmy my sami. To nasza wiara powinna stać się głębsza, żywsza i bardziej misyjna. Do-

póki nie pocujemy w sobie ognia miłości do przyjętej Prawdy (...), dopóty nasz zapal ewangelizacyjny nie zdoła rozświetlić ciemności niewiary” (s. 82). Następnie zwraca uwagę na rodzinę, która powinna „stać się nowym areopagiem odpowiedzialności za życie, wychowanie, przekaz wartości i wiary” (s. 84). Potrzebna jest promocja pełnej godności człowieka i ewangeliczna wizja miłości bliźniego (a nie tylko tolerancji) – w tym dziele rodzina „jawi się jako miejsce nie do zastąpienia” (s. 85). Zauważa, że obecnie „szacunek dla ludzi starszych, chorych, niepełnosprawnych, a także dla zmarłych staje się wielkim egzaminem postępu lub dekadencji kultury naszego społeczeństwa” (s. 85). Tutaj również najwięcej zależy od wychowania w rodzinie.

Wiara dla swego rozwoju potrzebuje świadectwa. Bowiem ona „rozwi-ja się i zakorzenia, kiedy łączy się z trudem wyborów i kiedy jest przekazywana. Wiara rodziców rośnie, kiedy serio traktują obowiązki wynikające z chrztu św. swojego dziecka i przekazują mu prawdy wiary nie tyle werbalnie, ile przykładem swojego życia” (s. 97). Arcybiskup z całą stanowczością podkreśla, że „dwie lekcje religii tygodniowo nie zastąpią obowiązku przekazywania wiary przez rodziców” (s. 97). Wspinałym świadectwem wiary jest dla nas heroizm współczesnych męczenników w krajach Afryki. Arcybiskup zauważa, że cierpienia Afrykanów „uczą nas także pokory i przyznania się do win, bo Europa nie zawsze była życzliwą i ofiarną siostrą Afryki. Potrzebujemy przebaczenia i nowego, wspólnego patrzenia w przyszłość” (s. 86). Świadectwem wiary jest także działalność charytatywna Kościoła. Siłę świadectwa Arcybiskup dostrzega zwłaszcza w pomaganiu ludziom niepełnosprawnym umysłowo. Pisze: „Uważam to za wyraźny, wielki dar współczesnego Kościoła – odkrywanie wartości niepełnosprawnego intelektualnie człowieka, wbrew współczesnemu światu, który kwestionuje człowieczeństwo tych, którzy nie posiadają zdolności decydowania o sobie. (...) Tymczasem w Kościele odkrywamy, że niepełnosprawni intelektualnie mogą być ubogaceniem dla zdrowych.” (s. 109).

Ogólnie oceniając recenzowaną książkę abpa Michalika, należy podkreślić jej realizm. Ukazuje rzeczywistość świata i Kościoła taką, jaką ona jest. Wypunktowuje zagrożenia wiary tak ze strony laickiej, postmodernistycznej kultury, jak i zagrożenia płynące ze słabości synów Kościoła. Równocześnie budzi niezwykłą nadzieję w Bogu. Co więcej, lektura tej książki wprowadza czytelnika w jakiś niecodzienny, nowy świat: świat zbudowany na entuzjazmie wiary i pełnym zaufaniu do Bożej dobroci. A to dlatego, że książka ta jest świadectwem entuzjastycznej wiary jej Autora, a ściślej, świadectwem spojrzenia okiem takiej wiary na całą otaczającą nas rzeczywistość oraz na nasze w niej miejsce i zadania. Dlatego warto brać tę książkę do rąk, nie tylko po to, aby się czegoś nauczyć, ale w tym celu, aby one *Magnalia Dei* przeżywać.

**Magdalena Pokrzywa, Sławomir Wilk (red.), *Wykluczenie społeczne. Diagnoza, wymiary i kierunki działań*, Wydawca Uniwersytet Rzeszowski, Rzeszów 2013, ss. 447.**

Na bolesne zjawisko wykluczenia społecznego zwraca uwagę papież Franciszek. W adhortacji apostołskiej *Evangelii gaudium* pisze: „...wielkie masy ludności są wykluczone i marginalizowane: bez pracy, bez perspektyw, bez dróg wyjścia. Samego człowieka uważa się za dobro konsumpcyjne, którego można użyć, a potem je wyrzucić. (...) Wykluczeni nie są ‘wyzyskiwani’, ale są odrzuceni, są «niepotrzebnymi resztkami»” (nr 53). Papież stanowczo sprzeciwia się wykluczeniom: „...dzisiaj musimy powiedzieć ‘nie’ dla ekonomii wykluczenia i nierówności społecznej. Ta ekonomia zabija. Nie może być tak, że nie staje się wiadomością dnia fakt, iż z wyziębnienia umiera starzec zmuszony żyć na ulicy, natomiast staje się nią spadek na giełdzie o dwa punkty” (tamże).

Pojęcie wykluczenia weszło na teren nauk społecznych, a jego problematyka staje się przedmiotem badań naukowych, o czym świadczy m.in. recenzowane tu dzieło. Jest to praca zbiorowa 25 autorów. Jej podtytuł: *Diagnoza, wymiary i kierunki działań*, zdaje się sugerować, iż chce ona być próbą całościowego ujęcia problematyki wykluczenia. Składa się z trzech części. W pierwszej, najobszerniejszej części, złożonej z 11 artykułów, ukazane są niektóre obszary wykluczenia społecznego. Część tę otwiera artykuł Agnieszki Belcer, zatytułowany: *Zbędni, odrzuceni i niechciani – wykluczeni!* Takie sformułowanie tematu domagałoby się szerszej analizy samego pojęcia wykluczenia. Autorka jednak przytacza właściwie tylko jedną z obiegowych definicji wykluczenia społecznego: „brak lub ograniczenie możliwości uczestnictwa, wpływania i korzystania z podstawowych instytucji publicznych i rynków, które powinny być dostępne dla wszystkich, a w szczególności dla osób ubogich” (s. 11). Następnie wymienia kategorie osób podatnych na wykluczenie, mianowicie: dzieci i młodzież ze środowisk zaniedbanych, dzieci wychowujące się poza rodziną, kobiety samotnie wychowujące dzieci, ofiary patologii życia rodzinnego, osoby o niskich kwalifikacjach, osoby bezrobotne, żyjący w bardzo trudnych warunkach mieszkaniowych, niepełnosprawni i chronicznie chorzy, osoby chorujące psychicznie, starsze osoby samotne, opuszczający zakłady karne, imigranci, osoby należące do romskiej mniejszości etnicznej. Szerzej zajmuje się zagrożeniami wykluczenia wśród dzieci i młodzieży. Kilka następnich artykułów pierwszej części podejmuje analizę wykluczenia konkretnych kategorii ludzkich: ubogich, chorych psychicznie, bezrobotnych, młodzieży. Pozostałe

artykuły tej części dotyczą wpływu kryzysu gospodarczego na wykluczenie, wpływu wykluczenia na rozwój społeczno-gospodarczy, wykluczenia politycznego w Polsce oraz psychologicznych skutków wykluczenia.

Część druga, w skład której włączono 10 artykułów, zawiera problematykę związaną z wykluczeniem cyfrowym w społeczeństwie informacyjnym i gospodarce opartej na wiedzy. Poszczególne tematy dotyczą ewolucji, przyczyn i skutków wykluczenia cyfrowego, a także jego stanu w Polsce, w tym także w porównaniu do innych krajów Unii Europejskiej.

W części trzeciej, składającej się z czterech artykułów, znajdujemy kilka programów mających na celu minimalizację wykluczenia społecznego. Analizy dotyczą znaczenia spółdzielczości, podają szczegółową charakterystykę spółdzielni socjalnych, a także spółdzielczych kas oszczędnościowo-kredytowych. Są też podane konkretne osiągnięcia w zakresie przeciwdziałania wykluczeniu społecznemu na przykładzie Okręgowego Inspektoratu Pracy w Rzeszowie oraz publicznych i katolickich szkół licealnych.

Całość prezentowanej publikacji należy ocenić pozytywnie. Jest ona znaczącym krokiem w kierunku rozpoznania zjawiska wykluczenia i uwrażliwienia społeczeństwa na jego negatywy. Poszczególne artykuły, napisane jasnym, komunikatywnym językiem, nie nużą; przeciwnie, wciągają czytelnika do ponownej lektury przeczytanych już tekstów. Jednakże, jak każde dzieło ludzkie, nie jest ona pozbawiona usterek. Wśród nich na pierwsze spojrzenie zwraca na siebie uwagę podtytuł publikacji. Jego ostatni człon na karcie tytułowej brzmi: ... *kierunki badań*, a na okładce: ... *kierunki działań*. Znawcy powiedzą, że liczy się wpis na karcie tytułowej, a nie na okładce, jednakże sformułowanie na okładce jest odpowiednie do treści publikacji. Część trzecia jest bowiem zatytułowana: *Minimalizacja wykluczenia społecznego – programy i działania*.

Pewien nadmiar, ale i brak, dostrzega się w definiowaniu wykluczenia. Nadmiar, gdyż definicje przytacza wielu autorów: na s. 11-12, 26, 46, 66-67, 95-98, 114-120, 171-172, 252 – podczas, gdy wystarczyłoby to uczynić jeden raz na początku. Również niepotrzebnie wielu autorów wylicza kategorie i grupy osób bardziej narażonych na wykluczenie: s. 11-12, 27-28, 49-51, 98-100, 121-122, 252-253. Brakiem jest natomiast zestawianie obok siebie kilku definicji, bez ich eksplikacji i bez zajęcia wobec nich własnego stanowiska. Takie działanie nic nowego nie wnosi do zrozumienia czy pogłębienia definiowanego zjawiska. Szeroka analiza wykluczenia społecznego w oparciu o różne definicje znajduje się, niestety, dopiero na stronicach 114-120. Szkoda, że nie dano przysługującego jej miejsca na pierwszych stronicach książki.

Niedosyt pozostawia ostatnia (trzecia) część publikacji. Po pierwsze, dlatego, że ukazuje tylko wąski skrawek szerokiego spektrum działań podejmowanych w obronie wykluczonych. Po drugie, dlatego, że nie sięga w głąb. Chcąc wykorzystać zło lub przed nim się zabezpieczyć, trzeba usu-



wać nie tylko jego skutki, ale także najgłębsze ich przyczyny. Tu warto wrócić do cytowanego na wstępie papieża Franciszka, który przypomina, że u początków wykluczenia „tkwi głęboki kryzys antropologiczny: negacja prymatu istoty ludzkiej”, wskutek czego na pierwszym miejscu postawiono pieniądz. Papież pisze: „Stworzyliśmy nowych bożków. Kult starożytnego złotego cielca znalazł nową i okrutną wersję w bałwochwalstwie pieniądza i w dyktaturze ekonomii bez twarzy i bez naprawę ludzkiego celu. (...) Pieniądz powinien służyć, a nie rządzić!” (nr 55. 58). Papież wzywa przywódców politycznych „do bezinteresownej solidarności oraz powrotu ekonomii i finansów do etyki sprzyjającej człowiekowi.” (nr 58). Papież dostrzega także konieczność wprowadzenia demokracji o dużej intensywności, czyli demokracji bardziej społecznej i inkluzyjnej, obejmującej wszystkie sfery życia ludzkiego, w tym zwłaszcza demokrację gospodarczą.

Wykazane tu braki nie tylko nie dyskwalifikują ocenianej publikacji, która mimo wszystko zachowuje swoją wartość, ale mogą stanowić bodziec do sięgania po następne pozycje z tejże dziedziny.



**Janusz Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009. Studium socjologiczne, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, ss. 576.***

Żaden człowiek nie może się uchylić od podstawowych pytań, co należy czynić, jak odróżnić dobro od zła. Odpowiedź na te pytania staje się dziś coraz trudniejsza. Europejskie i globalne procesy przemian społeczno-kulturowych oddziałują na etos Polaków, na uznawane przez nich wartości, style życia, wzory odczuwania i działania. Zwłaszcza po 1989 roku, kiedy otwarty się granice dla swobodnego przepływu idei, poglądów i wzorów zachowań, wpływy te się mocno nasiliły. Ich skutki widać gołym okiem. Socjologowie oceniają kondycję moralną polskiego społeczeństwa jako niską, mówią nawet o kryzysie moralności. W tej sytuacji nasuwają się pytania o przyszłość ładu moralnego w naszym kraju, a konkretnie o stan moralności polskiej młodzieży, gdyż jaka jest młodzież, taka będzie przyszłość.

Odpowiedź na pytanie o morale młodego pokolenia możemy znaleźć w obszernym studium ks. Janusza Mariańskiego *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009*. Autor opiera się na solidnym materiale empirycznym. W roku szkolnym 1994/1995 przeprowadził on wśród maturzystów obszerną ankietę kwestionariuszową (zawierającą 80 pytań) w pięciu miastach: Dęblinie, Gdańsku, Kraśniku, Puławach i Szprotawie. Po piętnastu latach, w roku szkolnym 2008/2009 powtórzył badania ankietowe w tych samych szkołach i klasach. Powtórzenie po upływie czasu tej samej ankiety pozwoliło mu nie tylko na ukazanie faktycznego stanu *hic et nunc*, ale także na rejestrację zmian. Autor przeprowadził również liczne wywiady z nauczycielami, katechetami i wychowawcami ankietowanej młodzieży. Uwzględnił także badania tej problematyki w innych ośrodkach naukowych, w tym także w ośrodkach badania opinii publicznej. Zebrał również obszerną literaturę przedmiotową (ponad 500 pozycji).

Całość dzieła podzielona jest na 6 rozdziałów. Pierwszy rozdział ma charakter teoretyczny, wprowadzający w socjologiczny aspekt moralności. W rozdziale drugim została przedstawiona problematyka i metoda badań oraz charakterystyka zbadanych zbiorowości. Meritum zawarte jest w kolejnych czterech rozdziałach. W rozdziale trzecim Autor analizuje ogólne orientacje moralne badanych maturzystów, w czwartym – moralność prospołeczną i egoistyczną, w piątym – moralność godnościową, w szóstym – relację religii do moralności.

Poszczególne rozdziały kończą się krótkim podsumowaniem i jakąś propozycją dla duszpasterstwa. Szersze natomiast podsumowanie całości analiz znajduje się w zakończeniu opracowania.

Z przeprowadzonych analiz zgromadzonego materiału wynika, że ogromna większość badanych maturzystów identyfikuje się z Kościołem rzymskokatolickim (88,5%), a w latach 1994-2009 nawet lekko wzrósł odsetek przynależności katolickiej (o 2%). Zmniejszyły się natomiast wskaźniki wierzących o 7,5%, systematycznie uczęszczających na niedzielną mszę św. o 14,4% i przynależących do ruchów i wspólnot religijnych o 5,7%.

W obszarze moralności utrzymują się wśród młodzieży dość silne tendencje do permissywizmu i relatywizmu, bardziej widoczne niż w pokoleniu osób dorosłych. Tylko około co piąty badany maturzysta opowiada się za stałymi i niezmiennymi kryteriami dobra i zła moralnego, od których nigdy nie należy odstępować. Większość zaś młodych próbuje kształtować moralność na swój sposób, według zindywidualizowanych kryteriów. Cechami tej moralności jest autonomia w sferze przekonań i decyzji moralnych oraz prawo do bycia sobą. Wskutek tego wartości pragmatyczne, przyjemnościowe i prakseologiczne zaczynają dominować nad wartościami etycznymi. Zacierają się granice między dobrem a złem. Większość młodzieży nie schodzi jednak na skrajne pozycje relatywizmu. Chociaż jest na przykład przeciwna autorytarnemu stylowi wychowania moralnego, to jednak w większości nie kwestionuje wszelkich autorytetów w wychowaniu i wzorów osobowych. Całość moralności młodych Polaków wskazuje nie tyle na upadek wartości dotychczasowych, ile raczej stanowi mieszaninę wartości tradycyjnych (katolickich) i nowoczesnych (liberalnych).

Przemiany moralności polskich maturzystów nie są procesem jednowymiarowym czy linearnym. Są one wielokierunkowe, wskazujące z jednej strony na rozpad struktur aksjologicznych w ich świadomości, a z drugiej na ich rekonstrukcję czy rewitalizację. Do pewnego stopnia jest to ciągły proces zanikania i odradzania się moralności w nowych formach. Wskaźnikami rewitalizacji, według Autora, są m.in.: wzrost o 8,9% tych badanych, którzy uważają, że należy mieć wyraźne zasady moralne i nigdy od nich nie odstępować; spadek o 6,8% tych, którzy deklarują oceny permissywne; wzrost znaczenia kryteriów religijnych (Kościół, księża) w rozwiązywaniu konfliktów i dylematów moralnych o 4,8%, oraz rodziny o 15,2% i przyjaciół o 14,6%; wzrost o 5,5% badanych maturzystów, którzy uznają wyłącznie autorytety w określaniu tego co jest dobre, a co złe; wzrost roli środowiska rodzinnego w kształtowaniu przekonań moralnych młodzieży o 21,9% i ludzi z najbliższego otoczenia o 10,0%; wzrost o 9,6% aprobaty dla zasady miłości bliźniego, zmniejszenie się o 11,5% wskaźnika deklarowanych postaw egoistycznych.

Rewitalizacja moralności nie jest jednak procesem dominującym. W obecnej fazie przemian moralnych na pierwsze miejsce wysuwają się procesy sekularyzacji i indywidualizacji. Sekularyzacja powoduje odchodzenie od religijnych zasad i motywów moralności, a indywidualizacja skłania do poszukiwania własnej, prywatnej moralności dostosowanej do aktual-

nych potrzeb czy kaprysów. Obydwa te procesy będą wymuszać schodzenie na pozycje permissywności i relatywizmu. Bardziej permissywne nastawienia młodzieży mogą mieć charakter przejściowy, związany z jej aktualną sytuacją życiową. Zresztą procesy sekularyzacji i indywidualizacji nie spotęgowały się w badanym piętnastoleciu, większe „tąpnięcie” miało miejsce po 1989 roku. Toteż, ogólnie biorąc, mało prawdopodobny jest scenariusz zmian, według którego w najbliższym czasie młodzież czy całe społeczeństwo polskie będzie wyzbywać się moralności uniwersalnych zasad w jakimś przyspieszonym tempie. Również jest mało prawdopodobne, że etyka świecka (laicka) nabierze charakteru masowego. Natomiast przechodzenie od moralności zadanej do moralności wybieranej (konstruowanej osobiście, permissywnej lub relatywistycznej) będzie sprzyjać rozdzieleniu się wartości religijnych i moralnych.

W zakończeniu Autor pisze: „Tendencja do autonomii różnych decyzji i wyborów, także w odniesieniu do zasad i reguł moralnych, jest zgodna z logiką rozwoju moralnego: od moralności heteronomicznej do moralności samorealizacji, samorefleksji i autonomii, ale powinna ona dokonywać się w szerszym kontekście społecznym i w poczuciu odpowiedzialności za siebie i innych, w świetle uniwersalnych zasad moralnych. Zanik szacunku dla *sacrum* i kształtowanie się społeczeństwa, w którym wszystko byłoby moralnie neutralne, jest wizją przerażającą. Potrzebne są instancje moralne przestrzegające przed tym, by nie mylić wolności z relatywizmem moralnym, przypominające, co jest dobre a co złe moralnie, podkreślające, że osoba ludzka jest obdarzona wielką godnością, a właściwa moralność wiąże się z ograniczeniami i odpowiedzialnością za siebie i innych” (s. 505).

Analizowane w prezentowanym tu opracowaniu procesy sekularyzacji i indywidualizacji moralności stanowią wyzwanie dla wszystkich Polaków poczuwających się do odpowiedzialności za przyszłość naszego społeczeństwa, a szczególnie dla duszpasterzy, którzy w swojej działalności powinni bazować na obiektywnym rozeznaniu faktycznego stanu. Dlatego szczególnie im zaleca się lekturę, a raczej studium niniejszej książki.



**Janusz Mariański, *Katolicyzm polski – ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, ss. 442.**

Po 1989 r. społeczeństwo polskie przechodzi intensywny proces modernizacji, imitując w wielu dziedzinach życia społecznego wzorce zachodnioeuropejskie. W związku z tym stawia się pytanie o religijność Polaków. Czy powoli realizuje się u nas w płaszczyźnie religijnej scenariusz zachodni, czyli daleko posuniętej sekularyzacji i laicyzacji? Za takim scenariuszem opowiada się wielu socjologów europejskich. Niektórzy uważają nawet, że sekularyzacja poszczególnych państw odzwierciedla stopień ich integracji z Europą. Integracja z Europą oznacza, ich zdaniem, przejście eurosekularyzmu wraz z całą resztą europejskiego pakietu. Nie wszyscy jednak podzielają te opinie. Niektórzy postrzegają katolicyzm polski w polu napięć między sekularyzacją a ewangelizacją. W konsekwencji tych przeciwstawnych oddziaływań przyjmują wielościękową interpretację procesów przemian w polskim katolicyzmie. Także w socjologii współczesnej upowszechnia się przekonanie, że modernizacja zasadniczo nie niszczy religii, ale ją różnicuje i pluralizuje, a także przyczynia się do jej przemiany.

W kontekście pytań i niepokojów o religijność Polaków warto wziąć do rąk obszerne studium profesora KUL, ks. Janusza Mariańskiego, zatytułowane: *Katolicyzm polski – ciągłość i zmiana*. Autor koncentruje się na ostatnim dwudziestolecu: 1989-2010. Na podstawie wielu źródeł i w oparciu o obszerną literaturę przedmiotu (w sumie ok. 500 pozycji) stara się odpowiedzieć na pytanie, które wskaźniki (przejawy) życia religijnego Polaków cechują się ciągłością, czyli nie ulegają znaczącym zmianom, oraz które przechodzą wyraźne zmiany, a także w jakim kierunku te zmiany podążają.

Całość opracowania jest podzielona na siedem rozdziałów. Rozdziały te dotyczą kolejno: religijności katolików polskich; opinii Polaków dotyczących instytucji Kościoła; parafii jako środowiska społeczno-kulturowego; przynależności do ruchów, wspólnot religijnych i stowarzyszeń katolickich; edukacji religijnej w szkole; Jana Pawła II jako gwaranta trwałości polskiego katolicyzmu; przyszłości Kościoła katolickiego w Polsce w opinii Polaków. Pod koniec każdego rozdziału podane są uwagi końcowe, będące podsumowaniem przeprowadzonych analiz i zaproponowaniem wskazań dla duszpastersstwa, wskutek czego czytelnik nie gubi się w mnogości przytaczanych w teście danych empirycznych. Po ostatnim rozdziale Autor zamieścił obszerne zakończenie, będące całościowym podsumowaniem swych analiz, refleksji i wniosków. Warto przytoczyć tu przynajmniej niektóre jego stwierdzenia i wnioski.

Autor stwierdza, że Kościół katolicki w Polsce stanowi dominującą wspólnotą religijną, przy czym zachowuje w dalszym ciągu cechy Kościoła ludowego, do pewnego stopnia pozostaje nadal Kościołem ogólnonarodowym. Mniejszości religijno-wyznaniowe w Polsce obejmują ponad 3% ogółu społeczeństwa. Pojawienie się w ostatnim dwudziestoleciu wielu nowych grup religijnych o odmiennych wierzeniach i praktykach świadczy o początkach pluralizacji religijnej w społeczeństwie polskim, nie przełamującej jednak zasadniczej homogeniczności wyznaniowej. Specyfiką religijności Polaków jest skłonność do manifestowania pozytywnych autoidentyfikacji religijnych i masowe uczestnictwo w kulcie. Ateizm, nawet w środowiskach dystansujących się od Kościoła, przestał być w modzie. Około 90% Polaków deklaruje wiarę w Boga, albo przynajmniej w jakąś siłę wyższą. Zdecydowana większość uczestniczy mniej lub bardziej regularnie w praktykach religijnych. Niemal wszystkie dzieci są ochrzczone i przystępują do pierwszej komunii św. (wskaźnik nieochrzczonych dzieci nie przekracza 1%).

Więź Polaków z parafią jest silna, mocniejsza od więzi z Kościołem jako instytucją. Deklaruje ją ok. 80% badanych, z tego więcej na wsi i w małych miastach niż w miastach wielkich. W latach 1989-2009 nie uległa ona zmniejszeniu, a nawet w niektórych dziedzinach się zwiększyła. Mimo to parafianie nadal w ograniczonym zakresie uczestniczą w podejmowaniu decyzji parafialnych. Dobrowolną i bezpłatną pracę na rzecz kościoła i parafian deklaruje co trzeci ankietowany, zaś często udziela się społecznie w parafii zaledwie ok. 4%. Drogą do uaktywnienia parafian i podniesienia ich religijności są ruchy i małe wspólnoty religijne oraz katolickie stowarzyszenia. Niestety, obejmują one zaledwie ok. 10% parafian, mniej aniżeli w wielu innych krajach Europy. W okresie od 1989 r. ich liczba nie zwiększyła się, a nawet zauważono pewne tendencje spadkowe.

W codziennym życiu religijność Polaków jest mocno zróżnicowana. Około połowa badanych Polaków identyfikuje się z nauką Kościoła. Identyfikacja ta mocniej zaznacza się w sferze wierzeń niż w dziedzinie moralności. Obok nich znaczna grupa praktykuje religijność wybiórczą. Wierzą w to, co uważają za prawdziwe i co im subiektywnie odpowiada. Część zaleceń i nakazów Kościoła nie mieści się w ich kodeksie religijnym. Podkreślając swoją niezależność i autonomię w sprawach wiary, deklarują: „jestem wierzący na swój sposób”. Ich zasięg obejmuje od jednej trzeciej do dwóch piątych ogółu Polaków.

Istnieje ponadto wyraźny rozdźwięk między masowym uczestnictwem w praktykach religijnych i wysokimi wskaźnikami deklarowanej wiary a sferą zachowań moralnych. Wysoki jest wskaźnik rozwodów, stosowania środków antykoncepcyjnych, zabiegów przerywania ciąży, urodzeń dzieci pozamażeńskich i innych zjawisk patologicznych oraz przestępstw kryminalnych. Wiele wymagań etyki katolickiej uważa się za zbyt uciążliwe i stopniowo interpretuje się je coraz swobodniej. W polskim katolicyzmie



szerzy się permissywizm i relatywizm moralny. Religia traci wpływ na moralność.

Wśród młodzieży świat wartości, norm i sposobów życia cechuje się wielką różnorodnością i dynamiką zmian. Wielu młodych manifestuje poczucie wolności religijnej i moralnej oraz niezależności od Kościoła instytucjonalnego. Autor z całą pewnością stwierdza, że w ostatnich dwóch dekadach polska młodzież stała się mniej religijna i że nie ma już możliwości pozyskania całej młodzieży polskiej dla Kościoła czy religii chrześcijańskiej.

W ostatnim rozdziale, dotyczącym przyszłości Kościoła katolickiego w Polsce, Autor pisze: „W przewidywalnej przyszłości katolicyzm polski – nawet jeśli nieco osłabnie – nie straci swojej żywotności, chyba że wystąpią jakieś nadzwyczajne okoliczności i zmiany społeczno-kulturowe czy społeczno-polityczne. W najbliższej przyszłości nie wejdzie on w fazę zmierzchu, zwłaszcza jeżeli duchowieństwo i świeccy będą działać na rzecz ożywienia polskiej religijności i modernizacji samego Kościoła. (...) Nie tyle modernizacja co *aggiornamento* powinno charakteryzować strategię Kościoła katolickiego w ponowoczesnym świecie. Nie będzie on zanikać w społeczeństwie, lecz zmieniać swoje społeczne kształty i formy. Bez tych zmian trudno będzie zachować *status quo*, a tym bardziej zapewnić sobie dalszy dynamiczny rozwój (...) Zmieniające się formy przynależności do Kościoła są już dzisiaj ważnym wyzwaniem i apelem o autentyczny dialog między duchowieństwem i laikatem w społeczności kościelnej. (...) Nie chodzi o problem, jak przetrwać w nowoczesności czy ponowoczesności, ale jak dawać świadectwo wartościom religijnym i moralnym, które są potrzebne w każdych warunkach i w każdym czasie” (s. 394-395).

W zakończeniu zaś Autor pisze: „Stopniowe zmiany religijności w Polsce w latach 1989-2010 pozwalają prognozować ich powolność także w następnych dekadach XXI wieku. Z jednej strony widać odchodzenie od tradycyjnych wartości, ale zaznaczają się też tendencje do pogłębiania religijności. Wbrew prorokom pesymizmu, katolicyzm polski, mimo że jest swoistym bastionem z wieloma rysami, nie znajduje się w stanie postępującego kryzysu. Nie można też mówić o «wiośnie» Kościoła katolickiego w naszym kraju, co najwyżej o chwiejnym stanie równowagi. (...) Najgorsze co może nam się przydarzyć, to przekonanie o własnej bezsilności i brak pomysłów na działalność duszpasterską lub stosowanie różnego rodzaju «tabletek usypiających»” (s. 405).

Podane tu, niektóre fakty i stwierdzenia nie mogą czytelnika w pełni zadowolić. Chcąc uzyskać pełniejszy obraz naszej polskiej religijności, trzeba przeczytać uważnie cały tom.



***Tomasz Siemieniec, Rola „Zasiadającego na tronie” w dziejach świata i ludzi. Studium z teologii Apokalipsy św. Jana (Biblioteka Kieleckich Studiów Teologicznych 2), Kielce: Wydawnictwo Jedność 2012, ss. 374.***

Książka ks. Tomasza Siemienca pt. *Rola „Zasiadającego na tronie” w dziejach świata i ludzi. Studium z teologii Apokalipsy św. Jana* jest jego rozprawą doktorską. Wpisuje się ona w nurt ożywionych w ostatnich latach badań egzegetycznych nad Apokalipsą św. Jana. Autor potrafił znaleźć dla siebie temat, który nie został jeszcze w pełni opracowany. Sięgając po charakterystyczne dla Apokalipsy określenie Boga „Zasiadający na tronie”, autor formuje problem badawczy pracy: jaka jest rola tegoż określenia w księdze i jakie teologiczne orędzie ze sobą niesie. Podtytuł informuje, że chodzi o „studium z teologii” rozumianej w dosłownym tego słowa znaczeniu, a więc jako „nauki o Bogu”.

Po poprawnie zbudowanym wstępie (s. 5-23) praca zwiiera pięć rozdziałów. W pierwszym ks. Siemieniec przedstawił historyczno-literackie tło określenia Boga „Zasiadający na tronie” (s. 25-101). Najpierw uczynił to uwzględniając literaturę i ikonografię starożytnego Bliskiego Wschodu, teksty Starego Testamentu i literaturę międzytestamentalną. Świadectwa pozabiblijne z Egiptu, Mezopotamii oraz Syrii z Palestyną zostały bardzo trafnie dobrane i wykorzystane do ilustracji motywu tronu i idei zasiadania na nim istot boskich. Ilość analizowanych tekstów Starego Testamentu ogranicza się do dziewięciu miejsc (1 Krl 22, 19; 2 Krn 18, 18; Iz 6, 1; Syr 1, 8; Ps 9, 5.8; Ps 47/46, 9; Lm 5, 19; Dn 7, 9-10; Ez 1, 26). Egzegeza tych tekstów została przeprowadzona w sposób bardzo kompetentny, zgodnie z zasadami krytyki literackiej uwzględniającej gatunek literacki i strukturę szerszych perykop, w których one występują. Autor zamiast poprzestać na samym podsumowaniu egzegezy tekstów, pozostawiając je jakby na uboczu, w oparciu o inne teksty, podejmuje próbę zwięzłej rekonstrukcji tradycji o tronie JHWH, wpisując ją w nurt tradycji pojmującej Boga jako Króla. W tym nurcie umieszcza również teksty wcześniej omówione. Ostatnią grupę analizowanych tekstów zawierających określenie Boga „Zasiadającego na tronie” stanowi osiem utworów z literatury międzytestamentalnej, w których zasadniczo wyraża ono motyw sądu.

W drugim paragrafie pierwszego rozdziału autor przechodzi już do analizy tła historyczno-literackiego określenia „Zasiadający na tronie” w Apokalipsie św. Jana. W tym celu określa najpierw gatunek literacki dzieła, by następnie wskazać na agresywny kult imperialny jako najlepsze „siedlisko życiowe” uzasadniające zastosowanie takiego określenia Boga w celu przekonania adresatów, że to On jest prawdziwym Bogiem i Panem historii. Na ostatni etap pierwszego rozdziału pracy składa się wyodrębnienie perykop, w których Bóg określony

jest jako „Zasiadający na tronie”. Po bardzo kunsztownej analizie trzynastu takich określeń, przyporządkowuje się je do sześciu perykop. Na bazie powszechnie przyjmowanej struktury księgi autor rozprawy wizualnie i z dużą precyzją ustala związki między poszczególnymi perykopami, zestawiając je w trzy pary: Ap 4-5 i 19, 1-10; 6, 12-17 i 20, 11-15 oraz 7, 9-17 i 21, 1-8.

Na typowo egzegetyczną część pracy składają się trzy dalsze rozdziały zgodnie z trzema parami powiązanych ze sobą perykop. Autor rozprawy, uwzględniając zasady krytyki literackiej, analizuje każdą z nich od strony kontekstu i gatunku literackiego oraz wewnętrznej struktury. To ona wyznacza tematykę i kierunek analizy egzegetycznej, na którą składają się traktowane łącznie podobne elementy obydwu perykop. W drugim rozdziale perykopy Ap 4, 1-5, 14 oraz 19, 1-8 koncentrują się na opisie niebiańskiego kultu sprawowanego wobec „Zasiadającego na tronie” (s. 103-184). Rozdział trzeci został poświęcony perykopom Ap 6, 12-17 oraz 20, 11-15, które ukazują Boga jako przychodzącego, aby dokonać sądu nad niewiernymi (s. 185-234). Do rozdziału czwartego wchodzi perykopy Ap 7, 9-8, 1 oraz 21, 2-8, w świetle których darem „Zasiadającego na tronie” staje się przyjęcie pochodzącego od Niego zbawienia (s. 235-286).

W ostatnim, piątym rozdziale rozprawy, na tle szerokiego kontekstu całej Apokalipsy, ks. Siemieńc syntetycznie ujął teologiczne orędzie wszystkich perykop o „Zasiadającym na tronie” (s. 287-324). Jego treścią są następujące prawdy: o sądzie Boga jako manifestacji Jego władzy nad całym stworzeniem i historią; o karze jako utracie zbawczej obecności Boga; oraz o nagrodzie poprzez korzystanie z owoców tej obecności. W zakończeniu autor podaje trzynaście krótkich wniosków wynikających z całokształtu przeprowadzonych badań (s. 319-324).

Rozprawa doktorska ks. Tomasza Siemieńca posiada, obok już wymienionych, szereg autentycznych walorów naukowych. Można powiedzieć, że jest ona w pełni dojrzała filologicznie. Autor bardzo kompetentnie posługuje się biblijnymi tekstami źródłowymi w ramach obszernych analiz egzegetycznych. Zawsze opiera je na tekstach oryginalnych, które osobiście przekłada na język polski oraz umiejętnie wykorzystuje podczas egzegezy i formułowania odpowiednich wniosków. Na uwagę zasługuje umiejętność przeprowadzenia krytyki tekstu, nie jako sztuki dla sztuki, ale w celu wykorzystania jej dla uzasadnienia wartości krytycznej poszczególnych lekcji. Z racji dobrze przeprowadzonej analizy literackiej i strukturalnej perykop, analizy egzegetyczne są nie tylko zwarte i uporządkowane, ale jasne i klarowne w swej wymowie teologicznej.

Pod względem formalnym książka zredagowana jest bardzo starannie. Znajomość dobrej roboty biblijnej zaowocowała rozprawą naukową, którą cechuje wnikliwość i przejrzystość analizy z trafną i zwartą syntezą, co szczególnie potwierdza rozdział końcowy. Język rozprawy jest poprawny, rzeczowy i komunikatywny, co na przyszłość prognozuje dobrą popularyzację trudnych

kwestii biblijnych. Układ pracy jest logiczny, nosi wyraźne znamiona jedności i całości.

Z poważniejszych problemów zasługujących na dyskusję jest najpierw pytanie o *Sitz im Leben* Apokalipsy. Autor zastrzega się, że z wielu aspektów składających się na środowisko życiowe księgi wybierze tylko te, które mogą uzasadnić zastosowanie obrazu Boga jako „Zasiadającego na tronie” (s. 78). Dziwi więc fakt, że zacieśnia je do samego tylko kultu imperialnego jako jednego z przejawów świata całkowicie zamkniętego na Boga. To prawda, że z historycznego punktu widzenia jest to podstawowe środowisko życiowe Apokalipsy, ale równoległym do niego jest liturgia. Dziś powszechnie przyjmuje się tezę o liturgicznym charakterze tej księgi, która jest przeznaczona do lektury podczas liturgii (zob. D. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*, Warszawa 2006). Nie trzeba być specjalistą, by zauważyć, że wszystko, co jest zawarte w tej księdze, dzieje się w ramach liturgii, zarówno tej ziemskiej jak i niebiańskiej. Dotyczy to również obrazu Boga jako „Zasiadającego na tronie”, którego nie można w pełni zrozumieć bez uwzględnienia liturgicznego siedliska życiowego Kościoła Apokalipsy.

Drugim ważnym problemem dotyczącym rozprawy doktorskiej ks. Siemieńca jest zacieśnienie przedmiotu badań tylko do samego określenia „Zasiadający na tronie”. Przecież bazą dla niego jest podstawowy symbol tronu, który w zdecydowanej większości odnosi się do Boga. Z tronem Bożym mają związek inne postacie, szczególnie postać Baranka, co też świadczy o Bogu. Wprawdzie autor stwierdza, że rzeczownik *thronos* na 62 miejsca w Nowym Testamencie aż 47 razy pojawia się w Apokalipsie (s. 105), ale nie wykorzystuje ich wszystkich w swoich badaniach (tylko na s. 117-119). Dzięki temu obraz Boga oglądany jedynie poprzez określenie „Zasiadający na tronie” zostaje zacieśniony tylko do Sędziego, który karze niewiernych i udziela nagrody. Jest to bardzo duże uproszczenie, przez które znika na wskroś chrystologiczny i pneumatologiczny charakter Apokalipsy. W niej mamy do czynienia nie tyle z teocentryzmem, ile raczej z chrystologią teocentryczną. Autor sam stwierdza, że „głównymi bohaterami opisywanych wydarzeń są w jednakowej mierze tak Zasiadający jak i Baranek” (s. 220). Przed jednostronnością ujęcia obrazu Boga uchroniłoby autora lepsze wykorzystanie metody statystycznej, tak ważnej przecież w krytyce redakcji. Dotyczy to również tła analizowanego określenia w Starym Testamencie, dla którego ważne byłoby statystyczne zobrazowanie używanej w nim terminologii tronu i zasiadania na nim.

Podniesione kwestie nie umniejszają w niczym wysokiej wartości merytorycznych i formalnych rozprawy doktorskiej ks. Tomasza Siemieńca. Autor wykazał się prawdziwą dojrzałością naukową w niełatwej dyscyplinie teologicznej, ubogacając polską literaturę ważną monografią poświęconą Apokalipsie św. Jana.



***Stanisław Wronka, Jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą (Ps 1,3). Antropologiczny wymiar metafory drzewa w Biblii, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe 2013, ss. 293.***

Książka ks. Stanisława Wronki pt. *Jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą (Ps 1, 3). Antropologiczny wymiar metafory drzewa w Biblii* stanowi rozprawę habilitacyjną będącą zwieńczeniem jego poszukiwań badawczych na polu metaforycznego języka Biblii. Autor skoncentrował się na metaforze roślinnej, ograniczając się tylko do drzew i krzewów, tak jak je rozumie dzisiejsza botanika. Podtytuł pracy zacieśnia przedmiot badań do tekstów, w których metafora drzewa wprost odnoszona jest do człowieka. Z tej racji, że nie zostały uwzględnione wszystkie teksty zawierające taką metaforę, „gdyż jest ich zbyt wiele” (s. 8), należało podać jaśniejsze kryterium ograniczające ich wybór. We wstępie brak jest szerszego omówienia stanu badań nad biblijną metaforyką roślinną ze szczególnym uwzględnieniem tych drzew i krzewów, o których będzie mowa w pracy.

W kontekście omawiania metafory jako formy literackiej (s. 8-10), która będzie przedmiotem badań, następuje określenie metody, jaka będzie używana w pracy. Jest to synchroniczna metoda analizy lingwistycznej obejmująca analizę syntaktyczną, semantyczną i pragmatyczną tekstów zawierających metaforę drzewa (s. 12). Sądzę, że takie określenie metody jest za szerokie, na wyrost. Przy koncentracji badań na samych metaforach drzewa lepsze byłoby proste określenie metody jako analizy metaforycznej, która ustala znaczenie elementu metaforyzującego i metaforyzowanego oraz bada motywację stojącą za przeniesieniem referencji danej postaci drzewa na określoną rzeczywistość antropologiczną. Ponieważ badanie ogranicza się do ustalenia orędzia antropologicznego danej metafory wewnątrz jednostki retorycznej, do której przynależy, w jakiejś mierze konieczne byłoby odwołanie się do analizy retorycznej. Natomiast z uwagi na to, że niektóre metafory drzewa mają charakter utworu narracyjnego (przypowieść, alegoria, bajka) w pracy należałoby również uwzględnić procedury badawcze właściwe analizie narracyjnej.

Autor pracy słusznie wybrał synchroniczne spojrzenie na analizowane teksty, jednak w jakiejś mierze należało go połączyć z podejściem diachronicznym. To samo dotyczy uwzględnienia antropologicznej i kulturowej kontekstualizacji metafory drzewa, co wymagałoby sięgnięcia po metody właściwe naukom historycznym (historia religii, socjologia, antropologia kultury). Choć formalnie ks. Wronka nie mówi o tym wyraźnie, jednak podejście diachroniczne po części ujawnia się w przypisach, do

których zostało przeniesionych wiele uwag z krytyki historyczno-literackiej. Łączenie metod w badaniach naukowych jest całkowicie słuszne i bardzo pożyteczne, ponieważ zapewnia kontrolę i większą poprawność wyników przeprowadzonych badań.

Postawiony w tytule i wstępie problem badawczy został przestudiowany w dwóch częściach pracy. Pierwsza dotyczy metafor drzewa odnoszących się do pojedynczego człowieka i składa się z trzech rozdziałów. Pierwsze dwa rozdziały poświęcone są najpierw życiu ludzkiemu od strony egzystencjalnego piękna a zarazem kruchości i przemijania, a następnie aspektowi moralnemu i religijnemu życia człowieka sprawiedliwego i występnego. Natomiast treścią rozdziału trzeciego są metafory odnoszące się do szczególnych postaci, jakimi w Biblii są król i Jezus. Część druga pracy poświęcona jest metaforom drzewa, które mają na uwadze narody. Rozdział czwarty ukazuje Izraela w trzech aspektach: jego wybrania i niewierności, kary oraz odrodzenia. Natomiast rozdział piąty przedstawia miejsce narodów pogańskich w planach Bożych zarówno od strony Bożej kary jak też w perspektywie czekającego ich zbawienia.

W każdym paragrafie poszczególnych rozdziałów zastosowana została ta sama procedura badawcza zawsze w odniesieniu do jednej, konkretnej metafory drzewa. Autor umieszcza każdą metaforę w ramach jej kontekstu, następnie odczytuje w niej obraz drzewa i rzeczywistość człowieka, by na końcu ustalić co z elementów drzewa można przenieść na człowieka jako antropologiczne orędzie biblijne. Wprawdzie analizowane teksty łączą się tematycznie, ale z racji różnych kontekstów ich występowania w kanonie i omawiania ich bez uwzględniania kolejności historycznej ich redakcji, lektura rozprawy nie jest rzeczą łatwą. Zastrzeżenie budzi fakt rozłącznej interpretacji metafor, które razem tworzą większe konstrukcje metaforyczne (np. Jr 17, 7-8 i Jr 17, 5-6; Ps 52/51, 10 i Ps 52/51, 7; Jk 3, 5b-6 i Jk 3, 12a). Jeśli wymiary antropologiczne metafor zachodzą na siebie, czy nie lepiej byłoby łączyć teksty w ramach struktury danej księgi, z uwzględnieniem specyfiki jej narracji? Jeszcze w nawiązaniu do doboru analizowanych tekstów nasuwa się pytanie, dlaczego nie została wyodrębniona postać Sługi Pańskiego dwukrotnie przyrównywanego do drzewa w Iz 53, 2a (zob. s. 184). To samo pytanie dotyczy metafor korzenia/odrośli w Iz 11, 1.10 odnoszących się do Mesjasza (zob. s. 195). Metafora krzewu winnego w Ez 19, 10-14 została tylko wspomniana w przypisie (nr 499). Rozprawa zyskałaby na wartości, gdyby miała końcowy, syntetyczny rozdział przedstawiający pełny, całościowy obraz antropologii biblijnej, złożonej z poszczególnych elementów metaforyki roślinnej, jaka była przedmiotem rozważań w każdym z rozdziałów. Wprawdzie zakończenie podsumowuje wyniki badań, ale ogranicza się tylko do trzech stron. Konsultację pracy ułatwiają załączone indeksy oraz streszczenie i spis treści w języku angielskim.



Pod względem formalnym rozprawa ks. Wronki jest napisana poprawnie i nie budzi zastrzeżeń, także pod względem wydawniczym i estetycznym. Bardzo pozytywnie uwidacznia się warsztat naukowy jej autora. Z uznaniem należy podkreślić jego umiejętności co do języków biblijnych, którymi posługuje się równolegle w oryginale i w transkrypcji według opracowanego przez siebie systemu. Korzystając z krytyki tekstu, autor ogranicza się często do ogólnych stwierdzeń, bez przytaczania szerszego aparatu krytycznego. Wydaje się, że czyni to celowo, by nie obciążać pracy mnóstwem dodatkowych szczegółów. To samo odnosi się do złożonej problematyki wielu tekstów. ks. Wronka z wielu różnych zdań i stanowisk potrafi wybrać to najlepsze, natomiast odsyła do nich czytelnika, wykorzystując w tym celu rozbudowane przypisy. W ten sposób autor nie manipuluje swym czytelnikiem, starając się go przekonać do jakiejś tezy, a jedynie podaje mu fakty i pozwala mieć własne zdanie, choć sam nie ucieka od zajęcia własnego stanowiska. Ks. Wronka konsekwentnie i spokojnie analizuje źródła, zmierzając do końcowego wniosku. Cechuje go umiejętność jasnego wyrażania myśli; zapowiada co będzie przedmiotem analiz, a w zakończeniu poszczególnych jednostek krótko podsumowuje wyniki.

Język rozprawy jest jasny i klarowny, a styl i interpunkcja w pełni poprawne. Zauważyłem jedynie drobne błędy i usterki. Dotyczą one: zapisu słów hebrajskich (np. s. 207, 210), pisania litery „a” zamiast „ą”; na s. 252 jest „ego” zamiast „dlatego”; błędny jest podział tekstu Ez 17, 11-21 na s. 150; zamiast Ez 1, 1-18 powinno być Ez 31,1-18 (s. 159); przy pieśni o winnicy w Ps 80/79 brakuje wersetów (w. 9-17) na s. 222.

W zapisie bibliografii należało wyraźnie oddzielić „teksty źródłowe” i „teksty kościelne”, w „opracowaniach” wyróżnić te o charakterze szczegółowym i ogólnym, natomiast „pomoce” umieścić na ostatnim miejscu. W zapisie bibliograficznym Autor stosuje konsekwentnie system przecinkowy, typowy dla prac z biblistyki. Przy tak dużej ilości omawianych tekstów (około 60) wykorzystana literatura nie jest imponująca. Z uwagi na dużą ilość przypisów, numeracja ciągła w obrębie całej rozprawy jest trudna do zaakceptowania.

Konkludując, należy podkreślić, iż książka ks. Stanisława Wronki zasługuje na uznanie i wysoką ocenę. Stanowi ona ważny wkład w rozwój badań nad metaforycznym językiem Pisma Świętego, w aspekcie antropologicznego przesłania biblijnej metafory drzewa.



***O. Mirosław Chmielewski CSsR, Katechetyczno-homiletyczna działalność o. Henryka Pagiewskiego (1930-2000), Kraków: Wydawnictwo HOMO DEI 2008, ss. 449 B5.***

Ks. prof. dr hab. Stanisław Kulpaczyński SDB w przedmowie do tej książki napisał: „Ojciec dr Mirosław Chmielewski, będąc redemptorystą i znając osobiście o. Henryka Pagiewskiego, podjął się krytycznego, naukowego ukazania jego posługi katechetycznej i homiletycznej w cennym opracowaniu...” (s. 14). O. Mirosław rzetelnie i źródłowo przedstawia we wstępie dotychczasowy stan badań na temat wspomnianych wyżej kierunków działalności tego homilety i dochodzi do wniosku, że „merytoryczny udział Henryka Pagiewskiego w polskiej odnowie katechetyczno-homiletycznej jest na tyle istotny, iż zasługuje na głębszą, całościową analizę i studium” (s. 21). Celem tej rozprawy jest „ukazanie miejsca i roli o. Pagiewskiego w rozwoju polskiej katechetyki i homiletyki w okresie posoborowej odnowy” (s. 22). Chcąc tego dokonać, o. Chmielewski opiera się na licznych źródłach: archiwalnych, dokumentach wytworzonych (wywiady i listy), 81 publikacjach o. Pagiewskiego, dokumentach Kościoła (m.in. programy i podręczniki katechetyczne), czerpie z literatury przedmiotu (katechetyka i homiletyka) i obfitej literatury pomocniczej (s. 363-412). Cennym poszerzeniem źródłowym jest 14 aneksów (m.in. programy wykładów, szkice zajęć, pytania z pedagogiki, scenariusz katechezy audiowizualnej, tematy konferencji i prac seminaryjnych pisanych pod kierunkiem o. Henryka, wykaz głoszonych rekolekcji i fotografie).

Podjęte badania o charakterze historyczno-krytycznym, analitycznym i syntetycznym przeprowadził o. Chmielewski w czterech logicznie powiązanych ze sobą rozdziałach. W rozdziale I ukazał „Uwarunkowania katechetyczno-homiletycznej działalności o. H. Pagiewskiego” (s. 31-125), wskazując na jego biografię i formację oraz obszernie uwydatniając posoborową odnowę katechetyczną i homiletyczną w Polsce. Wniknął w dwie bliskie sobie dyscypliny pastoralne i przybliżył je źródłowo; będąc katechetykiem, kompetentnie zaprezentował współczesną polską homiletykę. Rozdział II pt. „Działalność katechetyczna o. H. Pagiewskiego” (s. 127-192) uwydatnia najpierw jego pisarstwo posegregowane według głównych działów katechetyki, a następnie aktywność dydaktyczno-organizacyjną i praktykę katechetyczną (katechezy i konferencje przedmażeńskie). W rozdziale III przybliżył „Działalność homiletyczną o. H. Pagiewskiego”, w tym jego obfite pisarstwo według głównych działów tej dziedziny i działalność dydaktyczno-organizacyjną jako długoletniego wykładowcy homiletyki oraz

członka Sekcji Homiletów Polskich (przewodniczący w latach 1974-1983). Tę aktywność zwieńcza bogata praktyka kaznodziejska, polegająca na pisaniu i głoszeniu homilii, kazań, konferencji, rekolekcji (s. 282-295). Jako wzorowy redemptorysta doskonale łączył teorię z praktyką i dlatego jego kaznodziejstwo zasługuje na dalsze badania (4 homilie drukowane i 224 rękopisy kaznodziejskie). W rozdziale końcowym autor uwydatnia „Wkład o. H. Pagiewskiego w odnowę katechetyczno-homiletyczną w Polsce” (s. 297-355). Do głównych trendów w jego nauczaniu należą: 1) Powrót do Biblii jako podstawowego źródła przepowiadania; 2) Akcentowanie antropologicznego wymiaru przepowiadania; 3) Propagowanie znaczenia świadectwa wiary jako podstawowej formy posługi słowa; 4) Ujmowanie tej posługi w konwencji teorii komunikacji interpersonalnej; 5) Włączanie osiągnięć dydaktyki w proces formacji katechetycznej i kaznodziejskiej (s. 279-355). O. Henryk aktywnie włączył się w główne kierunki posoborowej odnowy katechetyki i homiletyki. W tym celu korzystał z nauki Kościoła, teologii kerygmatycznej, a także z zachodnioeuropejskiej pedagogiki, katechetyki i homiletyki. Autor rozprawy słusznie zauważa: „Zatem zasadny wydaje się wniosek, iż katechetyczno-homiletyczna działalność Henryka Pagiewskiego na trwałe wpisała się w posoborową katechetykę i homiletykę w Polsce” (s. 355). Wychował wielu twórczych redemptorystów, którzy złotymi zgłoskami wpisują się w posługę słowa, głoszenie rekolekcji i misji parafialnych oraz prowadzą ewangelizację w mediach: prasie, radiu i telewizji (nie ulegają szkodliwemu dla Kościoła liberalizmowi i modernizmowi). Dają świadectwo prawdzie w myśl zasady zawartej w tytule artykułu o. Pagiewskiego: „Kaznodzieja odpowiedzialnym i oddanym bez reszty świadkiem Chrystusa” (s. 368).

Autor cennej rozprawy monograficznej w zakończeniu starannie zbiera wyniki badań, wskazując także na obiektywne trudności zaistniałe w poszukiwaniach archiwalnych (s. 25-26, 361). Oto jeden z końcowych jego wniosków: „Pisarstwo katechetyczne i homiletyczne o. Pagiewskiego można ukazać przez pryzmat wierności Bogu i człowiekowi, ponieważ z jednej strony podkreślał on wagę elementów biblijnych i teologicznych w przepowiadaniu słowa Bożego w obu omawianych formach, a z drugiej — dostrzegał konkretną osobę katechizowanego, słuchacza słowa Bożego, postulując w duchu antropologicznym konieczność ciągłego dostosowywania się głosiciela Dobrej Nowiny, form i sposobów docierania z orędziem zbawienia do współczesnego człowieka” (s. 359). Autor sugestywnie nakreślił również perspektywy dalszych badań, a więc: 1) katechetycznego i homiletycznego kształcenia kandydatów do kapłaństwa w Zgromadzeniu Redemptorystów; 2) dostosowywania formacji ciągłej do oczekiwań Kościoła i współczesnych ludzi; 3) podjęcia badań empirycznych nad sposobami głoszenia słowa Bożego i ich wpływu na religijność słuchaczy; 4) powojennej historii Wyższego Seminarium Duchownego Redemptorystów w Polsce (s. 362). Monografia o. Mirosława Chmielewskiego dowodzi jego wielkiej

pracowitości i solidności, o czym świadczy m. in. łączna liczba 1770 przypisów, w tym około 420 poszerzonych (niektóre bardzo obszerne). Autor rozprawy zapowiada się jako odkrywca i twórczy człowiek nauki. Bardzo trafna jest opinia ks. prof. Stanisława Kulpaczyńskiego: „Ojciec Mirosław Chmielewski rzetelnie i pięknie ukazał wkład o. Pagiewskiego w dwóch nurtach jego pisarstwa i działalności. Książka ta powinna być pożyteczna dla doskonalenia posługi Zgromadzenia Redemptorystów, jak i dla ogółu współczesnych katechetów i homiletów w Polsce” (s. 14). Gratulując Autorowi wartościowego dzieła naukowego, należy mu życzyć dalszej twórczej pracy w dziedzinie katechetyki i homiletyki, jak również owocnego głoszenia słowa Bożego.



**WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH NAPISANYCH  
W INSTYTUCIE TEOLOGICZNYM PRZY WYŻSZYM  
SEMINARIUM DUCHOWNYM W PRZEMYŚLU  
W ROKU AKADEMICKIM 2013/2014 I 2014/2015**

**TEOLOGIA I PSYCHOLOGIA PASTORALNA**

**Borek Janusz**, WIERNOŚĆ WARUNKIEM MIŁOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ, UPJPII 2014, prom.: ks. prof. dr hab. Marian Wolicki, s. XI + 81.

**Furtak Łukasz**, KOŚCIÓŁ I RODZINA WOBEC ZAGROŻEŃ ZE STRONY SEKT, UPJPII 2014, prom.: ks. prof. dr hab. Marian Wolicki, s. XVIII + 88.

**Heliniak Łukasz**, WPŁYW WARUNKÓW HITLEROWSKIEGO OBOZU ZAGŁADY AUSCHWITZ – BIRKENAU NA POSTAWY MORALNE CZŁOWIEKA I ŻYCIE RELIGIJNE W OBOZIE, UPJPII 2015, prom.: ks. prof. dr hab. Marian Wolicki, s. XI + 91.

**Kaszowski Jakub**, PSYCHOPEDAGOGICZNE KWALIFIKACJE SPOWIEDNIKA, UPJPII 2015, prom.: ks. prof. dr hab. Marian Wolicki, s. XX + 117.

**Krzych Piotr**, ROLA KAPELANA W WYCHOWANIU W ZWIĄZKU HARCERSTWA RZECZYPOSPOLITEJ, UPJPII 2015, prom.: ks. prof. dr hab. Marian Wolicki, s. XV + 107.

**Leja Piotr**, SZKOŁA NOWEJ EWANGELIZACJI ŚW. JAKUBA APOSTOŁA W DIECEZJI PRZEMYSKIEJ W LATACH 1998-2014, UPJPII 2015, prom.: ks. prof. dr hab. Kazimierz Bełch, s. XIII + 129.

**Majchrowicz Dominik**, POMOC KOŚCIOŁA W WYPEŁNIANIU FUNKCJI RODZICIELSKICH W ŚWIETLE ADHORTACJI APOSTOLSKIEJ „FAMILIARIS CONSORTIO” JANA PAWŁA II, UPJPII 2014, prom.: ks. prof. dr hab. Marian Wolicki, s. XIV + 72.

**Sietnik Rafał**, POMOC KOŚCIOŁA KOBIECIOM Z SYNDROMEM PO-ABORCYJNYM, UPJPII 2014, prom.: ks. prof. dr hab. Marian Wolicki, s. LV + 207.

### **NAUKI BIBLIJNE**

**Główczyk Dariusz**, LITERACKI WZORZEC ODDALENIA ŻONY (SIOSTRY) W ŚWIETLE RDZ 12, 9-20; 20, 1-18; 26, 1-11, UPJPII 2014, prom.: ks. dr hab. Dariusz Dziadosz, s. XVI + 112.

**Lorens Maksymilian**, MOTYW SNÓW W CYKLU TRADYCJI O JÓZEFIE (RDZ 37-50), UPJPII 2015, prom.: ks. dr hab. Dariusz Dziadosz, s. XII + 91.

**Rachwał Dawid**, BIBLIJNA KONCEPCJA ODSUNIĘCIA WŁADCY OD TRONU. STUDIUM TEOLOGICZNO-EGZEGETYCZNE 1SM 16, 1-18, 5, UPJPII 2015, prom.: ks. dr hab. Dariusz Dziadosz, s. XII + 114.

**Szczęśny Marek**, MOTYW RAJSKIEGO OGRODU W TRADYCJACH MEZOPOTAMII I BIBLI, UPJPII 2015, prom.: ks. dr hab. Dariusz Dziadosz, s. XX + 137.

### **TEOLOGIA DOGMATYCZNA**

**Dec Damian**, TEOLOGICZNE ORĘDZIE ZWIASTOWANIA W ANUNCIACYJNYM NAUCZANIU BŁ. JANA PAWŁA II, UPJPII 2014, prom.: ks. dr hab. Waław Siwak, s. XXVI + 106.

**Lasota Sebastian**, TEOLOGICZNE IKONY FATIMSKIE W ŚWIETLE NAUCZANIA ŚW. JANA PAWŁA II, UPJPII 2015, prom.: ks. dr hab. Waław Siwak, s. XXV + 118.

**Łach Mariusz**, TEOLOGICZNE IKONY MARYI W SANKTUARYJNYM NAUCZANIU ŚW. JANA PAWŁA II PODCZAS PIELGRZYMEK DO POLSKI, UPJPII 2015, prom.: ks. dr hab. Waław Siwak, s. XXV + 117.

**Majchrowski Łukasz**, JOSEPHA RATZINGERA NAUKA O WIERZE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W ŚWIETLE ANALIZY WYBRANYCH DZIEŁ, UPJPII 2014, prom.: ks. dr Norbert Podhorecki, s. XVII + 131.

**Mendyk Paweł**, MISTERIUM SERCA MARYI W ŚWIETLE POLSKOJĘZYCZNEJ LITERATURY DOGMATYCZNO-PASTORALNEJ, UPJPII 2015, prom.: ks. dr hab. Waław Siwak, s. XXI + 73.

**Mucha Sebastian**, WAŻNIEJSZE TEMATY MARIOLOGICZNE W MATERIAŁACH DUSZPASTERSKICH NA NAWIEDZENIE OBRAZU MATKI BOŻEJ CZĘSTOCHOWSKIEJ W ARCHIDIECEZJI PRZEMY-



SKIEJ (24 SIERPANIA 2002 – 18 GRUDNIA 2003), UPJPII 2014, prom.: ks. dr hab. Wacław Siwak, s. XXVI + 110.

**Tolpa Paweł**, ARGUMENTACYJNO-ZNACZENIOWY WYMIAR MI-STERIUM WNIĘBOWZIĘCIA MARYI W ASSUMPCYJNYM NAUCZANIU ŚW. JANA PAWŁA II, UPJPII 2015, prom.: ks. dr hab. Wacław Siwak, s. XXVI + 93.

### TEOLOGIA DUCHOWOŚCI

**Bram Jacek**, KAPŁAN WOBEC WYZWAŃ WSPÓŁCZESNEGO ŚWIATA W NAUCZANIU BENEDYKTA XVI, UPJPII 2015, prom.: ks. bp dr Stanisław Jamrozek, s. XXXI + 123.

### HOMILETYKA

**Krempowicz Ryszard**, TAJEMNICA MIŁOSIERDZIA BOŻEGO PREZENTOWANA W HOMILIACH I NIEKTÓRYCH ARTYKUŁACH NIEKTÓRYCH CZASOPISM HOMILETYCZNYCH OKRESU 1993-2000 W ŚWIELE ENCYKLIKI JANA PAWŁA II „DIVES IN MISERICORDIA”, UPJPII 2014, prom. ks. prof. dr hab. Jan Twardy, s. XXVI + 125.

**Mendyk Łukasz**, FUNKCJA PRZYKŁADÓW W „KAZANIACH I PRZEMOWACH PASTERSKICH DO LUDU WIEJSKIEGO” BISKUPA KAROLA JÓZEFA FISCHERA, UPJPII 2014, prom.: ks. prof. dr hab. Jan Twardy, s. VIII + 73.

**Ostafiński Paweł**, PROBLEMATYKA MARIOLOGICZNA KAZAŃ GŁOSZONYCH W LATACH 2007 – 2013 PODCZAS NOWENNY PRZED KORONACJĄ OBRAZU MATKI BOŻEJ KRÓLOWEJ RODZIN Z JAROSŁAWSKIEJ KOLEGIATY, UPJPII 2015, prom.: ks. prof. dr hab. Jan Twardy, s. 156.

**Wandas Karol**, MIŁOŚĆ OJCZYZNY W NAUCZANIU BISKUPA JÓZEFA SEBASTIANA PELCZARA, UPJPII 2014, prom.: ks. prof. dr hab. Jan Twardy, s. XV + 138.

### **LITURGIKA**

**Kramarz Łukasz**, PEREGRYNACJA WIELKOPIĄTKOWEGO KRZYŻA JANA PAWŁA II W ARCHIDIECEZJI PRZEMYSKIEJ JAKO FORMA KULTU KRZYŻA ŚWIĘTEGO, UPJPII 2015, prom.: ks. dr Piotr Kandefer, s. XXXI + 124.

**Kwolek Radosław**, KULT NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY W OBRAZIE MATKI POCIESZENIA W PARAFII KOMBORNIA, UPJPII 2014, prom.: ks. dr Piotr Kandefer, s. XXX + 115.

**Pernal Łukasz**, KULT PATRONÓW MIAST W ARCHIDIECEZJI PRZEMYSKIEJ, UPJPII 2014, prom.: ks. dr Piotr Kandefer, s. XX + 100.

**Szmik Rafał**, BISKUP W CELEBRACJI POŚWIĘCENIA KOŚCIOŁA I JEGO WYPOSAŻENIA. STUDIUM WYBRANYCH OBRZĘDÓW LITURGICZNYCH NA PODSTAWIE CAEREMONIALE EPISCOPORUM, UPJPII 2014, prom.: ks. dr Piotr Kandefer, s. XV + 96.

### **HISTORIA KOŚCIOŁA**

**Pomykała Paweł**, PARAFIA PW. ŚW. JÓZEFA W ŁAŃCUCIE PODZWIERYŃCU W LATACH 1977-2011, UPJPII 2015, prom.: ks. dr Henryk Borcz, s. XV + 189.

**Wota Paweł**, PARAFIA ROKIETNICA W OKRESIE II RZECZYPOSPOLITEJ (1918-1939), UPJPII 2015, prom.: ks. dr Henryk Borcz, s. XXVIII + 148.

### **PRAWO KANONICZNE**

**Czaja Łukasz**, FORMACJA DO KAPŁAŃSTWA W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W PRZEMYSŁU W ŚWIETLE OBOWIĄZUJĄCYCH NORM PRAWNYCH, UPJPII 2014, prom.: ks. dr Józef Bar, s. XVIII + 90.

**Demski Marek**, SZKOLNE KOŁA CARITAS W ARCHIDIECEZJI PRZEMYSKIEJ W ŚWIETLE OBOWIĄZUJĄCYCH NORM PRAWNYCH, UPJPII 2014, prom.: ks. dr Józef Bar, s. XV + 109.

**Pawlik Tomasz**, PRZECIWDZIAŁANIE UZALEŻNIENIU ALKOHOLOWEMU W ARCHIDIECEZJI PRZEMYSKIEJ W ŚWIETLE OBOWIĄZUJĄCYCH NORM PRAWNYCH, UPJPII 2015, prom.: ks. dr Józef Bar, s. XXXII + 113.

**Ryba Robert**, REGULACJE PRAWNE NAUCZANIA RELIGII W SZKOLE W ARCHIDIECEZJI PRZEMYSKIEJ PO 1990 ROKU, UPJPII 2014, prom.: ks. dr Józef Bar, s. XXIX + 102.

**Sławiński Mateusz**, PRZYGOTOWANIE DO SAKRAMENTU MAŁŻEŃSTWA W ARCHIDIECEZJI PRZEMYSKIEJ W ŚWIETLE OBOWIĄZUJĄCYCH NORM PRAWNYCH (STUDIUM KANONICZNO-DUSZPASTERSKIE), UPJPII 2015, prom.: ks. dr Józef Bar, s. XXXVII + 143.



## INFORMACJE O AUTORACH

**KS. JÓZEF BAR**, dr prawa kanonicznego (ur. 1949r., Kosina). Oficjał Sądu Metropolitalnego w Przemyślu, Wikariusz biskupi ds. zakonnych.

**KS. KAZIMIERZ BELCH**, prof. dr hab.; miejsce pracy: Wydział Zamiejscowy Nauk o Społeczeństwie KUL w Stalowej Woli i Wyższe Seminarium Duchowne w Przemyślu; zainteresowania naukowe: socjologia (religii, moralności, zmian społecznych), katolicka nauka społeczna, teologia pastoralna; kontakt: kbelch@przemysl.opoka.org.pl

**KS. SZCZEPAN BEMBEN**, (ur. 1973r., Przeworsk), mgr teologii, kapłan archidiecezji przemyskiej, doktorant na Wydziale Historii i Dziedzictwa Kulturowego Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie. Wikariusz parafii pw. NMP Królowej w Buszkowicach.

**KS. HENRYK BORCZ**, ur. 1949r., doktor Historii Kościoła, dyrektor Archiwum Archidiecezjalnego w Przemyślu i wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu, autor licznych publikacji z zakresu historii Archidiecezji Przemyskiej oraz Kościoła w Polsce.

**KS. PAWEŁ BORTKIEWICZ**, prof. dr hab (ur. 1958r. w Jeleniej Górze). Członek Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej (TChr.), profesor nauk teologicznych specjalizujący się w zakresie teologii moralnej. W latach 2002-2008 dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, od 2002 dyrektor Centrum Etyki UAM w Poznaniu, członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk (od 2003), członek Rady Programowej Centrum Jana Pawła II „Nie lękajcie się” w Krakowie. Od stycznia 1996 do grudnia 2001 redaktor naczelny miesięcznika biblijno-liturgicznego „Msza Święta”. Obecnie wykładowca Wydziału Teologicznego UAM i kierownik Zakładu Katolickiej Nauki Społecznej tamże. Wykładowca w Wyższej Szkole Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu, publicysta Radia Maryja. Od października 2015 członek Narodowej Rady Rozwoju, powołanej przez Prezydenta RP Andrzeja Dudę.

**KS. STANISŁAW HAREZGA**, dr hab., prof. KUL (ur. 1949r., Krosno). W latach 1991-1996 rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyślu. Kierownik Katedry Proforystyki Biblijnej w Instytucie Nauk Biblijnych KUL, wykładowca w WSD w Przemyślu. Obszar zainteresowań naukowych: Dzieło św. Łukasza, Apokalipsa św. Jana, proforystyka biblijna, mariologia biblijna oraz duszpasterstwo i apostołat biblijny, propagowanie

i upowszechnianie *lectio divina*, formacja chrześcijańska – szczególnie kapłańska i zakonna.

**DR JURIJ HOFMAN**, pracownik naukowy Instytutu Badań Kościelnych Wschodnioeuropejskiego Narodowego Uniwersytetu im. Łesi Ukrainki w Lucku.

**KS. LIBERO GEROSA**, dr prawa kanonicznego (ur. 1949). Kapłan diecezji Lugano (Szwajcaria). Od 2000 r. rektor Fakultetu Teologii w Lugano; od 2001 r. konsultant Papieskiej Rady do Spraw Świeckich, od 2003 konsultant Kongregacji Duchowieństwa. Od stycznia 2009 roku pełni funkcję przewodniczącego Komisji „Kościoł i państwo” Konferencji Episkopatu Szwajcarii i przewodniczącego Komisji dla odwołań administracyjnych diecezji Lugano. Jest sekretarzem generalnym międzynarodowego projektu podręczników teologicznych AMATECA i członkiem Komisji Teologicznej Konferencji Biskupów Szwajcarskich. Autor rozlicznych książek i artykułów z teologii prawa. Związany od lat z Przemysłem. Od listopada 2014 r. Honorowy Kanonik Kapituły Metropolitalnej w Przemysłu.

**KS. WOJCIECH GÓRALSKI**, prof. dr hab. (ur. 1939r., Poznań). Prawnik i kanonista, specjalista prawa kanonicznego, prawa wyznaniowego i konkordatowego. Profesor tytularny nauk prawnych. Profesor zwyczajny na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW). Jako jeden z przedstawicieli Stolicy Apostolskiej uczestniczył w negocjacjach nad zawartym w 1993 r. konkordatem z Rzeczpospolitą Polską. Był członkiem Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów. Jest członkiem Polskiego Towarzystwa Pawa Wyznaniowego i Stowarzyszenia Kanonistów Polskich.

**KS. KANDEFER PIOTR**, dr, kapłan archidiecezji przemyskiej, wykładowca liturgiki i wychowawca w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemysłu. W latach 2000-2015 ceremoniarz diecezjalny; 1999-2005 Moderator diecezjalny *Ruchu Światło-Życie*; obecnie proboszcz parafii pw. św. Mikołaja bpa w Pruchniku.

**KS. MARCIN KAPŁON**, kapłan archidiecezji przemyskiej, dr teologii w zakresie historii Kościoła, pracownik Archiwum Archidiecezjalnego w Przemysłu, duszpasterz parafii pw. św. Jana Apostoła w Przemysłu.

**JACEK KARNOWSKI** (ur. 1976r. w Koszalinie), dziennikarz i publicysta, redaktor naczelny tygodnika „w Sieci”, były kierownik redakcji „Panoramy” w TVP2, w latach 2009-2010 redaktor naczelny „Wiadomości” w TVP1.

**KS. ALEKSANDER KUSTRA** (ur. 1936r., Futoma), studia teologiczne w Przemyślu, następnie w latach 1964-68 teologia pastoralna na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Dyrektor Muzeum Diecezjalnego w Przemyślu (1961-62), wykładowca homiletyki w WSD Przemyśl (1974-88), dyrektor Caritas diec. przemyskiej (1982-85), proboszcz parafii Bożego Ciała w Jarosławiu (1986-2006), od sierpnia 2006 spowiednik w parafii św. Jadwigi w Dębicy. Kontakty z polonią na Ukrainie, współredaktor tygodnika „Ave Maria”. Zakres zainteresowań: tematyka społeczna, teologiczna, historyczna i duszpasterska.

**ANNA ŁOSOWSKA**, dr hab. w Instytucie Historii UMCS, kierownik Archiwum i Muzeum UMCS, w latach 2008-2012 wiceprezes Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Archiwalnego, 2006-2012 wykładowca na Podyplomowym Studium Archiwistyki UMCS, od 2013 wykładowca w Instytucie Historii. Od 2013 członek Rady Programowo-Naukowej przy Dyrektorze Archiwum Państwowego w Przemyślu. Obszar zainteresowań: archiwistyka, archiwa uniwersyteckie – ich zadania i funkcje, archiwa uniwersyteckie w Polsce, archiwa przemyskie, zarządzanie dokumentacją współczesną.

**ALEKSANDRA NOYSZEWSKA**, mgr pedagogiki UW. Krąg zainteresowań: wiedza o społeczeństwie, nauki o rodzinie, religioznawstwo, etyka, środowisko, historia, literatura, ojczysty folklor. Praca zawodowa w placówkach oświatowych w Warszawie i w Mławie. Członek Komisji Oświaty w Regionie Mazowsze w NSZZ „Solidarność”. Publikacje i artykuły o tematyce zawodowej, społecznej oraz patriotyczno-katolickiej.

**KS. DARIUSZ OKO**, dr hab. (ur. 1960r., Oświęcim). Teolog, filozof, wykładowca na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, kierownik Katedry Filozofii Poznania Wydziału Filozoficznego UPJPII, publicysta. Uczestniczy w dwóch projektach badawczych prowadzonych przez Katedrę Filozofii Poznania: *Teoriopoznawcze podstawy metafizyki oraz filozofii gender* oraz *Między sceptycyzmem i agnostycyzmem a nihilizmem. Teoriopoznawcze uwarunkowania nihilizmu*. Pełni posługę jako duszpasterz lekarzy archidiecezji krakowskiej.

**KS. NORBERT PODHORECKI**, dr teologii (ur. 1966r., Lublin), kapłan archidiecezji przemyskiej. Studia teologiczne w Przemyślu i na Uniwersytecie im. Jana Gutenberga w Moguncji (Niemcy). Wykładowca filozofii i teologii w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu. Obszary zainteresowań: hermeneutyka dogmatu, teologia religii, filozofia kultury, współczesny fundamentalizm i relatywizm.

**KS. WACŁAW SIWAK**, dr hab. teologii (ur. 1965r.), kapłan archidiecezji przemyskiej, członek zwyczajny Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej w Rzymie [PAMI], wykładowca teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu.

**IRENEUSZ SŁOMA** (ur. 1988r.), doktorant na kierunku Liturgika na Wydziale Teologii KUL, tytuł pracy mgr: *Kult Najświętszego Serca Pana Jezusa w wybranych pismach św. Józefa Sebastiana Pelczara*. Obszary zainteresowań: kult Serca Pana Jezusa w teologii i liturgii, w ich wzajemnym przenikaniu się; wpływ i znaczenie kultu Serca Zbawiciela dla życia chrześcijańskiego; rola liturgicznych i pozaliturgicznych form pobożności we współczesnym świecie; relacja między zwyczajną i nadzwyczajną formą rytu rzymskiego w perspektywie hermeneutyki ciągłości. Adres do korespondencji: slomairek@wp.pl.

**KS. PIOTR STANISZ**, dr hab., prof. KUL, kierownik Katedry Prawa Wyznaniowego, prodziekan Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji. Wiceprezes Zarządu Polskiego Towarzystwo Prawa Wyznaniowego, członek współpracownik Wydziału Nauk Prawnych Towarzystwa Naukowego KUL, członek zwyczajny Stowarzyszenia Kanonistów Polskich i Polskiej Akademii Nauk. Zakres badań: Dwustronny tryb regulacji stosunków pomiędzy państwem a Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi, kwestie wyznaniowe i status Kościołów w prawie Unii Europejskiej, relacje między państwem a Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi w państwach europejskich.

**KS. TOMASZ STEC** (ur. 1985r., Ustrzyki Dolne), doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (Instytut Teologii Moralnej). Obszary zainteresowań: bioetyka, teologia życia, IVF.

**KS. TADEUSZ ŚLIWA**, dr teologii (ur. 1925r., Wysoka Strzyżowska), kapelan w Zakładzie Opiekuńczo-Lecznym w Przemyślu. Emerytowany wykładowca historii Kościoła, patrologii, metodyki pracy naukowej i języka łacińskiego w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu. Założyciel i pierwszy redaktor naczelny *Premisla Christiana*.

**KS. JAN SZCZYCH**, dr liturgiki, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Tarnowie, proboszcz parafii Lubień Wielki w archidiecezji lwowskiej.



**KS. JAN SZELAĞ**, dr katechetyki, kapłan archidiecezji przemyskiej. Zainteresowania naukowe: pedagogika chrześcijańska (religii), pedagogika specjalna (niepełnosprawność intelektualna, autyzm); psychologia pastoralna; wieloletni duszpasterz niepełnosprawnych; obecnie ojciec duchowny i wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu.

**KS. KAMIL SZPILKA** (ur. 1984r., Jarosław), doktorant na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Obszary zainteresowań: antropologia Sorena Kierkegaarda, relacje rozumu i wiary, egzystencjalizm, filozofia dialogu.

**KS. JAN TWARDY**, prof. dr hab., kapłan archidiecezji przemyskiej obrządku łacińskiego, były adiunkt w Zakładzie Liturgiki i Homiletyki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego (w latach 2004-2011), wykładowca homiletyki w Instytucie Teologicznym Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyślu (od 1982 roku), wiceprzewodniczący Stowarzyszenia Homiletołów Polskich. Jest autorem 275 publikacji z teorii i praktyki kaznodziejstwa, w tym, 4 książek (*Koncepcja pracy twórczej nad kazaniem*, Rzeszów 1998; *Głoszenie cudów Jezusa dzisiaj*, Kielce 2001; *Aby słowo wydało plon*, Katowice/Ząbki 2005, *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, Przemyśl 2009).

**KS. MARIAN WOLICKI**, ks. prof. zw. dr hab., studia psychologiczne w KUL i teologiczne na PWT w Krakowie. Dziekan Zamiejscowego Wydziału Nauk o Społeczeństwie KUL JPPII w Stalowej Woli, kierownik Katedry Psychopedagogiki i Pedagogiki Rodziny w Instytucie Pedagogiki w WZNoS KUL w Stalowej Woli, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu.

**KS. WŁADYSŁAW WYSZOWADZKI**, kapłan archidiecezji warszawskiej, wyświęcony na kapłana 2 czerwca 1978r. w Paryżu przez bpa Władysława Rubina. 6 lipca 1982r. uzyskał tytuł doktora teologii w zakresie teologii biblijnej na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, 4 października 1989r. uzyskał stopień doktora filozofii na Polskim Uniwersytecie na Obczyźnie. Pełni funkcję wicerektora Polskiej Misji Katolickiej w Anglii i Walii oraz proboszcza parafii pw. Chrystusa Króla w Londynie. Kontakt: 55 Foxbourne Road, SW17 8EN, London; e-mail: ks.wyszowadzki@pcmew.org

**KS. SŁAWOMIR ZYCH**, kapłan diecezji rzeszowskiej, dr nauk humanistycznych w zakresie historii, adiunkt w Ośrodku Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL, redaktor naczelny „Rocznika Kolbuszowskiego”.



**INFORMACJE DLA AUTORÓW PUBLIKACJI  
ZAMIESZCZANYCH W „PREMISLIA CHRISTIANA”**

1. Artykuł podany do druku w roczniku „Premislia Christiana” powinien:

- zostać zredagowany w MS Word, czcionką Times New Roman 12’, przypisy 10’,

- zostać przekazany do Redakcji na papierze w formacie A-4 w jednym egzemplarzu oraz w wersji elektronicznej,

- zawierać ok. 30 wierszy na stronie i marginesy 2, 5 cm,

- zachować hierarchię tekstu w numeracji do trzeciego stopnia podziału:

1.

1. 1.

1. 1. 1.

2. Formatowanie tekstu w wersji elektronicznej należy ograniczyć do minimum: akapity, środkowanie, tytuły i wyrazy obcojęzyczne kursywą.

3. Opis bibliograficzny pozycji cytowanych w przypisach powinien być kompletny. Przypisy należy sporządzić według systemu przecinkowego.

4. Przypis powinien zawierać:

- inicjał imienia i nazwisko autora lub autorów (kapitałikami),

- tytuł (kursywą)

- w przypadku dzieł zbiorowych i encyklopedycznych formuła z dwukropkiem, inicjał imienia i nazwisko redaktora (kapitałikami), tytuł wydawnictwa zwartego (kursywą),

- numer tomu lub części,

- miejsce i rok wydania (bez wydawnictwa)

- strony cytowanej pozycji.

Przykładowo: Z. FALCZYŃSKI, *Współpracownik prawdy (Joseph Ratzinger)*, w: J. MAJEWSKI, J. MAKOWSKI (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, Warszawa 2003, s. 281-293.

5. Przypis artykułu z czasopisma obejmuje:

- inicjał imienia i nazwisko autora (kapitałikami),

- tytuł artykułu (kursywą),

- tytuł czasopisma ujęty w cudzysłów lub jego skrót (bez cudzysłowu),

- rocznik,

- rok wydania (w nawiasie),

- kolejną liczbę tomu, numeru lub zeszytu w obrębie rocznika,

- strony cytowanego artykułu.

Przykładowo: S. HAREŹGA, *Biblia w seminarium duchownym i na uniwersytecie. Potrzeby i wyzwania duszpasterskie*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 2 (2005), nr 2, s. 323-326.

6. Przykłady cytowania tekstów dostępnych w Internecie:

- Inicjał imienia i nazwisko autora (kapitałiki)
- *Tytuł pracy* (kursywą)
- [typ nośnika]
- Warunki dostępu – adres internetowy
- [data dostępu]

Przykładowo: G. SZULCZEWSKI, *Etyczna ekonomia w ujęciu Petera Kosłowskiego*, [online] <http://www.cebi.win.pl/texty/etycznaekonomia.doc> [dostęp: 13.02.2004].

7. Skróty zawarte w tekście i w przypisach należy podawać według metodyki Encyklopedii Katolickiej. W przypadku skrótu własnego, jego znaczenie należy podać przy jego pierwszym pojawieniu się, np. Biblioteka Instytutu Muzykologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego [odtąd skrót: BIM KUL].

8. Redakcja przyjmuje artykuły w języku obcym od autorów piszących w języku ojczystym i związanych pracą naukową ze środowiskiem danego języka.

9. Uprasza się o załączenie do tekstu tłumaczenia tytułu artykułu i jego krótkiego streszczenia w języku obcym dla prac w języku polskim oraz streszczenia w języku polskim dla artykułów obcojęzycznych.

10. Informacja o autorze powinna zawierać: imię i nazwisko autora, stopień oraz tytuł naukowy, miejsce pracy ew. przynależność do środowiska naukowego, osiągnięcia naukowe, specjalizację naukową. Odpowiedzialność za treści zawarte w artykule ponosi sam autor.

11. Redakcja Rocznika przyjmuje także artykuły opublikowane wcześniej lub złożone w redakcji innych czasopism pod warunkiem zaznaczenia tego w tekście publikacji.

12. Redakcja zastrzega sobie prawo odmowy publikacji materiałów niespełniających wymogów formalnych i merytorycznych, jak również możliwość edytorskiej ingerencji w tekst.

13. Autorzy publikowanych tekstów otrzymują jeden egzemplarz „Premislia Christiana”.

## CONTENTS\*

<b>FROM THE EDITORS</b> .....	3
<b>I. CONFERENCES AND SYMPOSIA</b> .....	7
<b>INTERNATIONAL CONFERENCE TO MARK THE 20<sup>TH</sup> ANNIVERSARY OF THE SIGNING OF THE CONCORDAT BETWEEN THE REPUBLIC OF POLAND AND THE HOLY SEE (PRZEMYŚL, 2013-11-14)</b> .....	7
FR. JÓZEF BAR (PRZEMYŚL) <i>Welcome and presentation of conference participants</i> .....	7
FR. JÓZEF BAR (PRZEMYŚL) <i>Introduction to the issues of the conference</i> .....	9
FR. WOJCIECH GÓRALSKI (WARSZAWA) <i>The obligations of the Polish state and the Roman Catholic Church defining the Concordat from the 28<sup>th</sup> July 1993</i> .....	13
FR. LIBERO GEROSA (LUGANO), <i>Federalism and religious freedom in Switzerland. A brief reflection on the occasion of the 20<sup>th</sup> anniversary of the signing of the Concordat between the Republic of Poland and the Holy See</i> .....	29
FR. PIOTR STANISZ (LUBLIN) <i>Concordat reform of the funding system of the Church in Italy</i> .....	35
JURIJ HOFMAN (ŁUCK) <i>Some issues of the state of the relationship with an independent Ukraine</i> ...	47
<b>CONGRESS OF LAY CATHOLICS OF THE ARCHDIOCESE OF PRZEMYŚL (PRZEMYŚL, 2014-03-15)</b> .....	57
ARCHBISHOP JÓZEF MICHALIK (PRZEMYŚL) <i>Love with the prospect of Christianity (congress opening homily)</i> .....	57
FR. DARIUSZ OKO (KRAKÓW) <i>Threats connected with gender</i> .....	59
JACEK KARNOWSKI (WARSZAWA) <i>How to talk about faith and the Church today</i> .....	75

---

\* Translated by Fr. Tadeusz Dec and Fr. Norbert Podhorecki

<b>THE LATE BISHOP FRANCISZEK BARDA – PASTORAL CONCERN IN THE ARCHDIOCESE OF PRZEMYŚL RELATING TO THE EPOCH (PRZEMYŚL, 2014-11-11) .....</b>	<b>87</b>
FR. SZCZEPAN BEMBEN (PRZEMYŚL) <i>Bishop Franciszek Barda, Ordinary of the Przemyśl diocese of the Latin rite. From childhood, through youth, priesthood and the years of bishopric to the moment of assuming government of the Przemyśl church.....</i>	<b>87</b>
FR. SŁAWOMIR ZYCH (LUBLIN) <i>Fate of the Latin bishop of Przemyśl, Franciszek Barda, during World War II.....</i>	<b>135</b>
FR. MARCIN KAPŁON (PRZEMYŚL) <i>Przemyśl Diocese under the government of Bishop Franciszek Barda between 1944-1964.....</i>	<b>143</b>
<b>II. ARTICLES, TREATISES, SOURCES.....</b>	<b>181</b>
<b>HISTORICAL THEOLOGY – SOURCES.....</b>	<b>181</b>
FR. ALEKSANDER KUSTRA (DĘBICA), FR. TADEUSZ ŚLIWA (PRZEMYŚL) <i>Co-existence of Catholics of the Greek and Latin rites in Galicia at the beginning of the second half of the 19<sup>th</sup> century in the light of the broadcast of the inspection visit of an employee of the Vienna Nunciature, Rev. Karol Rimely .....</i>	<b>181</b>
ANNA ŁOSOWSKA (LUBLIN) <i>List of those ordained in Przemyśl diocese in the first half of the 16<sup>th</sup> century.....</i>	<b>201</b>
<b>HISTORICAL THEOLOGY - ARTICLES AND TREATISES .....</b>	<b>251</b>
FR. STANISŁAW HAREŻGA (PRZEMYŚL) <i>Faith in Jesus as the Son of God according to MT 14, 22-33 .....</i>	<b>251</b>
FR. HENRYK BORCZ (PRZEMYŚL) <i>Beginning of the parish of the Exaltation of the Holy Cross and St Nicholas, Bishop, in Majdan Sieniawski (Dobropol) in the Old Polish period (1714-1772).....</i>	<b>259</b>

FR. WACŁAW SIWAK (PRZEMYŚL) <i>Contemporary papal coronations of images of the Virgin Mary within the Archdiocese of Przemyśl (1993-2013)</i> .....	283
<b>SYSTEMATIC THEOLOGY</b> .....	297
FR. NORBERT PODHORECKI (PRZEMYŚL) <i>Uncompromising fidelity to the truth as a fundamental condition of preserving the lasting peace in the light of the teaching of Popes of the post-conciliar period</i> .....	297
FR. TOMASZ STEC (KRAKÓW) <i>Arguments which Christians can use in discussion on IVF</i> .....	315
FR. TOMASZ STEC (KRAKÓW) <i>Euthanasia and aggressive medical treatment</i> .....	327
FR. JAN SZELAĞ (PRZEMYŚL) <i>Conscience in the service of the human existence</i> .....	343
<b>PASTORAL THEOLOGY</b> .....	361
FR. KAZIMIERZ BEŁCH (PRZEMYŚL) <i>The Social Dimension of the New Evangelization in the Light of Pope’s Francis Exhortation “Evangelii gaudium”</i> .....	361
FR. PAWEŁ BORTKIEWICZ (POZNAŃ) <i>Gender - destruction of love and human identity</i> .....	381
FR. DARIUSZ OKO (KRAKÓW) <i>Gender. From tolerance to totalitarianism</i> .....	395
FR. JAN SZELAĞ (PRZEMYŚL) <i>“Communication faith” in the process of “search for sense” in people with disabilities. Problems of nodal therapy and rehabilitation “through faith”</i> .....	417
FR. WŁADYSŁAW WYSZOWADZKI (LONDON) <i>Historical background of the encyclical “Sollicitudo rei socialis”</i> .....	433

<b>SPIRITUAL THEOLOGY</b> .....	443
IRENEUSZ SŁOMA (LUBLIN)	
<i>The cult of the Heart of Jesus in the life of priests,</i>	
<i>by St. Joseph Sebastian Pelczar</i> .....	
	443
<b>PHILOSOPHY</b> .....	451
FR. KAMIL SZPILKA (KRAKÓW)	
<i>Karol Wojtyła's personalistic imperative as the organizing principle</i>	
<i>of interpersonal relationships (outline issues)</i> .....	
	451
FR. KAMIL SZPILKA (KRAKÓW)	
<i>Søren Kierkegaard's polemic with Georg Hegel</i>	
<i>– the origins of existentialism</i> .....	
	459
FR. MARIAN WOLICKI (PRZEMYŚL)	
<i>Ethics of interpersonal relationships</i> .....	
	467
<b>PEDAGOGICS</b> .....	477
ALEKSANDRA NOYSZEWSKA (LUBLIN)	
<i>Fatherhood – education – prevention. Archbishop Joseph Michalik's teaching</i>	
<i>as an example of apostolic ministry for the church.</i>	
<i>Issue based on selected homilies</i> .....	
	477
<b>III. REPORTS</b> .....	499
FR. PIOTR KANDEFER (PRZEMYŚL)	
<i>Major Theological Seminary in Przemyśl – the Annual Report</i>	
<i>for the Academic Year 2012/2013</i> .....	
	499
FR. PIOTR KANDEFER (PRZEMYŚL)	
<i>Major Theological Seminary in Przemyśl – the Annual Report</i>	
<i>for the Academic Year 2013/2014</i> .....	
	515
FR. JAN SZCZYCH (LWÓW)	
<i>The 50<sup>th</sup> symposium liturgy's lecturers at the Faculties of Theology</i>	
<i>at the Major Seminaries in Lichen</i> .....	
	531



<b>IV. REVIEWS.....</b>	<b>533</b>
FR. KAZIMIERZ BĘLCH (PRZEMYŚL)	
<i>Raport o stanie wiary w Polsce. Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski Arcybiskup Józef Michalik w rozmowie z Grzegorzem Górnym i Tomaszem P. Terlikowskim, Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne 2011, pp. 220 .....</i>	
	533
FR. KAZIMIERZ BĘLCH (PRZEMYŚL)	
<i>Abp Józef Michalik, Wokół Roku Wiary, Biblioteka „Niedzieli”, tom 296, Częstochowa 2012, pp. 117.....</i>	
	539
FR. KAZIMIERZ BĘLCH (PRZEMYŚL)	
<i>Magdalena Pokrzywa, Sławomir Wilk (red.), Wykluczenie społeczne. Diagnoza, wymiary i kierunki działań, Rzeszów: Wydawca Uniwersytet Rzeszowski 2013, pp. 447.....</i>	
	543
FR. KAZIMIERZ BĘLCH (PRZEMYŚL)	
<i>Janusz Mariański, Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009. Studium socjologiczne, Lublin: Wydawnictwo KUL 2011, pp. 576.....</i>	
	547
FR. KAZIMIERZ BĘLCH (PRZEMYŚL)	
<i>Janusz Mariański, Katolicyzm polski – ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne, Kraków: Wydawnictwo WAM 2011, pp. 442.....</i>	
	551
FR. STANISŁAW HAREZGA (PRZEMYŚL)	
<i>Tomasz Siemieniec, Rola „Zasiadającego na tronie” w dziejach świata i ludzi. Studium z teologii Apokalipsy św. Jana (Biblioteka Kieleckich Studiów Teologicznych 2), Kielce: Wydawnictwo Jedność 2012, pp. 374 ...</i>	
	555
FR. STANISŁAW HAREZGA (PRZEMYŚL)	
<i>Stanisław Wronka, Jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą (Ps 1,3). Antropologiczny wymiar metafory drzewa w Biblii, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe 2013, pp. 293 .....</i>	
	559
FR. JAN TWARDY (PRZEMYŚL)	
<i>O. Mirosław Chmielewski CSsR, Katechetyczno-homiletyczna działalność o. Henryka Pagiewskiego (1930-2000), Kraków: Wydawnictwo Homo Dei 2008, SS. 449 B5 .....</i>	
	563

<b>THE LIST OF MASTER’S THESES WRITTEN AT THE THEOLOGICAL INSTITUTE AT THE MAJOR THEOLOGICAL SEMINARY IN PRZEMYŚL IN THE ACADEMIC YEAR 2013/2014 AND 2014/2015 .....</b>	<b>567</b>
<b>NOTES ABOUT AUTHORS .....</b>	<b>573</b>
<b>PUBLICATION INFORMATION FOR AUTHORS “PREMISLIA CHRISTIANA” .....</b>	<b>579</b>
<b>INHALTSVERZEICHNIS .....</b>	<b>587</b>
<b>SPIS TREŚCI.....</b>	<b>593</b>

## INHALTSVERZEICHNIS\*

<b>REDAKTIONSEINLEITUNG</b> .....	3
<b>I. WISSENSCHAFTLICHE KONFERENZEN UND SYMPOSIEN</b> .....	7
<b>INTERNATIONALE WISSENSCHAFTLICHE KONFERENZ ZUM 20. JAHRESTAG DER UNTERZEICHNUNG DES KONKORDATS ZWI- SCHEN DEM APOSTOLISCHEN STUHL UND DER REPUBLIK POLEN (PRZEMYŚL, DEN 14. NOVEMBER 2012)</b> .....	7
JÓZEF BAR (PRZEMYŚL) <i>Begrüßung und Präsentation der Konferenzteilnehmer</i> .....	7
JÓZEF BAR (PRZEMYŚL) <i>Die Einführung in die Konferenzproblematik</i> .....	9
WOJCIECH GÓRALSKI (WARSZAWA) <i>Gegenseitige Verpflichtungen des polnischen Staates und der katholischen Kirche enthalten im Konkordat vom 28. Juli 1993</i> .....	13
LIBERO GEROSA (LUGANO), <i>Föderalismus und die Religionsfreiheit in der Schweiz. Eine kurze Reflexion anlässlich des zwanzigsten Jahrestages der Unterzeichnung des Konkordats zwischen dem Apostolischen Stuhl und der Republik Polen</i> .....	29
PIOTR STANISZ (LUBLIN) <i>Konkordat-reformiertes System der Kirchenfinanzierung in Italien</i> .....	35
JURIJ HOFMAN (ŁUCK) <i>Einige Probleme des Staat-Kirche-Verhältnisses in der unabhängigen Ukraine</i> .....	47
<b>KONGRESS DER KATHOLISCHEN LAIEN DES ERZBISTUMS PRZEMYŚL (PRZEMYŚL, DEN 15. MÄRZ 2014)</b> .....	57
ERZBISCHOF JÓZEF MICHALIK (PRZEMYŚL) <i>Liebe als richtige Perspektive des Christentums (Homilie zur Eröffnung des Kongresses)</i> .....	57

---

\* Übersetzt von Norbert Podhorecki

DARIUSZ OKO (KRAKÓW) <i>Risiken verbunden mit Gender-Ideologie</i> .....	59
JACEK KARNOWSKI (WARSZAWA) <i>Die Art und Weise, heute von der Kirche zu sprechen</i> .....	75
<b>BISCHOF FRANCISZEK BARDA SELIGEN ANGEDENKENS – SEIN SEELSOR- GISCHER DIENST IN DER ERZDIÖZESE PRZEMYŚL VOR DEM HINTER- GRUND DER EPOCHE (PRZEMYŚL, DEN 11. NOVEMBER 2014)</b> .....	87
SZCZEPAN BEMBEN (PRZEMYŚL) <i>Bischof Franciszek Barda, Ordinarius der römisch-katholischen Diözese Przemyśl. Kindesalter, Jugend, Presbyterat und Jahre des bischöflichen Dienstes bis zur Ordination zum Bischof von Przemyśl</i> .....	87
SŁAWOMIR ZYCH (LUBLIN) <i>Verbleib und Verhalten des römisch-katholischen Bischofs von Przemyśl Franciszek Barda während des Zweiten Weltkriegs</i> .....	135
MARCIN KAPŁON (PRZEMYŚL) <i>Die Diözese Przemyśl unter der Verwaltung des Bischofs Franciszek Barda in den Jahren 1944-1964</i> .....	143
<b>II. ARTIKEL, ABHANDLUNGEN, QUELLEN</b> .....	181
<b>HISTORISCHE THEOLOGIE – QUELLEN</b> .....	181
ALEKSANDER KUSTRA (DĘBICA), TADEUSZ ŚLIWA (PRZEMYŚL) <i>Das Zusammenleben von den Katholiken der römisch- und griechisch- katholischen Gemeinschaften in Galizien am Anfang der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, im Lichte der Visitationsberichterstattung des Angestellten in der Nuntiatur Wien, Hochw. Karol Rimely</i> .....	181
ANNA ŁOSOWSKA (LUBLIN) <i>Verzeichnisse der Geweihten in der Diözese Przemyśl von der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts</i> .....	201
<b>HISTORISCHE THEOLOGIE – ARTIKEL UND ABHANDLUNGEN</b> .....	251
STANISŁAW HAREŻGA (PRZEMYŚL) <i>Glaube an Jesus den Sohn Gottes nach Mt 14, 22-33</i> .....	251

HENRYK BORCZ (PRZEMYŚL) <i>Die Anfänge der Kreuzerhöhung und Hl. Bischof Nikolaus Pfarrei in Majdan Sieniawski (Dobropol )in der altpolnischen Periode (1714-1772) .....</i>	259
WACŁAW SIWAK (PRZEMYŚL) <i>Gegenwärtige päpstliche Krönungen der Marienbilder in den Grenzen der Erzdiözese Przemyśl (1993-2013) .....</i>	283
<b>SYSTEMATISCHE THEOLOGIE .....</b>	<b>297</b>
NORBERT PODHORECKI (PRZEMYŚL) <i>Absolute Treue zur Wahrheit als die notwendige Voraussetzung des stabilen Friedenerhaltens im Lichte der Lehre der Päpste in der nachkonziliaren Zeit.....</i>	297
TOMASZ STEC (KRAKÓW) <i>Christliche Argumentation in der Debatte über IVF .....</i>	315
TOMASZ STEC (KRAKÓW) <i>Euthanasie und therapeutischer Übereifer .....</i>	327
JAN SZELAĞ (PRZEMYŚL) <i>Gewissen im Dienst der menschlichen Existenz .....</i>	343
<b>PASTORALTHEOLOGIE.....</b>	<b>361</b>
KAZIMIERZ BELCH (PRZEMYŚL) <i>Die soziale Dimension der Neuevangelisierung im Lichte des Apostolischen Schreibens „Evangelii Gaudium“ von Papst Franziskus .....</i>	361
PAWEŁ BORTKIEWICZ (POZNAŃ) <i>Gender – Vernichtung der menschliche Liebe und Identität .....</i>	381
DARIUSZ OKO (KRAKÓW) <i>Gender. Von der Toleranz zum Totalitarismus .....</i>	395
JAN SZELAĞ (PRZEMYŚL) <i>„Glaubenskommunikation“ im Prozess der „Suche nach dem Sinn“ bei den Behinderten. Kernprobleme der Therapie und der Rehabilitation „durch den Glauben“.....</i>	417
WŁADYSŁAW WYSZOWADZKI (LONDYN) <i>Geschichtlicher Hintergrund der Enzyklika „Sollicitudo rei socialis“ .....</i>	433

<b>THEOLOGIE DER SPIRITUALITÄT</b> .....	443
IRENEUSZ SŁOMA (LUBLIN)	
<i>Die Verehrung des Heiligsten Herzens Jesu im priesterlichen Leben nach dem Hl. Bischof Józef Sebastian Pelczar</i> .....	443
<b>PHILOSOPHIE</b> .....	451
KAMIL SZPILKA (KRAKÓW)	
<i>Personalistischer Imperativ von Karol Wojtyła als Organisationsprinzip der interpersonalen Beziehungen (kurzer Abriss der Problematik)</i> .....	451
KAMIL SZPILKA (KRAKÓW)	
<i>Søren Kierkegaards Polemik mit G.W.F. Hegel – die Anfänge des Existenzialismus</i> .....	459
MARIAN WOLICKI (PRZEMYŚL)	
<i>Ethik der interpersonalen Beziehungen</i> .....	467
<b>PÄDAGOGIK</b> .....	477
ALEKSANDRA NOYSZEWSKA (LUBLIN)	
<i>Vaterschaft – Pädagogik – Vorbeugung. Die Lehre des Erzbischofs Józef Michalik als Beispiel des apostolischen Dienstes in der Kirche. Themenbearbeitung am Beispiel der ausgewählten Homilien</i> .....	477
<b>III. BERICHTE</b> .....	499
PIOTR KANDEFER (PRZEMYŚL)	
<i>Das katholische Priesterseminar in Przemyśl – Bericht für das akademische Jahr 2012/2013</i> .....	499
PIOTR KANDEFER (PRZEMYŚL)	
<i>Das katholische Priesterseminar in Przemyśl – Bericht für das akademische Jahr 2013/2014</i> .....	515
KS. JAN SZCZYCH (LWÓW)	
<i>50. Symposium der Dozenten für Liturgik an den Theologischen Fakultäten und in den Priesterseminaren in Licheń</i> .....	531

<b>IV. BUCHBESPRECHUNGEN</b> .....	533
KAZIMIERZ BĘŁCH (PRZEMYŚL)	
<i>Raport o stanie wiary w Polsce. Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski Arcybiskup Józef Michalik w rozmowie z Grzegorzem Górnym i Tomaszem P. Terlikowskim, Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne 2011, SS. 220</i> .....	533
KAZIMIERZ BĘŁCH (PRZEMYŚL)	
<i>Abp Józef Michalik, Wokół Roku Wiary, Biblioteka „Niedzieli”, tom 296, Częstochowa 2012, SS. 117</i> .....	539
KAZIMIERZ BĘŁCH (PRZEMYŚL)	
<i>Magdalena Pokrzywa, Sławomir Wilk (red.), Wykluczenie społeczne. Diagnoza, wymiary i kierunki działań, Rzeszów: Wydawca Uniwersytet Rzeszowski 2013, SS. 447</i> .....	543
KAZIMIERZ BĘŁCH (PRZEMYŚL)	
<i>Janusz Mariański, Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009. Studium socjologiczne, Lublin: Wydawnictwo KUL 2011, SS. 576</i> .....	547
KAZIMIERZ BĘŁCH (PRZEMYŚL)	
<i>Janusz Mariański, Katolicyzm polski – ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne, Kraków: Wydawnictwo WAM 2011, SS. 442</i> .....	551
STANISŁAW HAREŻGA (PRZEMYŚL)	
<i>Tomasz Siemieniec, Rola „Zasiadającego na tronie” w dziejach świata i ludzi. Studium z teologii Apokalipsy św. Jana (Biblioteka Kieleckich Studiów Teologicznych 2), Kielce: Wydawnictwo Jedność 2012, SS. 374 ...</i>	555
STANISŁAW HAREŻGA (PRZEMYŚL)	
<i>Stanisław Wronka, Jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą (Ps 1,3). Antropologiczny wymiar metafory drzewa w Biblii, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe 2013, SS. 293 .</i>	559
JAN TWARDY (PRZEMYŚL)	
<i>O. Mirosław Chmielewski CSsR, Katechetyczno-homiletyczna działalność o. Henryka Pagiewskiego (1930-2000), Kraków: Wydawnictwo Homo Dei 2008, SS. 449 B5</i> .....	563

<b>AUFLISTUNG DER AM THEOLOGISCHEN INSTITUT DES KATHOLISCHEN PRIESTERSEMINARS IN PRZEMYŚL ANGEFERTIGTEN MAGISTERARBEITEN IM AKADEMISCHEN JAHR 2013/2014 UND 2014/2015 .....</b>	<b>567</b>
<b>ZU DEN AUTOREN .....</b>	<b>573</b>
<b>HINWEISE FÜR DIE IN „PREMISLIA CHRISTIANA“ PUBLIZIERENDEN AUTOREN .....</b>	<b>579</b>
<b>CONTENTS .....</b>	<b>581</b>
<b>SPIS TREŚCI.....</b>	<b>593</b>



## SPIS TREŚCI

<b>OD REDAKCJI</b> .....	3
<b>I. KONFERENCJE I SYMPOZJA</b> .....	7
<b>MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA NAUKOWA W 20. ROCZNICĘ PODPISANIA KONKORDATU POMIĘDZY STOLICĄ APOSTOLSKĄ A RZECZĄPOSPOLITĄ POLSKĄ (PRZEMYŚL, 14. LISTOPADA 2013)</b> .....	7
KS. JÓZEF BAR (PRZEMYŚL) <i>Powitanie i prezentacja uczestników konferencji</i> .....	7
KS. JÓZEF BAR (PRZEMYŚL) <i>Wprowadzenie w problematykę konferencji</i> .....	9
KS. WOJCIECH GÓRALSKI (WARSZAWA) <i>Zobowiązania państwa polskiego i Kościoła katolickiego zawarte w konkordacie z 28 lipca 1993 roku</i> .....	13
KS. LIBERO GEROSA (LUGANO), <i>Federalismo e libertà religiosa in Svizzera. Breve comunicazione in occasione del XXmo anniversario del Concordato fra Santa Sede e Polonia</i> .....	29
KS. PIOTR STANISZ (LUBLIN) <i>Konkordatowa reforma systemu finansowania Kościoła we Włoszech</i> .....	35
JURIJ HOFMAN (ŁUCK) <i>Niektóre kwestie stosunków państwowo kościelnych niepodległej Ukrainy.</i>	47
<b>KONGRES KATOLIKÓW ŚWIECKICH ARCHIDIECEZJI PRZEMYSKIEJ (PRZEMYŚL, 15. MARCA 2014)</b> .....	57
KS. ABP JÓZEF MICHALIK (PRZEMYŚL) <i>Miłość perspektywą chrześcijaństwa (homilia na rozpoczęcie kongresu)</i> ...	57
KS. DARIUSZ OKO (KRAKÓW) <i>Zagrożenia związane z gender</i> .....	59
JACEK KARNOWSKI (WARSZAWA) <i>Jak mówić dzisiaj o wierze i Kościele?</i> .....	75

<b>ŚP. KSIĄDZ BISKUP FRANCISZEK BARDA – DUSZPASTERSKA POSŁUGA W ARCHIDIECEZJI PRZEMYSKIEJ NA TLE EPOKI (PRZEMYŚL, 11. LISTOPADA 2014)</b> .....	87
<b>KS. SZCZEPAN BEMBEN (PRZEMYŚL)</b> <i>Biskup Franciszek Barda, ordynariusz diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego. Dzieciństwo, młodość, kapłaństwo i lata biskupstwa do momentu objęcia rządów w kościele przemyskim</i> .....	87
<b>KS. SŁAWOMIR ZYCH (LUBLIN)</b> <i>Losy łacińskiego biskupa przemyskiego Franciszka Bardy podczas II wojny światowej (zarys zagadnienia)</i> .....	135
<b>KS. MARCIN KAPŁON (PRZEMYŚL)</b> <i>Diecezja przemyska pod rządami bpa Franciszka Bardy w latach 1944 -1964</i> .....	143
<b>II. ARTYKUŁY, ROZPRAWY, ŹRÓDŁA</b> .....	181
<b>TEOLOGIA HISTORYCZNA – ŹRÓDŁA</b> .....	181
<b>KS. ALEKSANDER KUSTRA (DĘBICA), KS. TADEUSZ ŚLIWA (PRZEMYŚL)</b> <i>Współżycie katolików obrządku greckiego i łacińskiego w Galicji w początkach 2. połowy XIX w. w świetle sprawozdania z wizytacji pracownika nuncjatury wiedeńskiej ks. Karola Rimely'ego</i> .....	181
<b>ANNA ŁOSOWSKA (LUBLIN)</b> <i>Wykazy wyświęconych w diecezji przemyskiej w pierwszej połowie XVI wieku</i> .....	201
<b>TEOLOGIA HISTORYCZNA – ARTYKUŁY I ROZPRAWY</b> .....	251
<b>KS. STANISŁAW HAREZGA (PRZEMYŚL)</b> <i>Wiara w Jezusa Syna Bożego według Mt 14, 22-33</i> .....	251
<b>KS. HENRYK BORCZ (PRZEMYŚL)</b> <i>Początki parafii pod wezwaniem Podwyższenia Krzyża Świętego i św. Mikołaja biskupa w Majdanie Steniawskim (Dobropolu) w okresie staropolskim (1714-1772)</i> .....	259
<b>KS. WACŁAW SIWAK (PRZEMYŚL)</b> <i>Współczesne koronacje papieskie wizerunków maryjnych w granicach archidiecezji przemyskiej (1993-2013)</i> .....	283

<b>TEOLOGIA SYSTEMATYCZNA .....</b>	<b>297</b>
<b>KS. NORBERT PODHORECKI (PRZEMYŚL)</b> <i>Bezwzględna wierność prawdzie koniecznym warunkiem zachowania trwałego pokoju w świetle nauczania papieża epoki posoborowej .....</i>	<b>297</b>
<b>KS. TOMASZ STEC (KRAKÓW)</b> <i>Argumenty, które chrześcijanin może użyć w dyskusji o IVF .....</i>	<b>315</b>
<b>KS. TOMASZ STEC (KRAKÓW)</b> <i>Eutanazja a uporczywa terapia .....</i>	<b>327</b>
<b>KS. JAN SZELAĞ (PRZEMYŚL)</b> <i>Sumienie w służbie ludzkiej egzystencji.....</i>	<b>343</b>
<b>TEOLOGIA PASTORALNA .....</b>	<b>361</b>
<b>KS. KAZIMIERZ BELCH (PRZEMYŚL)</b> <i>Spoleczny wymiar nowej ewangelizacji w świetle adhortacji papieża Franciszka „Evangelii gaudium” .....</i>	<b>361</b>
<b>KS. PAWEŁ BORTKIEWICZ (POZNAŃ)</b> <i>Gender – destrukcja miłości i tożsamości człowieka .....</i>	<b>381</b>
<b>KS. DARIUSZ OKO (KRAKÓW)</b> <i>Gender. Od tolerancji do totalitaryzmu .....</i>	<b>395</b>
<b>KS. JAN SZELAĞ (PRZEMYŚL)</b> <i>„Komunikacja wiary” w procesie „poszukiwania sensu” u osób niepełnosprawnych. Problemy węzłowe terapii i rehabilitacji „przez wiarę” .....</i>	<b>417</b>
<b>KS. WŁADYSŁAW WYSZOWADZKI (LONDYN)</b> <i>Tło historyczne encykliki „Sollicitudo rei socialis” .....</i>	<b>433</b>
<b>TEOLOGIA DUCHOWOŚCI.....</b>	<b>443</b>
<b>IRENEUSZ SŁOMA (LUBLIN)</b> <i>Kult Serca Jezusowego w życiu kapłańskim według św. Józefa Sebastiana Pelczara .....</i>	<b>443</b>

<b>FILOZOFIA</b> .....	451
KS. KAMIL SZPILKA (KRAKÓW)	
<i>Imperatyw personalistyczny Karola Wojtyły jako zasada organizująca relacje międzypersonalne (zarys problematyki)</i> .....	451
KS. KAMIL SZPILKA (KRAKÓW)	
<i>Polemika Sorena Kierkegaarda z Georgiem Heglem – początki egzystencjalizmu</i> .....	459
KS. MARIAN WOLICKI (PRZEMYŚL)	
<i>Etyka relacji międzypersonalnych</i> .....	467
<b>PEDAGOGIKA</b> .....	477
ALEKSANDRA NOYSZEWSKA (LUBLIN)	
<i>Ojcostwo – pedagogika – prewencja. Nauczanie ks. abpa Józefa Michalika przykładem apostołowskiej służby wobec Kościoła. Opracowanie tematu na przykładzie wybranych homilii</i> .....	477
<b>III. SPRAWOZDANIA</b> .....	499
KS. PIOTR KANDEFER (PRZEMYŚL)	
<i>Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyślu w roku akademickim 2012/2013</i> .....	499
KS. PIOTR KANDEFER (PRZEMYŚL)	
<i>Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyślu w roku akademickim 2013/2014</i> .....	515
KS. JAN SZCZYCH (LWÓW)	
<i>50. Sympozjum Wykładowców Liturgiki na Wydziałach Teologicznych i w Wyższych Seminariach Duchownych w Licheniu</i> .....	531
<b>IV. RECENZJE</b> .....	533
KS. KAZIMIERZ BEŁCH (PRZEMYŚL)	
<i>Raport o stanie wiary w Polsce. Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski Arcybiskup Józef Michalik w rozmowie z Grzegorzem Górnym i Tomaszem P. Terlikowskim, Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne 2011, ss. 220</i> .....	533

KS. KAZIMIERZ BÉLCH (PRZEMYŚL) <i>Abp Józef Michalik, Wokół Roku Wiary, Biblioteka „Niedzieli”, tom 296, Częstochowa 2012, ss. 117.....</i>	539
KS. KAZIMIERZ BÉLCH (PRZEMYŚL) <i>Magdalena Pokrzywa, Sławomir Wilk (red.), Wykluczenie społeczne. Diagnostyka, wymiary i kierunki działań, Rzeszów: Wydawca Uniwersytet Rzeszowski 2013, ss. 447.....</i>	543
KS. KAZIMIERZ BÉLCH (PRZEMYŚL) <i>Janusz Mariański, Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009. Studium socjologiczne, Lublin: Wydawnictwo KUL 2011, ss. 576.....</i>	547
KS. KAZIMIERZ BÉLCH (PRZEMYŚL) <i>Janusz Mariański, Katolicyzm polski – ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne, Kraków: Wydawnictwo WAM 2011, ss. 442.....</i>	551
KS. STANISŁAW HAREZGA (PRZEMYŚL) <i>Tomasz Siemieniec, Rola „Zasiadającego na tronie” w dziejach świata i ludzi. Studium z teologii Apokalipsy św. Jana (Biblioteka Kieleckich Studiów Teologicznych 2), Kielce: Wydawnictwo Jedność 2012, ss. 374 ....</i>	555
KS. STANISŁAW HAREZGA (PRZEMYŚL) <i>Stanisław Wronka, Jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą (Ps 1,3). Antropologiczny wymiar metafory drzewa w Biblii, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe 2013, ss. 293.....</i>	559
KS. JAN TWARDY (PRZEMYŚL) <i>O. Mirosław Chmielewski CSsR, Katechetyczno-homiletyczna działalność o. Henryka Pagiewskiego (1930-2000), Kraków: Wydawnictwo Homo Dei 2008, ss. 449 B5.....</i>	563

<b>WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH NAPISANYCH W INSTYTUCIE TEOLOGICZNYM PRZY WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W PRZEMYŚLU W ROKU AKADEMICKIM 2013/2014 I 2014/2015 .....</b>	<b>567</b>
<b>INFORMACJE O AUTORACH .....</b>	<b>573</b>
<b>INFORMACJE DLA AUTORÓW PUBLIKACJI „PREMISLIA CHRISTIANA” .....</b>	<b>579</b>
<b>CONTENTS .....</b>	<b>581</b>
<b>INHALTSVERZEICHNIS .....</b>	<b>587</b>



