

STUDIA SANDOMIERSKIE

TEOLOGIA – FILOZOFIA – HISTORIA

TOM XIX

2012

nr 2



# **STUDIA SANDOMIERSKIE**

**TEOLOGIA – FILOZOFIA – HISTORIA**

**TOM XIX**

**2012**

**nr 2**



Wydawnictwo Diecezjalne  
i Drukarnia w Sandomierzu 2012

Na okładce:

Budynek dawnego Niższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu, zbudowany w latach 1927-1928. W czasie okupacji zajęty przez wojska niemieckie, a po wojnie przez Powiatowy Urząd Bezpieczeństwa Publicznego (fot. ks. Bogdan Stanaszek).

Redaktor naczelny:

ks. Bogdan Stanaszek (UP JP II Kraków)

Kolegium redakcyjne:

ks. Leon Siwecki (KUL JP II Lublin – WSD Sandomierz),

ks. Kazimierz Skawiński (WSD Sandomierz),

ks. Leszek Pachuta (Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz)

Sekretarz redakcji:

ks. Waldemar Olech (KUL JP II – WSD Sandomierz)

ks. Piotr Tylec (UP JP II)

Tłumaczenia na język angielski:

Agnieszka Tylec

Redakcja techniczna:

Leokadia Wilk SNMPN

Recenzenci zewnętrzni tomu 19 (2012), nr 1 i 2:

Ks. dr hab. Arkadiusz Baron, o. prof. dr hab. Tadeusz Maria Dąbek OSB,  
ks. dr hab. Jan Dziejcie, dr hab. Ryszard Gryz, ks. doc. dr hab. Wilhelm Gaj-Piotrowski,  
o. prof. dr hab. Tadeusz Jelonek, ks. dr hab. Witold Jedynek, ks. dr hab. Tadeusz Kałużny SCJ,  
o. dr hab. Dariusz Kasprzak OFCap, prof. dr hab. Feliks Kiryk, ks. prof. dr hab.  
Józef Krasieński, ks. dr hab. Janusz Lekan, prof. dr hab. Zdzisław Pietrzyk,  
ks. dr hab. Kazimierz Talarek

Projekt współfinansowany z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego  
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie przyznanej  
przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2012

ISSN 0208-7626

Za zezwoleniem Władzy Diecezjalnej

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu 2012

Adres redakcji: ul. Żeromskiego 6, 27-600 Sandomierz

Adres internetowy: [studia@wds.com.pl](mailto:studia@wds.com.pl) e-mail: [zamowienia@wds.com.pl](mailto:zamowienia@wds.com.pl),

[www.sandomierz.opoka.org.pl/czasop/studia.php](http://www.sandomierz.opoka.org.pl/czasop/studia.php)

---

Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, ul. Żeromskiego 4,  
27-600 Sandomierz, tel. 15 64-40-400; fax 15 832-77-87; [www.wds.pl](http://www.wds.pl)

# HISTORIA

KS. KONRAD FEDOROWSKI  
Sandomierz

Studia Sandomierskie  
19 (2012), nr 2

## INWIGILACJA AKTYWNOŚCI DUSZPASTERSKIEJ KSIĘŻY PRZEZ POWIATOWY URZĄD BEZPIECZEŃSTWA PUBLICZNEGO W SANDOMIERZU W LATACH 1944-1956<sup>1</sup>

### 1. Nadzór nad kazaniem

Przepowiadanie kaznodziejskie w czasach stalinowskich było przedmiotem szczególnego nadzoru ze strony UB. Już w listopadzie 1946 r. Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego (dalej MBP) zleciło kontrolę postaw i działalności duchowieństwa katolickiego podczas kazań<sup>2</sup>. W jednej z instrukcji resortowych precyzowano, że: „materiał informacyjny antydemokratyczny umieszcza się w teczce nr VI ([...], kazania, odczyty, referaty, [...], listy pasterskie)”<sup>3</sup>. Również w referacie pt. „Ofensywa kleru i nasze zadania”, wygłoszonym przez dyrektora Departamentu V, Julię Brystygię znajduje się wzmianka, aby „dokumentować dokładnie wszelkie polityczne wystąpienia duchowieństwa”<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Artykuł jest częścią pracy magisterskiej napisanej na seminarium z historii Kościoła pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Bogdana Stanaszka w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu i obronionej na Wydziale Teologii KUL JP II w Lublinie. Pierwsza część pracy została opublikowana w „Studiach Sandomierskich” 19 (2012), nr 1, s. 5-180.

<sup>2</sup> A. Dziurok, *Wstęp*, w: *Metody pracy operacyjnej aparatu bezpieczeństwa wobec Kościołów i związków wyznaniowych 1945-1989*, wstęp, wybór dokumentów i redakcja A. Dziurok, Warszawa 2004, s. 33.

<sup>3</sup> *Instrukcja nr 1 Departamentu V MBP w sprawie ewidencji duchowieństwa diecezjalnego w sekcjach V wydziałów V wojewódzkich urzędów bezpieczeństwa, 1946*, [Warszawa], w: A. Dziurok, *Metody pracy operacyjnej aparatu bezpieczeństwa wobec Kościołów i związków wyznaniowych 1945-1989*, wstęp, wybór dokumentów i redakcja A. Dziurok, Warszawa 2004, s. 82.

<sup>4</sup> Referat ten J. Brystygię wygłosiła podczas odprawy kierownictwa organów bezpieczeństwa w dniach 13-15 X 1947 r. Por. H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem katolickim 1944-1990. W świetle dokumentów MSW*, Warszawa 2000, s. 55-56.

Wypowiedzi z ambony często były formą samoobrony wynikającą z poczucia zagrożenia wiary i Kościoła<sup>5</sup>. Ambona stanowiła dla komunistów barierę nie do przejścia na drodze prowadzącej do całkowitej indoktrynacji społeczeństwa<sup>6</sup>. W czasie nasilonych represji wobec Kościoła, większość wypowiedzi duchowieństwa zaliczano do kategorii „wrogich”. Były to m.in.: wystąpienia krytykujące posunięcia władz wobec Kościoła, obecną sytuację polityczną, dążenia i cele obecnego systemu, nierówności panujące w społeczeństwie. Negatywnie odbierano także wypowiedzi na tematy ściśle religijne, zachęcanie do trwania w wierze, nie-naganne religijnie i moralnie życia, wychowania młodzieży w duchu katolickim, wskazywanie ówczesnych zagrożeń wiary, przestrzeganie przed zgubnym wpływem rozsiewanej komunistycznej propagandy. Za „wrogię” władze komunistyczne uważały także dopominanie się o prawa dla obywateli. Inne wypowiedzi oceniano jako: „neutralne” lub „pozytywne”<sup>7</sup>.

Inwigilacja działalności kaznodziejskiej Kościoła obejmowała homilie i kazania wygłaszane w czasie odpustów, rekolekcji, misji parafialnych, niedzielnych mszy świętych, wizytacji biskupich i innych uroczystości kościelnych. Świadectwem, z jak dużą wnikliwością śledzono działalność kaznodziejską duchownych, są raporty dekadowe sporządzane przez sandomierski Powiatowy Urząd Bezpieczeństwa Publicznego (PUBP), których fragmenty przedstawia poniższa tabela.

Tabela 1  
Ocena działalności kaznodziejskiej na podstawie raportów dekadowych  
PUBP w Sandomierzu za lata 1946-1951

Okres sprawozdawczy	Fragment raportu dotyczący kazań
10-20 V 1946 r.	„duchowieństwo na terenie Sandomierza mniej wypowiada się politycznie, stara się tylko, aby utrzymać ludność przy wierze”.
20-30 V 1946 r.	„duchowieństwo w powiecie sandomierskim jak i w mieście Sandomierzu przestało wypowiadać się o polityce w swych kazaniach”.
30 V-10 VI 1946 r.	„duchowieństwo jak zostało zauważone w tej dekadzie, zaczyna się więcej wypowiadać w swych kazaniach. Księża co się dotyczy referendum ludowego w przeprowadzonym wywiadzie w referendum nie będą brać udziału, wypowiadają się, że nie są zależni od siebie, tylko od wyższych władz”.
10-20 VII 1946 r.	„duchowieństwo po zajęciu w Kielcach poruszało w swych kazaniach wystąpienie antysemickie, zaznaczając iż każdy człowiek ma jednakowe prawo do życia, bez względu na wyznanie czy narodowość”.

<sup>5</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości politycznej w latach 1945-1967*, t. 2, *Duszpasterstwo i laicyzacja życia społecznego*, Sandomierz 2006, s. 119.

<sup>6</sup> J. Żaryn, *Kościół a władza w Polsce (1945-1950)*, Warszawa 1997, s. 342.

<sup>7</sup> H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem...*, s. 20, 32-33, 37, 41, 54, 55-56, 58, 76, 115.

Okres sprawozdawczy	Fragment raportu dotyczący kazań
10-20 IX 1946 r.	„duchowieństwo głosiło wiernym, że śluby cywilne są nieważne, a ważny jest ślub kościelny. Za wystąpienia antyrządowe w kazaniach zanotowano ks. Michała Łagodzkiego z Sandomierza i ks. Gliszczyńskiego z Goźlic”.
20-30 X 1946 r.	„duchowieństwo ostatnio wyraziło według rozumienia ludności przychylność w stosunku do rządu, przez odczytanie specjalnego oświadczenia episkopatu dotyczącego wyborów, co w większości wpłynęło dodatnio, natomiast właściwa treść nie przemawiała tak jasno o dobrym nastawieniu”.
10-20 XI 1946 r.	„duchowieństwo w powiecie sandomierskim oficjalnie wykazuje bierność, wystąpień żadnych nie zanotowano”.
26 XI-26 XII 1948 r.	„kler z terenu dekanatu Koprzywnica zmienił kierunek swej działalności. Przestał występować z ambony, zaczął natomiast organizować różne organizacje katolickie”.
maj 1951 r.	„kler na terenie powiatu pozytywnie ustosunkował się do Narodowego Plebiscytu Pokoju. [...] 5 księży z ambon nawoływało, aby ludność podpisywała karty plebiscytowe”.

Źródło: Archiwum Delegatury Instytutu Pamięci Narodowej w Kielcach (dalej cyt. AIPN Ki), sygn. IPN Ki 018/88, s. 111-149; Archiwum Oddziału Instytutu Pamięci Narodowej w Krakowie (dalej cyt. AIPN Kr), sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 404; AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 120.

Za głoszenie „wrogich” kazań bezpieczeństwa stosowała represje. Mogło to być wezwanie danego księdza do Urzędu Bezpieczeństwa (dalej UB) i przeprowadzenie rozmowy ostrzegawczej, w celu zwrócenia uwagi na szkodliwość jego nauki. Często za pomocą zastraszzeń odwodzono kapłanów od „wrogich” wypowiedzi. Gdy duchowny nie stosował się do zaleceń, wzywano go wielokrotnie do urzędu, gdzie inscenizowano przesłuchania. Jeżeli obiecał poprawę, dalsze śledztwo przerywano<sup>8</sup>. Wystąpienia „wrogie” podlegały pod artykuł 8 dekretu o ochronie wolności sumienia i wyznania. Wówczas pojęcie „wrogie” rozszerzono na przedsięwzięcia mające na celu zwiększenie kultu, rozszerzanie duszpasterstwa wśród młodzieży czy też krytykę marksizmu<sup>9</sup>.

Z zachowanych sprawozdań PUBP w Sandomierzu wynika, że początkowo działalność sandomierskiej bezpieki skoncentrowana była głównie na likwidacji podziemia niepodległościowego. To jednak nie oznaczało, że działalność kaznodziejska znalazła się poza zainteresowaniem funkcjonariuszy aparatu bezpieczeństwa. Już w raporcie z dn. 20 IV 1945 r. podpisanym przez kpt. Stefana Czajkę – kierownika PUBP w Sandomierzu, znalazła się ocena postawy duchowieństwa, w której dopatrywano się „reakcji kontrewolucyjnych skierowanych przeciwko polskiej demokracji”. Jako potwierdzenie „wrogiej” postawy kleru, w raporcie tym znalazł się fragment kazania ks. Nagrodkiewicza dostarczony przez informatora

<sup>8</sup> Tamże, s. 20.

<sup>9</sup> Tamże, s. 41. Dekret Rady Ministrów o ochronie wolności sumienia i wyznania ukazał się 5 VIII 1949 r.

„Iskra”. Czytamy w nim m.in.: *obecnie wszystkie lufy armat i karabinów Armii Czerwonej są skierowane w nas, przeciw chrześcijaństwu i my nie możemy szukać innych dróg, które nie są chrześcijańskie*. W raporcie okoliczność tę opisano jako: „SPRAWKA”, zaś treść kazania spowodowała to, że ks. Nagrodkiewicz „znalazł się pod obserwacją”<sup>10</sup>.

Innym pretekstem bezpieczeństwa do inwigilacji kazań stał się sprzeciw duchowieństwa wobec dekretu dotyczącego ślubów cywilnych<sup>11</sup>. Głos w obronie ślubów kościelnych zabierał bp Lorek, stąd jego wypowiedzi znalazły się pod szczególnym nadzorem, czego przykładem jest kazanie wygłoszone w sandomierskiej katedrze w dn. 16 IX 1945 r., które trafiło do teczek PUBP<sup>12</sup>. Przeciwno nowej reformie małżeńskiej wypowiadał się ks. Zajdler, przez co również naraził się bezpieczeństwu. Stał on wyraźnie w obronie ślubów kościelnych mówiąc: *cywilny ślub nie da korzyści i szczęścia dla społeczeństwa. Matki, które wzięły i będą brały śluby cywilne, czekają nieszczęścia w życiu małżeńskim, jak to jest we Francji, Anglii, Ameryce. Najlepszym dla nas przykładem może być rezultat ślubów cywilnych u naszego sąsiada na Wschodzie. Tam gdzie zaprowadzono śluby cywilne, Pan Bóg rzuci na ten kraj przekleństwo*<sup>13</sup>. Radykalna postawa duchownych broniących tradycyjnych ślubów kościelnych spowodowała, że księża „wzięto pod obserwację agenturalną”, natomiast na ks. Zajdlera „zaprowadzono dzieło formularzowe”. Duchowny kolejny raz zwrócił na siebie uwagę kazaniem z dnia 23 IX 1945 r. w którym przestrzegał przed wprowadzaniem ślubów cywilnych: *państwa, które chcą zaprowadzić nowe prawa, skierowane przeciwko kościelnym, muszą zginąć, jak zginął hitlerizm. Śluby cywilne nie mogą być zaprowadzone, ponieważ takie państwa długo nie istnieją. [...] W 1789 r. na konferencji [...] we Francji zostało zagwarantowane, [że] kto będzie chciał zaprowadzić śluby cywilne, Kościół powinien walczyć i nie dopuścić do tego*. Po kazaniu wezwał wszystkich do prowadzenia walki z tymi, którzy występują przeciwko religii i popierają śluby cywilne. Pod fragmentem kazania w ubeckim sprawozdaniu zanotowano: „SPRAWKA: ks. Zajdler po

<sup>10</sup> Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Krakowie Delegatura w Kielcach (dalej cyt. AIPN Ki), sygn. IPN Ki 018/88, s. 30.

<sup>11</sup> Dekret Rady Ministrów z dnia 25 IX 1945 r. wprowadzał w życie nowe prawo o aktach stanu cywilnego i małżeństwie. Na jego mocy powołano Urzędy Stanu Cywilnego, które traktowano jako organy administracji państwowej. Nowe zasady prawa małżeńskiego ustanawiały konieczność ślubów cywilnych i dopuszczalność rozwodów. Por. H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem...*, s. 29; A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Kraków 2003, s. 15-16.

<sup>12</sup> AIPN Ki, sygn. IPN Ki 018/88, s. 62; por. B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 119, B. Stanaszek, *Działania komunistycznej bezpieki wobec bpa Jana Kantego Lorka*, w: *Biskup Jan Kanty Lorek (1886-1967) Życie i dzieło*, red. B. Stanaszek, Sandomierz 2009, s. 128.

<sup>13</sup> Fragment kazania wygłoszonego 16 IX 1945 r. przez proboszcza w kościele św. Pawła w Sandomierzu, AIPN Ki, sygn. IPN Ki 018/88, s. 62.



materiałach przechodzi drugi raz”<sup>14</sup>. W obronie ślubów kościelnych stanął kolejny ksiądz z terenu powiatu sandomierskiego, który 22 X 1945 r. na kazaniu mówił: *my wszyscy jesteśmy chrześcijanami i nie powinniśmy się bać i wierzyć tym, którzy obecnie zajmują wysokie stanowiska i dążą do zniszczenia kościołów i występują przeciw ślubom kościelnym*. Poniżej fragmentu kazania znalazło się zarządzenie: „ks. Zadomski wzięty na operacyjny uczet i agenturne obserwacje”<sup>15</sup>. Wypowiedzi duchowieństwa na temat reformy małżeńskiej jednoznacznie broniły ślubów kościelnych i tylko takie śluby księży uznawali za ważne<sup>16</sup>.

Za wygłoszone kazania skierowane przeciwko reformie małżeńskiej bp Lorek musiał przechodzić przez rozmowy ostrzegawcze z kierownikiem PUBP w Sandomierzu. Do jednej z nich doszło 25 IX 1945 r. Biskup zwrócił wtedy uwagę na konieczność respektowania Bożego prawa przez wiernych katolików. Duchowieństwo miało uświadamiać narodowi negatywne skutki ślubów cywilnych. Biskup Lorek potwierdził „wrogi” stosunek do obecnego rządu treścią kazania z 30 IX 1945 r. wygłoszonego w katedrze. Odnotowano to w sprawozdaniu: „bp Lorek po materiałach przechodzi drugi raz”. Według źródła biskup powiedział m.in.: *przychodzi czas międzynarodowej rewolucji. Państwo które zerwało autorytet [powinno być konkordat] z Rzymem, nie daje całkowitej wolności narodu, przyjdzie czas kiedy w narodzie wzbudzi się rzymskokatolicka wiara i w ten czas każdy będzie miał wolność, jaka była do tego czasu. W państwie, w którym jest dużo milicjantów [...] i słychać huki granatów i zamieszanie pomiędzy ludźmi. Łańcuchy rozerwą się, to i Polska musi się rozerwać, a Polacy winni łączyć się w katolickie grupy. Ślubów cywilnych nasza wiara katolicka nie uznaje, a Polacy winni wierzyć tylko w wiarę rzymskokatolicką*<sup>17</sup>.

W sprawozdaniach sporządzanych przez PUBP w Sandomierzu, w początkowym okresie działalności, bardzo często powtarzają się rusycyzmy oraz naleciałości języka rosyjskiego. Ponadto występuje wiele nieudolnych gramatycznie i stylistycznie sformułowań. Jest to dowód na to, że wiele stanowisk w bezpiecie zajmowali Rosjanie<sup>18</sup>.

Wobec trudnej sytuacji społeczno-politycznej w jakiej znalazła się Polska po II wojnie światowej należało zająć właściwe stanowisko. Ambona pozostawała miejscem, do którego wierni nie stracili zaufania, dlatego bardzo ważną sprawą stało się to, co należy z niej głosić. Rozumiał to sandomierski ordynariusz, który określał tematykę kazań dla księży. W tym celu wydawał rozporządzenia, które odczytywano na konferencjach dekanalnych. Na jednej z takich konferencji w Staszowie, we wrześniu 1952 r. księży otrzymali wytyczne w sprawie głoszenia kazań,

---

<sup>14</sup> AIPN Ki, sygn. IPN Ki 018/88, s. 64. Por. B. Stanaszek, *Działania komunistycznej bezpieki...*, s. 128

<sup>15</sup> AIPN Ki, sygn. IPN Ki 018/88, s. 73. W sprawozdaniu pojawiło się nazwisko Zadomski, jednak księżyza o takim nazwisku nie odnaleziono w spisie duchowieństwa diecezji sandomierskiej.

<sup>16</sup> Tamże, s. 133.

<sup>17</sup> Tamże, s. 66. Por. B. Stanaszek, *Działania komunistycznej bezpieki...*, s. 130.

<sup>18</sup> B. Stanaszek, *Działania komunistycznej bezpieki...*, s. 128.

które znalazły się w dokumencie pt. „Katechizacja parafian”. Ksiądz Ignacy Kwaśniak jako dziekan nawoływał, aby księża stosowali się do zaleceń biskupa głosząc kazania<sup>19</sup>. Według informatora „Modus”, bp Lorek podczas niemieckiej okupacji wydał zarządzenie do księży, aby z ambony zachęcali ludność, aby wyjeżdżała do Niemiec<sup>20</sup>.

Biskup Lorek krytykował również sposób zwalczania opozycji politycznej, nawołując wiernych do zrzeszania się w organizacjach kościelnych, mówił o potrzebie trzeźwej oceny sytuacji w kraju<sup>21</sup>. Sandomierski ordynariusz podczas rozmów z księżmi wskazywał na problemy, które powinni poruszać na ambonie, o czym świadczy doniesienie kp. „D”, według którego biskup miał apelować do nich, aby pogłębiali wiedzę na temat filozofii, marksizmu i leninizmu. Zalecał również księżom, aby w kazaniach i rozmowach z wiernymi „dążyli do wychowywania, [...] wykazywania społeczeństwu, poprzez naświetlanie w bardzo umiejętny sposób, że marksizm i leninizm [...] jest nieprawdziwy i niestały, bo nie wprowadza się go całkowicie w życie”<sup>22</sup>.

Duchowni „wrogimi” wypowiedziami narażali się na prześladowanie ze strony funkcjonariuszy UB i trafiali pod szczegółową obserwację agentury. Ponadto utrudniano im organizację działalności duszpasterskiej. Biskup Lorek naraził się ówczesnej władzy kazaniem wygłoszonym w czerwcu 1952 r. na zakończenie uroczystości odpustowych w Sulisławicach, w którym powiedział m.in.:

*Wysłuchaliście kazania o Duchu Świętym. Jeden duch jest tu na ziemi tj. szatan i do niego Chrystus się nie modli. Na wzór szumu i wichru jaki miał miejsce w wieczerniku w czasie którego Duch Święty zstąpił na apostołów – tak i dziś Duch Święty potrząsa światem, potrząsa jednostkami i narodami, gdzie jak obeschle konary drzewa odpadają: jednostki, rodziny, całe społeczeństwa i narody, które nie zachowują wiary. Patrząc na was tak licznie zebranych widzę, że nie obce wam są tradycje narodu polskiego i wiary katolickiej. Szczególnie dzisiaj, kiedy Duch Święty potrząsa światem, potrzeba wam jest silnej wiary by nie odpaść na wzór obumarłych gałęzi. Módlmy się szczególnie w dzisiejszych czasach, kiedy tyle niewiary panuje, gdzie na każdym kroku, spotykacie się z zaprzeczeniem istnienia Boga i życia pozagrobowego. Duch niewiary stara się wnikać w serca i rodziny wasze. Wy, matki szczególnie nie bądźcie biernymi na podszepty ducha tego świata, gdzie spotykacie się z przenoszeniem niewiary przez dzieci swoje ze szkół do domu –*

---

<sup>19</sup> Archiwum Oddziału IPN w Krakowie (dalej cyt. AIPN Kr), sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 190, W punkcie pierwszym dokumencie pt. „Katechizacja parafian” była mowa o nieustannej walce człowieka z samym sobą, o Prawie Bożym i pokusach, o wolności i niewoli. W punkcie drugim opisano m.in. bohaterstwo życia codziennego zależy od drobnych rzeczy.

<sup>20</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 70, Doniesienie to z dnia 13 V 1953 r. znalazło się w sprawozdaniu za maj 1953 r. po linii kleru skierowane do szefa WUBP w Kielcach, dla naczelnika Wydziału XI WUBP w Kielcach.

<sup>21</sup> B. Stanaszek, *Usunąć biskupa! Władze PRL wobec ordynariusza diecezji sandomierskiej Jana Kantego Lorka*, Sandomierz 2004, s. 44-45.

<sup>22</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 211.

w takim wypadku powtórz matko głośno dziecku swemu: skład apostołski, wierzę w Boga, itp.

W obecnym czasie szanujcie książki treści religijnej jak: Biblię, Ewangelię i książki do modlitwy, na które obecnie brak jest papieru. Zaopatrujcie się w te książki póki jeszcze można.

Módlcie się za aresztowane duchowieństwo, aresztuje się w dzisiejszych czasach kapłanów, biskupów a nawet kardynałów, wiernych katolików i skazuje się na karę więzienia<sup>23</sup>.

Doniesienia składane przez informatorów często potwierdzano w oparciu o świadków, których przesłuchiowano. Wtedy „wrogi” wypowiedzi zyskiwały większą wiarygodność. Taka sytuacja miała miejsce po kazaniu odpustowym wygłoszonym w Staszowie 24 VIII 1949 r. Kaznodzieja wzywał słuchaczy do walki, a nawet do tego, by ginąć za wiarę, podobnie jak to uczynił Ojciec Święty Pius VI. Stwierdził też, że w społeczeństwie żyją „wariaci”, którzy ludziom chwiejnym nie dają możliwości swobodnego wyznawania wiary<sup>24</sup>. Również po homilii ks. Wincentego Granata przesłuchano dwóch świadków, którzy potwierdzili treść kazania. Według władz kaznodzieja „wrogo wystąpił przeciwko obecnej rzeczywistości”<sup>25</sup>.

Autorem wypowiedzi, która zwróciła uwagę władz był też ks. Łobodziński – proboszcz z Olbierzowic. Według doniesienia informatora „Życzliwy” kazanie zostało wygłoszone podczas sumy odpustowej 7 I 1950 r. w kościele klasztorным w Klimontowie. Treścią homilii była zapowiedź „nowej rzeczywistości”, przekonanie, że nowy rok ma przynieść „coś nowego”. Konsekwencją treści kazania była obserwacja ks. Łobodzińskiego przez informatora „Jurek”, którego zadaniem było ustalenie, czy w dalszym ciągu ks. Łobodziński występował „wrogo przeciw obecnej rzeczywistości”<sup>26</sup>. Natomiast po kazaniu ks. Stanisława Króla z Klimontowa, wygłoszonym 8 IX 1950 r. na odpuście w Sulisławicach, funkcjonariusze UB próbowali dokonać jego werbunku. Ksiądz Król stwierdził w kazaniu, że wojnę może powstrzymać tylko Chrystus, następnie zwrócił uwagę na podział społeczeństwa na wierzących i niewierzących, dodając, że „tych wszystkich niewierzących musimy przetrzymać”. Dalej w toku kazania wspomniał o księżach, którzy przebywali w obozach koncentracyjnych, gdzie często ich prześladowano. Pomimo trudnych warunków wielu wytrzymało obozowe warunki. W toku kazania poruszył także problem poczucia krzywdy narodowej przez społeczeństwo oraz problem dyscypliny pracy. Stwierdził również, że wielu przyszło na odpust „tylko popatrzeć i posłuchać Słowa Bożego, ale ich się przełamie i zmieni się”. Na zakończenie ks. Król dodał: „powiedziałbym więcej i dużo więcej, ale nie mogę”. Po wygłoszonym

---

<sup>23</sup> Tamże, s. 164-165, Biskup Lorek kazanie wygłosił z prowizorycznej ambony umieszczonej na cmentarzu kościelnym; por. B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 127.

<sup>24</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 495, Kazanie wygłosił ksiądz z parafii Połaniec w obecności około 1500 wiernych i 12 księży spoza parafii Staszów.

<sup>25</sup> Tamże, s. 502, Homilia wygłoszona 10 X 1949 r. na odpuście w jednej z parafii sandomierskich.

<sup>26</sup> Tamże, s. 508.

kazaniu, funkcjonariusze UB przesłuchali dwóch świadków, natomiast pozyskane informacje miały służyć „wykorzystaniu operacyjnemu”<sup>27</sup>. Jeden ze świadków potwierdził „wrogie” wystąpienie, natomiast drugi oświadczył, że nie słyszał kazania, ponieważ stał z dala od ambony. Przesłuchano kolejnych trzech świadków, ale nie potwierdzono „wrogich” wypowiedzi. Po zebraniu materiałów, szef PUBP w Sandomierzu Wojtal oraz jego zastępca Krawczyk udali się do ks. Króla w celu zwerbowania go do współpracy. On jednak nie zgodził się i oświadczył, że „nie chce być szpiclem i że na żadnego księdza nic nie powie”. Próba werbunku nie powiodła się, jednak agentura podjęła działania mające na celu rozpracowanie ks. Króla<sup>28</sup>. Również po wypowiedzi ks. Tomasza Kucharczyka – proboszcza z parafii Łukawa, przesłuchano świadków. W treści kazania wygłoszonego 29 IV 1951 r. padło stwierdzenie, że „obecnie są tacy, którzy starają się odciągnąć od miłości Maryi lecz im to się nie uda”. Dalej w kazaniu ks. Kucharczyk mówił o tych, którzy „za pół litra wódki mówią ludziom różne głupstwa”. Przesłuchiwanie świadkowie potwierdzili treść kazania, dodając, że w dniu 3 maja ks. Tomasz Kucharczyk wygłosił kazania, w których wzywał do szacunku dla tego dnia, ponieważ przodkowie nasi „przelewali krew i walczyli za ojczyznę”. Ksiądz Kucharczyk żalił się, że nie przyznano mu cementu na odbudowę kościoła. Wyraził też wdzięczność za pomoc otrzymywaną od Polonii amerykańskiej. Za „wrogie” wypowiedzi ks. Kucharczyka bezpieka w czerwcu 1951 r. podjęła próbę werbunku agenta, który miał go „rozpracować”<sup>29</sup>.

Aparat bezpieczeństwa rejestrował wypowiedzi duchowieństwa na temat stosunków społeczno-politycznych w PRL. Duchowni w czasie kazań niekiedy wypowiadali się na temat sytuacji politycznej, często poddając ją krytyce. Inicjatywy te zwalczała bezpieka, która takie wypowiedzi określała jako „wrogie do obecnej rzeczywistości”. Już w maju 1945 r. „zauważono ze strony polskiego duchowieństwa wypadki „kontrewolucyjnych” wypowiedzi wśród ludności przeciwko demokratycznemu ustrojowi państwa polskiego”. Na dowód tego w jednym ze sprawozdań przytoczono fragment wypowiedzi agenta „Ignacki” według której proboszcz Olbierzowic miał powiedzieć: *tak już długo nie potrwa, dalej demokratyczny rząd istniał nie będzie. Ziemia która była zabrana wkrótce zostanie zwrócona. Kto przyczynił się do rozgrabienia majątków będzie ukarany i bity jak pies*. Według źródła proboszcz z parafii Olbierzowice (ks. Łobodziński) był związany z byłymi członkami AK, uzbrojonymi w pistolety<sup>30</sup>. Z kolei na początku września 1945 r. ks. Kwaśniak ze Staszowa naraził się władzom wypowiedzią podczas pogrzebu jednego z żołnierzy. Miał wówczas powiedzieć: *żołnierzu Polaku! Ty jesteś polskim z krwi i kości i teraz na zawsze zostaniesz między Polakami. Kto ci teraz*

---

<sup>27</sup> Tamże, s. 539-540, Raport specjalny PUBP w Sandomierzu z dn. 11 IX 1950 r. z odpustu w Sulisławicach skierowany do naczelnika Wydziału V WUBP w Kielcach.

<sup>28</sup> Tamże, s. 532-533.

<sup>29</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 119-120.

<sup>30</sup> AIPN Ki, sygn. IPN Ki 018/88, s. 37. Agent „Ignacki” dostarczył te informacje do PUBP w Sandomierzu w dn. 20 V 1945 r.

*postawi pomnik, Polska? Nie, Polska stawia teraz pomniki innym. Ty, walczyłeś o Polskę, no i nie wywalczyłeś, Polskę mają inni. Ty, walczyłeś o granice Polski, no ich nie wywalczyłeś i teraz nie może ciebie pożegnać twoja rodzina.* Wypowiedź sprawiła, że ks. Kwaśniak został „wzięty na operatywny uczet i pod agenturne oficjalne obserwacje”<sup>31</sup>.

Politycznej aluzji dopatrzono się także w wypowiedzi ks. Piotra Chołoińskiego, który stwierdził, że działania władzy nie przyniosą żadnych rezultatów, ponieważ „jedynie z wiarą i Kościołem można osiągnąć wszystkie cele”. Gdy kaznodzieja wspominał o działaniach partii, oceniono, że wypowiada się w sposób „ogródkowy”<sup>32</sup>. Negatywnie odebrano także jego kazanie na odpuście w Osieku 8 V 1949 r., gdzie zwrócił uwagę na obecną sytuację Kościoła w Polsce, stwierdzając, że „dzisiaj zdejmujemy się krzyże ze ścian”. Przestrzegał przed ludźmi, którzy zapomnieli o Bogu i odwodzą od Kościoła katolickiego. Podkreślił, że Naród Polski, zawsze był związany z Kościołem katolickim, czego dowodem było to, że obok orła białego wisiał wizerunek Matki Bożej<sup>33</sup>. Nie zawsze doniesienia informatorów zawierały fragmenty kazań. Zdarzało się, że donos oceniał tylko treść wypowiedzi. Tak było w przypadku odpustowego kazania w Sulisławicach, wygłoszonego 5 VI 1949 r., podczas którego ks. Jan Król „wystąpił przeciwko rządowi”<sup>34</sup>. Do obecnej sytuacji politycznej nawiązał również ks. Marian Wójcik, który 8 IX 1949 r. na odpuście w Sulisławicach, swoim kazaniem miał wpłynąć na uczucia słuchaczy, mówiąc m.in.: *pozostawiliście domy, rodziny i mimo innych przeszkód, jakie są obecnie, że wam zabraniają iść tam czy ówdzie (...). Jestem pewny, że i tutaj tacy są, że nie wiedzą sami po co przyszli i czego chcą od Boga i chcą oni walki z Bogiem*<sup>35</sup>.

Wydzwięk polityczny miało kazanie wygłoszone w kwietniu 1951 r. przez ks. Tomasza Kucharczyka z parafii Łukawa, odebrane jako „negatywne wobec ówczesnej rzeczywistości”. Duchowny poruszył w nim temat oszukiwania społeczeństwa przez prasę, podkreślał, że obecne warunki życia w Polsce są bardzo ciężkie. Ustrój jest „tak zły, że nikomu się nie podoba, nawet małym dzieciom”<sup>36</sup>.

Do wypowiedzi o nachełnieniu politycznym należały kazania księży na temat projektu Konstytucji<sup>37</sup>. W sprawozdaniu z pracy Referatu V PUBP w Sandomierzu za luty 1952 r., stwierdzono, że kler na terenie powiatu sandomierskiego zajmuje postawę „raczej bierną wobec projektu konstytucji”. Postawę księży scharaktery-

---

<sup>31</sup> Tamże, s. 64.

<sup>32</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 482.

<sup>33</sup> Tamże, s. 486. Kazanie podczas Mszy świętej wygłosił ksiądz należący do Armii WP, którego nazwiska nie udało się ustalić bezpiec.

<sup>34</sup> Tamże, s. 480-491.

<sup>35</sup> Tamże, s. 498. Kazanie wygłoszone podczas Mszy świętej o godzinie 8.00.

<sup>36</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 116-117.

<sup>37</sup> Chodzi o projekt Konstytucji uchwalonej 22 VII 1952 r. przez Sejm. Konstytucja PRL gwarantowała wolność sumienia i wyznania, nastąpił rozdział Kościoła od państwa. Postanowienia konstytucyjne potwierdzały zamierzenia władz partyjnych o ateizacji kraju we wszystkich sektorach życia; H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem...*, s. 47.

zowano następująco: „duchowni nie wspominają o projekcie konstytucji ani nie komentują projektu w rozmowach z ludźmi”. Z kolei informator „Z – A” stwierdził, że księży pozytywnie oceniają projekt konstytucji, przy tym wyrażają się przychylnie na temat zagadnień projektu dotyczących spraw religii<sup>38</sup>. Natomiast w tajnym piśmie z datą 27 II 1952 r., skierowanym do Prezydium WRN, jest informacja, że po ogłoszeniu przez kurię oświadczenia episkopatu na temat projektu Konstytucji, „kler zajął wrogą postawę wobec projektu Konstytucji, szczególnie w miejscach dotyczących spraw kościelnych”<sup>39</sup>.

Komunistyczne władze próbowały wykorzystywać ambonę do realizacji celów politycznych Polski Ludowej. Zabiegały, aby księży z ambony apelowali do wiernych o sumienne wywiązywanie się z obowiązków wobec państwa. Było to m.in.: branie udziału w obchodach świąt Polski Ludowej, czynach społecznych, regularne oddawanie artykułów rolnych do skupów, udzielenie Narodowej Pożyczki Rozwoju Sił Polski oraz innych akcjach organizowanych z inicjatywy władz PRL. Niektórzy księży ulegali naciskom władz i poruszali z ambony tematy przez nie wytyczone. Bezpieka takie wypowiedzi odbierała jako „pozytywne”. Tak wypowiedział się ks. Nowakowski w czasie kazania wygłoszonego 19 III 1946 r. na terenie gminy Staszów, zachęcając wiernych do wstąpienia do „partii, która jest jedynie demokratyczną partią w Polsce”<sup>40</sup>. W taki sam sposób wypowiedział się ks. Józef Kuraś z parafii Samborzec, który w kwietniu 1951 r. nawoływał ludność z ambony do wzięcia czynnego udziału w uroczystościach związanych z Dniem Święta Pracy, obchodzonym w dniu 1 maja. Według raportu informacje odebrano pozytywnie, czego efektem był liczny udział wiernych z Samborca w uroczystościach<sup>41</sup>. Informator „Szofer” poinformował, że ks. Górski 18 VII 1954 r. podczas kazania w katedrze „pozytywnie” odnosił się do kwestii ówczesnego ustroju mówiąc: „10 lat Polski Ludowej, która wyzwoliła się spod jarzma hitlerowskiego dała nam duże osiągnięcia, musimy to zawdzięczać również Związkowi Radzieckiemu i winniśmy walczyć o pokój na całym świecie”. Ksiądz Górski także wiernych do wywiązywania się z obowiązków wobec państwa, nawiązał również do granicy na Odrze i Nysie, stwierdzając, iż są one słuszne i każdy powinien je pokochać jako własne”<sup>42</sup>. Do spełniania obowiązków wobec państwa nawoływali z ambony niektórzy księży w czerwcu 1951 r. Wówczas apelowali do wiernych o pozytywne ustosunkowanie się do Narodowej Pożyczki Rozwoju Sił Polski<sup>43</sup>. W dniu 24 VI 1951 r. podczas kazania apel taki skierowali do wiernych księży: Łobodziński (Olbierzowice), Krysiński (Szczeglice), Chołoiński (Zawichost), Pawlik (Góry Wyższe), Drewnowski (Świątniki), Fornalski (Kleczańów), Madejski (Osiek). Ksiądz Garbacz z Włostowa takie kazanie wygłosił 29 VI 1951 r. Niektórzy, oprócz zachęty

---

<sup>38</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 151.

<sup>39</sup> Tamże, s. 155.

<sup>40</sup> AIPN Ki, sygn. IPN Ki 018/88, s. 99.

<sup>41</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 117.

<sup>42</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 124.

<sup>43</sup> Na temat pożyczki pisano w części I artykułu.

do wzięcia udziału w tej akcji, wyjaśniali jej istotę i znaczenie dla Polski. Przykładowo ks. Antoni Zajdler z parafii św. Pawła w Sandomierzu dodał, że pożyczka idzie na dobry cel, na odbudowę państwa; ks. Szelaż z Obrazowa podkreślił, że pożyczka idzie na rzecz odbudowy zniszczonego państwa i trzeba ją zadeklarować; ks. Roslaniec ze Staszowa, w czasie kazania wygłoszonego w Wiśniowej mówił, że państwo potrzebuje pożyczki i każdy z wiernych powinien zadeklarować pomoc w odbudowie państwa; ks. Wójcik z Malic szeroko omówił znaczenie pożyczki, dodając, że „pożyczka jest dla nas, bo idzie na odbudowę zniszczonego państwa”. Natomiast ks. Szczepaniak z parafii Łoniów w dn. 29 VI 1951 r. mówił z ambony o pożyczce, ale 23 VI 1953 r., gdy była u niego komisja współdziałaniowa, stwierdził, że „ambony nie będzie mieszał z polityką” i żeby w takich sprawach do niego nie przychodzić<sup>44</sup>.

Wobec szerzącej się komunistycznej propagandy oraz ograniczeń działalności Kościoła zasadniczą trybuną pozostawała ambona, z której obok kazań docierały do wiernych również listy pasterskie biskupów<sup>45</sup>. One także znalazły się w kręgu zainteresowań PUBP w Sandomierzu. Funkcjonariusze UB sporządzali raporty zawierające wykazy parafii, w których odczytywano listy episkopatu. Przykładem jest raport z dnia 4 V 1950 r. dotyczący odczytania listu episkopatu w sprawie porozumienia między rządem a Kościołem. Poniższa tabela zawiera informacje, w jakich parafiach odczytano list Episkopatu.

Tabela 2

Parafie powiatu sandomierskiego, w których odczytano list Episkopatu dotyczący porozumienia państwo-Kościół

Parafie, gdzie list odczytano bez komentarza	Parafie, w których skomentowano list	Parafie, gdzie nie odczytano listu
Bogoria, Chobrzany, Daromin, Dwikozy, Goźlice, Góry Wysockie, Kleczanów Klimontów, Koprzywnica, Łoniów, Łukawa, Malice, Obrazów, Olbierzowice, Połaniec, Rytwiany, Samborzec, Sandomierz - Katedra, Sandomierz - św. Jakuba, Sandomierz - św. Józefa, Sandomierz - św. Michała, Sandomierz - św. Pawła, Sulisławice, Szczeglice, Świątniki, Wiązownica, Wiśniowa, Włostów	Osiek - ks. Jan Madejski dodał pozytywny komentarz, Sandomierz - ks. Jan Kaczmarek dodał, aby wierni nie martwili się ponieważ „wszyscy zwyciężymy, tak jak Chrystus zwyciężył”, Staszów - ks. Ignacy Kwaśniak stwierdził, że biskupi nie mogą się podporządkować państwu ponieważ są zależni od Ojca Świętego	Jankowice - ks. Piotr Jedynak, Niekrasów - ks. Jan Śmigielski, Skotniki - ks. Wincenty Karwacki, Strzegom - ks. Mieczysław Praga, Zawichost - ks. Piotr Chołoiński

Źródło: AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 518-520.

<sup>44</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 236, wykaz kwot zadeklarowanych przez księży na Narodową Pożyczkę Rozwoju Sił Polski.

<sup>45</sup> B. Cywiński, *Ogniem próbowane. Z dziejów najnowszych Kościoła katolickiego w Europie Środkowo-Wschodniej*, t. 2 „... i was prześladować będą”, s. 62-63.

Także w kolejnych latach episkopat wydawał listy, o których odczytaniu informowano bezpiekę. Przykładem jest doniesienie informatora „Anna”, w którym zawarta jest informacja, że w niedzielę 21 I 1951 r. ks. Grudziński odczytał w sandomierskiej katedrze list episkopatu, dotyczący ważności święceń biskupich. Pojawilo się w nim stwierdzenie: „ten biskup jest ważne ustanowiony, który został mianowany przez Ojca Świętego”, dlatego biskupi powinni okazywać wierne posłuszeństwo papieżowi<sup>46</sup>.

Niechęć komunistycznych władz do Kościoła wyrażała się represjami wobec katolików. Dlatego duchowieństwo krytykowało w kazaniach sprzeczne z wiarą idee materialistyczne, nierówności społeczne, postawę ludzi, którzy dla awansu społecznego wyrzekali się wiary i Kościoła. Wszelkie takie wypowiedzi, oscylujące wokół problemu wiary, trafiały do teczek UB. Księża zachęcali do pozostawiania przy wierze katolickiej, troszczyli się o jej wzrost i rozwój. Dla posługi kapłańskiej krzewienie wiary i jej obrona są obowiązkiem z racji pełnienia urzędu. Postawa taka nie zgadzała się z ideami ówczesnych władz. Poniższa tabela przedstawia wypowiedzi z ambony dotyczące zagadnień wiary katolickiej, które zostały odebrane przez bezpiekę jako „wrogie”.

Tabela 3  
Wypowiedzi duchowieństwa z powiatu sandomierskiego  
zachęcające wiernych do obrony wiary

Imię i nazwisko	Data i miejsce oraz rodzaj wypowiedzi	Źródło	Treść
Ks. Wincenty Młodożeniec	11 III 1946 r., Sandomierz, św. Józefa, kazanie		„obecnie zaczynają jawnie występować bezbożni, którzy swymi nogami chcą zdeptać religię i my nie powinniśmy dawać im krzywdzić Pana Boga”.
Duchowny II Armii WP, (nazwiska nie ustalono)	8 V 1949 r., Osiek, kazanie odpustowe		„[...] każda matka winna swoich dzieci wychowywać na dobrych katolików i Polaków, ponieważ ojczyzna nasza była związana z Kościołem katolickim i obok orła białego wisiał obraz Matki Boskiej Królowej Korony Polskiej, natomiast dziś zdejmuje się ze ścian krzyże, które przedstawiają Mękę Chrystusa Pana, jak również są tacy ludzie, którzy odciągają od kościoła katolickiego i sami zapomnieli o Bogu, a przecież wiara prowadzi do żywota wiecznego, nawet taki poganin jak

<sup>46</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 99. Był to list pasterski biskupów polskich pt. *O boskim pochodzeniu władzy w Kościele Chrystusowym* wydanym w grudniu 1950 r. Por. *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paris 1975, s. 98-101.



Imię i nazwisko	Data i miejsce oraz rodzaj wypowiedzi	Źródło	Treść
			przywódca Hindusów powiedział, że Chrystus jest pogardzony i wyrzucony z Europy, a przecież on jest naszym rodakiem i my Hindusi synowie Azji zawsze przyjmujemy go z otwartymi rękami jako naszego rodaka syna Azji, więc my katolicy i Polacy nie powinniśmy odstąpić od naszego Zbawiciela, ponieważ on za nasze grzechy umarł na krzyżu”.
Ks. Julian Jarzyna	3 VII 1949 r., Łukawa, kazanie odpustowe	informator „Lis”	„obecnie jest bardzo dużo takich, którzy źle patrzą na sztandar kościelny, wrogo są ustosunkowani do kościoła i religii”.
Ks. Piotr Gołębiowski	8 IX 1949 r., Sulisławice, kazanie odpustowe podczas Mszy świętej o godz. 13.00		„kochani bracia i siostry, dziś na narodziny Przenajświętszej Pani Marii, o której nigdy nie zapomnicie, co pokazało dziś wasze tak liczne przybycie, że z Sulisławic zrobiła się druga Jasna Góra, pamiętajcie o tym, że od wieków dzieci polskie wybrały Matkę Bożą za Królową Korony Polskiej a dziś wykreśla się Ją, chce się wydrzeć z serc katolików wiarę, wierście mi kochani chrześcijanie, że bez Boga nie było Polski i nie będzie”.
Ks. Józef Czuba	9 IV 1950 r., Szczeglice, kazanie	komenda Powiatowa MO w Sandomierzu (20 IV 1950 r.)	zachęta, „aby ludność nie odrywała się od religii i wiary, bo są tacy ludzie, którzy są na pensjach i głoszą, że Boga nie ma i otrzymują za to pensje”. Przestroga przed informacjami pojawiającymi się w takich gazetach jak: „Gromada” lub „Trybuna Ludu”. Ksiądz zaznaczył, że negatywnym zjawiskiem są rozłamy, podziały na wierzących i niewierzących oraz to, że niektóre dzieci nie uczyły się religii z powodu zakazu rodziców.
Ks. Franciszek Pięta	9 IV 1950 r., Bogoria, kazanie	komenda Powiatowa MO w Sandomierzu	obecny ustrój „dąży do zguby religii w Polsce”. Zachęta ludności do trwania przy wierze i unikanie lektury książek antyreligijnych. Obecny czas to czas walki z religią.
Ks. Tadeusz Garbacz	29 V 1950 r., kazanie	komenda Powiatowa MO w Sandomierzu (20 IV 1950 r.)	Kaznodzieja stwierdził o obecności „wywrotowców” odwołujących się od modlitwy za Ojca Świętego, który apelował, aby w roku 1950 szczególnie modlić się za niego oraz za żoł-

Imię i nazwisko	Data i miejsce oraz rodzaj wypowiedzi	Źródło	Treść
			nierzy poległych w obronie ojczyzny. W tym samym dniu ks. Garbacz mówił: „obecnie jest trzy wiary i naród jest oderwany od wiary, ale po czasie się naprawi, choćby mieli cały świat, to bez religii nas to nie uszczęśliwi”.
Ks. Stanisław Gruszka	8 IX 1951 r., Sulisławice, kazanie odpustowe, godz. 11.30		Nawoływanie do mocnego trwania przy wierze, jako przykłady ks. Gruszka podał interwencje Matki Boskiej podczas najazdu tureckiego [powinno być szwedzkiego] na Częstochowę, wtedy ludność nie odstąpiła od wiary. Ponadto powiedział, że w Chinach buduje się wielki kościół ku czci NMP mogący pomieścić 8000 wiernych, tam również nie odstępuje się od wiary. Trzeci przykład dotyczył jednej z wojen w Hiszpanii w której brało udział 8 Francuzów i 1 Polak, niewierzący Francuzi zginęli, natomiast Polak, który modlił się do Matki Boskiej przeżył.
Jezuita z Krakowa	8-9 IX 1952 r., Sulisławice, kazanie odpustowe		Zachęcanie wiernych do modlitwy za odstępców od wiary i Kościoła oraz aby próbować ich nawracać podczas rozmów.
Ks. Piotr Jedynak	8 V 1953 r., Kleczanów, kazanie odpustowe		Wezwanie „aby ludność nie odstępowała od kościoła i wywiązywała się wobec Boga z obowiązków wobec państwa jakie to ciężą na każdym katoliku”.
Ks. Tadeusz Świtek	29 VIII 1954 r., Sulisławice, kazanie wygłoszone na „nadzwyczajnym odpuszczeniu dla mężczyzn”, godz. 9.00	informator „Młot”	Apel do ojców, aby „nie słuchali wrogów wiary [...], aby bronili i domagali się religii w szkołach, bo jak religia w szkołach upadnie to i pokolenia wrócą do pogaństwa na to czyhają wrogowie wiary, by religia upadła”.
zmartwychwstaniec z Krakowa	29 VIII 1954 r., Sulisławice, kazanie wygłoszone na „nadzwyczajnym odpuszczeniu dla mężczyzn”, godz. 11.00	informator „Młot”	zwrot do ojców, aby „bronili religii i pilnowali na każdym kroku swoje dzieci, bo wróg się zakrada i chce wiarę nam wyrwać. Dzieci w szkołach wychowuje bez wiary i wy pilnujcie swe dzieci, domagajcie się religii w szkołach i walczycie z wrogiem religii, by pokolenie wasze do pogaństwa nie powróciło”.

Imię i nazwisko	Data i miejsce oraz rodzaj wypowiedzi	Źródło	Treść
ks. Kusiak (zakonnik z Krakowa)	8 IX 1954 r., Sulisławice, kazanie odpustowe	referent terenowy	zachęta aby „ludność nie odstępowała od Boga i modlitwy, by nie starali się być pierwszymi, aby ich wychwalano przez radio i prasę, bo przewodnikiem dla każdego powinien być Chrystus. Na jednym końcu świata ludzie nie wierzą w Boga, a na drugim wierzą i toczy się walka o wiarę”. Wspomniano również okres okupacji, obozy koncentracyjne, gdzie palono ludzi na stosach, ale „działo się to dlatego, że naród sobie na to zasłużył”.

Źródło: AIPN Ki, sygn. IPN Ki 018/88, s. 75; AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 68, 132, 137; AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 486, 493, 498-499, 521, 523, 526; AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 125-126; 189.

Spółeczeństwo, któremu władza zapewniła swobodę praktyk religijnych, nie potrafiło samo docenić niebezpieczeństw, jakie gromadziły się nad Kościołem oraz licznych utrudnień napotykaných przez kler w pracy duszpasterskiej<sup>47</sup>. Dlatego duchowni w trosce o wzrost wiary w społeczeństwie często wskazywali na różnego rodzaju zagrożenia, które mogły powodować osłabienie lub utratę wiary. Należał do nich materialistyczny pogląd na rzeczywistość. Wypowiedzi księży na ten temat także trafiały do ubeckich teczek. Problem materializmu poruszył ks. Turbiarz, który 19 III 1949 r.; w czasie kazania w kościele św. Józefa w Sandomierzu stwierdził, że „obecnie są ludzie, którzy wierzą tylko w to co widzą i czego się dotkną”. Miał na myśli zwolenników materializmu, którzy „nie wierzą, że człowiek ma duszę, bo jej nie widzą”. A wiara w posiadanie nieśmiertelnej duszy jest niezbędna, aby osiągnąć życie wieczne<sup>48</sup>. Problem filozofii materialistycznej poruszył również ks. Jan Kubkowski, który według doniesienia kp. „PA” 15 VIII 1953 r. na odpuście w Malicach podczas kazania powiedział: *największym niebezpieczeństwem współczesnych czasów jest materializm, który chce wyrzeć resztki wiary i religii z serca człowieka [...] materialisci uznają wstrzemięźliwość od alkoholu, życie pełne cnoty, a uczęszczanie do Kościoła, modlitwę uznają za rzeczy przestarzałe. [...] Niech się wznoszą kominy fabryczne, niech się szerzy budownictwo szkół i wyższych uczelni, ale niech jednocześnie z tym podnosi się i rozszerza wiedza o Bogu i religii. [...] Choćby nawet cały świat posiadał materializm, to na szkodę duszy nie uda im się nic zrobić*<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> B. Cywiński, dz. cyt., s. 39.

<sup>48</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 484.

<sup>49</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 80.

Księża z ambony przestrzegali także przed szkodliwym działaniem sekt. Informator „Los” doniósł, że 20 III 1949 r. ks. Skowron w kazaniu stwierdził, że „wiara zagrożona jest przez różne sekty, m.in. przez sektę baptystów, którzy za pieniądze starają się zniszczyć dusze”. Ponadto wezwał parafian do modlitwy o nawrócenie „sekcjarzy”<sup>50</sup>. Problem sekt poruszył również ks. Mroczek z Koprzywnicy. Informator „Młot” doniósł, że podczas kazania odpustowego w Sulisławicach 28 V 1950 r., kaznodzieja wspominał o sektach, które „rozbijają” wiarę chrześcijańską. Ksiądz Mroczek przestrzegał, że „napada na nas fala, która chce nam wyrwać wiarę”. Wierni byli „podżegani” w celu osłabienia wiary, jednak kaznodzieja był przekonany, że w tym czasie była ona silna i nie mogła ulec załamaniu<sup>51</sup>.

Duchowni przestrzegali przed szkodliwym wpływem komunistycznej propagandy, która dążyła do obrzydzenia wiernym Kościoła, wiary i moralności religijnej<sup>52</sup>. Przenikała do społeczeństwa przez środki masowego przekazu. Informator „Wiarus” poinformował, że 28 XI 1954 r. ks. Resztak wygłosił kazanie, w którym powiedział, że propaganda rozprzestrzeniająca się poprzez radio i prasę była „nieprawdziwa i zaślepiła narody świata. Radio polskie i prasa mówią i poświęcają na to wiele czasu, że w Polsce jest bardzo dobrze, że z dnia na dzień rośnie i kwitnie dobrobyt, a jednak to nie prawda, gdyż milionowa rzesza ludzi w Polsce żyje w ogromnej biedzie i strasznej nędzy, a zwłaszcza rolnicy żyją w wielkim przygnębieniu i ucisku, że w żadnym kraju rolnicy nie cierpią takiej biedy jak w Polsce”<sup>53</sup>. Treść tej wypowiedzi spowodowała, że bezpieka zaplanowała „przeprowadzenie profilaktycznej rozmowy” z ks. Resztakiem.

Niepokojące dla komunistycznych władz były zachęty do uczestnictwa w nabożeństwach religijnych, które duchowni wygłaszali z ambony. Księża często oskarżano o uniemożliwianie wiernym wypełniania obowiązków obywatelskich. Według doniesienia informatora „Gołąb”, księża z parafii Osiek, Niekrasów i Strzegom w maju 1952 r. zachęcali wiernych z ambon do wzięcia czynnego udziału w odpuscie w Sulisławicach. Władze komunistyczne wnioskowały, że księża, poprzez zachęcanie wiernych do udziału w nabożeństwach kościelnych, odciągali ludność od udziału w świętach ludowych oraz utrudniali wypełnianie obowiązków wobec państwa<sup>54</sup>. Rosnąca frekwencja wiernych w kościołach oraz liczne nawrócenia wprawiały w zakłopotanie funkcjonariuszy aparatu bezpieczeństwa. Fakty te również umieszczano w sprawozdaniach PUBP w Sandomierzu. Na podstawie zebranych materiałów oceniano działalność kaznodziejską.

Duchowieństwo szczególnie troszczyło się o religijne wychowanie młodzieży. Problem ten zajmował znaczące miejsce w działalności kaznodziejskiej. Polskiej młodzieży zagrażała ateizacja, dlatego biskupi i księża zabiegali o wychowywanie jej w duchu katolickim. Wobec braku podręczników i innych piętujących się trud-

---

<sup>50</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 484.

<sup>51</sup> Tamże, s. 527.

<sup>52</sup> B. Cywiński, dz. cyt., s. 62.

<sup>53</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 145.

<sup>54</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 171.

ności, ambona pozostawała miejscem, z którego można było pozytywnie wpłynąć na młode pokolenie. Wypowiedzi duchowieństwa nawołujące do katolickiego wychowania młodzieży i obrony nauczania religii w szkołach skrzętnie gromadziła bezpieka<sup>55</sup>.

Biskup Lorek wydawał listy pasterskie, które odczytywali księża w poszczególnych parafiach. Ich problematykę stanowiło m.in. wychowanie religijne młodzieży. Przykładem jest list odczytany przez ks. Krzysztofika 9 IX 1951 r. Informator „Jarzab” poinformował, że jego treść poświęcona była sprawie nauczania religii w Kościele. List powoływał się na układ zawarty pomiędzy episkopatem a rządem. Ksiądz Krzysztofik odczytał, w jakie dni oraz dla jakich klas będą prowadzone lekcje religii dla dzieci z tej szkoły.<sup>56</sup> O innych listach biskupa Lorka dotyczących katolickiego wychowania dzieci i młodzieży możemy dowiedzieć się z kolejnych doniesień informatorów sandomierskiego PUBP. Informator „Anna” doniósł, że ks. Górski – rektor katedry w Sandomierzu, odczytał w styczniu 1952 r. w katedrze list pasterski biskupa Lorka, który przypomniał prawo rodziców do wychowywania religijnego swych dzieci. Powinni wybierać takie szkoły, w których nauczano religii, a w przypadku braku takiej możliwości, należało zwrócić się z prośbą do księdza o zorganizowanie nauczania religii poza szkołą. Ksiądz Górski podkreślił szczególną troskę biskupa Lorka o religijne wychowanie dzieci. Jako biskup był on odpowiedzialny przed Bogiem za dusze tych dzieci<sup>57</sup>. W innym sprawozdaniu, datowanym na styczeń 1952 r., znalazła się informacja, że księża z parafii: Łukawa, Niekrasów, Osiek odczytali list biskupa Lorka, zawierający apel do rodziców, ażeby nie posyłali swoich dzieci do szkół, w których nie było religii. W liście zachęcał rodziców, aby pomagali organizować komplety nauczania religii<sup>58</sup>. Władza określiła biskupa Lorka jako tego, który „wzmógł swą wrogą działalność”<sup>59</sup>.

Sandomierski ordynariusz również w czasie głoszonych kazań przypominał o katolickim wychowaniu młodzieży. Podczas wizytacji parafii Malice 1 VII 1952 r. zwrócił się do matek, aby posyłały swoje dzieci tylko do szkół, gdzie jest prowadzona nauka religii. Gdy zaś są zmuszone posyłać je do szkół, gdzie nie ma nauczania religii, to powinny swoje dzieci „najpierw pokropić wodą święconą, aby zawsze pamiętały o Bogu”. Przypomniał, jak ważne jest wychowanie młodzieży w duchu religijnym<sup>60</sup>. Również na wizytacji w Olbierzowicach 13 V 1953 r. bp Lorek przypomniał rodzicom, aby nie pozwalali odchodzić dzieciom od wiary<sup>61</sup>. W sprawozdaniu za wrzesień 1954 r. kp. „S” poinformował, że 1 IX 1954 r., z okazji rozpoczęcia nowego roku szkolnego, bp Lorek odprawił w katedrze Mszę św. Po niej apelował „od ołtarza” do młodzieży, aby nie odstępowała od wiary, nie

---

<sup>55</sup> R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce 1945-1956 na przykładzie województwa kieleckiego*, Kraków 1999, s. 221-222.

<sup>56</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 128.

<sup>57</sup> Tamże, s. 149.

<sup>58</sup> Tamże, s. 148.

<sup>59</sup> Tamże, s. 148.

<sup>60</sup> Tamże, s. 172-173.

<sup>61</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 69.

słuchała „podszeptów szatana, bo bez Boga i modlitwy nauka nie pójdzie dobrze”. Biskup zwrócił się również do młodzieży, aby ta słuchała rodziców, a nie „podszeptów szatana”, natomiast do rodziców zwrócił się z prośbą o opiekę nad dziećmi, aby nie dopuścić do ich odejścia od wiary. Podobnie wypowiedział się 31 VIII 1954 r. podczas wieczornego nabożeństwa dla uczniów szkół średnich<sup>62</sup>.

Księża za przykładem i wskazaniem biskupa Lorka również poświęcali wiele miejsca sprawie wychowania młodzieży. W sprawozdaniu za grudzień 1949 r. znalazła się informacja dotycząca nabożeństwa dla młodzieży w sandomierskiej katedrze, które odbyło się w czasie świąt Bożego Narodzenia. Kaznodzieja zachęcał młodzież do trwania przy wierze, podając przykłady heroicznych postaw. Pierwszym była postawa św. Szczepana, który zginął za wiarę; drugi przykład dotyczył 16-letniego chłopca, który przebywał w obozie, gdzie bardzo dużo się modlił oraz w ręku nosił krzyżyk. Gdy dowiedział się o tym komendant obozu, chłopca ukarano. Nie dawano mu jeść przez dwa dni, zaś trzeciego dnia, gdy proponowano mu bochenek chleba za oddanie krzyżyka, chłopiec odpowiedział, że woli umrzeć z głodu niż odstąpić od wiary<sup>63</sup>. Temat wychowania młodzieży poruszył również ks. Józef Czuba – proboszcz ze Szczeglic. W czasie jednego z wygłoszonych kazań zakazał posyłać dzieci do szkoły, ponieważ tam nie mogły znaleźć Boga. Kaznodzieja podał przykład Józefa Lipy z Grzybowa, który był wierzący, dużo się modlił i często chodził do kościoła, natomiast jego syn był sceptycznie nastawiony do spraw wiary i negował istnienie Boga. Informacje te uzyskano na podstawie anonimowego listu przesłanego 21 I 1950 r. do sandomierskiego PUBP z oddziału PUBP w Ostrowcu. Fakt ten jest świadectwem na to, że źródłem informacji dotyczącej „wrogiej” działalności kaznodziejskiej księży były także listy anonimowe<sup>64</sup>. Na temat postawy rodziców wobec dzieci mówił także ks. Tadeusz Garbacz – proboszcz parafii Włostów, podczas kazania 29 V 1950 r. podkreślił konieczność modlitwy rodziców za swoje dzieci<sup>65</sup>. Kwestię wychowania młodzieży poruszył także ks. Romuald Śmiechowski – dziekan dekanatu koprzywnickiego. Podczas odpustu w Sulisławicach 13 V 1951 r., głosząc kazanie, podkreślił, że młodzież wprowadzano w błąd, czego dowodem było, że młodzi ludzie w domach mówili o tym, że „Boga nie ma, że świat został stworzony z przyrody”. Ksiądz Śmiechowski zwracał uwagę matkom, aby dzieci wychowywały w wierze katolickiej<sup>66</sup>. Przed niebezpieczeństwem utraty wiary przez młodzież przestrzegał również ks. Świtek, który według źródła w kazaniu wygłoszonym 25 X 1954 r.: *krzyczał na całe gardło ażeby unikać wroga i aby być z daleka od niego i strzec swojej rodziny przed wrogiem, by się z nimi [młodzież] nie spotykała i nie rozmawiała, bo młodzież jest skłonna i łatwo ją można odciągnąć od wiary*<sup>67</sup>.

---

<sup>62</sup> Tamże, s. 132.

<sup>63</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 507.

<sup>64</sup> Tamże, s. 508. Kazanie to ks. Józef Czuba miał wygłosić w dn. 8 I 1950 r.

<sup>65</sup> Tamże, s. 527.

<sup>66</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 119.

<sup>67</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 142.

Temat katolickiego wychowania młodzieży powracał na naukach w czasie rekolekcji. Przykładowo o. Kolasa – cysters z Krakowa, który prowadził rekolekcje w Klimontowie w marcu 1951 r., w czasie kazań zachęcał słuchaczy do posyłania dzieci do szkół, gdzie nauczano religii<sup>68</sup>.

Księża z amfony nie tylko krytykowali władze państwowe czy instytucje za uniemożliwianie wychowania religijnego młodzieży. Napominali również samą młodzież, która uległa propagandzie komunistycznego systemu i odeszła od Kościoła. Ksiądz Stanisław Kotowski, zastępując w Łukawie chorego ks. Kucharczyka, 9 IX 1951 r. w czasie kazania skrytykował taką postawę. Powiedział: „dawniej młodzież kupowała sobie książeczki do nabożeństw i modliła się na nich, obecnie to kupuje sobie sztandar młodych, ale tak długo nie będzie, gdyż przyjdzie burza i wszystko rozwali”<sup>69</sup>. Krytyczne stanowisko wobec młodzieży należącej do ZMP zajął również ks. Piotr Jedynek – proboszcz z Jankowic. Podczas kazania 17 V 1953 r. skrytykował młodzież przynależącą do ZMP. Powiedział, że młodzież „nie szanuje religii, a w niedzielę w czasie sumy gra w piłkę zamiast iść do kościoła”. Jednocześnie ks. Jedynek apelował do rodziców, żeby „wypłynęli na swoje dzieci, aby zamiast interesować się sportem, zaczęli interesować się Kościołem”. Podkreślił konieczność dopilnowania dzieci ze strony rodziców. Księdzu Jedynakowi zależało na tym, aby dzieci przystąpiły do spowiedzi i w Boże Ciało wszyscy przyjęli komunię świętą<sup>70</sup>. Do sprawozdań PUBP w Sandomierzu trafiło również nazwisko ks. Michała Skowrona, który 16 IX 1951 r. wygłosił w parafii Wiśniowa kazanie, na temat religijnego wychowania młodzieży. Przypomniał o „zabranianiu lekcji religii w szkołach” oraz apelował do rodziców, aby zachęcali swoje dzieci do uczęszczania na religię, a nie na „jakieś zebrania” (chodziło o zebrania członków ZMP). Ksiądz Skowron stwierdził, że „ludzie odrywają się od Boga, a idą za pieniędzmi i za posadami, gdyż słuchają łotrów, którzy nie wierzą w Boga”<sup>71</sup>. Uwagę funkcjonariuszy UB przykuł ks. Popiołkiewicz, ponieważ przygotowywał młodzież do rekolekcji, które miały się odbyć w dniach 28-31 III 1952 r. Miał je prowadzić zakonnik z Sulisławic<sup>72</sup>. Także ks. Seweryn Krzysztofik „nawoływał, aby rodzice wypłynęli na młodzież, aby ta uczęszczała do kościoła, gdyż obecnie młodzież idzie gdzie indziej”. Ksiądz Krzysztofik „dał do zrozumienia, aby rodzice posyłali młodzież do kościoła a nie puszczali ich na jakieś zebrania”. Informację tę podał „Jarczab”, dodając, że wypowiedź ta miała miejsce w kościele św. Józefa w Sandomierzu w dn. 3 VI 1952 r., gdzie było zgromadzonych około 300 wiernych<sup>73</sup>. W sprawozdaniu PUBP w Sandomierzu za sierpień 1952 r. znalazła się informacja pochodząca od kontaktu poufnego, według której wszyscy księża z terenu powiatu sandomierskiego ogłosili w dniu 31 VIII 1952 r., aby młodzież szkolna 1 IX 1952 r.

---

<sup>68</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 103.

<sup>69</sup> Tamże, s. 129.

<sup>70</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 68.

<sup>71</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 129.

<sup>72</sup> Tamże, s. 158.

<sup>73</sup> Tamże, s. 174.

wzięła udział o godz. 7.30 w nabożeństwie przed rozpoczęciem roku szkolnego<sup>74</sup>. Problem kształtowania sumień polskiej młodzieży podjął także ks. Franciszek Rosłaniec, za co bezpieka postawiła mu zarzut, że „wrogo występuje” podczas kazań. Celem potwierdzenia tych informacji po jednym z kazań ks. Rosłaniec przesłuchał dwóch świadków. Byli to Feliks Pawlik i Tadeusz Wróbel. Pierwszy zeznał, że 23 XI 1952 r. podczas kazania ks. Rosłaniec powiedział: „[...] nastąpiło zgorszenie młodzieży i szatan panuje między młodzieżą na świecie i młodzież nie uczęszcza do spowiedzi i komunii i za to Pan Bóg będzie karał, jedni staną po prawicy, a drudzy po lewicy. [...] Pan Bóg im powie, ci co na prawicy do nieba, a ci co na lewicy do piekła. Bo dziś szatan rozsalał się na świecie i odrywa ludzi od wiary, [...] dziś w szkołach nie możemy wykładać nauki religii, bo szatan szaleje, a musimy wykładać w kościele”. Tadeusz Wróbel zeznał, że w niedzielę 23 XI 1952 r. ks. Rosłaniec po Mszy świętej wygłosił kazanie, w którym oświadczył, że młodzież jest pozbawiona nauczania religii w szkołach, do których uczęszcza. Dodał, że sytuację obecną trzeba „przetrzywać i przetrwać”. Do rodziców apelował, aby swe „dzieci wychowywali w duchu chrześcijańskim, bo kult religijny uszlachetnia i prowadzi na dobrą drogę całą młodzież”. Ksiądz Rosłaniec miał odprawić specjalną Mszę świętą dla młodzieży szkolnej, zachęcając, aby wziąć w niej udział. Po uzupełnieniu oraz potwierdzeniu zeznań agentura miała wystąpić z wnioskiem do szefa WUBP w Kielcach o areszt dla ks. Rosłaniec<sup>75</sup>. Również podczas odpustu w Sulisławicach 8 IX 1954 r. poruszony został temat nauczania religii w szkołach. Według doniesienia referenta terenowego ks. Kusiak – zakonnik z Krakowa w czasie kazania poruszył sprawy szkół. Stwierdził, że „dawniej upominano się by budować więcej szkół na miejsce więzienia, lecz w szkołach tych nie uczono wiary i nie było wizerunków Chrystusa”. Według źródła kaznodzieja miał na myśli, że obecnie, tak jak dawniej, powstają nowe szkoły, lecz nie naucza się w nich wiary<sup>76</sup>. Sytuację w szkołach ironicznie ocenił ks. Zbroja, który w czasie kazania 19 IX 1954 r. przypomniał, że choć konstytucja i porozumienie episkopatu z rządem zapewnia wiernym wolność wyznania i sumienia, wbrew temu „władze wydały zarządzenie, które zabrania odmawiać modlitwy w szkołach”<sup>77</sup>.

Przeprowadzona kwerenda pokazała, jak wiele zaangażowania i sił włożyli funkcjonariusze PUBP w Sandomierzu w inwigilację kazań na terenie powiatu sandomierskiego. W ograniczanie działalności zaangażowani byli nie tylko pracownicy UB, ale również Komendy Powiatowej Milicji Obywatelskiej w Sandomierzu, a także osoby cywilne o charakterze świadków potwierdzających „wrogi” wystąpienia. Duchowni zdawali sobie sprawę, że ambona pozostała jednym z nielicznych miejsc w powojennej Polsce, z którego można było przekazywać chrześcijańskie wartości, troszczyć się o zachowanie wiary katolickiej w kraju, uświadamiać wiernym sytuację społeczno-polityczną, a także poruszać sprawy, które

---

<sup>74</sup> Tamże, s. 181.

<sup>75</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 196-197.

<sup>76</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 137.

<sup>77</sup> Tamże, s. 138.



zostały stłumione przez komunistyczną propagandę. Wymagało to odwagi ze strony kleru oraz świadomości, że za „wrogie” wypowiedzi mogą spotkać przykre konsekwencje. Pomimo wielu utrudnień ze strony władz duchowieństwo stanęło na wysokości zadania i wykorzystywało ambonę zgodnie z kapłańskim sumieniem w służbie Bogu i dla dobra ojczyzny.

## 2. Laicyzacja szkolnictwa oraz próby ateizacji młodzieży

Przed II wojną światową religia była przedmiotem obowiązkowym we wszystkich szkołach publicznych i prywatnych w Polsce, co zapewniał 12 artykuł Konstytucji z 1921 r. Sytuacja ta zmieniła się po przejściu władzy przez komunistów, którzy dążyli do wyeliminowania religii z życia publicznego. Szczególna uwaga skupiała się na szkolnictwie, ponieważ w myśl ich założeń, szkoła powinna wychowywać ludzi w duchu marksizmu i leninizmu, którzy będą „przystosowani” do nowego ustroju<sup>78</sup>. Na wzór Związku Radzieckiego władze komunistyczne dążyły do wprowadzenia w Polsce leninowskiej zasady „oddzielenia szkoły od Kościoła” przez narzucenie całemu systemowi edukacji ideologii materialistycznej<sup>79</sup>.

Pierwszym krokiem w tym kierunku było zniesienie obowiązku nauczania religii. Działania w tym celu rozpoczęły się już na początku 1945 r. Ministerstwo Oświaty 13 IX 1945 r. wydało okólnik dopuszczający możliwość nie uczęszczania na lekcje religii, gdyby rodzice wyrażali takie życzenie. Odtąd religia stała się przedmiotem nadobowiązkowym<sup>80</sup>.

Już od 1945 r. działalność katechetów nadzorował aparat bezpieczeństwa. Dyrektor Departamentu V MBP, J. Brystygier, zlecała przedsięwzięcia mające na celu całkowite wyrugowanie religii ze szkół. Polegały one na gromadzeniu materiałów świadczących o „wrogiej działalności katechetów i prefektów, usuwaniu dyrektorów szkół oraz nauczycieli podejrzanych o kontakty z klerem, inwigilacji katechetów przy pomocy agentury młodzieżowej, utrudnianiu działalności organizacji katolickich”<sup>81</sup>. Instrukcja nr 25 dyrektora Departamentu V MBP z 1948 r. nakazywała zwrócić szczególną uwagę na „reakcyjną część kleru” w szkołach średnich, katechetów prowadzących „wrogą” działalność wobec rządu. Należało inwigilować organizacje katolickie, takie jak Sodaliczka Mariańska, Krucjata Eucharystyczna, koła ministrantów (określano je jako „nielegalną grupę terrorystyczną”). Inwigilacja miała być także rozszerzona na bursy, internaty, szkoły prowadzone przez księży. Instrukcja ostrzegała przed klerem pracującym wśród młodzieży, w przy-

<sup>78</sup> H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem...*, s. 107-108.

<sup>79</sup> J. Krukowski, *Represyjność prawa polskiego w zastosowaniu do Kościoła katolickiego w latach 1944-1956*, w: red. Z. Zieliński, *Aparat ucisku na Lubelszczyźnie w latach 1944-1956 wobec duchowieństwa katolickiego*, Lublin 2000, s. 39.

<sup>80</sup> H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem...*, s. 107-108. Por. S. Bober, *Walka o dusze dzieci i młodzieży w pierwszym dwudziestolecu Polski Ludowej*, Lublin 2011, s. 316.

<sup>81</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 194-195.

padku stwierdzenia „wrogich wystąpień” należało przesłuchać świadków i pociągnąć ich do odpowiedzialności. Należało prowadzić „akcję profilaktyczną”, polegającą na usuwaniu katechetów „znanych z wrogich wystąpień” przy pomocy kuratoriów oświaty, pozbawiać organizacje katolickie możliwości prowadzenia działalności wychowawczej, księża mieli zostać odsunięci od pracy w ZHP. Instrukcja ta miała być wykonana na wszystkich szczeblach administracji: od powiatu po władze centralne<sup>82</sup>.

Władza komunistyczna działała według strategii polegającej na tymczasowym tolerowaniu nauczania religii w szkołach<sup>83</sup>. W praktyce jeszcze w maju 1947 r. prawie wszyscy uczniowie chodzili na lekcje religii. Ataki na nauczanie religii rozpoczęły się na dobre w 1948 r. Wprowadzano ograniczenia w zakresie szkolnictwa: przesuwanie lekcji religii na pierwszą lub ostatnią godzinę lekcyjną, zmniejszenie wymiaru godzin do jednej tygodniowo<sup>84</sup>. Wzmociono akcję usuwania krzyży i innych symboli religijnych ze szkół. Często dochodziło do gwałtownych demonstracji dzieci i rodziców. Ze szkół usuwano księży katechetów i prefektów, zakonników i zakonnice, osoby świeckie nauczające religii<sup>85</sup>.

Komunistyczne władze w programie ateizacji szkolnictwa nie dopuszczały możliwości istnienia szkół prowadzonych przez zakony, dlatego szkolnictwo kościelne było systematycznie likwidowane. Szkoły te utworzono przed II wojną światową, na omawianym terenie było kilka takich placówek. Decyzja o likwidacji szkół kościelnych zapadła na centralnych szczeblach. Akcję tę wspierał również aparat bezpieczeństwa. W obronie kościelnego szkolnictwa wystąpił episkopat w liście pasterskim odczytanym w kościołach całej Polski 28 IX 1949 r. Pomimo protestów w 1949 r. likwidacji uległo Gimnazjum Zawodowe Męskie w Zawichocie prowadzone przez Zgromadzenie Sług Matki Boskiej Bolesnej (doloryści). Większość kościelnych placówek w powiecie sandomierskim prowadziły Siostry Służki NMP (Liceum Przemysłu Odzieżowego i Prywatne Gimnazjum Krawieckie „Samopomoc” w Sandomierzu). W styczniu 1951 r. istniała już tylko jedna szkoła prowadzona przez Kościół – Gimnazjum Krawieckie w Sandomierzu, które zostało ostatecznie zlikwidowane przed lipcem 1953 r. W okresie stalinowskim zamknięto wszystkie szkoły prowadzone przez zakony nie tylko w powiecie sandomierskim, ale na terenie całej sandomierskiej diecezji<sup>86</sup>. Inwigilacją w postaci przesłuchań zostali objęci również absolwenci tych szkół. Bezpieka porozumiała się w tej sprawie z kierownikiem ds. Wyznań przy PPRN, aby ustalić „ich dalsze zamiary” oraz rozeznac „co to jest za element”. Sytuacja taka miała miejsce w lipcu 1952 r., kiedy po zlikwidowaniu szkół kościelnych na terenie powiatu sandomierskie-

---

<sup>82</sup> Instrukcja nr 25 dyrektor Departamentu V MBP dla szefów wojewódzkich urzędów bezpieczeństwa publicznego w sprawie obecności duchowieństwa w szkołach, w: A. Dziurok, *Metody pracy...*, s. 95-98.

<sup>83</sup> S. Bober, dz. cyt., s. 317.

<sup>84</sup> J. Żaryn, *Kościół a władza...*, s. 72.

<sup>85</sup> H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem...*, s. 108-109.

<sup>86</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 185-193.

go, „przybyło 12 absolwentów”, którymi mieli zainteresować się funkcjonariusze PUBP w Sandomierzu<sup>87</sup>.

We wrześniu 1949 r. zmieniła się w szkołach ideologia, odtąd stała się ona „siewcą propagandy antyreligijnej”, a za okazywanie praktyk religijnych często groziło zastraszanie oraz dyskryminacja ze strony szkoły<sup>88</sup>. Nowy system szkolnictwa był pozbawiony elementów religijnych, opierał się na filozofii marksizmu i leninizmu, dlatego ograniczył wpływ Kościoła. Pokolenie „przedwojenne” było bardziej uodpornione na komunistyczną propagandę aniżeli ludzie młodzi. Młodzież była szczególnie narażona na planową ateizację. Za wszelką cenę władza komunistyczna laicyzowała szkoły. W dodatku bezpieka inwigilowała każdą inicjatywę duchowieństwa, mającą na celu ochronę młodzieży przed agresywną ateizacją. Zjawisko usuwania religii ze szkół występowało również na terenie powiatu sandomierskiego. Jedną z metod komunistycznych władz było zwalnianie katechetów. W diecezji sandomierskiej okresie od 1 I do 1 VIII 1951 r. zwolniono ze szkół 16 katechetów, zaś w 14 szkołach podstawowych i 10 liceach ogólnokształcących, z nauczanych przedmiotów usunięto religię<sup>89</sup>. We wrześniu 1950 r. zwolniony został ks. Józef Stępień, który wykładał matematykę w Gimnazjum Ogólnokształcącym w Sandomierzu. Cieszył się on dużym zaufaniem wśród młodzieży szkolnej. Po jego zwolnieniu do dyrektora udała się delegacja uczniów, aby poznać powody tej decyzji. Po „wyjaśnieniu” sprawy, młodzież już nigdy nie zwracała się do dyrekcji w sprawie jego powrotu<sup>90</sup>. Zwolniony również został ks. Czesław Florkiewicz z Liceum Pedagogicznego w Sandomierzu za to, że nie stosował się do zarządzeń władz szkolnych. Zarzucono mu również samowolne powiększanie wymiaru godzin nauczania religii oraz nauczanie jej w prywatnym mieszkaniu. Na jego miejsce przybył ks. Feliks Turbiarz<sup>91</sup>. W styczniu 1951 r. pozbawiono prawa nauczania w szkole podstawowej i ogólnokształcącej w Staszowie ks. Franciszka Rosłańca. Zabiegi o zmianę decyzji władz okazały się bezskuteczne i na jego miejsce zatrudniono innego prefekta<sup>92</sup>. Taki sam los spotkał ks. Piotra Sroczyńskiego, którego również zwolniono w styczniu 1951 r. z Państwowej Szkoły Stopnia Licealnego w Chobrzeżanach<sup>93</sup>. We wrześniu 1951 r. na konferencji dekanalnej w Staszowie ks. Stanisław Reształ z Wiśniowej skarżył się, że został pozbawiony przez władze nauczania religii. W tej sprawie do Ministerstwa Oświaty udała się delegacja rodziców celem wyjaśnienia sprawy. Prawdopodobne jest, że interwencja rodziców zakończyła się pomyślnie, ponieważ w sprawozdaniu PUBP w Sandomierzu za listopad 1951 r. znajduje się informacja, że ks. Reształ ponownie uczył reli-

---

<sup>87</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 179.

<sup>88</sup> B. Cywiński, dz. cyt., s. 72.

<sup>89</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 205.

<sup>90</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 533. Informację tę uzyskano od informatora „Rom”.

<sup>91</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 201.

<sup>92</sup> R. Gryz, dz. cyt., s. 286.

<sup>93</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 202.

gii<sup>94</sup>. Komuniści zdawali sobie sprawę, że „kler stara się opanować młodzież”. Dlatego, oprócz zwolnień katechetów, ówczesne władze stosowały inne metody w celu zniechęcenia młodzieży do uczęszczania na lekcje religii. W listopadzie 1952 r. szef PUBP w Sandomierzu w porozumieniu z sekretarzem KP PZPR – Piwowarczykiem zorganizowali spotkania z młodzieżą. Sekretarz wygłaszał referaty na temat „wrogiej działalności reakcyjnej części kleru”. Tematyka referatów dotyczyła np. postawy biskupów katowickich: Adamskiego, Bednorza i Bieńka, czy też spraw księży prowadzących „wrogą działalność na szkodę Polski Ludowej”. Wystąpienia, jak oceniano, wpływały „dość dodatnio na młodzież i młodzież w mniejszym stopniu uczęszcza na religię”<sup>95</sup>.

Problem usuwania religii ze szkół uwidocznił się jesienią 1953 r. Władze były w stanie uczynić pewne ustępstwa, aby chociaż trochę załagodzić narastający konflikt z Kościołem, który wyraźnie się nasilił w tym okresie (aresztowanie prymasa Wyszyńskiego). Przywrócono nauczanie religii w szkole ogólnokształcącej w Chobrzeżanach<sup>96</sup>. Pomimo nielicznych ustępstw w roku szkolnym 1953/1954, Referat ds. Wyznań PPRN i Wydział Oświaty, po uzgodnieniu tego z szefem PUBP w Sandomierzu, wstrzymał zezwolenia na nauczanie religii w 43 szkołach (38 podstawowych oraz 5 średnich). Władze motywowały zakaz nauczania religii „zabezpieczeniem rozwoju spółdzielni produkcyjnej na wsi i wpływem kleru na młodzież szkolną”. Najbardziej „wrogiej” działalności kleru władze komunistyczne dopatrzyły się w szkołach Ogólnokształcących: w Chobrzeżanach, Staszowie, Sandomierzu, oraz w męskiej szkole Ogólnokształcącej w Sandomierzu i Technikum Przemysłu Spożywczego w Sandomierzu<sup>97</sup>.

Tabela 4

Wykaz szkół i katechetów na terenie powiatu sandomierskiego, w których w roku 1953/54 odebrano księżom prawo nauczania religii

Gmina	Nazwa szkoły, miejscowość	Nazwisko księdza i parafia
Koprzywnica	1. Sośniczany 2. Gnieszowice 3. Koprzywnica 4. Kępa Nagnajewska 5. Krzcin 6. Łukawice 7. Niedźwiedzice	Ks. Franciszek Lachowski - wikariusz parafii Koprzywnica
Samborzec	8. Skotniki	Ks. Wincenty Karwacki - proboszcz parafii Skotniki
	9. Złota	Ks. Józef Kuraś - proboszcz parafii Samborzec

<sup>94</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 133, 138.

<sup>95</sup> Tamże, s. 198.

<sup>96</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 212.

<sup>97</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 81.

Gmina	Nazwa szkoły, miejscowość	Nazwisko księdza i parafia
Łoniów	10. Świniary	Ks. Stanisław Szczepaniak - proboszcz parafii Skotniki
	11. Sulisławice	Ks. Wincenty Węgliki - parafia Sulisławice
	12. Gieraszwice	Ks. Tadeusz Świtek - parafia Sulisławice
Osiek	13. Osiek 14. Pliskowola	Ks. Jan Madejski - proboszcz parafii Osiek
Tursko Wielkie	15. Nakol 16. Tursko Wielkie 17. Okrągła 18. Tursko Małe 19. Rudniki	Ks. Stanisław Dyto - wikariusz parafii Osiek Ks. Jan Śmigielski - proboszcz parafii Niekrasów Ks. Tadeusz Podkowa - wikariusz parafii Połaniec
Połaniec	20. Połaniec 21. Ruszcza 22. Zrębin	Ks. Tadeusz Podkowa - wikariusz parafii Połaniec
Rytwiany	23. Szczeka	Ks. Tadeusz Podkowa - wikariusz parafii Połaniec
Staszów	24. Liceum ogólnokształcące	Ks. Franciszek Rosłaniec - wikariusz parafii Staszów
Wiśniowa	25. Zimnowoda	Ks. Franciszek Piętak - proboszcz parafii Bogoria
	26. Dobra	Ks. Franciszek Rosłaniec - wikariusz parafii Staszów
Jurkowice	27. Jurkowice 28. Nawodzice	Ks. Józef Łobodziński - proboszcz parafii Olbierzowice
	29. Smerdyna	Ks. Stanisław Popiołkiewicz - proboszcz parafii Wiązownica
Klimontów	30. Klimontów – szkoła ogólnokształcąca 11-letnia i podstawowa	Ks. Stanisław Król - wikariusz parafii Klimontów
	31. Janowice	Ks. Adam Łęcki - wikariusz parafii Chobrzany
	32. Chobrzany – szkoła 11-letnia	Ks. Adam Łęcki - wikariusz parafii Chobrzany
Lipnik	33. Lipnik 34. Słoptów 35. Łownica	Ks. Jan Kubkowski - proboszcz parafii Goźlice
Wilezyce	36. Tułkowice 37. Radoszki 38. Wilezyce	Ks. Piotr Jedynak - proboszcz para- fii Jankowice
Dwikozy	39. Garbów	Ks. Jan Pawlik - proboszcz parafii Góry Wysokie
	40. Winiary	Ks. proboszcz z parafii Trójca (pow. Opatów)

Gmina	Nazwa szkoły, miejscowość	Nazwisko księdza i parafia
Sandomierz	41. Liceum Ogólnokształcące męskie	Ks. Stanisław Drypa - z kurii
	42. 11-letnia szkoła żeńska ogólna	Ks. Władysław Prząda - parafia św. Pawła
	43. Technikum Przemysłowo-Spożywcze	Ks. Marcin Ziółkowski - pracownik kurii

Źródło: AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 82-83, Wykaz szkół na terenie powiatu sandomierskiego w których w roku 1953/54 odebrano prawo nauczania religii księżom. Wykaz z dn. 2 IX 1953 r.

Po interwencji PUBP w Sandomierzu, ze stanowiska prefekta Szkoły Powszechnej w Rytwianach został usunięty ks. Kazimierz Strzyż. Zarzucono mu, że w październiku 1953 r. „kompromitował dzieci niewierzące”, ponieważ wywoływał ich na środek klasy i stwierdzał braki w znajomości pacierza<sup>98</sup>.

Duchowieństwo wobec usuwania religii ze szkół nie pozostawało bierne. Księża nie zgadzali się z jawnym łamaniem postanowień porozumienia między episkopatem a rządem. Inicjowali różnego rodzaju akcje, mające na celu przywrócenie religii do szkół. Przykładowo ks. Rączkiewicz z Koprzywnicy zorganizował akcję zbierania podpisów o przywrócenie mu prawa nauczania religii na terenie Koprzywnicy. Akcję tę mieli wspierać kierownicy szkół z sąsiednich gromad, którzy byli członkami AK. W zbieraniu podpisów brali udział uczniowie. Za organizację akcji ks. Rączkiewicz został wzięty pod obserwację funkcjonariuszy bezpieczeństwa<sup>99</sup>. O przywrócenie nauczania religii w szkole w Koprzywnicy starały się również matki uczące się tam młodzieży, co potwierdził kp. „S”, który otrzymał anonimowy list napisany przez jedną z nich. List był skierowany do Redakcji „Chłopskiej Drogi”. Treścią był apel o przywrócenie religii w szkole. Listów o podobnym charakterze było więcej, lecz agentura nie dotarła do ich treści<sup>100</sup>.

Temat usuwania religii ze szkół powracał na konferencjach księży, o czym donosili informatorzy do PUBP w Sandomierzu. Na konferencji w Sandomierzu 10 X 1951 r. dziekani dostrzegali w prowadzeniu katechezy wiele trudności ze strony

<sup>98</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 93.

<sup>99</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 179, Według sprawozdania PUBP w Sandomierzu za lipiec 1952 r. po linii kleru ks. Rączkiewicz utrzymywał ścisłe kontakty z kierownikiem szkoły w Koprzywnicy (Gutowicz) oraz kierownikiem szkoły w Łukowcu (Adam Hrydział). Podpisy zbierały dzieci szkolne. (Cegielnia, Zarzecze, Koprzywnica). W Cieszycy i Błoniach podpisy zbierała uczennica 4-tego oddz. szkoły powszechnej – Olszewska. Kierownikiem tej szkoły jest Grądziel, który mógł namówić Olszewską do zbierania podpisów. Grądziel i Gutowicz często przebywali w obecności ks. Rączkiewicza. Agentura podjęła działania mające na celu „rozpracowanie” powyższych osób.

<sup>100</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 175.

władz szkolnych. Wobec tego bp Lorek zalecił organizowanie katechezy w kościołach, tam, gdzie władze zakazały nauczania religii w szkołach<sup>101</sup>. Parafialne komplety nauczania religii dla młodzieży uczęszczającej do szkoły ogólnokształcącej w Staszowie zorganizował ks. Franciszek Rosłaniec. Prosił również młodzież o sporządzenie listy uczniów uczęszczających na katechezę parafialną, jednak na skutek działania agentury ze środowiska młodzieży, lista nie została doręczona. Odebranie prawa nauczania religii ks. Rosłaniec tłumaczył<sup>102</sup> tym, że nie podpisał oświadczenia w Wydziale Oświaty w Kielcach, ponieważ jego treść była sprzeczna z kapłańskim sumieniem. Postawa wikariusza ze Staszowa musiała irytować bezpiekę, która nie posiadała wystarczającej ilości „materiałów”, aby go aresztować. Jednak w dalszym ciągu przesłuchiowano świadków, którzy potwierdziliby „wrogie wystąpienia z uwzględnieniem jego rozbijackiej roboty wśród młodzieży”. Po ich potwierdzeniu sprawa ks. Rosłańca 9 XII 1952 r. trafiła do naczelnika Wydziału V WUBP w Kielcach. Według funkcjonariuszy organów bezpieczeństwa organizowanie kompletów nauczania religii w kościołach było „wrogą” działalnością kleru. Miało to prowadzić do „rozbijania” młodzieży na wierzącą i niewierzącą<sup>103</sup>.

Problem nauczania religii w szkołach podjęto na konferencji księży z dekanatu sandomierskiego w dn. 22 II 1952 r. Księża nadal obawiali się o religię w szkołach. Jej obecność według duchownych zależała od komisji konstytucyjnej. Ksiądz Duraziński uspokajał zebranych księży, że religia będzie w szkołach, ponieważ tak zapewniał poseł Frankowski<sup>104</sup>. Także na konferencji dekanalnej w Staszowie 4 IX 1952 r. poruszono kwestię nauczania religii oraz duszpasterstwa młodzieży. W tej sprawie zabierali głos ks. Zmysłowski oraz ks. Rosłaniec, apelując, aby szczególną uwagę zwrócić na wychowanie młodzieży w duchu katolickim oraz na młodzież wiejską, która wyjechała do miast aby podjąć pracę<sup>105</sup>. Oprócz organizowania punktów katechetycznych, niektórzy księża nauczali religii w prywatnych mieszkaniach. Przykładowo ks. Stanisław Drypa w dn. 7 VI 1953 r. w domu jednej z nauczycielek z Sandomierza (Krakowiak) przygotowywał uczennice II klasy do przyjęcia pierwszej komunii świętej<sup>106</sup>.

W roku szkolnym 1954/1955 nasilono akcję usuwania religii ze szkół. W sierpniu 1954 r. władze usunęły religię ze szkół zawodowych. W związku z postępującą laicyzacją księża tworzyli punkty katechetyczne. Punkty takie utworzył ks. Kazimierz Strzyż z parafii Rytwiany, który nie miał prawa nauczania religii w szkole,

---

<sup>101</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 206.

<sup>102</sup> Ks. Rosłaniec na pytanie informatora „Gołąb” odpowiedział, że odmówiono mu prawa nauczania religii. Ksiądz dziekan Kwaśniak włączając się do rozmowy stwierdził, że lepiej byłoby podpisać oświadczenie, a tak młodzież teraz pozbawiona jest religii. Ksiądz Rosłaniec powtórzył, że to oświadczenie jest sprzeczne z jego sumieniem, a religii i tak będzie uczył w kościele. AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 200-201.

<sup>103</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 196.

<sup>104</sup> Tamże, s. 158.

<sup>105</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 189-190.

<sup>106</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 65-66. Informacje te dostarczył kp. „Janek”.

ponieważ dostał zakaz od władz. W tej sytuacji ks. Strzyż gromadził dzieci z Rytwian i Rudy w kościele i tam katechizował. Podobnie uczynili księża Resztak z Wiśniowej, Cukrowski z parafii św. Józefa w Sandomierzu, Prząda z parafii św. Pawła w Sandomierzu<sup>107</sup>. Ksiądz Tadeusz Podkowa w 1955 r. utworzył dwa punkty katechetyczne w Połańcu, za co został karnie przeniesiony do Osieka. Utworzył tam sześć punktów katechetycznych, co spowodowało, że władze usiłowały usunąć go z zajmowanego stanowiska<sup>108</sup>. Komuniści utrudniali prowadzenie katechizacji parafialnej, jednak nie potrafili poradzić sobie z jej likwidacją. Władzom udało się jednak ograniczyć liczbę punktów katechetycznych mieszczących się w domach. Do ich powstawania przyczyniły się zabiegi biskupa Lorka, który we wrześniu 1955 r. mianował wizytatora nauki religii w kościołach. Dzięki wysiłkom biskupa oraz duchowieństwa, w czerwcu 1956 r. w diecezji sandomierskiej istniały 144 punkty katechetyczne<sup>109</sup>.

W inwigilowaniu działalności katechetycznej w szkołach funkcjonariusze PUBP w Sandomierzu wykorzystywali agenturę wywodzącą się spośród uczniów. To umożliwiało pozyskiwanie bezpośrednich informacji z lekcji religii. Bezpiecze udało się pozyskać informatora „Czarny”, który został zwerbowany przez starszego referenta Stefana Masicę. Podstawą werbunku były materiały kompromitujące. Zadaniem informatora było rozpoznanie wrogiego elementu w Gimnazjum i Liceum w Sandomierzu. W okresie 3 VII – 28 VIII 1946 r. był „na łączności” Stefan Masicy, złożył wówczas 6 małowartościowych doniesień. Potem został przekazany młodszemu referentowi – Adamowi Witkowi, który przejął go na okres do 17 III 1948 r. (w tym czasie złożył 12 „dość wartościowych” doniesień). Przez kolejne miesiące informator „Czarny” chorował i dopiero 25 IX 1948 r. referent Jan Wieczorek nawiązał z nim kontakt. Do dn. 25 VII 1949 r. złożył 13 „dość wartościowych” doniesień. Definitywnie zerwano z nim kontakt z powodu ukończenia przez niego Liceum w Sandomierzu<sup>110</sup>.

Laicyzacji szkolnictwa sprzyjało powołanie Towarzystwa Przyjaciół Dzieci, które uformowało się w 1949 r. Obejmowało swym patronatem nowo powstałe szkoły, a także już istniejące placówki. W szkołach tych nie obowiązywało nauczanie religii, a w salach lekcyjnych brakowało krzyży. Ich celem było ograniczenie bądź wyeliminowanie wpływu duchowieństwa na wychowanie dzieci i młodzieży<sup>111</sup>. W czasie funkcjonowania tych placówek oświatowych, zdarzały się konflikty dyrekcji szkół TPD z katechetami, rodzicami i samą młodzieżą. Przykładem może być sytuacja w sandomierskiej szkole pedagogicznej, która w roku szkolnym 1951/1952 stała się świecką szkołą podlegającą pod TPD. Dyrekcja nie dała zezwolenia na wykładanie ks. Turbiarzowi, który dotychczas w niej uczył.

---

<sup>107</sup> Tamże, s. 138.

<sup>108</sup> B. Stanaszek, *Księża diecezji sandomierskiej wzięci przez władze komunistyczne po II wojnie światowej*, Rzeszów 2008, s. 179-180; R. Gryz, dz. cyt., s. 357.

<sup>109</sup> Por. B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 219-220.

<sup>110</sup> AIPN Ki, sygn. IPN Ki 005/223, Wniosek o wyeliminowanie z sieci informatora „Czarny” z dn. 30 XII 1949 r. do szefa WUBP w Kielcach.

<sup>111</sup> R. Gryz, dz. cyt., s. 224.



Zastępca dyrektora – Stępień oświadczył, że nie będzie lekcji religii, ponieważ szkoła stała się świecka. Wobec niekorzystnej decyzji zaprotestował ks. Turbiarz. Do protestu przyłączyło się ok. 70 matek, który przybyły do szkoły w dn. 4 IX 1951 r. Domagały się przywrócenia religii w szkole. O wywołanie całego zajęcia oskarżono ks. Turbiarza. Dopiero interwencja sekretarza KP PZPR oraz naczelnika Wydziału Oświaty przy PPRN w Sandomierzu spowodowała rozejście się protestujących matek. Wyjaśnili oni cel i znaczenie szkoły TPD. Oprócz matek protestowały również dzieci uczące się w tej szkole, niejaki Bieniek – uczeń V klasy namawiał inne dzieci, aby prosiły swoich rodziców o interwencje u władz szkolnych w celu przywrócenia lekcji religii. Oprócz protestów, na terenie tej szkoły w dn. 10 IX 1951 r. rozwieszono ulotki z napisem: „my chcemy nauki religii i krzyża”<sup>112</sup>. Według funkcjonariuszy bezpieki akcja z ulotkami inspirowana była przez kler. Wobec zakazu nauczania religii ks. Turbiarz, który wyraźnie nie zgadzał się z zakazem prowadzenia lekcji, zorganizował katechezę poza terenem szkoły. Odbyła się ona w dn. 13 IX 1951 r. w parku miejskim w Sandomierzu dla 13 uczniów z klasy pierwszej liceum. Zdarzenie to potwierdził dyrektor szkoły – Bień oraz jego zastępca – Stępień, którzy zostali poinformowani przez jednego z uczniów. Dla dzieci z tej szkoły zorganizowano lekcje religii w kościele. Frekwencja dzieci z klas I – V na lekcjach religii w ocenie ks. Krzysztofika była wysoka, natomiast niższa w przypadku uczniów z klas licealnych<sup>113</sup>.

Do obniżenia frekwencji na lekcjach religii przyczyniła się organizacja ZMP. Komunistyczna władza dążyła do przejęcia wpływu na młodzież, która w sposób spontaniczny gromadziła się wokół duchowieństwa i świątyń katolickich. Dlatego zachęcano uczniów do wstępowania do komunistycznego ZWM (od 1948 r. ZMP)<sup>114</sup>. Od 1949 r. w szkołach zaczęto propagować zakładanie organizacji Związku Młodzieży Polskiej, która przyczyniała się do ateizacji i socjalistycznego wychowania<sup>115</sup>. Organizacja ta powstała 22 VII 1948 r., kierowana była przez odpowiednie władze PZPR. Celem ZMP stało się dostarczanie przyszłych kadr aparatu partyjnego, ale przede wszystkim chodziło o wspieranie władz w komunistycznej indoktrynacji. Członkowie ZMP brali udział w akcjach propagandowych PZPR oraz niejednokrotnie posuwali się do zastraszania przeciwników władzy ludowej. Organizacja zwalczała „obce wpływy” w szkołach, uczelniach i zakładach pracy<sup>116</sup>. W trosce o rozwój ZMP Departament V MBP w 17 V 1949 r. wydał specjalną instrukcję (nr 13), której celem była ochrona organizacji przed „antydemokratyczną działalnością kleru wśród młodzieży, zdążającą do rozbijania ZMP”. Działalność ta według instrukcji polegała m.in. na zachęcaniu przez kler członków ZMP

---

<sup>112</sup> Według sprawozdania ulotek było dwanaście, a rozlepił je Okoń – uczeń klasy III, syn członka PZPR. Zostały one zniszczone przez ucznia Śnieżyńskiego.

<sup>113</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 128, 129, 131.

<sup>114</sup> J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944-1989)*, Warszawa 2003, s. 89.

<sup>115</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 196.

<sup>116</sup> D. Libionka, *Ruch młodzieżowy w PRL*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej”, 10 (2001), nr 10, s. 23-30.

do występowania z organizacji. Księża starali się także wpływać na rodziców młodzieży przynależącej do tej organizacji. Za taką działalność duchownym groziło „rozpracowywanie”, przesłuchanie, a nawet w „wyjątkowych wypadkach” aresztowanie<sup>117</sup>.

Duchowieństwo podejmowało działania zapobiegające zapisywaniu się młodzieży do ZMP. Przykładem może być ks. Kucharczyk z Łukawy. Według notatki służbowej otrzymanej z posterunku MO w Wilczycach, w dn. 20 VI 1951 r. odbyło się zebranie członków ZMP z Łukawy, które miała prowadzić Wanda Błachowicz – nauczycielka. Ksiądz Kucharczyk powstrzymał ją przed pójściem na zebranie oraz zachęcał, aby nie prowadziła koła ZMP, ponieważ „tam są sami młodzi, którzy wpajają w siebie komunizm i niedługo przyjdą i mi rozwalą kościół”<sup>118</sup>. Również ks. Stanisław Drypa często „wrogo” występował przeciwko ZMP. Pełnił on funkcję prefekta w Państwowym Gimnazjum Ogólnokształcącym w Sandomierzu. Jego nazwisko często pojawiało się w ubeckich sprawozdaniach. Wykazał szczególne zaangażowanie w akcji uświadamiania swych uczniów o negatywnych cechach ZMP. Według doniesienia kp. „Henryk”, ks. Drypa w październiku 1951 r. „stara się poprzez uczniów tego gimnazjum wpływać rozbijacko” na ZMP. Ponadto w sprawozdaniu zaznaczono, że ks. Drypa przekonywał jej członków, że organizacja ta walczyła z religią oraz „uszczypliwie” zwracał się do nich: „nie przekreślaj się tak na lewo, bo ci karzą wyprzeć się wiary w Boga”. Chciał również udowodnić Adamowi Żubrowi – członkowi ZMP, że odejście od Boga następuje stopniowo, najpierw zabronią mu mówić pacierza, potem chodzić do kościoła, aż w końcu utraci wiarę. Prefekt próbował również wpłynąć na przewodniczącego zarządu szkolnego ZMP – Henryka Prawdę i jego zastępcę Stanisława Stawiarskiego. Jeden z uczniów tej szkoły – Gustaw Maciąg, nazwany „rozbijaczem inspirowanym przez ks. Drypę, rzucił oszczerstwa na marksizm” i wyśmiewał członków ZMP. Podobnie czynił Nurowski – przewodniczący klasowego koła ZMP, który był związany z ks. Drypą. Gdy doszło do rozmowy na temat pochodzenia życia człowieka, twierdził on, że to obraża uczucia religijne członków ZMP. Miejscowy PUB wytypował kandydata pochodzącego z bliskiego otoczenia ks. Drypę w celu jego „rozpracowania”<sup>119</sup>. Duchowny kolejny raz naraził się na katechezie prowadzonej 2 XI 1951 r. Tym razem wyjaśniał uczniom 10. klasy znaczenie uroczystości Wszystkich Świętych. Piętnował także arogancję Henryka Prawdy, który zachowywał się prowokacyjnie podczas procesji w tym dniu. Informator „Henryk” podważył te fakty twierdząc, że Henryk Prawda nie okazywał żadnych negatywnych zachowań. Stwierdził, że ks. Drypa chciał oczernić przewodniczącego zarządu szkolnego ZMP, przedstawić go jako człowieka, który nie realizuje dekretów

---

<sup>117</sup> *Instrukcja nr 13 dyrektor Departamentu V MBP dla szefów wojewódzkich urzędów bezpieczeństwa publicznego i naczelników wydziałów V w sprawie działalności duchowieństwa wśród członków Związku Młodzieży Polskiej*, w: A. Dziurok, *Metody pracy...*, s. 112-113.

<sup>118</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 233.

<sup>119</sup> Tamże, s. 133.

rządu, „rozbijając procesję”. Ksiądz Drypa „agitował” także młodzież do udziału w nowennie do św. Stanisława Kostki<sup>120</sup>. Z kolei 4 XII 1951 r. wyśmiewał na lekcji religii cytaty z Engelsa, komentując do młodzieży: „patrzcie jakie banialuki”. Według informatora „Henryk” ks. Drypa dyskryminował członków ZMP ponieważ odznaczał spóźnienia tylko uczniów, którzy aktywnie działali w ZMP<sup>121</sup>. Zachowanie ks. Drypy w szkole było w dalszym ciągu inwigilowane przez bezpiekę, która angażowała w tym celu młodzież ZMP-owską. Według informatora „Henryk”, prefekt utrzymywał kontakty z młodzieżą za pośrednictwem syna Andrzeja Schnizla – miejscowego doktora. W dodatku wpłynął „rozbijancko” na członka szkolnego ZMP – niejakiego Słowika, który dotychczas „pozytywnie” występował na zebraniach. Jednak pod wpływem ks. Drypy uczeń ten zaprzestał występować antyreligijnie<sup>122</sup>.

W sprawozdaniach PUBP w Sandomierzu z kolejnych miesięcy znalazły się przykłady „wrogich” wystąpień ks. Drypy wobec organizacji ZMP. Informator „Stach” doniósł, że 29 I 1952 r. pytał on ucznia zmierzającego na zebranie tej organizacji, Zdzisława Drozda: „Co Zdzisiu, zapomniałeś wstać na modlitwę czy co, powiedz, przecież jeszcze nie jesteś zepsuty?”. Uczeń na pytanie odpowiedział, powołując się na artykuł 70 Konstytucji mówiący o wolności wyznania. Agentura wywodząca się spośród młodzieży oskarżała ks. Drypę o zastraszanie, czego przykładem miała być jego wypowiedź do Adama Żubra: „Czekaj, jak ci mama wytarga uszy”. Prefekt wykazywał negatywny stosunek do ZMP, kiedy komentował zmianę warunków przyjęć na studia wyższe. Stwierdził, że skończył się okres „idiotycznego” przyjmowania uczniów na studia wyższe, wiele bowiem zależało od opinii szkolnego ZMP, obecnie większy głos będzie miała dyrekcja, zaś ZMP będzie mieć tylko głos doradczy<sup>123</sup>. Według sprawozdań PUBP, w kwietniu 1952 r. ks. Drypa zmienił charakter działalności przeciw ZMP. Informator „Lewa” doniósł, że ks. Drypa utrzymywał przyjazne relacje z prof. Wolskim – byłym komendantem ZHP oraz nauczycielkami, określonymi przez źródło jako „dewotki”<sup>124</sup>. W czerwcu 1952 r. bezpieka wystosowała wniosek do Wydziału V WUBP w Kielcach o jego areszt<sup>125</sup>. W kolejnym roku szkolnym zabroniono mu nauczania religii w sandomierskim Gimnazjum<sup>126</sup>. Do „rozbijania” ZMP przyczyniał się również ks. Stanisław Król z parafii Klimontów, o czym funkcjonariusze bezpieki dowiedzieli się od kp. „R.R.”. Ksiądz Król powiadomił proboszcza z Olbierzowic – Józefa Łobodzińskiego, na temat postawy uczniów Szkoły Ogólnokształcącej w Klimontowie, przez co „negatywnie oddziaływał na młodzież drogą pośrednią poprzez innych księży”. Dwóch uczniów z tej szkoły deklarowało się jako ateści. Buntowali młodzież, aby ta nie uczęszczała chodziła na lekcje religii. W tej sytuacji ks. Łobodziń-

---

<sup>120</sup> Tamże, s. 138.

<sup>121</sup> Tamże, s. 141.

<sup>122</sup> Tamże, s. 148.

<sup>123</sup> Tamże, s. 151.

<sup>124</sup> Tamże, s. 160.

<sup>125</sup> Tamże, s. 173.

<sup>126</sup> Tamże, s. 193.

ski interweniował u rodziców, twierdząc, że ich synowie: „wystąpili z religii i giną”. Poprosił również, aby nie wspomagali ich materialnie, co miałyby przyczynić się do ich nawrócenia. Według źródła ks. Łobodziński płakał podczas rozmowy z rodzicami. Bezpieka przesłuchiwała oskarżonych uczniów oraz zaangażowała członków ZMP w celu obserwacji „wrogich” wystąpień kleru<sup>127</sup>.

Do zmniejszania liczby członków ZMP przyczynił się również ks. Franciszek Lachowski – wikariusz parafii Koprzywnica. Jak poinformował kp. „S” ks. Lachowski zorganizował w dn. 6 I 1954 r. zebranie młodzieży w wieku do 20 lat. Wzięło w nim udział ok. 100 osób. Na spotkaniu tym młodzież śpiewała kolędy oraz rozwijała zainteresowania kulturalne. Dzięki kontaktom z młodzieżą, ks. Lachowski zyskał sobie jej zaufanie i autorytet. Dowodem było to, że członkowie ZMP z Gnieszowicach zaprosili ks. Lachowskiego na wieczornicę. Było to w dniu, w którym odbywało się zebranie organizacyjne ZMP przy udziale instruktora Zarządu Wojewódzkiego ZMP. Zebranie to nie wypadło najlepiej, ponieważ młodzież, chcąc uczestniczyć w wieczornicy, gdzie był ks. Lachowski, zaczęła opuszczać zebranie ZMP. Fakt ten wywołał interwencje funkcjonariuszy bezpieki w Referacie ds. Wyznań PPRN. W konsekwencji ks. Lachowski został wezwany na rozmowę do powiatowego referatu wyznań. Oświadczył on, że wszystkie zebrania organizowała młodzież i Zarząd Straży Pożarnej, a jego obecność była spowodowana zaproszeniem. Dodał również, że będzie uczestniczył w każdym zebraniu, na które zostanie zaproszony, ponieważ jest księdzem i nie może opuścić młodzieży. W tej sprawie „nastawiono się agenturalno-informacyjną celem ustalenia bliższej działalności księdza”<sup>128</sup>.

Bezpieka odnotowywała również „wrogie” wystąpienia przeciwko organizacji „Służba Polsce”<sup>129</sup>, która skupiała w swych szeregach młodzież. Według rezydenta „Wisła” ks. Stanisław Król – prefekt ze szkoły w Klimontowie „skompromitował i ośmieszył” zachowanie młodzieży w Brygadach SP. W XI klasie przestrzegał przed demoralizującym zachowaniem młodzieży wyjeżdżającej na Brygady SP, mówiąc: „niejedna dziewczyna powracająca z Brygady przyjeżdża nie sama, a grubsza, z czego rodzice są nie zadowoleni”<sup>130</sup>.

Za „rozbijanie” młodzieży do ubeckich teczek trafiło także nazwisko ks. Stanisława Króla. Jego wykroczenie polegało na tym, że zorganizował dla maturzystów nabożeństwo, ponadto opowiadał młodzieży „różne anegdoty”. Ksiądz Król starał

---

<sup>127</sup> Tamże, s. 141-142.

<sup>128</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 101.

<sup>129</sup> Dz. U. z 1948 nr 12, poz. 90. Organizacja ta została utworzona na mocy ustawy z dn. 25 II 1948 r. o powszechnym obowiązku przysposobienia zawodowego, wychowania fizycznego i przysposobienia wojskowego młodzieży oraz o organizacji spraw kultury fizycznej i sportu. Artykuł 1 tej ustawy wprowadził obowiązek powszechnego przysposobienia zawodowego, wychowania fizycznego i przysposobienia wojskowego młodzieży „celem włączenia twórczego zapału młodego pokolenia do pracy nad rozwojem sił i bogactwa Narodu oraz celem rozszerzenia systemu wychowania narodowego, przedłużenia kształcenia i wychowania młodzieży poza okres obowiązku szkolnego”.

<sup>130</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 212.

się dotrzeć do młodzieży przy pomocy nauczycielek, pracujących w szkole na stanowisku kierowniczek internatu. Według donosu nauczycielki te były „mocno sklerykalizowane”, za co zostały zdjęte z kierowniczych stanowisk<sup>131</sup>. Podobnie czynili księża z Połańca, którzy starali się nawiązać kontakt z nauczycielami. Bezpieka dopatrywała się w ich zachowaniu chęci „opanowania” grona nauczycielskiego<sup>132</sup>. Wielokrotnie duszpasterską troskę księży wspierały osoby świeckie. Przykładowo „wroga” działalność ks. Jedynaka wspierała Maria Dziubak, która starała się powstrzymywać sportowe zainteresowania młodzieży. Bezpieka określiła ją jako „stały łącznik pomiędzy księdzem a sklerykalizowaną młodzieżą”<sup>133</sup>.

Władza komunistyczna utrudniała wypełnianie praktyk religijnych przez młodzież i dzieci. Swobodę tego gwarantowały postanowienia porozumienia zawartego pomiędzy episkopatem a rządem 14 IV 1950 r. Zapewniało ono nauczanie religii w szkołach, równe traktowanie katechetów, swobodę praktyk religijnych dla dzieci i młodzieży<sup>134</sup>. Jednak komunistyczny reżim na różne sposoby starał się odciągać młodzież od Kościoła poprzez organizowanie czynów społecznych, wycieczek, atrakcji w niedziele i święta. Duchowieństwo starało się uchronić młodzież przed celową ateizacją, podejmując wiele inicjatyw duszpasterskich. Bezpieka inwigilowała działania duchowieństwa związane z troską o zapewnienie dzieciom i młodzieży praktyk religijnych. Za te przedsięwzięcia nazwiska księży trafiały do teczek PUBP<sup>135</sup>. W sprawozdaniach PUBP w Sandomierzu znalazło się wiele takich przypadków.

W celu odciągnięcia młodzieży od Kościoła, państwo organizowało w niedziele różne prace społeczne. Zwróciło to uwagę ks. Piotra Sroczyńskiego z Chobrzan, o czym doniósł informator „Alina”. W październiku 1951 r. podczas rozmowy z informatorem ks. Sroczyński stwierdził, że młodzież powinna chodzić w niedziele do kościoła, a nie do pracy. Powołał się na porozumienie państwa z episkopatem, na mocy którego państwo miało nie przeszkadzać Kościołowi. Tymczasem w Chobrzanach nie przestrzegano porozumienia. Ksiądz Sroczyński martwił się o przyszłość młodzieży wychowywanej ateistycznie przez państwo. Także mieszkańcy Chobrzan byli niezadowoleni z decyzji kierownika szkoły, który zabronił nauki religii w szkole; podjęli nawet próbę jego usunięcia<sup>136</sup>. Efekty wykorzenia ducha religijnego z młodzieży ks. Sroczyński dostrzegł już w czerwcu 1950 r. Kiedy ks. Sroczyński przechodząc obok Gimnazjum Ogólnokształcącego w Chobrzanach, spotkał pracującą młodzież, pozdrowił ją słowami „Szczęść Boże”, lecz nikt nie odpowiedział. Po pewnym czasie jeden z uczniów pouczył księdza, że należało mówić: „cześć pracy”, na co ks. Sroczyński odpowiedział rozmówcy, że „do czego

---

<sup>131</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 65.

<sup>132</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 219. Doniesienie informatora „Jarzab” z dn. 3 IV 1953 r.

<sup>133</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 68. Informacje pochodzą od kp. „Socha”.

<sup>134</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 200.

<sup>135</sup> Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944-2002*, Radom 2003, s. 60-63.

<sup>136</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 134.

ty dążysz, tego się nie zbuduje”<sup>137</sup>. Z odciąganiem młodzieży od uroczystości kościelnych spotkał się również ks. Tomasz Kucharczyk z Łukawy. W dn. 8 VII 1951 r. miał przybyć do jego parafii bp Lorek, w związku z czym chciał zorganizować zabawę, z której dochód przeznaczony byłby na rzecz kościoła. Jednak przewodniczący ZMP (Radosz) w tym samym dniu również organizował zabawę. Ksiądz Kucharczyk miał zagrozić Radoszowi, że jeśli on zorganizuje zabawę w tym samym dniu, to ogłosi z ambony, że „rozbija uroczystość”<sup>138</sup>.

Nietaktem władz szkolnych było również organizowanie zabaw w okresie wielkiego postu. Sytuacja taka zmuszała księży do upomnienia młodzieży. Przykładowo, po jednej z takich zabaw, ks. Drypa zwrócił uwagę młodzieży mówiąc: „tańczyć w poście to tak, jak na grobie matki”. Dał do zrozumienia, że taniec w wielkim poście jest grzechem<sup>139</sup>. Podobnie uczynił ks. Władysław Prząda, który napiętnował uczennice z żeńskiego Liceum Ogólnokształcącego w Sandomierzu za udział w zabawie w okresie wielkiego postu<sup>140</sup>.

Duchowieństwo przypominało młodzieży o obowiązku wykonywania praktyk religijnych, co również drażniło ówczesne władze. W sprawozdaniach PUBP znalazła się wypowiedź ks. Drypy, który według informatora „Czarny”<sup>141</sup> namawiał młodzież, aby chodziła do kościoła „w czwórkach”, po tym jak dyrektor szkoły zarządził, aby młodzież nie chodziła do kościoła w większych grupach<sup>142</sup>. Inny informator „Stach” doniósł, że ks. Drypa sprawdzając obecność „krzyczał i żądał wyjaśnień” od uczniów, którzy nie przystępują do sakramentu pokuty. Zaś w listopadzie 1951 r. na zjeździe duchowieństwa w Sandomierzu miał przekazać ks. Śmigielskiemu – proboszczowi parafii Niekrasów negatywną opinię na temat Jana Wyrazika – ucznia XI klasy, który nie uczył się oraz nie uważał na lekcjach religii. Według ks. Drypy szkoła go „zdemoralizowała, popsowała, bo utracił Boga”. Ksiądz Śmigielski wezwał matkę Wyrazika i „ostro ją napiętnował za złe wychowanie syna”. Matka w celu napomnienia syna musiała udać się do Sandomierza, przez co naraziła się na koszty związane z podróżą<sup>143</sup>. Zachęcanie młodzieży do udziału w rekolekcjach odbierane było przez bezpiekę jako „agitacja”. Ksiądz Drypa kolejny raz naraził się bezpiece, ponieważ 4 IV 1952 r. „agitował” w tym celu. Kierownictwo internatu usiłowało przeszkodzić młodzieży w przeżywaniu rekolekcji. W tym czasie zaplanowano remont internatu, co miało spowodować przedwczesne wyjazdy uczniów do domu. W związku z tym ks. Drypa namawiał ich, aby sprzeciwili się tej decyzji. Przez to posądzono ks. Drypę o wykonywanie „wrogiej roboty” polegającej na powstrzymaniu remontu internatu. Ksiądz Drypa wytrwale zabiegał o katolickie wychowanie młodzieży, przez co znowu jego nazwisko trafiło do akt bezpieki. Tym razem w dn. 2 V 1952 r. na religii prowadził wykład na temat

<sup>137</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 527.

<sup>138</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 233.

<sup>139</sup> Tamże, s. 158. Informator „Stach” doniósł, że zabawa odbyła się w dn. 8 III 1952 r.

<sup>140</sup> Tamże, s. 158.

<sup>141</sup> Na temat informatora „Czarny” zob. rozdz. II, par. 5.

<sup>142</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 482.

<sup>143</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 141.

sakramentu małżeństwa. Podkreślał sakramentalny charakter małżeństwa oraz że ślub cywilny dla katolików jest nieważny, jest to tylko obowiązek rejestracyjny<sup>144</sup>. Z kolei ks. Florkiewicz – prefekta Liceum Pedagogicznego w Sandomierzu w lutym 1949 r. oskarżono o „zmuszanie” uczniów do chodzenia do kościoła. Od uczniów wyjeżdżających na niedziele do rodzin wymagał zaświadczeń, które potwierdzały obecność w kościele<sup>145</sup>. „Wrogą” działalność prowadził również ks. Feliks Turbiarz, który na lekcjach religii organizował nabożeństwa i modlitwy. W trosce o religijne wychowanie młodzieży informował listownie rodziców dzieci, które nie chodziły na religię<sup>146</sup>. Podobnie postępował prefekt Liceum Przetwórstwa Owocowego w Sandomierzu, pracujący w kurii. Kontakt poufny „S” stwierdził, że prefekt „zastrasza” młodzież na lekcjach religii. Ksiądz Marian Ziółkowski miał wysyłać listy do księży w tych parafiach, z których młodzież nie chodziła na religię i nie brała udziału w rekolekcjach. Księża ci mieli ogłaszać, że ci uczniowie „odstąpili od wiary i są odszczepieńcami od kościoła katolickiego”. W oczach bezpieki było to złamanie dekretu o wolności sumienia i wyznania<sup>147</sup>. Ksiądz Ziółkowski naraził się bezpiece już w październiku 1950 r., kiedy na katechezie w 11 klasie Liceum Spółdzielczego w Sandomierzu przypominał uczniom o potrzebie modlitwy za żołnierzy poległych pod Monte Casino, Tobrukiem i Narwikiem. Podczas tej katechezy jeden z uczniów zapytał o potrzebę modlitwy za poległych w bitwach pod Lenino i Berlinem, jednak ksiądz nie udzielił na to odpowiedzi<sup>148</sup>. Księża zachęcali również młodzież, aby należała do organizacji katolickich. Ksiądz Edward Jończyk zorganizował w Łukawie chór. Informator „Bartosz” doniósł, że młodzież samodzielnie zbierała się na próby w domu Stanisława Wieczorka (Wysiadłów)<sup>149</sup>. Również ks. Rosłaniec zorganizował chór kościelny pod opieką organisty – Amborskiego, w który zaangażował młodzież<sup>150</sup>. Z kolei ks. Podkova – prefekt z Połańca zorganizował w maju 1953 r. koła Żywego Różańca oraz koła Młodzieży Katolickiej<sup>151</sup>. Natomiast w lipcu 1953 r. zachęcał młodzież, aby zapisywała do koła ministrantów<sup>152</sup>.

Próby opanowania młodzieży przez komunistyczne władze obejmowały także okres wakacji. Również w tym czasie duchowieństwo wykazywało troskę o religijne formowanie dzieci i młodzieży<sup>153</sup>. Biskup Lorek w czerwcu 1951 r. wydał rozporządzenie dla księży diecezji sandomierskiej, aby zaopiekowali się młodzieżą

---

<sup>144</sup> Tamże, s. 160. Doniesienia te złożyli informatorzy: „Henryk”, „Stach” i „Lewa”.

<sup>145</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 491.

<sup>146</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 103.

<sup>147</sup> Tamże, s. 213.

<sup>148</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 538.

<sup>149</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 197.

<sup>150</sup> Tamże, s. 204.

<sup>151</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 73.

<sup>152</sup> Tamże, s. 77.

<sup>153</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 279.

szkolną w okresie wakacji<sup>154</sup>. Także w kolejnych latach przejawiał wielką troskę o religijność młodzieży, o czym świadczy doniesienie kp. „D” z dn. 19 III 1953 r. Według doniesienia bp Lorek wiele uwagi poświęcał sprawie religijnego wychowania młodzieży, przez co starał się ją „opanować”. Apelowal również do księży, aby organizowali nabożeństwa stanowe oddzielnie dla młodzieży męskiej i żeńskiej. Zalecał także prowadzić rozmowy indywidualne z młodymi ludźmi. W ocenie funkcjonariuszy PUBP w Sandomierzu działanie to miało służyć „odrywaniu” ich od organizacji ZMP i prac społecznych. Według kp. „D” negatywny stosunek duchowieństwa do ZMP wynikał z jego złego statusu, który mówił o walce z „zabobonami religijnymi”<sup>155</sup>. Sandomierski hierarcha wysyłał orędzia do księży diecezji sandomierskiej, aby przygotowywać dzieci do pierwszej komunii świętej, zachęcał też, do uczestnictwa w nabożeństwach majowych, przypominał o wychowywaniu młodzieży po katolicyku<sup>156</sup>. Komuniści zarzucali biskupowi Lorkowi, że nie realizował porozumienia między państwem a Kościołem z 14 IV 1950 r. W zarządzeniach poruszał tylko sprawy kościelne i sprawy wychowania młodzieży, natomiast pomijał realizację obowiązków wobec państwa<sup>157</sup>.

W ubeckie teczki trafiło również nazwisko ks. Adama Łęckiego, który zorganizował dla młodzieży z XI klasy Mszę świętą w intencji pomyślnego zdania egzaminu dojrzałości. Kontakt poufny „S” w swym sprawozdaniu relacjonował, że 28 V 1953 r. brał udział w egzaminie maturalnym jako delegat społeczny. Rozmawiał także z członkami ZMP oraz członkami partii. Na podstawie rozmów ustalił, że organizatorem Mszy świętej był ks. Łęcki, który miał zainspirować młodzież do zebrania po 10 zł od osoby. Msza święta odprawiona została w Chobrzeżanach w dniu egzaminu maturalnego. Pieniądze zbierał Marian Górecki, należący do nielegalnej organizacji Młode Wojsko Polskie oraz Alina Mokwa – „zausznicza kleru”, za co została usunięta z organizacji ZMP<sup>158</sup>. Pomimo inwigilacji nabożeństw przez bezpiekę, księża na terenie powiatu sandomierskiego organizowali je na rozpoczęcie i zakończenie roku szkolnego. Świadczy o tym ilość doniesień na ten temat w aktach miejscowego PUBP. Władze interesował każdy szczegół, jak choćby frekwencja, treść kazania czy porządek nabożeństwa<sup>159</sup>. Bezpiekę irytowało również to, że księża dokładali wszelkich starań, aby w rekolekcjach brała udział jak największa liczba młodzieży szkolnej<sup>160</sup>. Zapraszanie uczniów na nabożeństwa było „wrogo” odbierane przez władze. W dn. 31 VIII 1952 r. wszyscy księża

---

<sup>154</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 123. Dane otrzymane od informatora „Gołąb”.

<sup>155</sup> Tamże, s. 211.

<sup>156</sup> Tamże, s. 217. Informacje pochodzą od „Gołąb”, który sam otrzymał orędzie i poinformował bezpiekę o jego treści.

<sup>157</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 94-95. Informacje te pochodzą od kontaktu poufnego „K”, „S”, informatora „D”. Według nich władze powinny ogólnie wpłynąć na biskupów, by oni w swych zarządzeniach mówili o realizacji porozumienia.

<sup>158</sup> Tamże, s. 65.

<sup>159</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 264.

<sup>160</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 168.



z terenu powiatu sandomierskiego ogłosili, aby młodzież szkolna w dniu 1 IX 1952 r. wzięła udział w nabożeństwie przed rozpoczęciem roku szkolnego<sup>161</sup>. Władze komunistyczne wykorzystywały każdą okazję do oskarżenia kleru. W maju 1954 r. obwiniono księży za niską frekwencję na lekcjach w Łoniowie, Osieku, Klimontowie i Staszowie. Według źródła księża sprawili, że frekwencja w szkołach w uroczystość Wniebowstąpienia była niska. Wina ich polegała na tym, że nie poinformowali dzieci ze szkół, że uroczystość ta została zniesiona przez władze komunistyczne. Oceniono, że w ten sposób księża nie realizowali porozumienia między państwem a Kościołem i „nie uczyli dzieci poszanowania władzy państwowej”<sup>162</sup>.

W sierpniu 1954 r. władze podjęły decyzje zmierzające ku dalszej laicyzacji szkolnictwa. Usunięto modlitwę przed i po lekcjach oraz przesunięto religię na ostatnią godzinę lekcyjną. Modlitwę miały zastąpić apele szkolne<sup>163</sup>. Powyższe decyzje wywołały poruszenie sandomierskiego kleru, który upominał się, aby religia była we wszystkich szkołach. Duchowieństwo zachęcało także rodziców, aby w obronie religii składali protesty u władz<sup>164</sup>. Posunięcia władz niepokoiły duchownych, o czym świadczą komentarze odnotowane przez bezpiekę. Księża sądzili, że zarządzenia władz z sierpnia 1954 r. są ostatnim etapem procesu likwidacji nauczania religii w szkołach. Obawiali się, że w następnym roku religia zostanie zniesiona we wszystkich szkołach. Niepokoiły ich również ograniczenia modlitwy i przesunięcie religii na ostatnią godzinę lekcyjną, przez co miał się skracać czas nauczania. Zabieganie duchowieństwa o religijne wychowanie młodzieży bezpieka skwitowała stwierdzeniem, iż kler „wszelkimi siłami stara się przyciągnąć młodzież do siebie i buntować ją by religia – modlitwy w szkołach odbywały się w dalszym ciągu”. Gorliwie zabiegał o przywrócenie modlitwy i religii do szkół ks. Tadeusz Podkowa z Połańca. Prowadził on lekcje w Połańcu, Zrębinie i Ruszcy. Z doniesień informatorów i kierowników szkół wiadomo, że „namawiał” dzieci do odmawiania modlitw w szkołach, zachęcał również rodziców, aby upominali się u kierowników szkół o przywrócenie modlitwy<sup>165</sup>. W dodatku nauczał religii wbrew zarządzeniom władzy. Na napomnienie kierownika szkoły odpowiedział, że „nikt mu za to nic nie zrobi, lekcje będzie prowadził tak jak mu się podoba [...] za wami jest rząd, a za nami księżmi cały naród i z lekcji to go nikt nie wygoni nawet Milicja”. Ten drugi prowadził lekcje religii na łące, przez co rodzice byli oburzeni i buntowali się przeciwko kierownictwu szkoły, a do nauczycieli mających zastrzeżenia powiedzieli: „niech się stąd wynoszą, a przyjdą inni nauczyciele”<sup>166</sup>. Na sku-

---

<sup>161</sup> Tamże, s. 181.

<sup>162</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 116. Informacje uzyskane od kontaktu po-  
ufnego „S”.

<sup>163</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 266; por. R. Gryz, dz. cyt.,  
s. 349.

<sup>164</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 133.

<sup>165</sup> Tamże, s. 137-138. Przeciwko zniesieniu modlitwy w szkołach protestował także ks.  
Zbroja z Połańca, gdzie z ambony odczytywał fragmenty Konstytucji, która zapewnia wol-  
ność sumienia i wyznania. Sprawozdanie za wrzesień 1954 r. po linii kleru.

<sup>166</sup> Tamże, s. 145.

tek „wrogich” wystąpień Referat ds. Wyznań wezwał ks. Podkowę i ks. Zbroję do PPRN. Ksiądz Zbroja podczas rozmowy z przewodniczącym PPRN i referentem miał w sposób agresywny powoływać się na postanowienia Konstytucji gwarantujące wolność wyznania i sumienia. Według niego władze szkolne postępowały wbrew konstytucji wydając „jakieś swoje zarządzenia”. Oświadczył, że „dokąd będzie żył, to jako kapłan będzie bronił wiary katolickiej”. Podobnie wyrażał się ks. Podkova. Rozmowa nie przyczyniła się do zmiany postawy księży, ponieważ w dalszym ciągu podejmowali działalność wbrew zarządzeniom władz<sup>167</sup>. Komuniści obawiali się niezadowolenia społeczeństwa w związku z usunięciem modlitwy ze szkół. Reakcja ta ujawniła się podczas „odwilży” w 1956 r. Wówczas do szkół stopniowo wracała religia oraz modlitwa<sup>168</sup>.

Zachowane sprawozdania sporządzane przez PUBP w Sandomierzu opisują inwigilację oraz utrudnienia związane z prowadzeniem działalności katechetycznej i duszpasterskiej przez duchowieństwo wśród młodzieży. Na terenie opisywanego powiatu duchowieństwo włożyło wiele sił, aby bronić wychowania religijnego młodzieży. Religię usunięto z około 50 % szkół w powiecie<sup>169</sup>. Władze komunistyczne mocno angażowały się w ateistyczną indoktrynację młodzieży, aby zniszczyć jej wiarę, wykorzenić z niej religijność i oddalić od Kościoła. Zabiegi władz o ograniczenie wychowania religijnego nie przyniosły oczekiwanych skutków. Zamierzenia te byłyby zrealizowane w większym stopniu, gdyby nie opór ze strony Kościoła, uczniów i ich rodziców, za to jednak spotykały duchownych różnego rodzaju szykany, wnikliwa inwigilacja i represje.

### 3. Uroczystości parafialne, wizytacje biskupie oraz pielgrzymki

Władze komunistyczne inwigilowały działalność Kościoła, która przejawiała się na wielu płaszczyznach. Fundamentalnym zadaniem duchowieństwa jest prowadzenie działalności duszpasterskiej wśród wiernych. Działalność ta również podlegała wnikliwej analizie przez władze wyznaniowe, szczególnie przez UB. Jednak komuniści w pierwszej fazie walki o utrwalenie swej dominacji, tj. do wiosny 1947 r., pozostawili Kościół poza zasadniczym konfliktem. Dlatego pierwsze dwa lata „władzy ludowej” charakteryzowały się pozornym spokojem i brakiem bezpośrednich, łatwo zauważalnych prześladowań Kościoła. Dla władz Kościół był jedyną masową instytucją, która dotąd była niezniszczona i niepozabawiona swego ideowego autentyzmu. Dla wiernych był znakiem trwałej, zbiorowej tożsamości. Ponadto stanowił on opiekę, pod której ochroną mogła istnieć wspólnota. Wierni uczęszczali do świątyń, gdzie mogli pogłębić życie duchowe, spełnić obowiązek religijny; przyciągała ich także atmosfera prawdy i wzajemnej życzliwości<sup>170</sup>.

---

<sup>167</sup> Tamże, s. 137. Por. B. Stanaszek, *Księża diecezji sandomierskiej...*, s. 179-184.

<sup>168</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 270.

<sup>169</sup> Tamże, s. 215; por. R. Gryz, dz. cyt., s. 353.

<sup>170</sup> B. Cywiński, dz. cyt., Lublin 1990, s. 32, 69.

Niebawem zaczęły się utrudnienia prawne, które ograniczały organizowanie uroczystości liturgicznych oraz zacieśniały obszar sprawowania kultu. W dn. 5 VIII 1949 r. wprowadzono w życie dekret Rady Ministrów o ochronie wolności sumienia i wyznania. Znalazły się w nim artykuły określające „wrogą” działalność księży, do której zaliczono m.in. przedsięwzięcia, mające na celu zwiększenie kultu oraz rozszerzanie duszpasterstwa<sup>171</sup>. Władzom chodziło o zepchnięcie przejawów życia religijnego w obręb świątyni stąd pojawiały się kolejne ograniczenia. W tym celu w dn. 18 VIII 1949 r. znowelizowano ustawę o zgromadzeniach. Od tej pory zebrania religijne bez zezwolenia władz mogły odbywać się jedynie we wnętrzu kościołów lub miejsc przeznaczonych do wykonywania kultu religijnego prawnie uznanych związków religijnych. Do zorganizowania zebrań religijnych pod gołym niebem, pielgrzymek i procesji ulicznych potrzebna była zgoda władz państwowych. Jedynie pochody weselne i pogrzebowe oraz procesje Bożego Ciała nie podlegały tym zasadom. W dn. 23 XI 1949 r. Ministerstwo Administracji Publicznej wydało specjalny dekret w tej sprawie. Podania o zezwolenie na organizowanie procesji należało kierować do właściwych referatów społeczno-politycznych starostw. Faktycznie jednak decydujący głos należał do Urzędów Bezpieczeństwa Publicznego. MBP w dn. 6 XII 1949 r. wydało instrukcję umożliwiającą wydanie zakazu organizowania pielgrzymki lub zebrania w domu parafialnym ze względu na „zagrożenie bezpieczeństwa i porządku publicznego”. Funkcjonariusze UB przed podjęciem decyzji rozeznawali sytuację, oceniali, czy trasa i czas trwania procesji nie kolidowały z imprezami urządzanymi przez organizacje społeczne i polityczne. Urzędnicy wyznaniowi starali się „zepchnąć” procesje na boczne ulice, z drobiazgową wręcz uwagą przyglądali się dekoracjom. Starano się także o ograniczenie udziału w procesjach straży pożarnej i osób zatrudnionych w instytucjach państwowych<sup>172</sup>.

Zarządzenia komunistycznych władz centralnych realizowano na terenie powiatu sandomierskiego co potwierdzają sprawozdania PUBP w Sandomierzu ukazujące inwigilację kultu religijnego odbywającego się podczas uroczystości kościelnych takich jak: odpusty parafialne, bierzmowania, Boże Ciało, Wielkanoc, Boże Narodzenie, dożynki. Funkcjonariusze bezpieczeństwa zaczęli obserwować pielgrzymki, procesje oraz poświęcenia okolicznych pól i kapliczek. W kręgu ich zainteresowania pozostawały szczegóły tych uroczystości, takie jak frekwencja, przebieg, sposób organizacji. Funkcjonariuszom zależało zwłaszcza na wykrywaniu wszelkich akcentów „antypaństwowych”. Przy tym utrudniano wszelkie przejawy kultu religijnego, przez szykanowanie uroczystości kościelnych. W ten sposób próbowano studzić zapał duszpasterski księży, realizując program komunistów dążący do wyrugowania Kościoła ze wszystkich sfer życia<sup>173</sup>.

Jedną z tradycyjnych form duszpasterstwa zmierzających do aktywizowania parafii były tzw. wizytacje pasterskie. Ich program i porządek ustalała kuria, podając

---

<sup>171</sup> H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem...*, s. 41.

<sup>172</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 40- 41, 48.

<sup>173</sup> R. Gryz, dz. cyt., s. 303.

go do wiadomości duchowieństwa w okólnikach drukowanych na łamach „Kroniki Diecezji Sandomierskiej”. Władze państwowe wnikliwie przyglądały się tym inicjatywom, starając się ograniczyć zewnętrzny splendor tych uroczystości i zamknąć je w obrębie świątyni. Powoływano się w tym celu na znowelizowane prawo o zgromadzeniach (18 VIII 1949 r.)<sup>174</sup>. Od tego momentu w celu zorganizowania zgromadzenia należało uzyskać zezwolenie odpowiednich władz administracji ogólnej<sup>175</sup>. Przeciwno zarządzeniom krępującym kult publiczny (odpusty, misje, wizytacje pasterskie biskupów), uzależniającym go od pozwoleń władz administracyjnych, zaprotestował Episkopat Polski<sup>176</sup>.

W uroczystościach religijnych odbywających się w trakcie wizytacji biskupich brało udział wielu mieszkańców, co potwierdzało ich przywiązanie do religii oraz wyrażało poparcie aktywności Kościoła katolickiego<sup>177</sup>. Zjawisko to uwidaczniało się na terenie powiatu sandomierskiego, dlatego funkcjonariusze PUBP w Sandomierzu interesowali się wizytacjami pasterskimi biskupów odbywającymi się na terenie powiatu. Zwracano uwagę na wiele szczegółów tych uroczystości, takich jak sposób powitania biskupa, treść wygłoszonego kazania, liczba zgromadzonych wiernych. Często przy okazji wizytacji, biskup udzielał młodzieży sakramentu bierzmowania<sup>178</sup>. Wydarzenia te opisywano w sprawozdaniach sandomierskiej komórki bezpieczeństwa. Bardzo szczegółowy raport z bierzmowania w Jankowicach wykonał Jan Sosnowski – starszy referent Referatu V PUBP. Dosłowne przytoczenie treści raportu ukazuje szczegółowość inwigilacji tych uroczystości przez bezpiekę:

*W dniu 19 VI 1949 r. o godz. 7.30 do parafii Jankowice, gm. Wilczyce pow. Sandomierz przybył biskup Jan Lorek i sufragana Franciszek Jop w celu dokonania bierzmowania. Na przywitanie biskupów wystawiono dwie bramy, na których widniały napisy: na pierwszej było „Witaj Pasterzu”, a na drugiej: „Błogosław Pasterzu”. Pierwsza brama została wystawiona przy wiosce Wysiadłów w odległości od kościoła około 3 km do której to bramy wyjechała banderia konna w liczbie 34 jeźdźców na koniach na czele z Wincentym Dąbkim, członkiem PZPR, zamieszkałym w Radoszkach. Do pierwszej bramy ludność z okolicznych wiosek nie wychodziła, po udzieleniu banderyzynom konnym błogosławieństwa przez biskupa Jana Lorka wszyscy udali się w kierunku drugiej bramy, która była, przy samym kościele. Przy drugiej bramie oczekiwała biskupa ludność w liczbie około 700 osób, który został przywitany przez Dobrocha, Słodowskiego, oraz przez jedną kobietę z Soda-*

<sup>174</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 171-172.

<sup>175</sup> Dz. Ust. RP 1949, nr 49, poz. 369.

<sup>176</sup> P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1, lata 1945-1959, Poznań 1994, s. 205.

<sup>177</sup> D. Jarosz, *Polityka władz komunistycznych w Polsce w latach 1948-1956 a chłopci*, Warszawa 1998, s. 371.

<sup>178</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 486. Przykładowo na bierzmowanie w Koprzywnicy w dniach 14-15 V 1949 r. przyjechał bp Lorek wraz z sufraganiem, biskupem Jopem, bierzmowanie bezpieka określiła jako „pasowanie na rycerzy Kościoła katolickiego” Przebieg bierzmowania opisano w raporcie specjalnym.

licji *Mariańskiej*, której nazwisko dotychczas trudno było ustalić. Po udzieleniu ludności błogosławieństwa przez biskupa Jana Lorka, został przeprowadzony pod baldachimem wraz z procesją do kościoła. W kościele ksiądz proboszcz parafii Jankowice odczytał sprawozdanie ze swej działalności przy budowie zniszczonego kościoła i plebanii, dziękując ludności za tak wielki wysiłek jaki położyła przy odbudowie tegoż kościoła, oraz mówił do biskupa, że ma dobrych i pracowitych parafian, którzy na cześć uczczenia pasterza kupili trzy chorągwie kościelne oraz zrównali plac przy kościele parafialnym. Po wysłuchaniu sprawozdania księdza proboszcza parafii Jankowice, biskup Jan Lorek wygłosił kazanie podkreślając zasługę kapłanów Kościoła katolickiego i wkład pracy nad nawróceniem pogan na wiarę katolicką oraz zaznaczył, że Kościół przyczynił się do zachowania nauk, jak w astronomii, filozofii i łaciny itp., a obecnie te zasługi nie są uznawane. Dalej nadmienił, że apostołowie pierwszych chrześcijan nazywali się braćmi, ponieważ Chrystus nikogo nie tytułował obywatelu, towarzyszu, panie lecz nazywał wszystkich braćmi. Dalsze kazanie wygłoszone było w duchu religijnym. Po wygłoszonym kazaniu przez biskupa Lorka odbyła się msza, po której była krótka przerwa i od godziny 11.00 odbywało się bierzmowanie do godz. 12.00, o godz. 12.30 odbyła się suma, w czasie której odbyła się procesja dookoła kościoła. Po procesji wygłosił kazanie proboszcz parafii Jankowice, który żadnych zagadnień politycznych nie poruszał, kazanie to było głoszone w duchu religijnym. Od godz. 14.00 do godz. 16.00 była przerwa, o godz. 16.00 odbyły się nieszpory w czasie których to odechłał biskup i sufragan w towarzystwie 15 banderzystów, którzy udali się do zniszczonego kościoła w Łukawie, w celu obejrzenia materiału na budowę kościoła i zbudowanej organistówki, skąd powrócili do Sandomierza. Wystąpień żadnych ze strony ludności nie notowano<sup>179</sup>.

Drobiazgowość raportu jest dowodem wielkiej podejrzliwości funkcjonariuszy bezpieki wobec jakiegokolwiek kultu religijnego. Ponadto komuniści doszukiwali się w każdej inicjatywie zorganizowanej przez Kościół zagrożenia bezpieczeństwa i porządku społecznego. Inną kwestią pozostaje styl gramatyczny i poprawność raportu, który uwidacznia bardzo słaby poziom intelektualny funkcjonariuszy PUBP w Sandomierzu.

Do wizytacji biskupich przygotowywały się całe wspólnoty parafialne na czele z ich proboszczami. Oprócz księży swoją aktywność wykazywali członkowie wspólnot katolickich, a nawet członkowie PZPR i ZMP. Wizytacje cieszyły się wysoką frekwencją wiernych. Zwykle, podczas wizytacji, proboszcz parafii relacjonował biskupowi stan życia religijnego parafian. Tak było w Łukawie w dn. 8 VII 1951 r., gdzie ks. Tomasz Kucharczyk poinformował biskupa, że w parafii mieszkało 8 rodzin niewierzących oraz jedna rodzina, która nie chciała zawrzeć sakramentalnego małżeństwa. Duchowny wezwał parafian, aby „nie słuchali podstępów ludzi niewierzących”. Istotne znaczenie dla bezpieki miała treść kazania w którym biskup podkreślał znaczenie wiary i religii, przestrzegał przed ludźmi

---

<sup>179</sup> Tamże, s. 487, Raport specjalny PUBP w Sandomierzu z przebiegu bierzmowania w Jankowicach w dn. 19 VI 1949 r.

niewierzącymi, którzy odrywali od wiary i Kościoła. Jednocześnie zalecał modlić się za niewiernych oraz „aby wróg nie uciskał i nie odciągał od Kościoła dobrych ludzi, którzy mogą być dobrymi katolikami”. Uwagę bezpieki zwrócił fakt powitania biskupa przez członków ZMP, którzy recytowali wiersze religijne przygotowane przez ks. Krzysztofika. W Darominie, w dn. 15 VII 1951 r. bp Lorek został uroczystie przywitany przez parafian. Przybyło 40 banderii konnych, 20 rowerzystów, ubranych w strój ludowy oraz czerwone czapki. Wykonano również 3 bramy powitalne. Delegacja wyjechała po biskupa do Jankowic Kościelnych odległych o 6 km od Daromina. Funkcjonariusze UB zauważyli zadowolenie biskupa z tak uroczystego przywitania<sup>180</sup>.

W ręce bezpieki trafiały plany wizytacji pasterskich, dzięki czemu funkcjonariusze mogli wcześniej zorganizować obserwację uroczystości. Dostarczali je informatorzy ze środowiska klerykalnego. W kwietniu 1952 r. informator „Gołąb” otrzymał taki plan wyznaczony przez biskupa Lorka<sup>181</sup> (por. tab. 5).

Tabela 5  
Plan wizytacji parafii przez biskupa Lorka w okresie maj – lipiec 1952 r.,  
pozyskany przez PUBP w Sandomierzu

Lp.	Parafia	Data i godzina
1.	Kleczańów	21 V, 8.00
2.	Obrazów	22 V, 8.00
3.	Świątniki	23 V, 8.00
4.	Skarżysko Kamienna, powiat Kielce	25 V, 8.00
5.	Sulisławice, nabożeństwo pontyfikalne, po którym o godz. 16.00 biskup uda się do parafii Koniemłoty, powiat Busko	1 VI, 8.00
6.	Kielczyna, powiat Opatów	2 VI, 8.00
7.	Chobrzany	3 VI, 8.00
8.	Szewna, powiat Opatów	14 VI, 8.00
9.	Radom	19 VI, 8.00
10.	Kuczki, powiat Radom	20 VI, 8.00
11.	Radom-Borki	20 VI, 8.00
12.	Rudki, powiat Iłża	28 VI, 8.00
13.	Pilczyca, powiat Końskie	5 VII, 8.00
14.	Kazanów, powiat Iłża	6 VII, 8.00
15.	Pętkowice, powiat Iłża	31 VII, 8.00

Źródło: AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 162.

Parafie wizytował również bp Jop, który planował udać się do Malic (1 VII 1952 r.) oraz Goźlic (27 VII 1952 r.). W okresie od 11 maja do 16 sierpnia 1952 r. miał odwiedzić parafie na terenie innych powiatów. Pod presją władz bp Lorek nie

<sup>180</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 122-123. Doniesienie informatora „Krokus”, potwierdzone przez informatora „Pszczola”.

<sup>181</sup> Tamże, s. 161.

zalecał robić bram „tryumfalnych”, ewentualnie na cmentarzach przykościelnych. Podczas wizytacji udzielano sakramentu bierzmowania. Znając plan wizytacji pasterskich, funkcjonariusze PUBP „nastawiali” posiadaną sieć agenturalno-informacyjną oraz kontakty poufne w celu ustalenia wypowiedzi podczas kazań oraz badania frekwencji wiernych<sup>182</sup>.

Informatorzy wykorzystywali wizytacje do oceny zachowania i postawy biskupa Lorka oraz księży. Po zakończeniu wizytacji w Obrazowie w dn. 23 V 1952 r. biskup wyraził swoją opinię na temat wiernych do informatora „Modus”. Sandomierski ordynariusz stwierdził, że: „gdyby to było w opoczyńskim, to by się ludzie garnęli do mnie, do samochodu i nie można by było odjechać, ale tutaj jest inna psychika ludzi i tak w całym powiecie sandomierskim. Dawniej tak nie było, ale jest to dowód tego, że tutaj są ludzie zamożni i dlatego nie garną się tak do biskupa, a w opoczyńskim czy jakimś innym powiecie, gdzie ludność jest biedna, to więcej garnie się do biskupa i tam to biskup nie może wejść do samochodu i nie dając mu odjechać”. „Modus” na podstawie wypowiedzi stwierdził, że biskup pozytywnie odbierał „ubóstwanie” przez wiernych i w ten sposób starał się zdobyć wiernych wśród ubogiej ludności. Był to niesłuszny zarzut, ponieważ bp Lorek zalecał, aby ceremonie powitalne odbywały się bez wielkiej wystawności. W myśl tych zaleceń już w Malicach w dn. 1 VI 1952 r. nie uczyniono specjalnych przygotowań na powitanie biskupa, zrobiono jednak bramę powitalną przy wejściu na przykościelny cmentarz z napisem „Witaj nam Pasterzu”. Bezpieka spisała nazwiska parafian, którzy wybudowali bramę. Władzom nie spodobało się przywitanie biskupa, które wygłosił Szczepan Zajac – teść organisty z Malic. Zapewniał w imieniu całej parafii o silnej wierze parafian: „Nie pozwolimy wyrwać sobie wiary z ducha, będziemy bronić wiary aż do zwycięstwa przy twojej pomocy ojczyźnie przewielebny”. Wypowiedź tę uznano za „wrogą”, w konsekwencji przesłuchano świadków, ponadto zebrano bliższe dane o osobach, które wybudowały bramę, aby spośród nich pozyskać informatora. Jego zadaniem było donoszenie o przejawach „wrogiej” działalności powyższych osób. Po powitaniu bp Lorek wygłosił przemówienie, w czasie którego bardzo mocno akcentował znaczenie wiary katolickiej. Apelowal do zgromadzonych parafian, aby „mocno i trwale” bronili wiary katolickiej oraz nawiązał do ówczesnych czasów, kiedy „najwięcej szaleje szatan, który opanowuje przez siebie ludzi, odrywając ich od wiary”. Biskup poruszył również temat niedzielnych „narań”, podkreślając to słowo powtórzył je kilkakrotnie „podniesionym głosem i ironicznie”. Przypominał, że najpierw należy pójść do Kościoła, a następnie „iść radzić”, wtedy „Pan Bóg będzie się cieszył i państwo będzie miało korzyść”<sup>183</sup>.

Funkcjonariuszom bezpieki w inwigilowaniu wizytacji nieraz przeszkadzały złe warunki atmosferyczne. W dn. 3 VI 1952 r., na obserwację wizytacji w parafii Kielczyna, miał udać się informator „Gołąb”, jednak nie przybył na miejsce z powodu burzy. Przyjechał na drugi dzień. Biskup Lorek miał przybyć na godz. 16.00,

<sup>182</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 162-163.

<sup>183</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 172-174.

jednak nie pojawił się, ponieważ wyjechał do Warszawy na zjazd episkopatu. Wobec tego parafię wizytował bp Jop, tym razem jednak nie odnotowano „wrogich” wystąpień. Jeszcze w tym samym dniu, ok. godz. 15.00 bp Jop wyjechał do Chobrze. Ku zadowoleniu władz, frekwencja wiernych była bardzo słaba, przybyło tylko ok. 200 osób, w większości „starszych dewotek”<sup>184</sup>. Biskupi wizytujący parafie zdawali sobie sprawę z inwigilacji ze strony UB oraz z konsekwencji jakie spotykają wiernych za organizowanie uroczystych powitań i pożegnań. Dlatego biskup, nie chcąc narazić wiernych na nieprzyjemności, czasami wyjeżdżał z parafii „po cichu”. Taki przypadek zdarzył się w Goźlicach w dn. 31 VIII 1952 r. Tym razem wizytację prowadził bp Jop, którego powitał miejscowy proboszcz w obecności ok. 150 parafian. Nie zanotowano „wrogich” wystąpień biskupa. W sprawozdaniu zaznaczono, że udzielił sakramentu bierzmowania, a po skończonej wizytacji wyjechał boczną bramą, pomimo tego, że wierni przygotowali uroczyste pożegnanie<sup>185</sup>.

W 1953 r. wizytacje miały się rozpocząć 30 kwietnia. Informator „Gołąb” użył skądś plany wizytacji pasterskich, które przekazał do PUBP w Sandomierzu. Biskup już wcześniej wydał księżom wskazania co do organizacji wizytacji. Ordynariusz nie zalecał wykonywania bram powitalnych, natomiast kładł nacisk na duchowy wymiar wizytacji. Apelowo do proboszczów, aby zapraszali jak najwięcej księży z sąsiednich parafii, aby organizowali spowiedź, w celu udzielenia sakramentu bierzmowania jak największej liczbie wiernych. Dla biskupa bowiem ważniejsza była troska duszpasterska niż bramy powitalne, przez które wierni narażali się władzom<sup>186</sup>. W dn. 13 V 1953 r. zwrócono uwagę na wizytację w Olbierzowicach. Funkcjonariusze bezpieki dostrzegli, że biskup Lorek „był czymś wyraźnie przygnębiony i żadnych akcentów politycznych w czasie głoszonego kazania i w rozmowie nie mówił”. Zachęcał tylko do trwania w wierze i przy Kościele. Apelowo także do rodziców, aby nie pozwalali odstępować od wiary swoim dzieciom. Podobny nastrój dostrzegły władze podczas wizytacji w parafii kp. „Ł” w dn. 30 V 1953 r. Przygnębienie biskupa mogło być spowodowane m.in. zaostrożną się polityką władz wobec jego osoby (wpływ na to miał dekret o obsadzie stanowisk kościelnych z 9 II 1953 r.)<sup>187</sup>. Wizytacje śledzono również w 1954 r. W czerwcu bezpieka zanotowała pięć przeprowadzonych przez biskupa Lorka. Według informatora „Szofer” w czasie kazań biskup wzywał ludność do nawracania niewierzących. Nawoływał, by nie słuchać „podszeptów szatańskich i nie odstępować od wiary”. Rodzicom zalecał wychowywać dzieci w duchu religijnym<sup>188</sup>. We wrześniu 1954 r. bezpieka zauważyła „nasiloną działalność” biskupa, polegającą na wyjazdach do innych parafii, gdzie głosił nauki i udzielał bierzmowania. Zgromadzono więc informacje z wizytacji w Górze Puławskiej (4 września), Tczowie

<sup>184</sup> Tamże.

<sup>185</sup> Tamże, s. 182.

<sup>186</sup> Tamże, s. 218.

<sup>187</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 69.

<sup>188</sup> Tamże, s. 120.



(5 września), Fałkowie (11 września), Czermnie (13 września). W czasie głośzonych tam kazań biskup Lorek zachęcał wiernych, aby licznie uczęszczali do Kościoła i wychowywali dzieci po katolicku<sup>189</sup>.

Do innych inicjatyw duszpasterskich inwigilowanych przez funkcjonariuszy PUBP w Sandomierzu należały uroczystości dożynkowe organizowane w parafiach. W sprawozdaniu za trzeci kwartał 1950 r. znajduje się informacja, że bp Lorek wydał zarządzenie proboszczom diecezji sandomierskiej, aby w dniu 3 IX 1950 r. podczas sumy zorganizowali dożynki kościelne. W związku z tym wierni powinni upiększyć ołtarze kościołów wieńcami uplecionymi ze zboża<sup>190</sup>. Dożynki odbyły się zgodnie z wyznaczonym terminem we wszystkich parafiach powiatu. Ich przebieg śledzili funkcjonariusze bezpieki, którzy sporządzili raport specjalny. W raporcie znalazł się wykaz sześciu parafii, w których funkcjonariusze UB dostregli „wrogię” fakty (por. tab. 6).

Tabela 6

Przebieg dożynek z dn. 3 IX 1950 r.

w wybranych parafiach powiatu sandomierskiego w ocenie PUBP w Sandomierzu

Parafia	Przebieg
Niekrasów	Uczestniczyli w większości ludzie starsi, wieńce poświęcono po procesji wokół kościoła. W godzinach popołudniowych we wsi Ossala u sołtysa miała odbyć się „libacja” w której wzięli udział rolnicy tej wsi. Zaproszono także proboszcza z Niekrasowa - ks. Jana Śmigieckiego. W tym dniu na terenie gminy Tursko-Wielkie odbyło się zebranie Komitetu Gminnego PZPR, na które część mieszkańców Ossali nie przybyła ponieważ brała udział w dożynkach.
Dwikozy i Góry Wysockie	Uczestniczyli w dożynkach w większości ludzie starsi oraz członkowie ZMP, którzy przywieźli wieńce ze zboża w celu poświęcenia.
Osiek	Uczestnicy w większości byli ludźmi starszymi, obecna była również niewielka ilość młodzieży, która uwiła wieńce dożynkowe, czynnie uczestnicząc w procesji wokół kościoła, w dożynkach wzięła udział również orkiestra.
Obrazów	Uczestniczyli w dożynkach członkowie ZMP, którzy wykonali wieńce. Ksiądz Gabriel Pfadt zachęcał wiernych do modlitwy i dziękczynienia Bogu za obfite plony.
Goźlice	Ksiądz Jan Kubkowski po poświęceniu wieńców prosił wiernych, aby przywozili do niego zboże, ponieważ planował naukę religii w szkołach podstawowych oraz zakończyć zbiórkę dobrowolnych darów od parafian.
Św. Józefa w Sandomierzu	W uroczystościach brała udział młodzież z Wysiadłowa i Gerlachowa, ks. Krzysztofik po poświęceniu wieńców podziękował za wzięcie udziału w dożynkach. Bezpiekę zaniepokoił również „Gołąbek Pokoju”, którego zawiesiła na wieńcu młodzież z Gerlachowa.

Źródło: AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 541-542.

<sup>189</sup> Tamże, s. 136.

<sup>190</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 532.

W pozostałych parafiach w powiecie bezpieka „nic ważniejszego” nie zauważyła. Nie stwierdzono wystąpień antyrządowych. W sprawozdaniu PUBP znalazły się szczegółowe informacje dotyczące wieku uczestników, wykonawców wieńców, wystroju kościoła, czasu uroczystości. Odnotowano udział w dożynkach członków ZMP oraz PZPR. W związku z tym Prezydium WRN w Kielcach wezwało biskupa Lorka, aby upomnieć go za wprowadzanie innowacji duszpasterskich, co zdaniem komunistów naruszało porozumienie episkopatu z rządem. Biskup argumentował, że dziękczynne modlitwy za zbiory praktykowane były od bardzo dawna. Ponadto nie kolidowały one z dożynkami „państwowymi”, ponieważ te odbywały się w godzinach popołudniowych<sup>191</sup>.

Biskup Lorek również w kolejnych latach przypominał duchownym o organizacji nabożeństw późniowych. W dn. 24 VII 1952 r. polecił, aby 7 września zorganizowali je wszyscy księża z diecezji sandomierskiej<sup>192</sup>. Podobnie było w kolejnych latach, o czym donosili do sandomierskiego PUBP informatorzy. Uwagę bezpieki przyciągnęło poświęcenie wieńca dożynkowego spółdzielni produkcyjnej Kurów. Wykonała go młodzież należąca do ZMP, zaś poświęcił ks. Jan Kubkowski, w dn. 15 VIII 1953 r. Następnie błogosławił urodzaje w spółdzielni produkcyjnej w Kurowie, chwalać przy tym kolektywne gospodarowanie. Bezpieka zarzuciła ks. Kubkowskiemu, że „uprawia wrogą działalność w sposób wredny i ukryty, gdyż na odpuszcie, podczas głoszonego kazania, występował wrogo i potępiał materializm, a tu, gdzie widział, że jest aktyw ZMP i partyjny, występował pozytywnie, aby opanować tym systemem młodzież ZMP na wsi”<sup>193</sup>.

Władze komunistyczne starały się również wpływać na przebieg corocznych uroczystości Bożego Ciała. Przed zorganizowaniem procesji należało wcześniej ustalić jej trasę, ponadto ingerowano w wygląd dekoracji ołtarzy, ulic i domostw. Stosowanie takich metod miało swą podstawę prawną w 15 punkcie porozumienia między państwem a Kościołem z 1950 r.<sup>194</sup>

W 1949 r. roku Boże Ciało wypadało w dn. 19 czerwca i obchodzone było w niektórych parafiach powiatu. Bezpieka szczególną uwagę zwróciła na miejscowości, w których odbywały się procesje. Według źródła na terenie miasta Sandomierza w uroczystościach wzięło udział ok. 1500 wiernych. Podkreślono, że w większości byli to ludzie starsi. Nie zauważono również wystąpień ze strony kleru oraz ludności. W Zawichoście w procesji do czterech ołtarzy uczestniczyło ok. 300 wiernych, w Klimontowie w procesji wzięło udział ok. 200 osób. W Łoniowie (w uroczystościach wzięła udział straż), w Dwikozach i w Połańcu procesje odbywały się dookoła kościoła. Natomiast w pozostałych parafiach powiatu sandomierskiego uroczystość Bożego Ciała przebiegała tak, jak każda niedziela w ciągu roku. Władze zwracały uwagę na dekoracje w czasie uroczystości. Nawet

---

<sup>191</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 33-34.

<sup>192</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 181.

<sup>193</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 79-80.

<sup>194</sup> D. Jarosz, dz. cyt., s. 368-369. Por. B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 48.

biskup Lorek musiał tłumaczyć się wicestarście z powodu flagi watykańskiej wywieszanej na pałacu biskupim w dn. 16 VI 1949 r. Biskup Lorek oznajmił, że flagę wywiesił służący bez jego wiedzy<sup>195</sup>.

W zachowanych sprawozdaniach PUBP w Sandomierzu kolejna wzmianka o obchodach uroczystości Bożego Ciała znajduje się w raporcie za czerwiec 1952 roku. Wówczas frekwencja na terenie powiatu sandomierskiego była mniejsza niż w latach ubiegłych z wyjątkiem parafii: Staszów, Koprzywnica i Wiśniowa, gdzie uroczystość zebrała taką samą liczbę wiernych. Z obchodów uroczystości Bożego Ciała w 1952 r. sporządzono raport specjalny ze szczegółowym przebiegiem obchodów, następnie przekazano go do naczelnika Wydziału V WUBP w Kielcach<sup>196</sup>. W tym samym roku władze zabroniły budowy ołtarza przy fabryce we Włostowie. W tej sprawie interweniował bp Lorek, który pytał telefonicznie kp. „S” o przyczynę odmowy pozwolenia na budowę w tym miejscu. Biskup argumentował, że co roku przy fabryce budowano ołtarz. Według źródła „straszył” rozmówcę praworządnością oznajmiając, że w tej sprawie zwróci się do Warszawy z zapytaniem, dlaczego spotyka się z utrudnieniami ze strony władz powiatowych. Jednak kp. „S”, po uzgodnieniu z PUBP w Sandomierzu, odmówił zgody na budowę ołtarza, sugerując biskupowi Lorkowi zapoznanie się z ustawą z 1952 roku<sup>197</sup>.

Organizację procesji Bożego Ciała władze utrudniały również w 1953 r. Bezpieka zauważyła przygotowania księży do obchodów tej uroczystości. W związku z tym duchowni składali podania do RdSW przy PPRN w Sandomierzu w celu uzgodnienia trasy przemarszu. Funkcjonariusze UB obserwowali oraz śledzili „wrogie” zjawiska związane z procesją<sup>198</sup>. Ksiądz Edward Górski – wikariusz generalny, zgłosił się do PPRN w Sandomierzu w celu uzgodnienia trasy procesji, jednak władze odrzuciły zaproponowaną przez niego trasę, na co się żalił. Zamierzał także zgłosić się do dyrektora UdSW – ministra Bidy, ponieważ posiadał telefonogram, w którym minister akceptował proponowaną trasę. W przypadku odmowy władz powiatowych, bp Lorek miał interweniować u ministra. Ksiądz Górski nadmienił również, że władze powiatowe utrudniają obchody Bożego Ciała przez organizację imprez dla młodzieży w celu odciążenia jej od udziału w uroczystości Bożego Ciała. Trasa procesji przebiegała według planu biskupa Lorka i ks. Górskiego pomimo tego, że PPRN wyznaczyło inną trasę<sup>199</sup>.

---

<sup>195</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 487-488. W sprawozdaniu PUBP znalazła się informacja, że w Sandomierzu wykonano pięć lub sześć ołtarzy. Opisano również ich wystrój, kolor, lokalizację oraz wykonawców. Zaznaczono również, że w dniu uroczystości do naczelnika poczty w Sandomierzu zgłosiły się dwie „tercjarki” w celu uzgodnienia przygotowania ołtarza przy budynku Poczty, jednak naczelnik nie zezwolił na to, aby ołtarz powstał w tym miejscu. Pracownicy poczty zrobili ołtarz naprzeciwko budynku w którym mieściła się poczta.

<sup>196</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 173.

<sup>197</sup> Tamże, s. 175.

<sup>198</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 73.

<sup>199</sup> Tamże, s. 67.

Władze podejmowały również inne działania zmierzające do odciążenia ludności od udziału w uroczystościach religijnych. Chodziło zwłaszcza o młodzież. Dlatego zachęcano do udziału w konkurencyjnych imprezach sportowych i kulturalnych<sup>200</sup>. Ponadto w dniach świątecznych organizowano wycieczki. W dn. 17 VI 1954 r. przypadała uroczystość Bożego Ciała. Księża z Kurii Diecezjalnej i Seminarium Duchownego zachęcali młodzież do udziału w uroczystościach. Zabiegi ich nie osiągnęły oczekiwanych skutków, ponieważ sekretarz Komitetu Powiatowego w porozumieniu z kierownikami szkół zorganizował wycieczkę oraz „spotkanie z wojskiem”. Młodzież w ten sposób została odciążona od „wpływu kleru”. W uroczystości wzięły udział jedynie dzieci sypiące kwiaty w wieku od 6 do 10 lat<sup>201</sup>.

Komuniści zmierzali również do zniesienia procesji odbywających się w dniu św. Marka, w związku z poświęceniem pól, i w Dni Krzyżowe. Urzędnicy wyznaniowi utrudniali je lub w ogóle nie wydawali zgody na ich odbycie. Duchownych, którzy organizowali procesje bez zgody władz, straszono sankcjami administracyjnymi. Przykładem jest rok 1951, wówczas Dni Krzyżowe przypadały od 30 kwietnia do 2 maja<sup>202</sup>. Według władz kler na terenie powiatu, przez organizowanie procesji „poza obrębem kościołów”, starał się odciągnąć społeczeństwo od wzięcia udziału w pochodzie z okazji Święta Pracy. Jednak na skutek interwencji funkcjonariuszy UB, przy współudziale PPRN, procesje nie odbyły się z wyjątkiem parafii Łukawa, gdzie proboszcza Kucharczyka obwiniono o to, że „wyszedł około 40 metrów poza obręb kościoła”, pomimo tego iż wiedział o zakazie, ponieważ 29 IV 1951 r. skarżył się, że nie będzie procesji do krzyża, ze względu na to, że „jakiś pan pojechał do biskupa i zabronił”. Ksiądz Kucharczyk naraził się władzy, wobec czego bezpieka postanowiła go „rozpracować”<sup>203</sup>.

Inną inicjatywą duszpasterską, która podlegała restrykcji władz był ruch pielgrzymkowy. Do 1949 r. pielgrzymki nie napotykały większych trudności. Jednak 18 VIII 1949 r. znowelizowano prawo o zgromadzeniach (przyczynił się do tego m.in. „cud lubelski”). W świetle nowych przepisów na organizację pielgrzymki konieczne było uzyskanie zgody władz państwowych. Decydującą rolę w tej kwestii odgrywała bezpieka. MBP wydało instrukcję w dn. 6 XII 1949 r., która zalecała, aby PUBP przed podjęciem decyzji ustaliły przybliżoną liczbę pątników oraz środki lokomocji. Należało również rozeznać cel, program i charakter pielgrzymki, sprawdzić, czy organizatorzy figurują w ewidencji operacyjnej, ustalić grupy społeczne biorące w niej udział. Odrębnego zezwolenia wymagano na zorganizowanie powitania i pożegnania pątników poza terenem przeznaczonym do sprawowania

---

<sup>200</sup> D. Jarosz, dz. cyt., s. 369.

<sup>201</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 120-121. Łącznie w Sandomierzu udział wzięło ok. 1800-2000 wiernych, w tym ok. 60% okolicznych wsi. Frekwencja młodzieży była bardzo niska, z wyjątkiem ok. 150 dzieci w wieku od 6 do 10 lat, które sypały kwiaty. W wiejskich parafiach uroczystości Bożego Ciała w 1954 r. odbywały się jak w latach ubiegłych, frekwencja była mniejsza.

<sup>202</sup> B. Stanaśzek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 42.

<sup>203</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 116, 119.

kultu religijnego<sup>204</sup>. Władze dążyły do ograniczania ruchu pielgrzymkowego pomimo tego, że 15 pkt. porozumienia państwa z Kościołem z 14 IV 1950 r. gwarantował, że „kult publiczny, tradycyjne pielgrzymki i procesje nie będą napotykały na przeszkody. Obchody te dla zachowania porządku będą uzgadniane przez władze kościelne z władzami administracyjnymi”<sup>205</sup>.

W związku z „cudem lubelskim” (w dn. 3 VII 1949 r. w katedrze w Lublinie zauważono lzy na obrazie Matki Bożej, co wywołało masowy napływ wiernych)<sup>206</sup>, z terenu powiatu sandomierskiego wierni pielgrzymowali na miejsce cudownego zdarzenia. Według źródła „ludność masowo wyjeżdżała”, natomiast po powrocie „jedni twierdzili, że widzieli cud, drudzy mówili, że żadnego cudu nie widzieli”<sup>207</sup>. Wobec powyższego KP PZPR w Sandomierzu, za pośrednictwem sekretarzy gminnych kół PZPR, polecił organizować „masówki”, w czasie których przekonywano mieszkańców, że „cud lubelski” był „puszczoną propagandą kleru wykorzystaną do walki z obecnym ustrojem”<sup>208</sup>.

Na terenie powiatu pojawiły się głosy o dokonywaniu cudownych zjawisk, do tych miejsc pielgrzymowali wierni. Spowodowało to podejmowanie działań zapobiegających rozprzestrzenianiu się informacji na ich temat przez funkcjonariuszy organów bezpieczeństwa. W dn. 15 VIII 1949 r. w miejscowości Borek (gmina Klimontów) zgromadziło się ok. 500 osób. Wierni zeszli się z powodu cudu, o którym powiadomiła grupa ludzi pochodząca z okolic Leżajska. Matka Boża o północy miała przechodzić i odpoczywać, a zjawisku towarzyszyła jasność. Kolejny cud miał wydarzyć się we wsi Lipowa. W dn. 20 VIII 1949 r. ok. 200 osób z Klimontowa wyruszyło z pielgrzymką do miejsca rzekomego cudu. Przed pielgrzymką proboszcza z Klimontowa poproszono o możliwość wzięcia krzyża z kościoła, jednak ks. Zadęcki nie pozwolił na to. Powstrzymywał także wiernych przed pójściem z pielgrzymką, ponieważ według niego cudu tam nie było<sup>209</sup>. Także w Zawichoście miało wydarzyć się cudowne zjawisko. W dn. 23 VIII 1949 r. dwie kobiety zobaczyły w kościele „ruszający się obraz Matki Boskiej”. Obserwatorzy dopatrywali się zmiany wyrazu twarzy na obrazie, co spowodowało napływ wiernych do świątyni. W tej sytuacji ks. Piotr Chołoiński poprosił ich o rozejście się do domów, tłumacząc, że nie był to cud. Słowa księdza potwierdził na drugi dzień bp Jop, który gościł w Zawichoście<sup>210</sup>. Za rozgłaszanie informacji o cudownych zjawiskach nieraz spotykały wiernych przykre konsekwencje. Przykładowo w Goźlicach sprawą rzekomego cudu zajęli się funkcjonariusze. Po przesłuchaniu świadków i podejrzanych sprawę przekazano do naczelnika Wydziału V WUBP w Kielcach,

<sup>204</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 63-65.

<sup>205</sup> P. Raina, dz. cyt., s. 234.

<sup>206</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości politycznej w latach 1945-1967*, t. 1, *Problematyka personalno-organizacyjna*, Sandomierz 2006, s. 183.

<sup>207</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 492.

<sup>208</sup> Tamże.

<sup>209</sup> Tamże, s. 496.

<sup>210</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 497.

w celu otrzymania zezwolenia na aresztowanie podejrzanych<sup>211</sup>. W konsekwencji „utworzenia rzekomego cudu” w Goźlicach, Wydział V WUBP w Kielcach aresztował w październiku 1949 r. dwie osoby<sup>212</sup>.

Ruch pielgrzymkowy na terenie powiatu sandomierskiego związany był głównie z parafialnymi odpustami, na które ściągali wierni z okolicznych miejscowości. Szczególnym miejscem było sanktuarium w Sulisławicach, do którego przybywało bardzo dużo pielgrzymów. Funkcjonariusze PUBP obserwowali odpusty, które obchodzono kilka razy w roku. Z uroczystości tych sporządzano szczegółowe raporty specjalne. Przykładowo w dn. 5 VI 1949 r. do sanktuarium przybyło ok. 4000 wiernych z kilku parafii na czele z księżmi. Pielgrzymki do sanktuarium w Sulisławicach posiadały długą tradycję. Na odpust w dn. 24 VI 1949 r. przybywali co roku wierni ze Staszowa. Dzień ten upamiętniał ustanie epidemii cholery. W roku 1949 liczba staszowskich pątników sięgała około 1200 osób. Tym razem wystąpień antyrządowych nie zanotowano<sup>213</sup>.

Wiele wysiłku funkcjonariusze PUBP włożyli w gromadzenie informacji o przebiegu odpustu przypadającego w dn. 8 IX 1949 r. W poprzedzającym go dniu, II sekretarz KP PZPR – Pisarczyk nadał telefonogram do WUBP w Kielcach, informując o mającym się odbyć odpuszczeniu w Sulisławicach. Ponadto nadmienił, że na uroczystość „ściągną” pielgrzymki prowadzone przez księży z powiatów: sandomierskiego oraz stopnickiego. Sekretarz stwierdził, że w dn. 8 IX 1949 r. zdarzył się cud w Sulisławicach<sup>214</sup>. Funkcjonariusze bezpieczeństwa oraz tajni agencji obserwację rozpoczęli 7 września. Wówczas przybyło już ok. 5600 wiernych „kompaniami i małymi grupkami”. Ponadto przybyło 12 grup pielgrzymkowych z sąsiednich powiatów. W kolejnym dniu napłynęło jeszcze 25 „kompanii”. Uwagę bezpieczeństwa zwróciły szczególnie pielgrzymki z udziałem orkiestr oraz OSP w mundurach i ze sztandarami. Grupy takie przybyły z Klimontowa (3000 wiernych), Koprzywnicy (2000 wiernych) oraz z powiatu tarnobrzeskiego i opatowskiego. Ponadto furmankami przyjechały 3000 osób. Księżę zgromadziło się ok. 70, zaś ogółem przybyło ok. 20000 wiernych. Skrupulatnie przypatrywano się także liturgii. W dniu 8 września o godz. 4.00 i 6.00 odbyły się Msze święte bez kazań, zaś o godz. 8.00 odprawiono Mszę świętą z kazaniem. O godzinie 12.00 poświęcono przedmioty kultu

---

<sup>211</sup> Tamże, s. 501. W miejscowym kościele niejaka Katarzyna Kawińska zaczęła krzyczeć z powodu dostrzeżenia rzekomego cudu. Spowodowało to interwencję proboszcza, który „wyrzucił” ją z kościoła. Następnego dnia Kawińska tym razem w towarzystwie Stanisławy Politowej znów przybyła do kościoła. Tym razem obie dostrzegły cud i zaczęły krzyczeć, na skutek czego proboszcz przerwał nabożeństwo i „wyrzucił” je z kościoła a podczas kazania powiedział, że „niemądra Kawińska wymyśliła sobie jakiś cud”.

<sup>212</sup> Tamże, s. 502. Aresztowano prawdopodobnie wyżej wspomniane kobiety: Kawińską oraz Politową.

<sup>213</sup> Tamże, s. 490-491. Powstała legenda mówiąca, że mieszkańcy Staszowa dotknięci epidemią udali się z krzyżem na pielgrzymkę do Sulisławic, gdzie miała im się ukazać Matka Boża. Od tego momentu epidemia choroby ustała, zaś na pamiątkę tego wydarzenia zakopano krzyż. Co roku wierni ze Staszowa udają się z pielgrzymką do Sulisławic.

<sup>214</sup> Tamże, s. 500.

religijnego, natomiast o 13.00 celebrowano sumę. Wygłoszono dwa kazania, jednak bezpieka nie była w stanie poznać treści jednego z nich ze względu na wielką liczbę wiernych. Następnie o 14.00 odbyła się zabawa taneczna zorganizowana przez miejscową straż, z której dochód przeznaczono na sprzęt strażacki. Na koniec w raporcie zaznaczono, że odpust ten zgromadził rekordową jak dotąd liczbę wiernych<sup>215</sup>.

Pomimo utrudnień ruchu pielgrzymkowego oraz niebezpieczeństwa narażenia się władzom komunistycznym, wierni przybywali w kolejnych latach na odpust do Sulisławic. W dn. 8 IX 1950 r. bezpieka znowu śledziła przebieg uroczystości. Szef PUBP – Stefan Wojtała zawiadomił WUBP w Kielcach, że w Sulisławicach „u cudownego obrazu Matki Boskiej” do 6 IX 1950 r. zgłosiło się tylko pięć pielgrzymek. W rzeczywistości przybyło 17 pielgrzymek w liczbie ok. 6000 osób, w tym 30 księży<sup>216</sup>. W ocenie szefa PUBP – Wojtała podczas odpustu „zaburzeń żadnych nie było”. Podobnie jak w ubiegłych latach, z przebiegu odpustu wykonano raport specjalny. W porównaniu z rokiem ubiegłym zawierał on liczbę wiernych przybyłych z poszczególnych parafii. Bezpieka zwróciła szczególną uwagę na pielgrzymki z Połańca oraz Klimontowa, z którymi przybyło wiele żeńskiej młodzieży z organizacji Żywy Różaniec. Ponadto z Klimontowa i Goźlic przybyły OSP w mundurach strażackich. Frekwencja była o 40 % niższa w porównaniu z ubiegłym rokiem, według źródła był to dowód tego, że „ludność częściowo zrozumiała, że taki odpust nic nie daje”. Podczas odpustu panował „negatywny” nastrój wśród wiernych. Pojawiły się narzekania z powodu małej liczby spowiadających księży (wystawiono 13 konfesjonałów w których spowiadało tylko 8 księży)<sup>217</sup>.

W kolejnym roku na odpuście w dn. 13 V 1951 r. bezpieka doliczyła się 5000 wiernych. W sprawozdaniu PUBP za maj 1951 r. nie ma tym razem informacji, że przygotowano raport specjalny<sup>218</sup>. Władze ograniczały możliwość organizowania pielgrzymek, jednak to nie przeszkadzało wiernym docierać do Sulisławic. Coraz więcej pątników przybywało w niezorganizowanych grupach. Na odpuście w dn. 8 IX 1951 r. w Sulisławicach stawiło się 15 zorganizowanych grup pielgrzymkowych, razem ok. 4600 osób. Ponadto cztery pielgrzymki w liczbie ok. 700 osób przybyły bez krzyży i chorągwi kościelnych. Wiernych niezorganizowanych w grupy ok. 4000. W sumie na odpuście pojawiło się ok. 9000 osób. Według informatora „Poraj” przybyło 45 księży. Do raportu bezpieki trafiły te same informacje co w ubiegłych latach. Ponadto odnotowano zbiórkę ofiar przez poszczególne pielgrzymki, które przekazano proboszczowi, ks. Budzińskiemu, na cele kościoła<sup>219</sup>.

Znaczenie i rolę pielgrzymek podkreślał bp Lorek. W dn. 14 I 1952 r. wydał specjalną instrukcję dotyczącą sposobu organizacji odpustów oraz pielgrzymek<sup>220</sup>.

---

<sup>215</sup> Tamże, s. 498-499.

<sup>216</sup> Tamże, s. 530-531.

<sup>217</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 539-540.

<sup>218</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 119.

<sup>219</sup> Tamże, s. 125-126.

<sup>220</sup> Tamże, s. 148.

Zalecał w niej, by proboszczowie opracowali plan posług duszpasterskich w sanktuariach, który należało zaprezentować na konferencji dekanalnej. Księża mieli czynić starania nad zwiększeniem frekwencji na odpustach. Biskup prosił, by dążyli do budowy baraków lub „choćby nakryć umieszczonych na słupach”. Powitanie i pożegnanie pielgrzymów powinno być uroczyste. Ordynariusz zachęcał do organizowania pielgrzymek do sanktuariów ogólnopolskich: na Jasną Górę, do Kalwarii Zebrzydowskiej i Leżajska. Powołał się na artykuł 15 porozumienia między episkopatem a rządem, gwarantujący swobodę organizowania pielgrzymek. Część zaleceń biskupa nie miała szans realizacji w latach pięćdziesiątych. Nie była możliwa budowa baraków dla pańników, a zobowiązania władz zapewniające swobodę praktyk religijnych nie były respektowane w praktyce. Nadzór nad ruchem pielgrzymkowym stawał się coraz bardziej uciążliwy<sup>221</sup>. Zalecenia biskupa starał się realizować, przy współpracy komitetu parafialnego, ks. Świttek – proboszcz z Sulisławic. Planowano wybudować toalety dla pielgrzymów, ustalono również budżet na przyszłe prace, którego wysokości nie udało się bezpiecie ustalić. Ponadto komitet planował przeprowadzić zbiórki ziemniaków i innych artykułów żywnościowych, które miały być przeznaczone na wyżywienie robotników pracujących przy remoncie. Wysiłki parafian z Sulisławic wnikliwie śledzili funkcjonariusze PUBP<sup>222</sup>.

Wiernych nie zniechęcały utrudnienia. Władze nie wydawały zezwoleń na organizowanie pielgrzymek, przez co chciały stopniowo ograniczać ich liczbę. Działania te nie zmniejszyły jednak drastycznie frekwencji wiernych. Pomimo tego, że na sulisławski odpust w dniu 1 VI 1952 r. przybyła tylko jedna zorganizowana pielgrzymka z Koprzywnicy, ponieważ władze odrzuciły inne wnioski, to i tak frekwencja wyniosła ok. 7000. Stało się tak, bo wiele osób dotarło „pieszo i furmankami, luzno”. Na odpust przybył także bp Lorek, ponadto 20 księży, na placu kościelnym została przygotowana „prowizoryczna mównica”. Zorganizowano także banderie konne. Funkcjonariusze Wydziału śledczego PUBP po uroczystościach przesłuchiwali świadków w celu potwierdzenia treści kazań<sup>223</sup>.

Władze państwowe szukały różnych sposobów, by ograniczyć ruch pielgrzymkowy. Jerzy Suwalski, referent wyznaniowy z Sandomierza, rozpatrując wnioski o organizację pielgrzymek pieszych do Sulisławic „dla odwrócenia cholery”, skracał je do jednego dnia lub nie pozwalał na ich organizację<sup>224</sup>. Bezpieka już na miesiąc przed odpustem obserwowała działania księży, mające na celu zwiększenie frekwencji<sup>225</sup>. Zabiegi władz przynosiły efekty. W odpuście w Sulisławicach w dn. 8 IX 1952 r. uczestniczyło 3000 wiernych, co w porównaniu z ubiegłymi latami wypadało słabo. Do RdSW zgłoszono 8 pielgrzymek. Ponadto bez zezwolenia przybyły pielgrzymki z Osieka, Wiązownicy, Staszowa, Włostowa. Księży, którzy

---

<sup>221</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. s. 69-70.

<sup>222</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 162.

<sup>223</sup> Tamże, s. 164-165.

<sup>224</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 19, 21, 71.

<sup>225</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 182.



przybyli do Sulisławic bez zezwolenia, PPRN ukarało grzywną. Podczas odpustu bezpieka zauważyła, że ks. Tadeusz Świtek zbierał ofiary na potrzeby kościoła poza placem kościelnym, na co nie posiadał zezwolenia<sup>226</sup>. Ponadto gorliwe zapraszanie wiernych na sulisławskie odpusty spowodowało, że ks. Świtek w dn. 27 V 1953 r. został wezwany na rozmowę z funkcjonariuszem UB. Narzekał, że na odpust w dn. 25 V 1953 r. przybyło dużo mniej wiernych niż w poprzednich latach. Szacował, na podstawie liczby komunikantów, że frekwencja wynosiła ok. 3000 wiernych<sup>227</sup>. Każdy odpust w Sulisławicach wzbudzał zainteresowanie bezpieki, która w związku z tym podejmowała przedsięwzięcia w celu jego „zabezpieczenia”. PUBP w Sandomierzu „nastawiał” sieć agenturalno-informacyjną, która otrzymywała zadania sygnalizowania o „wrogich zamiarach i wystąpieniach kleru”. Ponadto opracowywano szczegółowe plany „zabezpieczenia” uroczystości oraz wysyłano funkcjonariuszy „obsługujących” tajnych współpracowników<sup>228</sup>.

Dobłą okazją do rozwijania ruchu pielgrzymkowego było rozpoczęcie Roku Maryjnego z polecenia biskupa Lorka. Bezpieka oceniła zabiegi ks. Węglickiego i ks. Świtka z Sulisławic iż „mają oni zamiar wykorzystać wszelkie możliwości w organizowaniu różnych nabożeństw celem zmobilizowania ludzi do wzięcia udziału w odpuście, jaki ma się odbyć w dniu 6 czerwca 1954 r.”<sup>229</sup>. Wysiłki „kleru dołowego” przyniosły efekty, które uwidaczniały się licznym udziałem pielgrzymów podczas uroczystości odpustu w Sulisławicach. Z Koprzywnicy przybyło 300 wiernych, zaś ze Staszowa ok. 250, czyli pięć razy więcej niż w jesieni 1952 r. W celu uzyskania zgody na pielgrzymkę księża składali podania o zezwolenie do RdSW. Często celowo ukrywali religijny charakter pielgrzymki. Prosimi o zezwolenia na „wycieczkę”, nie zaś pielgrzymkę. Działania te przynosiły skutki, przykładowo w czerwcu 1954 r., ks. Świerczek – profesor Seminarium Duchownego, zorganizował dla młodzieży należącej do chóru „wycieczkę” do Sulisławic<sup>230</sup>.

Każdego roku wiele wysiłku duszpasterskiego wkładali księża, aby frekwencja podczas odpustu w Sulisławicach była wysoka. Na uroczystości w dn. 8 IX 1954 r., o zgodę na zorganizowanie pielgrzymek starały się parafie, które w poprzednich latach tego nie czyniły (np. Obrazów). Sandomierski RdSW usiłował ograniczyć liczbę wydawanych zezwoleń „z uwagi na aktualne zagadnienia gospodarcze stojące przed wsią w okresie jesiennym”. Na odpuście pojawiła się jedna „nielegalna” pielgrzymka z Połańca, która wyruszyła bez udziału księży. Nie doszły do skutku pielgrzymki z Obrazowa, Malic Kościelnych i Koprzywnicy. Ogółem w powiecie sandomierskim wydano 8 pozwoleń na organizację pielgrzymek. Jednak na odpust w Sulisławicach dotarły „kompanie piesze” z innych powiatów. W sumie na odpuście zgromadziło się ok. 10000 wiernych. Bezpieka dostrzegła obecność 9 zakonników ze zgromadzenia zmartwychwstańców z Krakowa i Poznania, m.in. ks. No-

---

<sup>226</sup> Tamże, s. 189.

<sup>227</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 72.

<sup>228</sup> Tamże, s. 81.

<sup>229</sup> Tamże, s. 114.

<sup>230</sup> Tamże, s. 121-122.

wakowskiego i ks. Kusiaka, którzy często bywali u ks. Świtka oraz „utrzymywali z nim kontakt”<sup>231</sup>.

Z terenu powiatu organizowano też pielgrzymki do sanktuariów ogólnopolskich. Przykładowo księża z Koprzywnicy: Malczyk i Rączkiewicz zorganizowali w dn. 18 VIII 1952 r. dwudniową pielgrzymkę do Częstochowy dla ok. 200 pątników<sup>232</sup>.

Duszpasterze zachęcali wiernych do udziału w pielgrzymkach. Ksiądz Jan Jagiełło ze Strzegomia przekonywał parafian do udziału w pielgrzymce na odpust w Sulisławicach. Nawoływał przy tym wiernych do spowiedzi i modlitwy, ponieważ wiara ludzi była narażona na niebezpieczeństwo ze strony „podszeptowaczy” i „podkopywaczy”<sup>233</sup>. Podobnie czynił ks. Wiącek z Koprzywnicy. Wierni tej parafii kierowali pisma z podpisami do RdSW z prośbą o zezwolenie na organizację pielgrzymek. Jedno z podań miało treść: „uprzejmię prosimy PPRN Referat ds. Wyznań w Sandomierzu o pozwolenie na przejście pielgrzymki w dniu 6 XI 1954 r. z Koprzywnicy do Sulisławic. Pielgrzymka ta udaje się do Sulisławic rok rocznie od 60 lat tj. od czasu epidemii cholery”. Jednak dla ks. Wiącka nie liczyła się opinia władz, ważniejsze były prośby parafian. Pomimo zakazu ze strony urzędników wyznaniowych, w dn. 8 IX 1954 r. zorganizował pielgrzymkę do Sulisławic. Kiedy zwrócono mu uwagę powiedział: „cóż ja mam zrobić kiedy wierni chcą iść do kościoła, to moim obowiązkiem jest wydać chorągwie i krzyż. Grunt, że nie szedłem z pielgrzymką i ja nie organizowałem tej pielgrzymki, a jeśli organizował to wikary – ks. Józef Barański”. Wtedy bezpieka posądziła ks. Wiącka o utrudnianie przebudowy ustroju społecznego na wsi<sup>234</sup>.

Pracownicy PUBP w Sandomierzu śledzili także przebieg uroczystości okolicznościowych, np. poświęceń, akademii, wykładów, odczytów. W sprawozdaniach znalazła się informacja, że w dn. 20 III 1949 r. odsłonięto tablicę poświęconą ks. Antoniemu Rewerze, który zginął w oświęcimskim obozie<sup>235</sup>. Funkcjonariusze monitorowali także obrzędy poświęcenia przedmiotów kultu religijnego. W dn. 30 X 1949 r. bp Lorek poświęcił stację drogi krzyżowej w Łukawie. Uwagę bezpieczeństwa zwróciła na siebie brama powitalna z „2 flagami watykańskimi” w biało-żółtym kolorze przy kościele. Ponadto młodzież z inspiracji ks. Kucharczyka zorganizowała zbiórkę na rzecz „Caritas”. W dn. 6 XI 1949 r. obserwowano poświęcenie dzwonów we Włostowie, jednak „wystąpienie żadnych nie zanotowano”<sup>236</sup>. O poświęceniu figurki Matki Bożej w Węgrcach (gm. Klimontów) funkcjonariuszy PUBP powiadomił RdSW przy PPRN w Sandomierzu. Poświęcenie odbyło się w dn. 23 IX 1952 r., dokonał go ks. Jan Kubkowski z Goźlic przy udziale ok. 200 wiernych. Niepokojącym był fakt, że nikt nie zwrócił się do PPRN w Sandomierzu z prośbą o zezwolenie na wybudowanie figurki. Ustalono, że inicjatorem przedsię-

<sup>231</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 74; AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 136-137.

<sup>232</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 179.

<sup>233</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 483.

<sup>234</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 142-143.

<sup>235</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 484.

<sup>236</sup> Tamże, s. 505.

wzięcia była młodzież należąca do ZMP, która przeznaczyła na ten cel środki zebrane podczas zorganizowanej zabawy<sup>237</sup>.

Do innych uroczystości, które inwigilowali funkcjonariusze PUBP w Sandomierzu należały odpusty parafialne. W sprawozdaniach PUBP w Sandomierzu znalazło się wiele relacji z ich obchodów. Już w dn. 8 IX 1945 r. funkcjonariusze PUBP udali się na odpust w Sulisławicach, gdzie przygotowali prowokację. W czasie obiadu na plebanii, ubrani w cywilne stroje, poszli do księdza, przedstawiając się jako partyzanci z lasu. Mimo obaw, proboszcz przyjął funkcjonariuszy. W czasie obiadu księdza „uciekli” i wezwali MO. Na tej podstawie oceniono, że duchowni nikomu nie wierzyli<sup>238</sup>. Bezpieka śledziła przebieg odpustów w wielu parafiach powiatu (por. tab. 7).

Tabela 7

Wykaz uroczystości odpustowych na terenie powiatu sandomierskiego, które odnotował PUBP w Sandomierzu

Parafia	Data	Szczegóły uroczystości odnotowane w sprawozdaniach
Osiek	8 V 1949 r.	Wygłoszono kazanie ku czci św. Stanisława Kostki.
Łukawa	3 VII 1949 r.	Ksiądz Julian Jarzyna poświęcił obrazy kościelne, bezpieka zapisała również treść kazania.
Wiśniowa	6 VIII 1949 r.	Poświęcono dwa dzwony na których były wywieszane 2 flagi: biało-czerwona oraz żółto-biała. Flaga żółto-biała wywołała następującą reakcję ze strony władz: „w związku z flagą koloru żółto-białego przesłano meldunek do Starosty, celem wyciągnięcia konsekwencji”.
Staszów	24 VIII 1949 r.	Na odpust przybyło ok. 1500 wiernych i 12 księży spoza Staszowa, zwrócono uwagę na kazanie.
Sandomierz	10 X 1949 r.	Podczas kazania na odpuscie „wrogo” wystąpił ks. Wincenty Granat, wobec czego przesłuchano dwóch świadków, którzy potwierdzili zarzuty. Z odpustu sporządzono również raport specjalny.
Klimontów	1 I 1950 r.	Sumę odpustową odprawił dziekan, ks. Piotr Gołębiowski. Kazanie wygłosił proboszcz z Olbierzowic. Funkcjonariusze bezpieki zlecieli informatorowi „Jurek” ustalenie treści kazań głoszonych przez ks. Gołębiowskiego oraz wzięto go po obserwację.
Sulisławice	28 V 1950 r.	Kazanie wygłosił ks. Mroczek z Koprzywnicy.
Bogoria	8 IX 1951 r.	Uczestniczyło ok. 3000 wiernych, nie odnotowano „wrogich” wystąpień.
Mydlów	grudzień 1952 r.	Podczas obiadu ks. Kasiński ze Strzyżowa stwierdził, że wojny nie będzie, ponieważ panował „duży ruch za pokojem; a Anglia i Francja miały duże kłopoty kolonialne”. Ks. Słabek z Baćkowic dostrzegł, że w Niemczech Zachodnich występował silny ruch przeciwko remilitaryzacji, zaś powaga światowej rady pokoju wzrastała.

<sup>237</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 129-130.

<sup>238</sup> AIPN Ki, sygn. IPN Ki 018/89, Raport za okres 1-10 IX 1945 Sekcji III PUBP w Sandomierzu do WUBP, z dn. 20 IX 1945, podpisał referent Sekcji III PUBP Stefan Masic.

Parafia	Data	Szczegóły uroczystości odnotowane w sprawozdaniach
Szczeglice	23 IV 1952 r.	Przybyło na odpust 7 księży, nie rozmawiali oni na tematy polityczne.
Klimontów	19 III 1952 r.	Na odpust przybyło siedmiu księży. Podczas obiadu księży wypowiadali się na temat projektu konstytucji. Przebieg odpustu śledził informator „Gołąb”.
Bogoria	1 VI 1952 r.	W odpuscie wzięło ok. 3000 ludzi. Informator „Gołąb” przebywał tam przez dwa dni. W pierwszym dniu było 3 księży, nie rozmawiali oni na tematy polityczne. W czasie obiadu „Gołąb” rozmawiał z ks. Piętakiem, który opowiadał, że „obecnie nic ciekawego nie ma”. Mówił, że odbywał się kongres eucharystyczny w Barcelonie, na którym był przedstawiciel z Watykanu. Nadmieniał też, że kongres jest też w sprawie pokoju. Dalej w rozmowie ks. Piętał nawiązał do sytuacji we Francji. Z kolei ks. Nagrodkiewicz - wikariusz ze Staszowa wspominał o święceniach kapłańskich mających odbywać w Ostrowcu, jednak władze radziły biskupowi, aby święcenia były w sandomierskiej katedrze, uzasadniając decyzję tym, że Ostrowiec był rejonem przemysłowym. Ponadto mieszkało tam dużo ludzi przychylnych Kościołowi i mogłoby dojść do zajęć. Ksiądz Nagrodkiewicz dowiedział się od dziekana Kwaśniaka, że biskup zastosował się do tego i święcenia odbyły się w katedrze sandomierskiej.
Klimontów	15 X 1952 r.	Na odpuscie było obecnych 11 księży. Podczas obiadu księży rozmawiali na różnorodne tematy. Ks. Popiołkiewicz z Wiązownicy żalił się na opóźnianie prac polowych, ze względu na trudności z wynajmem pracowników prac polowych. Inni księży narzekali duże podatki i kłopoty domowe.
Parafia informatora „Gołąb”	29 IV 1953 r.	Rozmowy księży na temat ślubowania na wierność PRL.
Bogoria	25 V 1953 r.	Rozmowy księży na temat ślubowania na wierność PRL.
Olbierzowice	10 VIII 1953 r.	Podczas obiadu księży żalili się na duże domiary podatkowe”.
Malice	15 VIII 1953 r.	Kontakt poufny „PA” doniósł, że ks. Jan Kubkowski podczas kazania wystąpił „wrogo wobec obecnej rzeczywistości”.
Mydlów	15 VIII 1953 r.	Przebieg odpustu śledził „Gołąb”, dowiedział się, że na miejsce ks. Wójcika z Malic przysłany został ks. Janusz Jaworowski z Ptkanowa. Duchowni interesowali się sprawą księży: Wiącka, Chojeckiego i Pałkiewicza. Dostali oni od władz nakaz przeniesienia na inne parafie, ale nie zostali przeniesieni ponieważ w ich obronie stanął bp Lorek, który stwierdził, że władze nie mają prawa kanonicznych podstaw prawnych. Biskup Lorek miał w tej sprawie udać się do Warszawy.
Parafia informatora „Gołąb”	19 IX 1953 r.	Księża podczas rozmowy poruszali temat procesu bpa Kaczmaraka. Ksiądz Aleksiewicz powiedział, że „przykre jest, że podczas procesu potwierdza się zarzuty przeciwko oskarżonym.
Klimontów	19 III 1954 r.	Informator „Gołąb” rozmawiał z ks. Drewnowskim, który powiedział, że w kurii nastąpi zmiana rządcy, ma przyjść ks. Sliwakowski z Kielc. Ksiądz Kubkowski uzasadniał, że diecezja sandomierska jest mało aktywna we Froncie Narodowym, dlatego bp Lorek napotyka na trudności w przenoszeniu księży na inne parafie.
Obrazów	17-18 III 1954 r.	Informator „D” rozmawiał z księżmi na temat mających nastąpić zmian w kurii.

Parafia	Data	Szczegóły uroczystości odnotowane w sprawozdaniach
Sandomierz, św. Józefa	19 III 1954 r.	Informator „Modus” śledził przebieg odpustu. Podczas obiadu księży rozmawiali na temat memoriału otrzymanego przez biskupa Lorka. Ksiądz Krawczyk stwierdził, że biskup „izolował” go, według niego przyczyną jest jego rozmowa z ks. Skurskim i ks. Radoszem z Warszawy.
Denków	11 III 1954 r.	Informator „D” podał, że podczas obiadu księży rozmawiali na temat II-go zjazdu oraz przemówienia Bieruta. Ks. Jan Rutkowski z Ostrowca powiedział: „musimy bać się o swoją skórę, bo po II-gim zjeździe Partii nastąpi zmiana i musimy śledzić przebieg tego Zjazdu”. Ksiądz Godzwon z parafii Momina powiedział: „trzeba teraz czytać prasę bo nie wiadomo jak będzie dla nas po II-gim zjeździe, bo na zjazd są zaproszeni komuniści ze wszystkich krajów i oni tam na pewno coś uradzą”. Potem informator „D” zabrał głos mówiąc: „nie trzeba drzeć przed czasem, gdyż konstytucja zapewnia naszą wiarę, uważam, że II-gi zjazd konstytucji nie zmieni”. Ksiądz Nowak z parafii Denków potwierdził słowa informatora „D”. Ksiądz Godzwon z Mominy zabrał znow głos mówiąc do ks. Nowaka: „masz rację, bo to się widzi teraz na wsi, gdyż parę miesięcy wstecz to kładli nacisk na budowę spółdzielni produkcyjnych, a teraz to założenie spółdzielni produkcyjnych jest dobrowolne podając przykład z Czechosłowacji, że tam założenie spółdzielni produkcyjnej nie jest przymusowe a dobrowolne”.
Sulisławice	27 VIII 1954 r.	Ksiądz Tadeusz Świtek zorganizował „nadzwyczajny odpust dla mężczyzn”. Odprawił dwa nabożeństwa, o godz. 9.00 i 11.00, w których brali udział tylko mężczyźni. Informacje te przekazał „Młot”. Pilnie śledzono treść kazań.
Iwaniska	Październik 1954 r.	„Gołąb” w czasie odpustu rozmawiał z kilkoma księżmi na temat obsady kapituły.

Źródło: AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 486, 493, 495, 502, 508; AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 126, 142, 161, 167, 174, 192, 218-219; AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 70, 80, 87, 106, 107, 108, 132, 141.

Powyższe fakty ukazują wielką wnikliwość, z jaką władze wyznaniowe interesowały się kultem religijnym. Powodowało to dezorganizację pracy duszpasterskiej księży, których zmuszano do wyjaśniania przyczyn organizowania zgromadzeń religijnych. Na terenie powiatu do ubeckich teczek trafiały wzmianki o niemal każdej wizytacji biskupiej, pielgrzymce, procesji, czy innej uroczystości kościelnej.

#### 4. Nadzór misji i rekolekcji

Jedną z tradycyjnych form duszpasterstwa są misje oraz rekolekcje parafialne. Rekolekcje odbywają się zwykle w okresie wielkiego postu, natomiast misje organizowane są w parafiach co kilka lat. O obowiązku ich organizowania przypominały proboszczom władze kościelne. Po objęciu władzy przez komunistów misje i rekolekcje stały się przedmiotem zainteresowania aparatu bezpieczeństwa. Po-

czątkowo zwracano uwagę jedynie na tematykę kazań, z czasem ścisłą kontrolę roztoczono nad głoszącymi rekolekcje księżmi, usiłowano ingerować w program i termin ich odbycia. W dn. 6 XII 1949 r. J. Brystygier, dyrektor Departamentu V MBP wydała instrukcję, która przewidywała, że w przypadku organizowania odpustu lub misji poza terenem kościelnym wymagane jest uzyskanie zezwolenia władz administracyjnych. Proboszcz w podaniu o zezwolenie na odbycie zgromadzenia miał wymienić nazwiska misjonarzy i oświadczyć, że przyjmuje odpowiedzialność za ich wystąpienia. Misjonarze mieli zgłosić się w starostwie i przedstawić delegację swojego przełożonego<sup>239</sup>.

Funkcjonariusze PUBP w Sandomierzu zgodnie z ogólnymi zaleceniami zwracali uwagę na rekolekcje i misje parafialne, jakie odbywały się na terenie powiatu sandomierskiego. Dokumentowano „wrogi” stwierdzenia wypowiediane podczas kazań, aby wykorzystać je przeciwko kaznodziejom. Szczególną uwagę zwracano na rekolekjonistów i misjonarzy wywodzących się ze zgromadzeń zakonnych. Informacje, jakie zdobyła bezpieka na temat misji i rekolekcji, trafiały do okresowych sprawozdań oraz raportów specjalnych. Kwerenda nie pozwoliła dotrzeć do wielu z nich. W dostępnych sprawozdaniach znalazło się nie wiele szczegółów na temat wspomnianych inicjatyw duszpasterskich, czasem ograniczały się one tylko to stwierdzenia faktu przeprowadzonych misji czy rekolekcji. Przykładowo w jednym ze sprawozdań znalazła się informacja, że w parafii Wiśniowa w dn. 23-30 VI 1949 r., odbyły się misje, które prowadziło dwóch misjonarzy z Krakowa<sup>240</sup>. Następną wzmianką o rekolekcjach w sprawozdaniach PUBP w Sandomierzu pojawiła się w marcu 1951 r. Tym razem bezpieka odnotowała rekolekcje w Klimontowie, przeprowadzone przez zakonnik z Krakowa w dn. 18-20 marca. Zainteresowano się również treścią jego wypowiedzi. Zachęcał on wiernych, aby domagali się nauczania religii we wszystkich szkołach. Przypominał rodzicom, aby nie posyłali swych dzieci do szkół, z których usunięto lekcje religii<sup>241</sup>. Bezpieka monitorowała również rekolekcje organizowane dla młodzieży szkolnej. Końcem marca 1952 r. dostrzeżono starania kleru o jak największą frekwencję młodzieży podczas rekolekcji. Proboszczowie z niektórych parafii, takich jak Łoniów, Klimontów zaprosili zakonników z Tarnobrzegu. Aby pozyskać treść ich wypowiedzi funkcjonariusze UB angażowali do tej pracy informatorów oraz kontakty poufne<sup>242</sup>. Aparat bezpieczeństwa inwigilował jeszcze dokładniej te misje i rekolekcje, które prowadzili zakonnicy lub księża spoza granic powiatu. Bezpieka już wcześniej wiedziała o planowanych terminach dzięki agenturze wywodzącej się ze środowiska kleru<sup>243</sup>. Gdy misje organizowano w sposób odbiegający od tra-

---

<sup>239</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 149-150.

<sup>240</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 490.

<sup>241</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 103.

<sup>242</sup> Tamże, s. 168.

<sup>243</sup> Tamże, s. 162, 171. Kontakt poufny „S” poinformował, że w dniach 18-25 V 1952 r. odbędą się misje w Łoniowie prowadzone przez jezuitów z Krakowa (o. Szymon Jarosz oraz o. Stanisław Wodziński). Z kolei informator „Gołąb” doniósł już na miesiąc wcześniej

dycyjnego, proboszcz musiał powiadomić RdSW w Sandomierzu<sup>244</sup>. Zgłoszenie misji, które miały się odbyć w parafii Szczeglice wpłynęło do Referatu na pięć dni przed ich rozpoczęciem. W liście zgłoszeniowym zamieszczono nazwiska misjonarzy oraz ich adres zamieszkania. PUBP dowiadywał się o misjach znacznie wcześniej niż RdSW, dzięki czemu mógł „nastawić” posiadaną sieć informacyjną, aby uzyskać treść wypowiedzi duchownych<sup>245</sup>. Bardzo często misjonarze, którzy przyjeżdżali na misje lub rekolekcje, nie meldowali swojego pobytu w odpowiednim urzędzie. Sytuacje takie starała się wykorzystać bezpieka, jednak jeszcze w lipcu 1952 r. referent Referatu V – Jan Sosnowski pytał swoich przełożonych o sposób postępowania w przypadku niezameldowania się misjonarza<sup>246</sup>.

Wiele informacji bezpieka pozyskała na temat misji w Wiązownicy, które odbywały się w dniach 15-22 VIII 1952 r. Władze państwowe były zaniepokojone wysoką frekwencją wiernych podczas nauk misyjnych. Kontakt poufny „S” stwierdził, że uczestniczyło w nich „więcej ludzi niż w każdą inną niedzielę”. Wysoka frekwencja była efektem m.in. wcześniejszych ogłoszeń proboszcza. Informator „Wicher” doniósł, że 10 VIII 1952 r. proboszcz z Wiązownicy na kazaniu apelował i namawiał parafian, aby w czasie misji zostawili wszelkie prace i aby brali udział w misjach. Według sprawozdania PUBP spowodowały one zaniedbania ze strony rolników, którzy nie wywiązali się z planowego skupu zboża oraz innych powinności wobec państwa. W czasie trwania misji inwigilowano treść kazań, jednak informatorzy nie stwierdzili „wrogich” wystąpień misjonarzy. Niektóre wypowiedzi nie spodobały się komunistom. Przykładem są słowa jezuitę, o. Józefa Obacza: „drodzy wierni katolicy, dziś zanika religia w społeczeństwie, a my jako misjonarze przysłani od Boga przyszlismy ją powstrzymać i apeluję do was drodzy wierni w Chrystusie Panu abyście nie odstępowali od wiary, a starajcie się ją bronić [...] na przestrzeni całej historii walczone z religią jak Napoleon, Niemcy hitlerowskie, których potęga się załamała, a religia jak była tak jest niewzruszona i my drodzy wierni powinniśmy się tak bronić, aby nie odstąpić od religii”. Ponadto misjonarze zachęcali do obrony wiary i religii, przeciwko którym toczyła się wówczas walka<sup>247</sup>.

Funkcjonariusze PUBP zalecali tajnym współpracownikom składanie sprawozdań z nabożeństw i spowiedzi podczas misji w Wiązownicy. Informator „Gołąb” doniósł, że w dn. 18 sierpnia przybyło na spowiedź siedmiu księży, natomiast wiernych było „dość dużo”. W czasie obiadu rozmawiał z misjonarzami, którzy z satysfakcją i zadowoleniem opowiadali o misyjnej posłudze w Wiązownicy. Zadowoleni byli z wysokiej frekwencji parafian oraz nawrócenia wielu osób, co miało być efektem skuteczności ich nauk w stosunku do „niewierzących”<sup>248</sup>. Misje te

---

o mających się odbyć w dniach 29 VI – 6 VII 1952 r. misjach w Szczeglicach, na które proboszcz zaprosił bernardynów.

<sup>244</sup> P. R a i n a, dz. cyt., s. 350.

<sup>245</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 175.

<sup>246</sup> Tamże, s. 179.

<sup>247</sup> Tamże, s. 180.

<sup>248</sup> Tamże, s. 180-181.

obserwowało co najmniej trzech informatorów sandomierskiego PUBP, ponadto mogły to czynić kontakty poufne, a także sami funkcjonariusze. Skale inwigilacji Kościoła potwierdza fakt, że funkcjonariusze w raportach opisywali sposób traktowania penitentów przez księży. Oceniono, że w tym okresie spowiednicy wykazywali się rygorystyczną postawą („za niektóre grzechy, za które dawniej rozgrzeszono, obecnie odmowa”). Księża przestrzegali przed wstępowaniem do PZPR, pytali także o przyczynę wstąpienia w jej szeregi. Jednak w pewnych przypadkach przestrogi nie były skuteczne, skoro penitenci składali raport z przebiegu spowiedzi funkcjonariuszom UB<sup>249</sup>.

Aparat bezpieczeństwa wykorzystywał różne sposoby, aby ograniczać swobodę prowadzenia misji i rekolekcji, szczególnie przez zakonników z innych miejscowości. Przykładowo jeden z ojców prowadzących misje w Bogorii (23 XI – 30 XI 1952 r.) skarżył się, że władze utrudniają zakonnikom działalność misyjną. Misje te prowadzone były przez trzech bernardynów z Krakowa i Radomia. Ich przebieg obserwował informator „Gołąb”, który w rozmowie z ks. Franciszkiem Piętkiem dowiedział się, że bp Lorek wydał zarządzenie na temat wychowania młodzieży oraz zachowania się księży podczas spowiedzi<sup>250</sup>.

Pomimo licznych utrudnień ze strony władz państwowych, funkcjonariusze PUBP w Sandomierzu w sprawozdaniu za marzec 1953 r. odnotowali, że „kler na terenie powiatu wzmógł działalność w organizowaniu misji, rekolekcji i innych nabożeństw stanowych”. Bezpieka działała na zasadzie sprzężenia zwrotnego, im bardziej zwiększała się aktywność duszpasterska duchownych, tym bardziej wzmagala się inwigilacja. W czasie misji funkcjonariusze uczulali informatorów, aby zwracali szczególną uwagę na tematy polityczne. Duchowieństwo jednak unikało rozmów w tej kwestii. Podczas misji w Dwikozach (marzec 1953 r.) kp. „D” potwierdził, że księża nie poruszali problemów politycznych z wyjątkiem procesu krakowskiego. Bernardyn – o. Hulek potwierdził, że księża z kurii krakowskiej „wtrącili się w nie właściwe sprawy, za co spotkała ich słuszna kara”, jednak w opinii „D” o. Hulek „trochę ich ubolewał”. W tym samym miesiącu odbywały się również misje w parafii św. Józefa w Sandomierzu. Prowadzili je oblaci ze Świętego Krzyża (o. Józef Adamek, o. Eugeniusz Duch). W dn. 29 III 1953 r., na zakończenie, przybył także bp Lorek. Bezpiekę niepokoiła wysoka frekwencja wiernych oraz udział członków PZPR w misjach. Zachęty biskupa Lorka, aby organizować rekolekcje i misje przynosiły efekty, skoro funkcjonariusze UB stwierdzili, że odbywały się we wszystkich parafiach powiatu. Wielu proboszczów zapraszało na rekolekcje księży oraz misjonarzy z innego terenu. Nie odnotowano

---

<sup>249</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 156.

<sup>250</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 197. Zakonnicy wspomnieli, że podczas prowadzenia misji w parafii Irena pod Dęblinem, pomimo tego, że posiadali ustne zezwolenie z RdSW, to po dwóch dniach przyjechał urzędnik UB z Warszawy i zabronił im dalszego prowadzenia misji. W dodatku za to, że posiadali pozwolenia na piśmie nakazał opuścić teren tej parafii.



jednak „wrogich” wystąpień podczas kazań, zauważono tylko, że duchowieństwo bardzo mocno nawoływało do wiary katolickiej<sup>251</sup>.

Aktywność organizowania misji zwiększała się w miesiącach od maja do lipca, co uwidacznia się w sprawozdaniach PUBP w Sandomierzu. Kontakt poufny „S” informował o planowanych misjach w parafiach: Chobrzany (3-10 maja, prowadzić mieli filipini z Tarnowa), Osiek (3-10, zaproszono bernardynów z Krakowa)<sup>252</sup>. Z kolei informator „Gołąb” donosił o zamiarach organizacji misji przez ks. Gajewskiego w Kielczynie (czerwiec 1953 r.) oraz ks. Łobodzińskiego w Olbierzowicach (lipiec 1953 r.). Ponadto nadmienił, że w dn. 28 V 1953 r. księża ci jeszcze nie posiadali zezwolenia na organizowanie przedsięwzięć<sup>253</sup>.

Biskup Lorek czuwał nad działalnością duszpasterską, wydając instrukcje oraz zachęty w tej kwestii. W czasie konferencji dekanalnej w Sandomierzu w dn. 18 II 1954 r. ordynariusz zalecał proboszczom, aby zapraszali na rekolekcje zakonników. Mieli oni wygłaszać nauki, kazania, a także prowadzić spowiedź wielkanocną. Biskup apelował, aby księża wykorzystywali wszystkie możliwości powiązania wiernych z Kościołem i kapłanami. Troskę duszpasterską księży, przejawiającą się przez organizowanie misji i rekolekcji, negatywnie oceniała bezpieka. Kler w opinii władz starał się przeszkodzić w akcji siewnej oraz w przekształceniu struktury Rad Narodowych. Aby nie dopuścić do jego „wrogiej” działalności PUBP w Sandomierzu „nastawił” sieć agenturalno-informacyjną, ponadto w porozumieniu z sekretarzem KP PZPR i referentem ds. wyznań PZPR uzgodnił, aby RdSW wezwał dziekanów, oświadczając im, że nie wolno zakonnikom i misjonarzom głosić rekolekcji, ponieważ nie składali ślubowania i nie mieli prawa głosić nauk. Rekolekcje księża „winni prowadzić sami, względnie zaprosić sobie sąsiednich proboszczów”. PUBP sprawę tę miał również uzgodnić z naczelnikiem Wydziału XI WUBP w Kielcach<sup>254</sup>. Biskup Lorek narzekał z powodu utrudnienia pracy duszpasterskiej w czasie wielkiego postu oraz w późniejszym czasie przy organizowaniu misji. Miało to miejsce w przypadku pięciu parafii w powiecie sandomierskim i kozienickim. Sandomierski hierarcha wystosował pismo do sekretarza episkopatu – biskupa Choromańskiego z prośbą o interwencję. Ponadto bp Lorek pisał w tej

---

<sup>251</sup> Tamże, s. 213-214. W czasie trwania misji w parafii św. Józefa w Sandomierzu bezpieka podjęła interwencję w sprawie pracownika Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Sandomierzu, który chodził po mieście i zbierał pieniądze na wyżywienie misjonarzy. Z tego powodu został wezwany do RdSW oraz przewodniczącego Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w celu złożenia wyjaśnień. Zeznał on, że zbierał ofiary z polecenia ks. Krzysztofika. W tej sytuacji wezwano również ks. Krzysztofika. Po dłuższej rozmowie ks. Krzysztofik przypomniał sobie rozmowę z pracownikiem PRN w zakrystii na temat zbierania ofiar, jednak jak twierdził, nie zlecał organizowania konkretnej zbiórki. Ks. Krzysztofik oświadczył również, że zbiórki uliczne bez zezwolenia władz były zakazane, następnie przeprosił urzędników tłumacząc się zabieganiem w związku z organizacją misji. Ks. Krzysztofik zaznaczał, że zorganizował misje z polecenia biskupa Lorka.

<sup>252</sup> Tamże, s. 218.

<sup>253</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 70.

<sup>254</sup> Tamże, s. 104-105.

sprawie do RdSW w Kielcach. Ordynariusz domagał się wycofania decyzji władz, które nie miały żadnych podstaw prawnych. W odpowiedzi Stefan Jarosz<sup>255</sup> tłumaczył, że zalecenie władz centralnych nie obejmowało wszystkich zakonników, natomiast w powiecie sandomierskim nie dopuszczono do głoszenia misji zakonników, których znano z „wrogich kazań pod adresem obecnego ustroju”<sup>256</sup>.

W maju 1954 r. bezpieka dostrzegła przygotowania księży do przeprowadzenia misji w niektórych parafiach, m.in. ks. Łobodziński z Olbierzowic i ks. Wiącek z Koprzywnicy starali się u władz o pozwolenie na ich organizację. Jednak referaty wyznaniowe udzieliły zaledwie kilku zezwoleń, więcej było odmownych decyzji umotywowanych koniecznością prac polowych. Zarzucano duchownym, że organizując „masowo nabożeństwa” w czasie misji i rekolekcji, odciągali ludności od zainteresowania się realizacją uchwały II-go zjazdu PZPR<sup>257</sup>. Do nielicznych parafii, którym udzielono zezwolenia na przeprowadzenie misji należały Olbierzowice. Podczas ich rozpoczęcia obecny był bp Lorek oraz 14 księży z sąsiednich parafii. „Wrogich” wypowiedzi nie zauważono, frekwencja była bardzo słaba z powodu opadów deszczu. Na misjach obecny był informator „Gołąb”. W czasie obiadu rozmawiał z jednym z misjonarzy, który wyraził zadowolenie z rządów Polski Ludowej, stwierdzając, że „za sanacji było ciężkie więzienie na Świętym Krzyżu, a teraz władza zrobiła z więzienia muzeum krajoznawcze”. Być może „pozytywny” stosunek do władz był wynikiem otrzymania zezwolenia na przeprowadzenie misji. Jednak nie wszyscy księża respektowali zakazy władz państwowych dotyczące ich organizacji. Zdarzało się, że organizowali tygodniowe misje pod szyldem rekolekcji parafialnych. Tygodniowe „rekolekcje”, na które zaprosił bernardynów z Krakowa, (9-16 V 1954 r.) urządził ks. Janusz Jaworski z Malic. Bezpieka jednak odnotowała, że miały charakter misyjny, ponieważ w maju nie odbywały się rekolekcje w parafiach. Frekwencja była bardzo wysoka, codziennie brało w nich udział ok. 300 – 500 osób. Według sprawozdania misje „w poważnym stopniu

---

<sup>255</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 131-132. Stefan Jarosz urodził się w 1919 r. w okolicach Kielc. W 1945 r. wstąpił do UB. W latach 1947-48 był oficerem Wojska Polskiego w 11 pp VI Dywizji Piechoty w Rzeszowie. Natomiast od 1948 r. kierował Wydziałem Społeczno-Politycznym Urzędu Wojewódzkiego w Kielcach, następnie, od 1 VI 1950 r. piastował funkcję kierownika Referatu do Spraw Wyznań Prezydium WRN w Kielcach. Przejawiał on niechęć wobec duchowieństwa oraz Kościoła. W jednej ze swych deklaracji pisał: „gdzie nie muszę lub nie popełnię błędu nie ustąpię dla kleru”. O jego wrogiej postawie wobec Kościoła przekonało się wielu księży z województwa kieleckiego.

<sup>256</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 158.

<sup>257</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 114. W. Roszkowski, *Najnowsza historia Polski 1945-1980*, Warszawa 2003, s. 287-288. II zjazd PZPR odbył się w dn. 10-17 III 1954 r., poprzedzała go propagandowa kampania. Potwierdził on tendencje zachowawcze w kierownictwie partii. Bierut w referacie wprowadzającym krytykował „gomułkowszczyznę” i „agentów imperializmu”. Władze dążyły do zakrycia przed społeczeństwem fatalnej sytuacji gospodarczej oraz do ożywienia członków partii. Na zjazd przybył Chruszczow jako delegat Kremla. W czasie zjazdu wybrano władzę partii, która nie zmieniła się, I sekretarzem KC PZPR pozostał Bierut. Oprócz decyzji gospodarczych, II zjazd uchwalił także statut PZPR, który nie wprowadzał większych zmian.

oderwały ludzi od pracy w polu”. Co więcej, ks. Jaworski nie zgłosił w RdSW, że chce zorganizować rekolekcje. Dlatego funkcjonariusze PUBP doszli do wniosku, że ks. Jaworski „urządził misje pod płaszczem rekolekcji”<sup>258</sup>.

Funkcjonariusze PUBP zaznaczali wielokrotnie w miesięcznych sprawozdaniach za 1954 r. wzmożoną aktywność duchowieństwa w organizowaniu rekolekcji i misji. Pod koniec roku znowu bezpieka dostrzegła nielegalne działania. Tym razem ks. Jedynek z Jankowic w dn. 22-29 XI 1954 r. zorganizował rekolekcje bez zezwolenie RdSW. Prowadził je o. Aleksy Dębowski – bernardyn z Radomia. Ks. Jedynekowi zarzucono, że przez organizację rekolekcji celowo odciągnął ludność od wzięcia udziału w zebraniach przedwyborczych. Podobne rekolekcje, lecz bez udziału misjonarzy, zorganizowali ks. Pawlik z Gór Wysokich oraz ks. Szczepanowski z Dwikóz. W dn. 1-2 XII 1954 r. przygotowali „masową” spowiedź, za co zostali obwinieni o celowe odciąganie ludności od akcji wyborczej<sup>259</sup>.

PUBP w Sandomierzu inwigilował nie tylko rekolekcje i misje parafialne, ale również rekolekcje zamknięte dla kapłanów. Poznanie przebiegu i treści nauk umożliwiała sieć agenturalno-informacyjna wywodząca się ze środowiska duchowieństwa. Rekolekcje te odbywały się najczęściej w kilku seriach na przełomie czerwca i lipca każdego roku w budynku Wyższego Seminarium Duchownego. W ich czasie często pojawiał się biskup Lorek, który wygłaszał nauki i przemówienia dla kapłanów, zaś ich treść szczególnie interesowała bezpiekę. W sprawozdaniu PUBP w Sandomierzu za listopad 1949 r. referent Sosnowski uznał, na podstawie doniesienia informatora „Życzliwy”, który był organistą, że w dn. 15 listopada odbyły się jednodniowe rekolekcje dla kapłanów z dekanatu koprzywnickiego<sup>260</sup>.

Do PUBP w Sandomierzu dotarła relacja z rekolekcji kapłańskich, które odbyły się w lipcu 1951 r. Doniesienie na temat przebiegu rekolekcji złożył informator „Aparat”. Pierwsza seria, w której wzięło udział 62 księży, rozpoczęła się 2 lipca. Prowadził je redemptorysta z Gliwic, który w swoich naukach poruszał tylko religijne tematy. Druga seria rekolekcji rozpoczęła się 9 lipca. Prowadził ją jezuita z Radomia i wzięło w niej udział ok. 80 księży. W sprawozdaniu znalazła się również notatka, że na zakończenie rekolekcji sufragan sandomierski, Franciszek Jop, w imieniu wszystkich księży złożył życzenia biskupowi Lorkowi z okazji 40-lecia święceń kapłańskich oraz 5-lecia sakry biskupiej<sup>261</sup>.

Bardziej szczegółowo inwigilowano rekolekcje kapłańskie w 1952 r. Już pod koniec maja informator „Gołąb” poinformował o planowanych rekolekcjach dla kapłanów. Miały one się odbyć w czterech turach<sup>262</sup>. W trzeciej (7-11 lipca)

---

<sup>258</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 116. Misje te odbyły się w dn. 16-22 V 1954 r. i były prowadzone przez oblatów ze Świętego Krzyża (o. Józef Adamczyk, o. Stanisław Duch, o. Henryk Mroczek).

<sup>259</sup> Tamże, s. 145.

<sup>260</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 506. Nie były to rekolekcje lecz konferencja dekanalna księży, którzy pracowali w parafiach dekanatu Koprzywnica. Co nie zmienia faktu, że bezpieka posiadała szerokie źródła informacji na temat życia duchownych.

<sup>261</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 123.

<sup>262</sup> Tamże, s. 171. Daty ich rozpoczęcia były następujące: 24 VI, 30 VI, 7 VII, 14 VII.

uczestniczyło 82 księży, wśród nich informator „Gołąb”, dzięki czemu bezpieka mogła poznać szczegóły przebiegu rekolekcji, które prowadził zakonnik ze Zgromadzenia Księży Misjonarzy św. Wincentego a Paulo (Lazarysta). Na naukach pojawił się również bp Lorek, który zobowiązał uczestników do przestrzegania surowego milczenia, ponieważ, jak twierdził: „bez milczenia i skupienia się w sobie rekolekcji nie ma. Ksiądz, który rozmawiałby podczas rekolekcji uważany byłby za gorszyciela i złego kapłana”. Pod koniec bp Lorek wygłosił przemówienie do księży, w którym powiedział: „światowi kapłani nie będą mogli wypełniać obowiązków duszpasterskich wobec niechętnej i nieżyczliwej postawy części społeczeństwa, która bacznie dzisiaj obserwuje kapłanów. [...] Kochani księża, proszę was na miłosierdzie Boże, nie zaniedbujcie religii w szkołach, nie opuszczajcie lekcji z nieważnych przyczyn, bo za to jesteście odpowiedzialni przed Bogiem. [...] Drodzy kapłani jest bardzo smutna dla Kościoła nowina, rozporządzeniem władz państwowych zostało zamknięte niższe seminarium duchowne zakonne, a kształcąca się młodzież otrzymała nakaz natychmiastowego wyjazdu do swoich rodzin”<sup>263</sup>.

Biskup Lorek przypomniał kapłanom o potrzebie gorliwego nauczania religii, ponieważ podczas wizytacji zauważył braki w formacji katechetycznej. Na koniec przemówienia przypomniał o świątobliwym życiu, jakie prowadzić powinien każdy kapłan oraz żeby „nie zejść z drogi wyznaczonej przez Boga”<sup>264</sup>.

Aktywnym informatorem donoszącym o przebiegu rekolekcji kapłańskich był „Gołąb”, który relacjonował bezpiece ich przebieg w 1953 r. Podobnie jak w roku poprzednim odbyły się cztery serie rekolekcji (od 23 VI do 17 VII 1953 r.). „Gołąb” uczestniczył w czwartej turze, w której brało udział około 65 księży. Podczas rekolekcji przemówienie do kapłanów skierował także bp Lorek, który apelował, aby kapłani „nie lękali się żadnych przeciwności, bo kapłan powinien być zawsze przygotowany na cierpienia”, przestrzegał także, aby „nie lecieć na żadne obietnice i ochłapy, aby potem zdradzić Kościół i wiarę”. Apelował do księży, aby dbali o Kościół i wiarę katolicką. Kolejne nauki na tematy religijne wygłosił o. Sochacki – redemptorysta z Krakowa. Informator „Gołąb” podczas rekolekcji rozmawiał z księżmi na różne tematy, o czym informował bezpiekę<sup>265</sup>. W kolejnym roku inwigilacją rekolekcji zajął się informator „Szczepan”. Rekolekcje prowadził w dn. 5-9 VII 1954 r. o. Wańkowski – jezuita z Radomia. Zachęcał księży do zachowania milczenia, do wiernego służenia Kościołowi oraz do przestrzegania prawa kanonicznego. Trzy nauki wygłosił bp Lorek, który dużo mówił na temat Roku Maryjnego. Apelował do księży, aby przed uroczystością Wniebowzięcia NMP odprawili nowennę i zachęcał wiernych do wzięcia w niej udziału<sup>266</sup>.

Duchowni organizowali specjalne rekolekcje dla organistów, których także inwigilowali funkcjonariusze PUBP w Sandomierzu. Jedne z nich odbyły się w dn.

---

<sup>263</sup> Tamże, s. 178.

<sup>264</sup> Tamże, s. 178.

<sup>265</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 75.

<sup>266</sup> Tamże, s. 124.

25 IX 1951 r. w Kurozwałkach. W naukach uczestniczyli organiści z parafii należących do dekanatu staszowskiego. Rekolekcje prowadził ks. Zmysłowski – proboszcz z Kurozwałk<sup>267</sup>. Bezpieka zwróciła także uwagę na trzydniowe rekolekcje dla organistów w 1953 r. zlecone przez biskupa Lorka. Trudności wystąpiły w dekanacie staszowskim, ponieważ dziekan – ks. Kwaśniak był chory, ponadto brakowało mu miejsc noclegowych, dlatego chciał, aby rekolekcje dla organistów odbyły się przy Seminarium Duchownym w Sandomierzu. Informatorzy „Gołąb” i „Modus” podejrzewali, iż ks. Kwaśniak otrzymał poufną informację od biskupa Lorka, żeby kierować organistów na rekolekcje do Sandomierza. W imieniu wszystkich księży z prośbą do ordynariusza, aby rekolekcje odbywały się przy seminarium, miał udać się ks. Zmysłowski<sup>268</sup>.

Z polecenia biskupa Lorka w lipcu 1953 r. miały się odbyć również trzydniowe rekolekcje dla gospodyń księży. Ich miejsce wyznaczono w Seminarium Duchownym lub w katedrze. Według informatora „Gołąb” niektórzy księża okazywali zdziwienie wobec zarządzenia ordynariusza. Pojawiły się głosy, iż księża nie będą posyłać swoich gospodyń na rekolekcje, ponieważ nie przewidywało tego prawo kanoniczne<sup>269</sup>.

Z przytoczonych faktów wynika, że funkcjonariusze PUBP w latach 1945-1956 śledzili przebieg praktycznie każdej rekolekcji i misji, jakie były organizowane przez duchowieństwo. Księża z pewnością wiedzieli, że taką aktywnością duszpasterską narażali się bezpiece. Zastraszanie i groźby jednak nie przeszkodziły w większości wypadków w organizacji rekolekcji i misji, ale władze konsekwentnie utrudniały przejawy tej działalności pastoralnej.

## 5. Represje wobec organizacji kościelnych

Po II wojnie światowej bp Lorek podejmował różne inicjatywy zmierzające do aktywizacji organizacji kościelnych, które podupadły na skutek działań wojennych. Intencją biskupa było podniesienie poziomu religijności wiernych oraz skupienie ich wokół Kościoła. W tym celu biskup zalecał księżom ożywianie bractw, sodalicy, trzecich zakonów, Krucjat Eucharystycznych, Apostolstwa Modlitwy. Zalecał także tworzenie Żywego Różańca, kół Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży, kół ministrantów, rad parafialnych. Władze państwowe niebawem zaczęły się wnikliwie interesować organizacjami kościelnymi. Pierwszym celem ataku komunistów stały się stowarzyszenia katolickie prowadzące działalność wśród dzieci i młodzieży w szkołach. Departament V MBP w dn. 13 VI 1947 r. opracował specjalną instrukcję w sprawie KSM. Szerokie możliwości manipulacji oraz represje nad członkami organizacji kościelnych umożliwiły nowe przepisy wprowadzone w dn. 2 X 1947 r. Rada Ministrów uchyliła wcześniejsze rozporządzenie z 28 I 1934 r., według którego organizacje powstałe za aprobatą biskupa ordynariusza,

<sup>267</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 135.

<sup>268</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 63-64.

<sup>269</sup> Tamże, s. 64.

a mające na celu szerzenie zasad katolickich, były wyłączone spod restrykcyjnych przepisów prawa o stowarzyszeniach z 27 X 1932 r. Podczas pierwszej krajowej odprawy kierownictwa organów bezpieczeństwa poświęconej wyłącznie sprawom Kościoła w dn. 13-15 X 1947 r., dyrektor Departamentu V, płk J. Brystygierowa, wskazała jak należy traktować organizacje kościelne. Bezpieka starała się wyrugować wpływ Kościoła ze środowisk robotniczych i młodzieży. Organizacje katolickie miały zostać rozpracowane, utrudniano ich działanie, natomiast gdyby nadarzyła się dogodna okazja należało je rozwiązywać. Kilka dni później, w dn. 18 X 1947 r., na odprawie kierownictwa MBP poruszono temat zwalczania organizacji młodzieżowych – m.in. KSM, Krucjaty Eucharystycznej, Sodalicii Mariańskiej, kółek ministrantów<sup>270</sup>.

Decydujący cios organizacjom i stowarzyszeniom katolickim zadał dekret z 5 VIII 1949 r., który wprowadzał nowe zasady rejestracji stowarzyszeń, zarówno nowych, jak i już istniejących. Polegały one na tym, że obok zwykłych formalności, zażądano wykazu wszystkich członków określonej organizacji łącznie z dokładnymi danymi personalnymi. Termin rejestracji organizacji religijnych upływał z dniem 2 XI 1949 r., w przeciwnym wypadku organizacja ulegała rozwiązaniu<sup>271</sup>. Inna instrukcja z dn. 6 XII 1949 r. omawiała postępowanie organów bezpieczeństwa w odniesieniu do zgromadzeń publicznych stowarzyszeń i związków religijnych. Zgromadzenia w lokalach zamkniętych poza kościołem należało wcześniej zgłosić władzom administracyjnym. Mieściły się w tym również akademie, odczyty, referaty, wieczory dyskusyjne, zebrania w sprawach charytatywnych. W praktyce każde spotkanie w sali parafialnej, domu katolickim musiało zostać zgłoszone władzom, natomiast UB mógł zakazać jego odbycia<sup>272</sup>.

Na terenie powiatu sandomierskiego inwigilacją organizacji religijnych zajmowały się władze partyjno-państwowe, w tym także PUBP w Sandomierzu. W momencie gdy duchowieństwo zaczęło wykazywać aktywność na polu ożywiania i tworzenia organizacji, bezpieka nasiliła ich inwigilację. W sprawozdaniach PUBP w Sandomierzu znalazło się niewiele informacji na temat działalności organizacji katolickich z uwagi na to, że sprawami tymi zajmowały się głównie władze administracyjne. Funkcjonariusze bezpieki, już w grudniu 1948 r. dostrzegli zmianę „wrogiej” działalności kleru. Księża przestali występować z ambony, zaczęli natomiast organizować i ożywiać różne organizacje katolickie. Bezpieka do najaktywniejszych organizacji zaliczyła „Caritas”, w której księża „starali się skupić wszystkich młodzież”<sup>273</sup>.

Funkcjonariusze PUBP pod koniec sierpnia 1949 r. sporządzili wykaz organizacji katolickich działających we wszystkich parafiach powiatu. Efekty tych prac przedstawia poniższa tabela.

---

<sup>270</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 288-289, 291-292.

<sup>271</sup> H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem...*, s. 117.

<sup>272</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 298-299.

<sup>273</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 404.

Tabela 8  
Liczba członków organizacji katolickich w poszczególnych parafiach powiatu  
w świetle sprawozdania PUBP za sierpień 1949 r.

Parafie	Liczba księży	Organizacje katolickie							
		KSM		Caritas		Sodaliczja Mariańska		Żywy Różaniec	
		Ilość oddziałów	Ilość członków	Ilość oddziałów	Ilość członków	Ilość oddziałów	Ilość członków	Ilość oddziałów	Ilość członków
Bogoria	1	-	-	1	43	-	-	15	225
Chobrzany	2	-	-	1	12	1	43	24	360
Daromin	1	-	-	1	16	-	-	-	-
Dwikozy	1	-	-	1	16	-	-	8	120
Goźlice	1	-	-	-	-	-	-	-	-
Góry Wysockie	1	-	-	1	30	-	-	11	165
Jankowice	1	1	-	1	23	-	-	22	330
Kleczanów	1	-	-	1	14	-	1	9	135
Klimontów	2	-	-	-	-	-	-	-	-
Koprzywnica	3	-	-	1	70	1	48	24	360
Loniów	2	-	-	1	32	-	-	-	-
Łukawa	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Malice	1	-	-	-	-	-	-	-	-
Niekraśów	1	-	-	-	-	-	-	35	525
Obrazów	2	-	-	-	-	-	-	-	-
Olbierzowice	1	-	-	1	80	-	-	15	225
Osiek	2	-	-	-	-	-	-	61	915
Połaniec	2	-	-	-	-	-	-	-	-
Rytwiany	1	-	-	1	19	-	-	10	150
Samborzec	1	-	-	1	33	-	12	52	780
Sandomierz, św. Pawła	5	-	-	1	56	-	-	10	150
Sandomierz Katedra	2	-	-	-	-	-	-	-	-
Sandomierz św. Józefa	3	-	-	-	-	-	-	-	-
Skotniki	1	-	-	1	28	-	-	19	285
Staszów	3	-	-	1	400	1	25	12	185
Szczeglice	1	-	-	-	-	-	-	34	510
Strzegom	1	-	-	-	-	-	-	-	-
Sulisławie	1	-	-	1	24	-	-	12	298
Świątniki	1	-	-	-	-	-	-	14	210
Wiązownica	1	-	-	-	-	-	-	47	705
Wiśniowa	1	-	-	-	-	-	-	13	195
Włostów	1	-	-	1	35	-	-	4	65
Zawichost	1	-	-	1	20	-	-	8	120
<b>Razem</b>	<b>68</b>	<b>1</b>	<b>-</b>	<b>18</b>	<b>911</b>	<b>4</b>	<b>123</b>	<b>445</b>	<b>6345</b>

Źródło: AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 494.

Z tabeli wynika, że najwięcej członków przynależało do organizacji Żywego Różańca, dlatego funkcjonariusze bezpieki śledzili jej działalność. Informator „Biegly” zauważył wzmożoną działalność tej organizacji na terenie parafii Samborzec i Koprzywnica. Niepokojący dla PUBP był fakt, że członkowie organizowali

zebrania w każdą niedzielę. Członkowie Żywego Różańca z powyższych parafii rekrutowali się ze środowiska młodzieży wiejskiej. Aktywna działalność kół różańcowych spowodowała, że wszystkie wprowadzono na ewidencję<sup>274</sup>. Inicjatorami oraz organizatorami Żywego Różańca byli najczęściej księża. W ocenie UB organizowanie „kółek różańcowych” było „wrogą” działalnością wobec „obecnej rzeczywistości”. Księża, którzy angażowali się w ich tworzenie, uznawano za „reakcyjnych”. Bezpieka dostrzegła takie działanie ze strony ks. Franciszka Drewnowskiego ze Świątnik, który „w bardzo delikatny sposób zorganizował kilka kółek różańcowych”. Do kół tych należeli nawet członkowie PZPR oraz ZSL. Byli to w większej części mężczyźni z okolicznych wiosek. Sprawą tą zajął się rezydent „Górski”, który ustalił, że w parafii Świątniki działały wówczas dwa koła Żywego Różańca<sup>275</sup>. Z kolei w Połańcu ożywianiem kół Żywego Różańca oraz stowarzyszaniem młodzieży katolickiej zajmował się ks. Podkowa – miejscowy prefekt. Jego działalność nie podobała się komunistom m.in. dlatego, że „wszelkimi siłami starał się opanować młodzież”<sup>276</sup>.

Funkcjonariusze UB interesowali się także działaniem rad parafialnych. W dn. 12 VI 1949 r. powołano Komitet Parafialny w Klimontowie. W sprawozdaniu znalazły się nazwiska osób, które weszły w jego skład<sup>277</sup>. Również powołanie Komitetu Parafialnego w Sulisławicach obserwowała bezpieka. Został on zorganizowany przez ks. Świtka w dn. 27 IV 1952 r. Komitet spełniał funkcję doradczą w sprawach gospodarczych dotyczących kościoła<sup>278</sup>.

W kręgu zainteresowania PUBP znalazł się również chór kościelny, do którego należała głównie młodzież. W parafii Wiązownica chór prowadził organista – Aleksander Czechowicz, a nad całością czuwał ks. Popiołkiewicz. W sprawozdaniu umieszczono nazwiska najbardziej aktywnych członków chóru<sup>279</sup>. Uwaga bezpieki nakierowana została również na młodzież z Łukawy, która samodzielnie zbierała się na próby chóru, których miejscem był dom Stanisława Wieczorka z Wysiadłowa. Informator „Bartosz” podejrzewał ks. Edwarda Jończyka – proboszcza Łukawy, że to on organizował próby chóru. PUBP zajął się bardziej wnikliwym zbadaniem tej sprawy poprzez ustalenie, jaki udział w utworzeniu chóru miał ks. Jończyk<sup>280</sup>.

### **Represje wobec „Caritasu”**

„Caritas” stanowił katolicką organizację charytatywną, która zajmowała się udzielaniem wszechstronnej pomocy materialnej i moralnej ludziom potrzebującym. Na terenie diecezji sandomierskiej organizacja ta powstała w dn. 18 IX 1932

<sup>274</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 526-528.

<sup>275</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 122.

<sup>276</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/832, t. 1, s. 73.

<sup>277</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 490.

<sup>278</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 162.

<sup>279</sup> Tamże, s. 158.

<sup>280</sup> Tamże, s. 197.



r. z inicjatywy biskupa Włodzimierza Jasińskiego. W czasie II wojny światowej, pomimo utrudnień, działalność „Caritas” nie została zawieszona, działał on wówczas pod szyldem Rady Głównej Opiekuńczej. Po zakończeniu działań wojennych, w dn. 4 VII 1945 r. bp Lorek erygował Związek „Caritas”, który od 30 I 1946 r. funkcjonował jako Związek „Caritas” Diecezji Sandomierskiej. Jego istnienie zgłoszono do Urzędu Wojewódzkiego w Kielcach, jednak nie otrzymał zezwolenia na rejestrację. Statut zatwierdził starosta powiatu sandomierskiego dopiero w dn. 12 XI 1947 r. Władze państwowe zaczęły utrudniać funkcjonowanie diecezjalnych związków „Caritas”. W dn. 1 IX 1948 r. starosta sandomierski cofnął decyzję zatwierdzającą statut związku, co wskazywało na przejęcie w przyszłości przez państwo tej instytucji kościelnej<sup>281</sup>.

Na czele organizacji „Caritas” na szczeblu diecezjalnym stał biskup ordynariusz, który mianował swojego delegata. Pilnował on, aby działalność Związku była zgodna ze wskazówkami biskupa. Nad wypełnianiem celów i zadań „Caritasu” czuwał Zarząd. Dyrektorem Zarządu Diecezjalnego „Caritas” w latach 1936-1946 był ks. Seweryn Krzysztofik, a jego następcą ks. Marian Piwowarczyk, który sprawował tę funkcję do końca działalności Związku, tj. do 1 II 1950 r. Praca dyrektora wspierana była przez pozostałych członków zarządu. Ważną rolę odgrywał prezes zarządu. Stanowisko to piastowali ks. Seweryn Krzysztofik (do 30 I 1946 r.), Witold Kubrat (do 20 VIII 1946 r.) oraz Jan Sokołowski (1948-1949)<sup>282</sup>. W skład zarządu wchodził także: prokurator – Witold Kubrat, wiceprezes – Bronisław Serwit, sekretarz – Wanda Kalkstein, skarbnik – Józef Poźniak, a po nim Kazimierz Mucha<sup>283</sup>.

Już od początku istnienia organizacji „Caritas” jego działalności przyglądały się władze państwowe. Świadczy o tym fakt, że do sandomierskiego starosty napływały opinie wydawane przez MO na temat poszczególnych członków Zarządu. Referat śledczy MO w Sandomierzu tak scharakteryzował ks. Seweryna Krzysztofika: „pod względem politycznym i moralnym opinią cieszy się dobrą. W czasie okupacji nie był podejrzany o współpracę z okupantem, a zamieszkując na terenie Sandomierza w różny sposób dopomagał ludności polskiej”<sup>284</sup>. Do starosty napływały

---

<sup>281</sup> E. Dyk, „Caritas” w diecezji sandomierskiej (1932-1950), „Studia Sandomierskie” 15 (2008), z. 2-3, s. 7-8, 11-12; D. Zamiatała, „Caritas”, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 3, Radom 2000, s. 261; Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944-2002*, Radom 2003, s. 63-64. „Caritas” wskrzeszono w czasie I Konferencji Episkopatu Polski odbytej w Częstochowie w dn. 26-27 VI 1945 r. Na czele komisji charytatywnej Episkopatu stanął abp Adam Stefan Sapieha. W ślad za tym powstawały związki diecezjalne „Caritas”.

<sup>282</sup> E. Dyk, art. cyt., s. 12-16. Do obowiązków dyrektora Zarządu należało: wykonywanie bezpośrednich zadań związku, kierowanie biurem, załatwianie spraw bieżących, podpisywanie dokumentów, zarządzanie majątkiem, wizytowanie oddziałów i stowarzyszeń charytatywnych. Natomiast do obowiązków prezesa należało: reprezentowanie Związku wobec władz i urzędów, przewodniczenie w posiedzeniach zarządu i walnych zebraniach.

<sup>283</sup> Archiwum Państwowe w Kielcach Oddział w Sandomierzu (dalej cyt. APKOS), Starostwo Powiatowe Sandomierskie 1944-1950 (dalej cyt. SPS 1944-1950), sygn. 85, s. 1; por. E. Dyk, art. cyt., s. 16-17.

<sup>284</sup> APKOS, SPS 1944-1950, sygn. 85, s. 2.

także opinie z PUBP w Sandomierzu na temat członków Zarządu organizacji „Caritas”<sup>285</sup>. Sam starosta wysyłał pisma do PUBP oraz MO, w których prosił o wydanie opinii z punktu widzenia lojalności wobec Polski Ludowej oraz pod względem politycznym i moralnym<sup>286</sup>. Do wielu działaczy „Caritas” funkcjonariusze PUBP mieli zastrzeżenia. W jednym z pism do starostwa negatywnie oceniono 12 z 16 jego członków<sup>287</sup>.

Diecezjalny Związek „Caritas” w Sandomierzu prowadził aktywną działalność na obszarze przyczółka sandomierskiego, gdzie sytuacja aprowizacyjna była bardzo trudna<sup>288</sup>. Najniższym szczeblem organizacyjnym były oddziały parafialne. Wykonywały one zadania i polecenia na terenie parafii. Zadaniem oddziałów parafialnych była bezpośrednia pomoc ubogim i potrzebującym<sup>289</sup>.

Biskup Lorek apelował, aby podejmować dzieła miłosierdzia oraz tworzyć parafialne oddziały „Caritas”. Działania ordynariusza wspierał także dyrektor związku, który spotykał się z duchowieństwem na konferencjach, gdzie wyjaśniał znaczenie, istotę i cel pracy „Caritasu”. Dzięki takim zabiegom doszło do szybkiego rozwoju tej dobroczynnej organizacji na terenie diecezji sandomierskiej. Sytuację tę zauważyły władze państwowe, a sprawą zajął się także PUBP w Sandomierzu, który gromadził informacje na temat terenowych oddziałów „Caritasu”<sup>290</sup>. W tym celu funkcjonariusze bezpieki zwrócili się do starostwa w celu przesłania ich wykazu. Stosowne dane nadesłano 8 X 1946 r. (por. tab. 9).

Tabela 9

Wykaz oddziałów „Caritas” na terenie powiatu sandomierskiego w 1946 r.

Lp.	Nazwa związku	Dyrektor Zarządu	Umiejscowienie	Ilość członków
1.	Związek „Caritas” Diecezji Sandomierskiej	Ks. Seweryn Krzysztofik	Sandomierz	192
2.	Oddział Związku „Caritas” Góry Wysokie	Prezes: Kazimierz Buzek	Góry Wysokie	b.d.
3.	Oddział Związku „Caritas” Dwikozy	Seweryn Małkiewicz	Dwikozy	b.d.

<sup>285</sup> APKOS, SPS 1944-1950, sygn. 85, s. 6, Pismo PUBP w Sandomierzu do Starostwa Powiatowego z dn. 11 IV 1946 r. Pismo to świadczyło, że PUBP nie miał politycznych i moralnych zastrzeżeń do członków Zarządu „Caritas”. Pismo podpisał referent Referatu Społeczno-Politycznego Z. Łagowski.

<sup>286</sup> APKOS, SPS 1944-1950, sygn. 85, s. 7.

<sup>287</sup> APKOS, SPS 1944-1950, sygn. 85, Pismo Starostwa Powiatowego do PUBP w Sandomierzu z dn. 20 IX 1946 r. W piśmie zaznaczono, że opinie członków związku „Caritas” potrzebne są w celu wykonania rozporządzenia wojewody kieleckiego z dn. 23 III 1946 r. oraz w myśl rozporządzenia prezydenta z dn. 27 X 1932 r.

<sup>288</sup> R. Gryz, dz. cyt., s. 88

<sup>289</sup> E. Dyk, art. cyt., s. 20-21.

<sup>290</sup> Tamże, s. 22.

Lp.	Nazwa związku	Dyrektor Zarządu	Umiejscowienie	Ilość członków
4.	Oddział Związku „Caritas” Sandomierz, parafia św. Pawła	Stanisław Gałeczki	Sandomierz	b.d.
5.	Oddział Związku „Caritas” Klimontów	Janina Pisulewska	Klimontów	b.d.
6.	Oddział Związku „Caritas” Koprzywnica	Ks. Franciszek Koperski	Koprzywnica	b.d.
7.	Oddział Związku „Caritas” Wiązownica	Julia Stępniewska	Wiązownica	b.d.
8.	Oddział Związku „Caritas” Strzegom	Ks. Jan Jagiełło	Strzegom	b.d.
9.	Oddział Związku „Caritas” Olbierzowice	Ks. Jan Łobodziński	Olbierzowice	b.d.
10.	Oddział Związku „Caritas” Goźlice	Ks. Stefan Gliszczyński	Goźlice	b.d.
11.	Oddział Związku „Caritas” Osiek	Ks. Wacław Cieślakowski	Osiek	b.d.
12.	Oddział Związku „Caritas” Bogoria	Ks. Franciszek Piętaś	Bogoria	b.d.
13.	Oddział Związku „Caritas” Wiśniowa	Ks. Eugeniusz Jeziorowski	Wiśniowa	b.d.
14.	Oddział Związku „Caritas” Daromin	Prezes: Józef Pałka	Daromin	b.d.
15.	Oddział Związku „Caritas” Kiełczyzna	Ks. Franciszek Socha	Kiełczyzna	b.d.
16.	Oddział Związku „Caritas” Samborzec	Ks. Józef Kuraś	Samborzec	b.d.
17.	Oddział Związku „Caritas” Rytwiany	Ks. Jan Fornalski	Rytwiany	b.d.
18.	Oddział Związku „Caritas” Łoniów	Ks. Stanisław Szczepaniak	Łoniów	b.d.
19.	Oddział Związku „Caritas” Kleczanów	Ks. Jan Fornalski	Kleczanów	b.d.
20.	Oddział Związku „Caritas” Skotniki Sandomierskie	Ks. Wincenty Karwacki	Skotniki Sandomierskie	b.d.
21.	Oddział Związku „Caritas” Sandomierz, parafia św. Józefa	Ks. Wincenty Młodożeniec	Sandomierz	b.d.
22.	Oddział Związku „Caritas” Staszów	Ks. Michał Skowron	Staszów	b.d.
23.	Oddział Związku „Caritas” Zawichost	Ks. Piotr Chołoiński	Zawichost	b.d.
24.	Oddział Związku „Caritas” Połaniec	Ks. Stanisław Zbroja	Połaniec	b.d.

Źródło: APKOS, SPS 1944-1950, sygn. 85, s. 12, Wykaz Związku „Caritas” Diecezji Sandomierskiej. Pismo sporządzone przez Starostwo Powiatowe Sandomierskie w dn. 8 X 1946 r. skierowane do PUBP w Sandomierzu.

Na podstawie powyższej tabeli należy stwierdzić, że terenowe oddziały „Caritas” istniały w zdecydowanej większości parafii znajdujących się na terenie powiatu sandomierskiego. Do końca 1947 r. w Bogorii i Jankowicach, nie utworzono jeszcze związku „Caritas”<sup>291</sup>.

Władze państwowe niechętnie odnosiły się do kościelnego „Caritas” i jego dobroczynnej działalności, oceniając, że wzmacnia ona autorytet Kościoła w społeczeństwie. Aparat bezpieczeństwa wkrótce otrzymał specjalne zadania, mające na celu doprowadzenie do upaństwowienia „Caritasu”. Do połowy 1947 r. bezpieka nie przejawiała większego zainteresowania tą instytucją. Dopiero w drugiej połowie 1947 r. wzmożono inwigilację tego środowiska, głównie przez agentów, podsłuchy telefoniczne i kontrolę korespondencji. Pretekstem do upaństwowienia „Caritasu” miało być „wykrycie znacznych nadużyć” w tej instytucji. Pierwsze kontrole w jej placówkach przeprowadzono w 1948 r. Jednak przełomowym okazał się rok 1949, kiedy nasilono ataki na „Caritas”<sup>292</sup>. Bezpieka od 1948 r. utrudniała, a następnie zabraniała prowadzenia tradycyjnych, publicznych zbiórek pieniędzy, organizowania akademii, imprez na cele charytatywne, zastraszano także aktywnych działaczy<sup>293</sup>.

Na terenie powiatu sandomierskiego funkcjonariusze PUBP inwigilowali akcje charytatywne oraz inne inicjatywy organizowane pod szyldem „Caritasu”. Jednym z aktywniejszych oddziałów instytucji była placówka w Staszowie, która w dn. 11 XII 1948 r. zorganizowała „Wieczór Adama Mickiewicza”. Ksiądz Michał Skowron – miejscowy wikariusz, wygłosił referat poświęcony osobie poety, wspominał także rzeź Pragi oraz bitwę pod Dęblinem, w których Rosjanie wymordowali wielu Polaków. Przez wspomnienie powyższych wydarzeń nazwisko ks. Skowrona trafiło do teczek UB<sup>294</sup>. Innym razem ks. Skowron naraził się na bezpiekę, kiedy w dn. 5 I 1949 r., bez zezwolenia władz, zorganizował zabawę taneczną w porozumieniu z „Caritasem”<sup>295</sup>. Pod koniec sierpnia 1949 r. funkcjonariusze PUBP ponownie sporządzili wykaz oddziałów wraz z liczbą członków organizacji w poszczególnych parafiach. Najbardziej rozwinięty oddział „Caritasu” działał w Staszowie i liczył 400 członków. Stanowiło to ok. 44 % łącznej ilości osób należących do 18 oddziałów działających na terenie powiatu sandomierskiego. Według ubeckich sprawozdań w parafiach: Goźlice, Klimontów, Łukawa, Malice, Niekraśów, Obrazów, Osiek, Połaniec, Szczeglice, Strzegom, Świątniki, Wiązownica, Wiśniowa nie istniały parafialne oddziały „Caritasu”<sup>296</sup>. Zmniejszenie liczby oddziałów parafialnych, do października 1949 r. należy tłumaczyć represjami stosowanymi przez władze państwowe<sup>297</sup>.

---

<sup>291</sup> E. Dyk, art. cyt., s. 23.

<sup>292</sup> H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem...*, s. 119.

<sup>293</sup> J. Żaryn, *Kościół a władza...*, s. 272-276; B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 318; R. Gryz, dz. cyt., s. 243-245, E. Dyk, art. cyt., s. 103.

<sup>294</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 405.

<sup>295</sup> Tamże, s. 481.

<sup>296</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 494.

<sup>297</sup> E. Dyk, art. cyt., s. 24.

Decydujące uderzenie na „Caritas” spadło z początkiem 1950 r. Zarzut nadużyć finansowych stał się pretekstem do wkroczenia 23 I 1950 r. komisji likwidacyjnych do wybranych placówek, dokonania w nich rewizji i natychmiastowego oddania ich pod przymusowy zarząd, powołany tego samego dnia spośród działaczy Paxu, „księży patriotów” i osób bezpośrednio powiązanych z UB. Władze nie przejęły od razu wszystkich oddziałów diecezjalnych „Caritas”. Tak było w przypadku diecezji sandomierskiej. Prawdopodobnie, że wpływ na taką decyzję miał ks. Stanisław Skurski. Możliwe, że władze liczyły na dobrowolne włączenie się sandomierskiego zarządu diecezjalnego do nowych struktur „Caritas”<sup>298</sup>.

Istotną sprawą w planach bezpieki było pozyskanie księży skłonnych do pracy w nowych zarządach „Caritas” powoływanych w terenie. W dn. 23 I 1950 r. funkcjonariusze UB prowadzili indywidualne rozmowy z wytypowanymi duchownymi. Przy okazji nakłaniano ich do podpisania deklaracji potępiających nadużycia w „Caritasie” i „zapraszano” na zebrania zaplanowane na 23-25 stycznia. Te ostatnie miały na celu „wyłonienie” nowych zarządów i „wybranie” delegatów na zjazd krajowy<sup>299</sup>. Proces upaństwowienia „Caritasu” miał zakończyć wspomniany zjazd, który odbył się w dn. 30 I 1950 r. w Warszawie. Ze strony władz uczestniczyli w nim m.in.: minister administracji publicznej – W. Wolski oraz wicepremier J. Cyrankiewicz. W sumie udział wzięło 1570 osób, w tym 1213 księży i zakonników oraz 75 zakonnic. Na zakończenie zjazdu wybrano zarząd krajowy „Caritasu”<sup>300</sup>. W warszawskim zjeździe uczestniczyło 6 księży z terenu powiatu sandomierskiego<sup>301</sup>, m.in. ks. Franciszek Piętak<sup>302</sup> oraz ks. Stanisław Król z Klimontowa, który wykazywał „pozytywny” stosunek do obecnego systemu<sup>303</sup>. Przejęcie „Caritasu” przez władze komunistyczne pozostawało w ścisłym związku z dezintegracją duchowieństwa. Władze dążyły do budowania „katolickiego ruchu postępowego”. W skład przymusowego zarządu powołanego przez władze państwowe wszedł m.in. ks. Stanisław Skurski – duchowny diecezji sandomierskiej<sup>304</sup>.

W powiecie sandomierskim funkcjonariusze PUBP nadzorowali reorganizowanie „Caritasu”. W sprawozdaniach sandomierskiej bezpieki sprawy tej instytucji znalazły się w charakterystykach obiektu o kryptonimie „Ładna”<sup>305</sup>. W dn. 8 II 1950 r. wybrano na posiedzeniu plenarnym nowy zarząd, który przejął miejscowy

---

<sup>298</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 318-320.

<sup>299</sup> Tamże. Por. R. Gryz, dz. cyt., s. 318-319; J. Żaryn, *Kościół a władza...*, s. 277-281.

<sup>300</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 319-320; H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem...*, s. 121; J. Żaryn, *Kościół a władza...*, s. 282.

<sup>301</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 189.

<sup>302</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 523.

<sup>303</sup> Tamże, s. 509.

<sup>304</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 187.

<sup>305</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 510.

Związek „Caritas” oraz oddziały terenowe. Dyrektorem zarządu przymusowego został Tadeusz Sendrowicz<sup>306</sup>.

Stanowisko episkopatu wobec przejęcia „Caritasu” przez władze państwowe zostało wypracowane na konferencji w Krakowie w dn. 30 I 1950 r. Zapadła wówczas decyzja o likwidacji kościelnego „Caritasu”, co było interpretowane przez władze jako „wrogi akt”. O zaistniałych wydarzeniach wierni mieli się dowiedzieć z listu pasterskiego, którego odczytanie wyznaczono na 12 II 1950 r. Temu z kolei usiłowała przeszkodzić bezpieka. Jej funkcjonariusze przeprowadzali rozmowy ostrzegawcze z proboszczami, domagając się podpisywania przez nich zobowiązania, w którym deklarowali, że nie będą odczytywać komunikatu. Na skutek zastrzeżenia około 60% księży w województwie kieleckim zrezygnowało z prezentacji orędzia episkopatu<sup>307</sup>. Oświadczenie w sprawie sandomierskiego „Caritasu” na terenie powiatu, zostało odczytane przez „niektórych księży” (w sprawozdaniu nie podano dokładnej ilości). Z duchownymi rozmawiali funkcjonariusze UB, co miało ich przekonać, aby nie podawali do wiadomości komunikatu wydanego przez episkopat. Raporty z rozmów oraz wykaz księży, którzy odczytali zarządzenie, przesłano do Wydziału V WUBP w Kielcach<sup>308</sup>.

Stanowisko episkopatu wobec „Caritasu” dystansowało księży wobec tworzenia zarządów terenowych. Nawet ci „pozytywni”, pomagający w organizowaniu placówek nowego „Caritasu”, nie chcieli pełnić jakiejkolwiek funkcji w zarządach<sup>309</sup>. Tworzenie nowych zarządów organizacji na terenie powiatu szło opornie. W dn. 22 II 1950 r. zorganizowano „Caritas” w Staszowie<sup>310</sup>. Pod koniec marca 1950 r. funkcjonowało w powiecie 8 placówek, w parafiach: Samborzec (pozostał dawny zarząd), Sandomierz – parafia św. Józefa (zarząd zreorganizowany), Bogoria (zarząd zreorganizowany), Staszów (zarząd zreorganizowany), Zawichost (zarząd zreorganizowany), Koprzywnica (zarząd zreorganizowany), Łoniów (dawny zarząd), Skotniki Sandomierskie (czynny zarząd). Wiele zarządów terenowych i oddziałów „Caritasu” nie podjęło działalności, m.in. w parafiach: Chobrzan, Klimontów, Osiek, Sulisławie, Góry Wysokie, Daromin, Jankowice, Kleczanów, Łukawa, Obrazów, Słupcza – Dwikozy, Połaniec, Wiśniowa<sup>311</sup>.

Nowe zarządy „Caritasu” tworzone na zebraniach, podczas których wybierano nowych członków. Przykładowo w dn. 25 II 1950 r. zreorganizowano zarząd „Caritasu” w Bogorii. Zebranie przebiegało w następującym porządku: zagajenie, wybór tymczasowego zarządu, dyskusja, powzięcie rezolucji. We wstępie zapoznano

---

<sup>306</sup> E. Dyk, art. cyt., s. 111.

<sup>307</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 321-322; H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem...*, s. 122; J. Żaryn, *Kościół a władza...*, s. 282-289-290. E. Dyk, art. cyt., s. 109.

<sup>308</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 510.

<sup>309</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 322.

<sup>310</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 510.

<sup>311</sup> Tamże, s. 512.

zgrupowanych z „wrogą” działalnością wrocławskiego<sup>312</sup> „Caritasu” oraz podkreślono wysiłki rządu Polski Ludowej zmierzające do „uzdrowienia” tej organizacji. Następnie wybrano członków nowego zarządu, po czym dyskutowano nad planowymi przedsięwzięciami. Na końcu zebrania powzięto rezolucję o treści: „My mieszkańcy osady Bogoria, gmina Wiśniowa, parafia Bogoria zebrani w dniu 25 III 1950 r. rozumiejąc cele jakim ma służyć „Caritas” potępiamy i piętnujemy wrogą działalność dawnego zarządu wrocławskiego „Caritas”. Całkowicie solidaryzujemy się z rządem Polski Ludowej w wysiłkach zmierzających do uzdrowienia stosunków w zrzeszeniu „Caritas”. Potępiamy zarazem wrogie wystąpienia niektórych biskupów w stosunku do księży patriotów, którzy wraz z całym narodem polskim pragną budować lepszą przyszłość domagamy się unormowania stosunków między Państwem a Kościołem”<sup>313</sup>. Rezolucję o ewidentnie propagandowej treści podpisało 25 osób. Do zarządu w Bogorii wszedł proboszcz, ks. Franciszek Piętak, (według źródła tylko on spośród księży z powiatu sandomierskiego zgodził się wejść do nowego zarządu)<sup>314</sup>. Reorganizacja zarządów przebiegała podobnie w innych miejscowościach. Charakterystyczną cechą zebrań była ich agresywna propaganda zmierzająca do osłabienia znaczenia organizacji kościelnych oraz autorytetu Kościoła w społeczeństwie. Innym przykładem propagandy było zebranie ok. 500 mieszkańców Zawichostu z dn. 8 III 1950 r. w sprawie reorganizacji zarządu „Caritas”. Dyrektor Szkoły Rzemieślniczej w Zawichoście – Piotr Bartosiewicz skrytykował dotychczasową działalność „Caritasu”. W jego opinii pracował nieuczciwie, przydzielał dary zamożnym a nie biednym i potrzebującym. Co więcej, kler, który wchodził w skład dotychczasowych zarządów, był „wrogo” usposobiony wobec państwa, a swoje obowiązki wykonywał niedbale. Według źródła, kard. Sapięha odmówił przyjęcia darów od rodaków mieszkających w Ameryce dla potrzebujących. Działalność członków „Caritasu” oceniono jako „ohydną i niedbałą”, natomiast kard. Sapięhę posądzono o polityczne, nie zaś religijne wystąpienia<sup>315</sup>. Takie propagandowe i przekłamane treści przekazywano na zebraniach reorganizacyjnych. Ponadto w sprawozdaniach PUBP znalazły się dokładne charakterystyki osób, które weszły w skład nowych zarządów „Caritasu”<sup>316</sup>.

Księża w przeważającej większości unikali współpracy z nowymi zarządami. W marcu 1950 r. za publiczne przeciwstawianie się decyzjom władz w sprawie „Caritasu” wezwano ks. Skowrona do prokuratora w Sandomierzu<sup>317</sup>. Wyjątkiem

---

<sup>312</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 322; J. Żaryn, *Kościół a władza...*, s. 274-276. W okresie od października 1949 r. do stycznia 1950 r. władze państwowe przeprowadziły kontrolę w „Caritasie” we Wrocławiu. W jej wyniku odkryto rzekome nadużycia, którym nadano propagandowy rozgłos. Plan działań represyjnych został zatwierdzony przez Sekretariat KC PZPR, a jego wykonanie powierzono płk J. Brystygierni i ministrowi W. Wolskiemu.

<sup>313</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 516.

<sup>314</sup> Tamże, s. 515.

<sup>315</sup> Tamże, s. 517.

<sup>316</sup> Tamże, s. 512-513.

<sup>317</sup> B. Stanaszek, *Księża diecezji sandomierskiej...*, s. 185.

była postawa ks. Krzysztofika, który w dn. 22 III 1950 r. zwrócił się do Zarządu Diecezjalnego „Caritas” z prośbą o pomoc przy utworzeniu koła parafialnego organizacji przy parafii św. Józefa w Sandomierzu. Parafialne koło prowadziło kuchnię i przedszkole, stąd ks. Krzysztofikowi zależało na tym, aby kontynuować tę działalność. Zarząd diecezjalny zaaprobował prośbę i na 25 III 1950 r. zaplanowano zebranie w celu wybrania nowego zarządu. Księża z terenu powiatu rezygnowali również z organizowania zbiórek funduszy przeznaczonych na cele charytatywne. W diecezji sandomierskiej zorganizowano zbiórkę uliczną na rzecz „Caritas”. W tej sprawie Zarząd Diecezjalny „Caritas” zwrócił się do biskupa Lorke, jednak biskup w tym czasie wyjechał do Krakowa i na prośbę nie odpowiedział. Bezpieka przeprowadziła również rozmowy z księżmi z powiatu na temat planowanej zbiórki. Księża oświadczyli, że nie wezmą w niej udziału, co najwyższej mogli pomóc w zorganizowaniu komitetu, który ją prowadził. Tłumaczenie księży było różne. Przykładowo ks. Józef Kuraś z Samborca nie miał czasu zajmować się zbiórką, ale w Wielką Sobotę obiecał zebrać ludzi, którzy mieli ją przeprowadzić. Ksiądz Wincenty Karwacki ze Skotnik oświadczył, że nie będzie zajmował się zbiórką i nie będzie do tego wyznaczał ludzi. Ksiądz Stanisław Król z Klimontowa wyraził chęć udzielenia informacji oraz wskazania osób, jednak udziału w przedsięwzięciu nie wziął z obawy przed biskupem. Natomiast księża: Szela (Obrazów), Fornalski (Kleczanów), Garbacz (Włostów), Wójcik (Malice), Jedynek (Janowice) ogłosili z ambony o zbiórce, ale sami nie wzięli w niej udziału<sup>318</sup>.

PUBP w Sandomierzu inwigilował „Caritas” także po przejęciu go przez państwo. W tym celu werbowano sieć agenturalno-informacyjną. Pod koniec czerwca 1950 r. „po linii” „Caritas” pracowało 5 informatorów oraz 1 rezydent. Z dokumentów bezpieki wynika, że dobrym informatorem był „Anna” – pracownik w diecezjalnym zarządzie „Caritas” w Sandomierzu. Przy jego pomocy bezpieka mogła „rozpracować wrocie środowisko”, które znajdowało się w „Caritasie”. W drugim kwartale 1950 r. nastąpiła zmiana na stanowisku dyrektora Diecezjalnego „Caritas”. Tadeusza Sendrowicza zastąpił Edward Machnik, który przybył z powiatu opatowskiego. Aktywność zreorganizowanego „Caritasu” była niewielka, świadczy o tym doniesienie informatora „Jarzab”, który zauważył, że członkowie „Caritas” zajmowali „stanowisko wyczekujące”. Według ks. Krzysztofika było to spowodowane oczekiwaniem na statut, który miał określić zakres działania oraz kierunek pracy<sup>319</sup>.

Niechęć księży wobec państwowego „Caritasu” wynikała z zakazu wydanego przez episkopat<sup>320</sup>. Biskupi zezwolili natomiast siostronom zakonnym na pozostanie

---

<sup>318</sup> Tamże, s. 511.

<sup>319</sup> Tamże, s. 525.

<sup>320</sup> P. R a i n a, *Kościół w PRL...*, s. 210-213; R. G r y z, dz. cyt., s. 198-199. Biskupi polscy skierowali list do duchowieństwa w sprawie „Caritas”, w którym przypomnieli m.in. o zakazie angażowania się księży w działalność polityczną oraz przyjmowaniu urzędów wbrew prawu kanonicznemu. Kapłani nie mogli brać udziału w zjazdach diecezjalnych, wojewódzkich czy powiatowych nowego „Caritas”, gdyż zjazdy te służyły rozbijaniu Kościoła.



w placówkach opiekuńczych i wychowawczych przejętych przez Zrzeszenie Świeckich Katolików „Caritas”<sup>321</sup>. Na terenie powiatu siostry zakonne posługiwały m.in. w kuchni „Caritas”. Pracą sióstr także interesowali się funkcjonariusze. Informator „Prawdzic” zauważył niepokojące zjawiska w posłudze sióstr zakonnych. Podejrzenie wzbudziło pytanie jednej z sióstr pracującej w kuchni. Zapytała jednego ze stołowników o powód chodzenia na obiady do komunistów, mając na myśli „Gospodę”, którą prowadziła Spółdzielnia „Samopomoc Chłopska” w Staszowie. Za „wrogię” działanie uznano niewykonywanie poleceń prezesa „Caritasu” w Staszowie przez siostry zakonne. Gdy siostra przełożona dostała pisemne polecenie od prezesa Janika, aby udać się do Sandomierza na odprawę w sprawie prowadzenia przedszkola, zlekceważyła je, nie zgłaszając wcześniej odmowy wyjazdu i nie podając żadnych powodów. Informator doniósł również, że między siostrami dochodziło do „tarć”. W związku z ich „wrogimi” wystąpieniami, funkcjonariusze UB przesłuchiwali świadków oraz starali się dokładniej scharakteryzować siostrę, która pracowała w kuchni przez ustalenie jej danych personalnych. Ponadto na całe zgromadzenie sióstr w Staszowie „nastawiono” sieć informacyjno-agenturalną w celu głębszego „rozpracowania” i ustalenia ich kontaktów z osobami spoza organizacji „Caritas”<sup>322</sup>. Działalność tworzonych na siłę zarządów „Caritas” nie była stabilna. Już w dn. 1 II 1951 r. członkowie zarządu „Caritas” w Staszowie, z prezesem Janikiem na czele, zrezygnowali z dotychczasowych stanowisk. Staszowski „Caritas” pozostał bez czynnie działającego zarządu. Ponadto często zdarzały się kradzieże oraz nieprawidłowości w funkcjonowaniu oddziałów. W styczniu 1951 r. ze staszowskiego oddziału skradziono odzież, a w wyniku dochodzenia nie wykryto sprawców<sup>323</sup>.

Funkcjonowanie państwowego „Caritas” napotykało na trudności. Informator „Anna” potwierdził niedociągnięcia w organizacji, które miały być spowodowane tym, że Wojewódzki Zarząd „Caritas” nie rozpatrywał złożonych podań oraz nie dawał wytycznych dla dalszej pracy<sup>324</sup>. Bezpieka w dalszym ciągu „nadzorowała” pracę w przymusowych zarządach. Bez nadzoru władz administracyjnych oraz bezpieczeństwa zapewne nie powstałby żaden oddział państwowego „Caritas”. W innym doniesieniu „Anna” informował o sprawach rachunkowych. Zarząd „Caritas” nie prowadził rozchodowej i przychodowej księgowości, tymi sprawami zajmował się oddział w Kielcach. W Sandomierzu prowadzono tylko raporty kasowe. Wszystkie dokumenty finansowe wysyłano co 5 lub 10 dni do „Caritas” w Kielcach. Według informatora „Anna” nie było żadnych niedociągnięć w działalności oddziału, co miała potwierdzić komisja rewizyjna z Kielc. Bezpieka zleciła w dalszym ciągu inwigilować „Caritas”, w tym celu wyznaczyła informatorowi „Anna” zadania: dostarczyć protokół inwentaryzacji, podać sposoby oddziaływania kleru na „Caritas”, poinformować o zadłużeniu placówki. Ponadto „Anna” miała

---

<sup>321</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 324.

<sup>322</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 1, s. 525-526.

<sup>323</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 99.

<sup>324</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 104.

dostarczać informacje na temat stosunku poszczególnych pracowników wobec „Caritasu” oraz przemian społecznych<sup>325</sup>.

Władzom państwowym, mimo podejmowanych wysiłków, nie udało się utrzymać sieci oddziałów parafialnych „Caritas”. W pierwszym kwartale 1951 r. ich liczba na terenie całego województwa kieleckiego wynosiła 8, przy czym połowa nie przejawiała żadnej działalności<sup>326</sup>. Na terenie powiatu aktywnie działał tylko oddział w Staszowie oraz Sandomierzu. W marcu 1952 r. rozwiązano Ekspozyturę „Caritas” w Sandomierzu. Od tej pory. Przejął ją zarząd honorowy, natomiast dokumentację oraz wyposażenie przekazano w dn. 29 III 1952 r. do Wojewódzkiego Zarządu „Caritas” w Kielcach. W tym czasie „Caritas” nie prowadził żadnej działalności, za wyjątkiem kuchni w Sandomierzu i Staszowie. Bezpieka nie dostrzegała „wrogich” reakcji „po linii” organizacji<sup>327</sup>. To sprawiło, że w sprawozdaniach z późniejszego okresu nie widnieje sprawa obiektu „Caritas”.

Na terenie powiatu sandomierskiego, podobnie jak w całym kraju, sprawa „Caritasu” mieściła się w sferze polityki wobec kościelnego stanu posiadania. Nie chodziło w niej o dochodzenie jakichkolwiek nadużyć, których nie było. Upaństwowienie „Caritasu” i towarzysząca mu kampania propagandowa miały na celu zmniejszenie społecznych wpływów Kościoła przez osłabienie autorytetu i zaufania do duchowieństwa<sup>328</sup>. Wysiłki władz państwowych nie osiągnęły zamierzonych efektów, gdyż duchowieństwo w większości nie zaangażowało się w tworzenie przymusowych zarządów „Caritas” ponadto księża szerokim łukiem omijali akcje organizowane przez państwową organizację.

### Zakończenie

Funkcjonariusze PUBP w Sandomierzu inwigilowali działalność duszpasterską prowadzoną przez Kościół. Bezpieka, korzystając z pomocy tajnych współpracowników, gromadziła treści kazań, które wykorzystywano przeciwko duchownym. Inwigilowano wypowiedzi biskupów oraz listy pasterskie episkopatu. Władze niejednokrotnie domagały się od księży wykorzystywania ambony do celów politycznych (akcja przedwyborcza, akcja siewna). Zdarzały się przypadki wygłaszania przychylnych kazań wobec władzy, celowali w tym tzw. „księża patrioci”.

Represje spotykały duchowieństwo także podczas katechizacji w szkołach. Działalność katechetów podlegała nadzorowi i inwigilacji ze strony bezpieki, przy czym posługiwano się agenturą werbowaną spośród młodzieży. Propagowano szkoły TPD, pozbawione nauczania religii oraz organizację ZWM. W roku szkolnym 1953/54 w powiecie sandomierskim władze zakazały nauczania 23 księżom pracującym w 43 miejscowościach. Funkcjonariusze PUBP utrudniali młodzieży

---

<sup>325</sup> Tamże, s. 106.

<sup>326</sup> B. Staniszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 325.

<sup>327</sup> AIPN Kr, sygn. IPN Kr 0258/932, t. 2, s. 168.

<sup>328</sup> R. Gryz, dz. cyt., s. 249.

spełnianie praktyk religijnych. Bezpieka zwracała uwagę na niemal każdy przejaw działalności duchownych, którego celem była troska o wiarę młodzieży, a także wychowanie w duchu autentycznego patriotyzmu.

Uwagę funkcjonariuszy UB zwracały wizytacje biskupie w parafiach, organizowanie odpustów, pielgrzymek, procesji Bożego Ciała, dożynek. Ponadto władze bezpieczeństwa inwigilowały rekolekcje i misje przeprowadzane w parafiach, przeważnie w okresie wielkiego postu. Duchownych oskarżano, że w ten sposób odciągają ludność od obowiązków wobec państwa.

Miejscowy Urząd Bezpieczeństwa śledził także występowanie tzw. „szeptanej propagandy” w środowiskach wiejskich (w tym celu rejestrowano sprawy obiektywne). Było to związane z narzuconą przez komunistów kolektywizacją rolnictwa. Księża wspierali parafian, okazujących niechęć wobec tworzenia spółdzielni produkcyjnych.

Powyższe inicjatywy PUBP w Sandomierzu utrudniły działalność duszpasterską duchownym. W wielu przypadkach uniemożliwiały normalne funkcjonowanie parafii.

### **Streszczenie**

Jednym z zadań Powiatowego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego w Sandomierzu była inwigilacja działalności duszpasterskiej. Funkcjonariusze UB zwracali uwagę na działalność kaznodziejską duchownych. Represje spotykały duchowieństwo także podczas katechizacji w szkołach. Działalność katechetów podlegała nadzorowi i inwigilacji ze strony bezpieki, przy czym posługiwano się agenturą werbowaną spośród młodzieży. Obserwano także wizytacje biskupie w parafiach, organizowanie odpustów, pielgrzymek, procesji Bożego Ciała, nabożeństwa późniwne. Ponadto władze bezpieczeństwa inwigilowały rekolekcje i misje organizowane w parafiach, przeważnie w okresie wielkiego postu. Duchownych oskarżano, że w ten sposób odciągają ludność od obowiązków wobec państwa. Powyższe inicjatywy PUBP w Sandomierzu utrudniły działalność duszpasterską duchownym, stawiającym opór komunistycznym władzom. W wielu przypadkach działania takie uniemożliwiały normalne funkcjonowanie parafii.

### **The Surveillance of the Church Pastoral Activity by the District Office of Public Security in Sandomierz (1944-1956)**

### **S u m m a r y**

One of the objectives of Provincial Office of Public Security in Sandomierz was surveillance of pastoral activities. Public Security officers focused their attention on preaching activities of priests. Repressive measures were undertaken on priests also during religious education at schools. Activities of catechists were under supervision and surveillance by security forces, wherein the subversive forces were recruited among the youth. Bishops' inspections in parishes, church fairs, pilgrimages, Corpus Christi processions, harvest festivals were also observed. Furthermore, Security Authorities took into surveillance retreats

and missions organized in parishes, mostly during Lent. Priests were accused of drawing the people away from duties towards the state. Initiatives of Provincial Office of Public Security in Sandomierz mentioned above hindered the preacher's activities of priests, which resisted the communist authorities. In many cases, such activities made normal functioning of a parish impossible.

## PRZEDSTAWIENIA DUCHA ŚWIĘTEGO NA IKONACH BIZANTYJSKICH I RUSKICH. KANON IKONOGRAFICZNY A DOGMAT TEOLOGICZNY

### Wstęp

Już na soborze nicejskim z 325 r.<sup>1</sup> podkreślono wiarę w Trzy Osoby Boskie: Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego<sup>2</sup>. Niemniej jednak wówczas w większym stopniu wypowiedziano się na temat Ojca i Syna niż odnośnie Ducha Świętego. Właściwie tylko zaznaczono Jego istnienie i nie określono Jego przymiotów. Kontrowersje dotyczące boskości Ducha Świętego doprowadziły do zwołania na rok 381 soboru w Konstantynopolu, który ostatecznie miał rozstrzygnąć tę kwestię. Wówczas w aktach soborowych pojawiły się dodatkowe określenia odnośnie Trzeciej Osoby Trójcy<sup>3</sup>. Napisano wtedy: *Wierzymy (...) w Ducha Świętego, Pana*

---

<sup>1</sup> Zob. I. Ortiz de Urbina, *El Simbolo Niceno*, Madrid 1947; M. F. Wiles, *A Textual Variant in the Creed of the Council of Nicaea*, „Studia Patristica” 26, Leuven 1993.

<sup>2</sup> *Sobór Nicejski I (325), Wyznanie wiary 318 Ojców*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 24-25: „Credimus in unum deum patrem omnipotentem visibilium et invisibilium factorem. Et in unum dominum Iesum Christum filium dei, natum de patre, hoc est de substantia patris, deum de deo, lumen de lumine, deum verum de deo vero, natum non fatum, unius substantiae cum patre, quod Graeci dicunt homousion, per quem omnia facta sunt sive quae in celo sive quae in terra; qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit, incarnatus est, homo factus est, passus est et resurrexit tertia die, ascendit in caelos venturus iudicare vivo et mortus. Et in spiritum sanctum”.

<sup>3</sup> Na temat pierwszych soborów; zob. G. L. Dossetti, *Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli. Edizione critica*, Roma 1967; J. M. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Paris 1901; E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berolini et Lipsiae 1927-1932; P. P. Joannou, *Les canons des conciles oecuméniques*, Grottaferrata-Roma 1962; G. Alberigo, G. L. Rossetti, P. P. Joannou, C. Leopardi, P. Prodi, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Colonia 1991; J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London 1950; H. J. Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paterborn 1979.

*i Ożywiciela, który od Ojca pochodzi, którego należy czcić i wielbić wraz z Ojcem i Synem, który przemawiał przez proroków*<sup>4</sup>. Podkreślono także Jego rolę w akcie Wcielenia a do opisu Syna Bożego dodano, iż (...) *przyjął ciało za sprawą Ducha Świętego z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem*<sup>5</sup>. Trzeba zauważyć, że zdania odnoszące się do Trzeciej Hipostazy Trójcy z konieczności musiały być zawarte w aktach konstantynopolitańskich. W tym czasie okazało się to bardzo ważne, co związane było z odpieraniem zarzutów tzw. duchoburców (pneumatomachów)<sup>6</sup> nie uznających boskości Ducha Świętego. Z tego też względu sobór w Konstantynopolu zdecydowanie potępił tych, którzy głosili błędy odnośnie dogmatu trynitarnego, m. in. sabelian<sup>7</sup>, marcelian<sup>8</sup>, fotynian<sup>9</sup>.

Udowodnienie bóstwa Trzeciej Osoby stało się nieodzowne i tego podejmowali się tacy teologowie jak Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy, Ambroży z Mediolanu<sup>10</sup>, czy Bazyli Wielki<sup>11</sup>.

---

<sup>4</sup> *Sobór Konstantynopolitański I* (381), *Wyznanie Wiary 150 Ojców*, w: *Dokumenty soborów...*, s. 68: „Credimus (...) spiritus sanctum, dominum et vivificantem, ex patre procedentem, cum patre et filio coadorandum et conglorificandum, qui locutus est per prophetas (...)”.

<sup>5</sup> Tamże, s. 68: „(...) et incarnatus est de spiritu sancto et Maria virgine humanatus est (...)”.

<sup>6</sup> Zob. *Dokumenty soborów...*, s. 69, przypis 3; Duchoburcy zwani macedonianami (od biskupa Konstantynopola Macedoniusza) wysuwali z arianizmu skrajne wnioski, uznali bowiem podległość Syna Ojcu, a Ducha Świętego Synowi. Nie uznawali Boskości Trzeciej Osoby Trójcy, lecz traktowali Ją jako Ducha służącego Bogu; zob. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 1, Lublin 2003, s. 148. „Duchoburcy” traktowali Ducha Świętego jako moc Boga, nie posiadającą jednak własnej osoby. W tym znaczeniu terminu tego używał także Atanazy Wielki zob. *Dokumenty soborów...*, s. 71, przypis 7; zob. H. G. Opitz, *Athanasius Werke* III, 1, Berlin-Leipzig 1934. Atanazy był bezkompromisowy, jeśli chodzi o zwalczanie argumentów macedonian. Przeciwno nim wypowiedział się też synod „wyznawców” w Aleksandrii (362), który przyjął, iż Duch Święty jest Osobą tak jak Ojciec i Syn oraz, że posiada taką samą jak Oni istotę i naturę, jest więc Im równy; zob. B. Kumor, dz. cyt., s. 149.

<sup>7</sup> Sabeliusz (II w.) stworzył tzw. monarchianizm modalistyczny, wg którego Bóg jest tylko Jedną Osobą ukazującą różne swoje oblicza, czyli objawiającą się na różne sposoby (*modi*). Oznacza to, iż Jedna Boska Osoba pojawia się albo jako Ojciec, albo jako Syn, albo też jako Duch Święty; zob. *Dokumenty soborów...*, s. 71, przypis 8; Bóg jako Stwórca pozostaje niepodzielną monadą. Może jednak wkraczać w historię świata i rozszerzać zasięg swego działania, co związane jest z przyjmowaniem przez Niego różnych postaci. Na ziemi narodził się jako Syn, a później zstąpił na ludzi jako Duch Święty.; por. J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 99.

<sup>8</sup> Marceł z Ancyry (zm. 374) był zwolennikiem jedności w Bogu bez rozróżnienia w Nim Osób (hipostaz); zob. *Dokumenty soborów...*, s. 71, przypis 9. W czasach ostatecznych Syn Boży, czyli Logos oraz Duch Święty powrócą do Monady, czyli pierwotnej Jedności.

<sup>9</sup> Fotyn z Sirmium (zm. 376), uczeń Marcelego zakładał jedność Bożej Monady, odrzucał realne istnienie Osób Boskich; zob. *Dokumenty soborów...*, s. 71, przypis 10.

<sup>10</sup> Ambrosius, *De Spiritu Sancto* CSEL 79, wyd. O. Faller, 1964.

Na soborze w Konstantynopolu używano słowa *homooúsios*, co świadczy o tym, że pod względem istoty zarówno Syn jak i Duch Święty są równi Ojcu. Boskość Trzeciej Osoby Trójcy została potwierdzona, ale nadal otwarta pozostawała sprawa odnośnie Jej pochodzenia, która stała się kluczowa w sporach między grekami a łacinnikami. Podczas gdy na Wschodzie trzymano się ściśle credo ustalonego w Konstantynopolu w 381 r., gdzie napisano, iż Duch Święty pochodzi od Ojca, to na Zachodzie z czasem coraz bardziej upowszechniała się formuła mówiąca, że Trzecia Osoba Trójcy pochodzi zarówno od Ojca jak i od Syna, o czym świadczy dodatek „od Syna” („Filioque”)<sup>12</sup>. W aktach III synodu toledańskiego z 589 r., w kanonie 2 o Duchu Świętym napisano: „Należy głosić, że pochodzi (*procedere*) od Ojca i od Syna, i z Ojcem i Synem jest jednej istoty (*substantia*)<sup>13</sup>. Wyrażenie „Filioque” na Zachodzie używał Ambroży z Mediolanu, według którego Trzecia Osoba Trójcy Świętej nie może się oddzielić od Ojca i Syna i pochodzi od Nich razem<sup>14</sup>.

Oczywiście trzeba zaznaczyć, że na samym początku różnice między wschodnią a zachodnią teologią nie były aż tak wyraźne, bo wszędzie zgodnie uznawano, że zarówno Ojciec jak i Syn są źródłem dla istnienia Trzeciej Hipostazy Trójcy. Niemniej jednak istniały dwa podejścia do tej kwestii. Teolodzy wschodni nie chcieli zmieniać formuły credo konstantynopolitańskiego i trzymali się ściśle jego litery. Za bardziej słuszne uznali oni przyjęcie stwierdzenia, że Duch Święty pochodzi: „od Ojca przez Syna”, podczas gdy pisarze zachodni używali formuły: „od Ojca i Syna”<sup>15</sup>. Myśl wschodnią zdawał się dobrze rozumieć Hilary z Poitiers, który chociaż działał na Zachodzie, to jednak stwierdzał, że Duch Święty pochodzi od Ojca przez jedynego Jego Syna<sup>16</sup>. Nawet Augustyn z Hippony, wielki teolog zachodni zaakcentował główną rolę Ojca we współlistotnej Trójcy. Według niego Duch Święty pochodzi od Ojca jako od głównej zasady, czyli źródła. Niemniej jednak jeśli się uzna, że dar Ojca dla Syna jest beczasowy i są Oni współlistotni, to

---

<sup>11</sup> Bazylus, *De Spiritu Santo*, PG 32, ed. J. P. Migne, Paris 1886; B. Pruche, *Basile de Césarée: Sur le Saint-Esprit*, ‘Sources Chretiennes’, Vol. 17bis(1947); Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*; tł. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999; Bazyli Wielki w swoich dziełach teologicznych zwalczał poglądy arian i duchoburców; zob. B. Kumor, dz., cyt., s. 152; na temat Bazylego zob. A. Angeli, *Basilio di Cesarea*, Milano 1968; P. Scazzoso, *Introduzione alla ecclesiologia di san Brasilio*, Milano 1975; J. Riviere, *Saint Basile: Histoire de sa vie et extraits de ses écrits*, Lille 1850; P. Allard, *Saint Basile: (329-379)*, Paris 1903.

<sup>12</sup> Na temat *Filioque* zob. M. D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, t. 2, 600-1500, tł. R. Turzyński, Warszawa 1988, s. 83.

<sup>13</sup> J. D. Masi, *Sacrorum Conciliorum nova collectio*, T. 9, Paryż-Lipsk, 1921-1927, s. 981D. „(...) a Patre et a Filio procedere et cum Patre et Filio unius esse substantiae”.

<sup>14</sup> Ambrosius, *De Spiritu Sancto Libri Tres* I, 11, 120, PL 16, 733: „(...) Spiritus quoque sanctus cum procedit a Patre et Filio, non separatur a Patre, non separatur a Filio. (...)”.

<sup>15</sup> Por. M. D. Knowles, D. Obolensky, dz. cyt., s. 106.

<sup>16</sup> Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* XII, PL 10, 472: „(...) Patrem scilicet te nostrum, Filium tuum una tecum adorem: sanctum spiritum tuum, qui ex te per unigenitum tuum est, promerear. (...)”

należy przyjąć, że Duch Święty pochodzi w komunii (czyli wspólnie) od Ojca i Syna<sup>17</sup>.

Na temat Ducha Świętego wypowiadało się wielu Ojców Kościoła, niemniej jednak poglądy teologa z Hippony w najpełniejszy sposób odzwierciedlają naukę przyjętą przez Kościół. Autor ten uznaje w pełni Ducha Świętego za Osobę, która ma swoją rolę w Boskiej Trójcy. Według Augustyna jest On Duchem i Ojca i Syna, chociaż nie jest zrodzony ani przez Ojca, ani przez Syna, ani przez Nich razem<sup>18</sup>. To Duch prawdy oraz wystarczające źródło szczęścia dla ludzi z tego względu, że nie można Go oddzielić od Ojca i Syna<sup>19</sup>. Trzecia Osoba Trójcy to prawdziwy Bóg, a nie stworzenie, gdyż jest równa Ojcu i Synowi. Ponieważ Trójca to jedność wszystkich Osób, dlatego Duch Święty jest współistotny i współwieczny z pozostałymi Osobami<sup>20</sup> oraz należy Mu służyć jako Bogu zgodnie ze słowami: Apostoła: „Bo prawdziwie obrzezani jesteśmy my, służący Duchowi Bożemu” (Flp 3, 3)<sup>21</sup>.

Augustyn podkreśla również fakt, że Duch Święty zamieszkuje w ludzkim ciele niczym w świątyni, o czym mówił św. Paweł: „Czyż nie wiecie, że ciała wasze są w was świątynią Ducha Świętego, którego macie od Boga?” (1 Kor 6,19)<sup>22</sup>. Jeżeli zaś członki Chrystusowe, czyli ciała ludzkie stanowią świątynię Ducha Świętego, świadczy to o tym, iż nie może być On stworzeniem. Zaś ludzie oddając Mu swe ciała jako świątynie, w ten sposób oddają Mu cześć należną samemu Bogu<sup>23</sup>.

<sup>17</sup> Augustinus, *De Trinitate* XV, 26, 47, PL 42, 1095: „(...) et Spiritus Sanctus de Patre principaliter, et ipso sine ullo temporis intervallo dante, communiter de utroque procedit. (...)”; Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* XV, 26, 47; tł. M. Stokowska, Kraków 1996; s. 521.

<sup>18</sup> Tamże I, 5, 8, PL 42, 824: „(...) Movet etiam quomodo spiritus sanctus in trinitate sit, quem nec pater nec filius nec ambo genuerint, cum sit spiritus patris et filii. (...)”; tł. pol., s. 32.

<sup>19</sup> Tamże I, 8, 18, PL 42, 832; „(...) Propter hoc aliquando ita loquitur de spiritu sancto tamquam solus ipse sufficiat ad beatitudinem nostram; et ideo solus sufficit quia separari a patre et filio non potest (...)”; tł. pol., s. 47.

<sup>20</sup> Tamże I, 6, 13, PL 42, 827: „Quod si non creatura, non tantum deus (nam et homines dicti sunt dii), sed etiam verus deus. Ergo patri et filio prorsus aequalis et in trinitatis unitate consubstantialis et coaeternus”; tł. pol., s. 38.

<sup>21</sup> Tamże, PL 42, 827-828: „Porro si tali servitute creaturae servire prohibemur quandoquidem dictum est: Dominum deum tuum adorabis et illi soli servies unde et apostolus detestatur eos qui colverunt et servierunt creaturae quam creatori, non est utique creatura spiritus sanctus cui ab omnibus sanctis talis servitus exhibetur dicente apostolo: Nos enim sumus circumcisio, spiritui dei servientes, quod est in graeco \*latrevontes.”; tł. pol., s. 38.

<sup>22</sup> Tamże, PL 42, 828: „Nescitis quia corpora vestra templum in vobis est spiritus sancti quem habetis a deo?”; tł. pol., s. 39.

<sup>23</sup> Tamże I, 6, 13, PL 42, 828: „Alio enim loco dicit: Corpora vestra membra sunt Christi. Si autem quae membra sunt Christi templum est spiritus sancti, non est creatura spiritus sanctus, quia cui corpus nostrum templum exhibemus necesse est ut huic eam servitutum debeamus qua non nisi deo serviendum est, quae graece appellatur \*λατρεία latreia.”; tł. pol., s. 39.



W tym samym czasie kiedy ustalano dogmaty teologiczne, kształtowały się też kanony obowiązujące w sztukach plastycznych. Jednak ikonopisarze od samego początku zmagali się z trudnościami związanymi z wyobrażaniem Ducha Świętego i to zarówno dotyczących epifanicznych wyobrażeń całego Trójosobowego Boga jak i ikon ukazujących Bogurodnicę i Chrystusa. Nie istnieją przecież jakieś bezpośrednie informacje w Piśmie Świętym mówiące o tym, w jakiej postaci należy przedstawiać Trzecią Hipostazę Trójcy. Duch Święty pozostaje niewidoczny, a tylko skutki Jego działania zaświadcniają, iż jest On naprawdę obecny<sup>24</sup>. Na ikonach nigdy nie jest ukazywany samotnie, lecz razem z pozostałymi Osobami Trójcy. Trudno bowiem by było ukazać w jakiejś konkretnej formie tylko przejawy Jego działania, czyli owoce Ducha jakie wymienia św. Paweł<sup>25</sup>. Trudności z przedstawieniem Ducha Świętego wynikały bowiem z faktu, że Trzecia Osoba Trójcy Świętej nie wcieliła się w człowieka, tym samym nie była widoczna wobec ludzi osobowo<sup>26</sup>.

Duch Święty wielokrotnie na ikonach nie jest ukazywany hipostatycznie z powodu braku Jego hipostatycznego objawienia się. Dlatego ukazywano go pod postacią niższego stworzenia (gołębica) czy też materii nieożywionej (języki ognia)<sup>27</sup>.

Już we wczesnej sztuce chrześcijańskiej Duch Święty wyobrażany był jako gołębica (*columba*). Do Trzeciej Osoby odnosiło się określenie „*Spiritus Sanctus*”, które często umieszczano na sarkofagach i dotyczyło ono także duszy sprawiedliwej<sup>28</sup>. Gołębica pojawia się również w Starym Testamencie w opisie potopu. Noe wypuścił z arki gołębicę, która wróciła z powrotem do arki z gałązką oliwną, co świadczy o tym, że zwiastowała pokój. Zauważa się tu analogię z gołębicą Ducha Świętego, która zesłana do obmytego kąpielą ludzkiego ciała ofiarowuje mu pokój<sup>29</sup>.

Teolodzy oraz artyści zastanawiali się jakie jest prawdziwe i rzeczywiste oblicze Ducha Świętego i w jaki sposób można Go przedstawić. Podczas gdy Ojca w pełni objawia Syn Boży, a Syna w pełni objawia Duch Święty zesłany podczas Pięćdziesiątnicy, to otwarte pozostaje pytanie kto objawi w zupełnej pełni Trzecią Hipostazę Trójcy. W doskonały sposób Ducha Świętego może objawić stworzenie ludzkie, lecz tylko takie, które pozostaje doskonale przeniknięte Duchem Świętym

---

<sup>24</sup> L. Balter, *Pneumatologia w ikonie*, w: *Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*, red. A. Napiórkowski, Kraków 2003, s. 75.

<sup>25</sup> Ga 5, 22-23: „Owocem Ducha jest: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie. Przeciw takim [cnотom] nie ma Prawa”.

<sup>26</sup> S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony*, tł. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, s. 85.

<sup>27</sup> S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony*, tł. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, przyp. 96, s. 84.

<sup>28</sup> Zob. A. Nowowiejski, *Wykład liturgiki Kościoła katolickiego*, t. I/2, Warszawa 1893, s. 570.

<sup>29</sup> Tamże, s. 585; Również św. Jan z Damaszku widział podobieństwo między gołębicą Ducha Świętego a gołąbkim z gałązką oliwną, który stał się znakiem pokoju po zakończeniu potopu, zob. Św. Jan Damasceński, *De fide orth.*, III, 16; podaję za: P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tł. M. Żurowska, Warszawa 1999, przyp. 9, s. 245.

i jest przezroczyście na Jego działanie<sup>30</sup>. Mowa jest tutaj o Maryi, która bezwarunkowo przyjmuje wolę Boga. Jednak w pewnym sensie można też mówić o pośrednim Jego przedstawieniu w innych osobach teoforycznych (czyli „Noszących Boga”)<sup>31</sup>.

### Bogurodzica ikoną Ducha Świętego

Maryja chociaż była człowiekiem, to jednak całkowicie i w sposób doskonały zespoliła się z Duchem Świętym<sup>32</sup> i nawet w pewnym sensie Go uosabia<sup>33</sup>. To właśnie w Bogurodzicy nastąpiło zjednoczenie Ducha Świętego ze stworzoną ludzką hipostazą. Jednak trzeba dodać, że w rzeczywistym znaczeniu Trzecia Osoba Trójcy nie wciela się w człowieka, ale objawia się w człowieku, czyli w Maryi będącej Pneumatoforą<sup>34</sup>.

Według Maksymiliana Kolbego można uznać, że w pewnym sensie Maryja jest wcieleniem Trzeciej Hipostazy Trójcy<sup>35</sup>. Autor podkreśla że Duch Święty żyje w Niej od pierwszej chwili istnienia i przez całe Jej istnienie<sup>36</sup>, co znaczy, że od samego początku była Ona Jego Oblubienicą. Mamy więc tu do czynienia ze zjednoczeniem osobowym między Dawcą łaski a Tą, która przyjmuje łaskę<sup>37</sup>. Występuje tu analogia do Wcielenia Drugiej Osoby Boskiej<sup>38</sup>, ale tak naprawdę chodzi raczej o quasi-inkarnację Trzeciej Osoby Trójcy w Maryi. Można więc mówić o wewnętrznym związku i zjednoczeniu woli Maryi z wolą Boga, na którą Ona całkowicie się zgodziła<sup>39</sup>.

<sup>30</sup> L. Balter, *Pneumatologia...*, s. 77.

<sup>31</sup> S. Bułgakow, *Ikona...*, s. 85.

<sup>32</sup> W Bogurodzicy nastąpiło zjednoczenie Ducha Świętego ze stworzoną ludzką hipostazą. Oczywiście w rzeczywistym znaczeniu Trzecia Hipostaza Trójcy nie wciela się w człowieka, ale objawia się w człowieku, czyli w Maryi, która jest Pneumatoforą; zob. S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, tł. H. Paprocki, Białystok-Warszawa 1992, s. 134-135; podają za: L. Balter, *Pneumatologia...*, s. 79.

<sup>33</sup> Istnieją też hipotezy, iż Duch Święty „wcielił się” w Maryję; zob. L. Boff, *Il volto Materno di Dio*, Brescia 1981; S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja” we współczesnej teologii katolickiej (1965-2000)*, Niepokalanów 2001, s. 184 n.; podają za: L. Balter, *Pneumatologia...*, s. 78.

<sup>34</sup> L. Balter, *Pneumatologia...*, s. 79. Sergiusz Bułgakow określa Ją jako „Nosicielkę Ducha Świętego” („Duchonosica”), zob. A. Skwarczyński, *Duch Święty a Maryja w ujęciu Sergiusza Bułgakowa i św. Maksymiliana Kolbego*, ? 1994, s. 9.

<sup>35</sup> M. Kolbe pisał, że co prawda Trzecia Osoba Boska nie jest wcielona, jednak w pewnym sensie można powiedzieć że Niepokalana jest wcieleniem Ducha Przenajświętszego; por. O. M. Kolbe, *Wykład z 5 lutego 1941*, w: *Konferencje Świętego Maksymiliana Marii Kolbego*, Niepokalanów 1990, s. 428.

<sup>36</sup> Zob. O. M. Kolbe, *Fragment niedokończonej książki...*, s. 598.

<sup>37</sup> A. Skwarczyński, dz. cyt., s. 8.

<sup>38</sup> Tamże, s. 9.

<sup>39</sup> K. Stehlin, *Kim jesteś o niepokalana?*, Warszawa 2007, przypis 53, s. 53. Maryja stanowi święte naczynie Ducha Świętego, gdyż Jej ludzka osoba jest całkowicie przezro-

Istotą Trzeciej Osoby Trójcy jest świętość, a już samo Jej imię wyraża to, że stanowi Ona świętość całego Trójosobowego Boga<sup>40</sup>. Tak jak Duch Święty określany jest „Cały Święty” (*Panagion*) tak i Bogurodzicy przysługuje tytuł *Panagia* „Cała Święta”<sup>41</sup>. Maksymilian Kolbe widział analogię między tytułem jaki przysługuje Maryji a imieniem własnym Ducha Świętego. Według niego określenie Niepokalane Poczęcie to synonim imienia Ducha Świętego. Duch (od łac. *Spiritus*) oznacza Tchnienie a także „Poczęcie” (czyli pochodzenie)<sup>42</sup>. Maksymilian uznał, że tylko Bogurodzica może być doskonałym mieszkaniem dla Odwiecznego Niepokalnego Poczęcia, czyli Ducha Świętego<sup>43</sup>. To On jako „Niepokalane Poczęcie niestworzone” uznaje za swoje autentyczne odbicie na ziemi „Niepokalane Poczęcie stworzone”, czyli Maryję<sup>44</sup>.

Maksymilian Kolbe nazywa Trzecią Osobę, Bogiem-Miłością, który poprzez zewnętrzny znak okazuje swoje pośrednictwo u Ojca i Syna. Tym zewnętrznym znakiem jest właśnie Bogurodzica<sup>45</sup>. Istnieje związek między Duchem Świętym a Bogurodzicą, gdyż Trzecia Osoba Trójcy posiada w sobie pierwiastek żeński, a Kolbe używał nawet określenia „Duch miłości matczynej”<sup>46</sup>. Trzecia Hipostaza Trójcy mogła objawić się w pełni chwały tylko w hipostazie stworzonej, dzięki czemu zostaje przewyżczona Jej kenoza, czyli wyniszczenie<sup>47</sup>. Chociaż nie istnieje bezpośrednie wyobrażenie Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, to jednak uznaje się, że Jej ukrytą ikoną pod ludzką postacią jest właśnie Theotokos<sup>48</sup>. Bogurodzica w widzialny sposób Ją uobecnia, stanowiąc zatem Jej odbicie, czyli prawdziwą ikonę. Z obrazem Ducha Świętego mamy do czynienia szczególnie wtedy gdy Bogurodzica ukazywana jest bez Dzieciątka<sup>49</sup>. Ikony Ją przedstawiające stały się na Rusi nawet bardziej popularne, niż wyobrażenia samego Chrystusa m. in. z tego

---

czysta na Jego działanie. Sergiusz Bułgakow pisał, że naprawdę nie można mówić o wcieleniu Trzeciej Osoby Trójcy, ale o Jej objawieniu w ludzkiej postaci, zob. S. Bułhakow, *Ikona...*, s. 91.

<sup>40</sup> Por. L. Balter, *Pneumatologia...*, s. 78.

<sup>41</sup> Por. P. Evdokimov, *Panagion et Panagia*, „Etudes Mariales” 27 (1970), s. 59-71; podają za: L. Balter, *Pneumatologia...*, s. 76-78.

<sup>42</sup> L. Balter, *Pneumatologia...*, s. 78.

<sup>43</sup> A. Skwarczyński, dz. cyt., s. 5; Trzecia Osoba Trójcy to Niepokalane Poczęcie wiążące Ojca i Syna.; zob. K. Stehlin, dz. cyt., s. 54.

<sup>44</sup> L. Balter, *Pnaumahagijny charakter kultu Maryjnego*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, s. 436-448.

<sup>45</sup> *Wybór pism bł. Maksymiliana Marii Kolbego* 583, Warszawa 1973; podają za: A. Skwarczyński, dz. cyt., s. 5.

<sup>46</sup> A. Skwarczyński, dz. cyt., s. 5.

<sup>47</sup> Bułgakow szukał takiej hipostazy stworzonej, w której mógłby się objawić Duch Święty. Zresztą osobę w całkowitej pełni może przestawić tylko osoba-hipostaza. Bułgakow nie mówi o kenozie Ducha Świętego w samej Bogurodzicy, gdyż stanowi Ona najpełniejsze objawienie Ducha Świętego; A. Skwarczyński, dz. cyt., przyp. 11, s. 5; s. 13.

<sup>48</sup> S. Bułgakow, *Ikona...*, s. 85.

<sup>49</sup> Zob. Tamże, s. 91.

powodu, że była Ona bardziej dostępna dla duszy zwykłego człowieka<sup>50</sup>. Można śmiało stwierdzić, że przedstawienia tego typu zawsze są pneumatologiczne.

### **Ikona Zwiastowania Maryi**

Ikona Zwiastowania Matce Bożej (gr. *Ewangelismos*; ros. *Blagowieszczenije Prieswiatoj Bogorodicy*)<sup>51</sup> chociaż przedstawia konkretną scenę z życia Maryi to jednak posiada uniwersalną i kosmiczną symbolikę<sup>52</sup>. Kosmiczny aspekt wynika również z faktu, że święto „Zwiastowania” wiąże się z okresem wiosennego zrównania dnia z nocą<sup>53</sup>, czyli wtedy kiedy przyroda budzi się do życia, a stworzenie odradza się. W scenie „Zwiastowania” podkreślono również duchowe odrodzenie, bo wówczas ludzkie stworzenie reprezentowane przez Maryję przyjęło w całej pełni wolę Boga. Ponieważ mariologia zawsze związana jest z pneumatologią, także i na ikonie ma to swoje odzwierciedlenie. Zresztą Duch Święty zawsze kojarzony był z wewnętrznym przebudzeniem i odnową. Jest On nie tylko Pocieszycielem, ale także Duchem ofiarującym życie i inicjującym początek jakiegoś bytu oraz Objawem Miłości Boga<sup>54</sup>.

Obok głównego tematu uwypuklona jest tu rola Trzeciej Osoby Trójcy poprzez zastosowanie określonego schematu ikonograficznego. Wielokrotnie w centrum ukazywano Maryję, która podczas wizyty anioła zajęta jest pracą. W lewej ręce trzyma Ona krwistoczerwony motek przędzy, z którego wysuwa się pasemko czerwonej nici i kieruje się ku prawej dłoni. W ten sposób rozciągnięta nić w postaci ognisto - czerwonej linii przechodzi przez całe ciało Maryi, jakby przecinając Jej łono, co symbolizuje boskość i oznacza, iż w Niej począł się Syn Boży za sprawą Ducha Świętego<sup>55</sup>. Na wielu ikonach na samej górze kompozycji umieszcza się fragment nieba w formie półokręgu, z którego wylaniają się promienie oznaczające działanie samego Ducha Świętego. Maryja zaś wznosi wzrok ku górze, ku tym promieniom, co oznacza, iż w zupełności przyjmuje wolę Boga<sup>56</sup>. W tego typu przedstawieniach Duch Święty może też przybierać postać gołębic, która wlatuje ku górze ponad głową Oblubienicy. Gołębica występuje przeważnie na tle

<sup>50</sup> Zob. I. Jazykowa, *Świat ikony*, tł. H. Paprocki, Warszawa 1998, s. 111.

<sup>51</sup> E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2008, s. 94.

<sup>52</sup> Na temat ikony Zwiastowania zob. K. Kłauza, *Ikona Zwiastowania. Medytacje*, Warszawa 2001.

<sup>53</sup> P. Florenski, *Kosmiczna symbolika ikony Zwiastowania Najświętszej Marii Panny*, w: P. Florenski, *Ikony i inne szkice*, Warszawa 1984, s. 68.

<sup>54</sup> P. Evdomimov, *Sztuka ikony...*, s. 212.

<sup>55</sup> J. Forest, *Modlitwa z ikonami*, tł. E. Nowakowska, Bydgoszcz 1999, s. 99; Istnieje również tłumaczenie teologiczne, według którego za pomocą nici Maryja tka obraz, czyli tworzy namacalne ciało dla Słowa Bożego. Jaskrawa czerwień kłębka wskazuje na boskość Tego, który ma się narodzić; zob. T. Śpidlik, M. I. Rupnik, *Mowa obrazów*, tł. J. Dembska, Warszawa 2001, s. 82-83.

<sup>56</sup> Por. E. Smykowska, dz. cyt., s. 94.

koła wydzielonego z tła, co świadczy o tym, że mamy tutaj do czynienia z Osobą Boską<sup>57</sup>.

### Orantka

Na uwagę zasługuje tutaj typ ikonograficzny „Znak” ukazujący Matkę Bożą przyjmującą postawę Orantki<sup>58</sup>. Na tle Jej ciała unosi się medalion z wizerunkiem Emmanuela, co stanowi symboliczne wyobrażenie łona Matki, w którym za sprawą Ducha Świętego począł się Bóg-człowiek<sup>59</sup>.

Charakterystyczna jest tutaj ikona „Orantki” jarosławskiej gdzie szaty Bożej Matki są pokryte złotą asystką wyraźnie wskazującą na łaskę Ducha Świętego, która w trakcie poczęcia obficie wylała się na służebnicę Pańską<sup>60</sup>. Widać więc, że podkreślono tu obecność Trzeciej Osoby Trójcy w specyficzny sposób. Nie jest Ona ukazana osobowo, ani nawet pod postacią gołębiczy czy promieni, lecz Jej działanie zasygnalizowano kolorem – światłem, a w tym wypadku złotem. Theotokos ukazana została jako całkowicie przeniknięta Duchem Świętym, który posłużył się Nią jako materiałem podczas Wcielenia Chrystusa. Uznać więc należy, że Duch Święty stanowi bezpośrednią przyczynę, a Maryja macierzyńską przyczynę utworzenia się ludzkiego ciała Syna Bożego<sup>61</sup>.

### Duch Święty na ikonach wyobrażających Chrystusa

Syn Boży jest obrazem i ucieleśnieniem Ojca „w Duchu”<sup>62</sup>. Oczywiście nie można tu powiedzieć, że Chrystus obrazuje Ducha Świętego, tak jak to było w przypadku Maryi, lecz prezentuje On tylko i wyłącznie Siebie samego, czyli Drugą Osobę Trójcy<sup>63</sup>, ale często na obrazach towarzyszy Mu Duch Święty, który nigdy nie występuje sam.

#### Ikona Narodzenia Chrystusa

Na ikonie Narodzenia Chrystusa (gr. *He Genesis*, ros. *Roźdiestwo Christowo*)<sup>64</sup>, w górnej części kompozycji na osi, nad główną sceną wydzielona została niewielka

<sup>57</sup> Zob. L. Balter, *Pneumatologia...*, s. 86.

<sup>58</sup> łac. *orans*, „modląca się”, zob. E. Smykowska, dz. cyt., s. 59.

<sup>59</sup> Por. I. Jazykowa, dz. cyt., s. 112; Maryja przyjęła Syna Bożego najpierw w swoim sercu, a potem dopiero w ciele (*prius in mente, quam in corpore*). Duchowe poczęcie Syna Bożego (Słowa) w Duchu Świętym jest właśnie źródłem unii hipostatycznej Drugiej Osoby Trójcy i ciała ludzkiego, zob. K. Stehlin, dz. cyt., s. 55.

<sup>60</sup> Por. I. Jazykowa, dz. cyt., s. 113.

<sup>61</sup> K. Stehlin, dz. cyt., s. 55.

<sup>62</sup> Por. F.X. Durwell, *Ojciec Bóg w swoim misterium*, Kielce 2000, s. 18 n.; podaję za: L. Balter, *Pneumatologia...*, s. 76.

<sup>63</sup> L. Balter, *Pneumatologia...*, 82.

<sup>64</sup> E. Smykowska, dz. cyt., s. 53.

półkolistą sferą nieba. Z jej centrum wyłania się i kieruje na dół jeden grubszy promień, który gdy schodzi niżej rozgałęzia się na trzy węższe promienie. Ma to podkreślać obecność w zbawczym wydarzeniu całej Trójcy<sup>65</sup>. Wewnątrz tego zstępującego świetlistego promienia znajduje się małe koło symbolizujące Ducha Świętego<sup>66</sup>. Widać wobec tego, że Trzecia Osoba Trójcy znajduje się pomiędzy Ojcem symbolizowanym przez strefę nieba a Synem Bożym leżącym w żłobie w niższej części kompozycji. Wyraźnie jest tu odwołanie do credo, gdzie napisano, że Jezus Chrystus: „(...) przyjął ciało za sprawą Ducha Świętego z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem. (...)”<sup>67</sup>. Wobec tego unia hipostatyczna w Chrystusie to dzieło zarówno Bogurodzicy, jak i Ducha Świętego<sup>68</sup>.

### **Ikona Chrztu Chrystusa**

Chrystus przyjmując jako własne ludzkie ciało ogołocił samego Siebie<sup>69</sup>, dlatego nieodzowne stało się dla Niego nieustanne towarzystwo i opieka Ducha Świętego<sup>70</sup>. Niemniej jednak przed oczami ludzi dopiero podczas chrztu Janowego w Jordanie Duch Święty objawił się w widzialny sposób. Duch ten unoszący się nad rzeką Jordan jest tym samym, który został opisany w Księdze Rodzaju jako unoszący się nad wodami i przekazujący życie. Również i teraz przyczynia się do powstania nowego bytu<sup>71</sup>.

Na ikonie Chrztu Chrystusa (gr. *Babtesis*, ros. *Kreszczenie Jisusa Christa*)<sup>72</sup> mamy tu do czynienia z teofanią gr. *Epifania*, ros. *Bogojawljenje*) czyli objawieniem się całego Trójosobowego Boga<sup>73</sup>. Od momentu chrztu dokonanego przez Jana Prodromosa Chrystus jest Namaszczony Duchem Świętym, a Ojciec ma w Nim upodobanie (Mt 3,17). To „upodobanie” to upostaciowiona miłość między Ojcem i Synem, czyli zstępująca Trzecia Hipostaza Trójosobowego Boga<sup>74</sup>.

<sup>65</sup> Por. M. Janocha, *Ikona grafia święt Pańskich*, w: *Chrystus wybawiający...*, s. 229, E. Smykowska, dz. cyt., s. 54.

<sup>66</sup> J. Forest, dz. cyt., s. 105; P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, s. 226.

<sup>67</sup> *Sobór Konstantynopoliński I* (381), *Wyznanie wiary 150 Ojców*, s. 68: „(...) et nostram salutem descendit et incarnatus est de spiritu sancto et Maria virgine humanatus est (...)”.

<sup>68</sup> K. Stehlin, dz. cyt., s. 55.

<sup>69</sup> Fp 2, 7: „lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, staszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie uznany za człowieka”.

<sup>70</sup> L. Balter, *Pneumatologia...*, s. 82.

<sup>71</sup> Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, s. 245.

<sup>72</sup> M. Janocha, dz. cyt., s. 233.

<sup>73</sup> E. Smykowska, dz. cyt., s. 16; por. K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, tł. Z. Szanter, M. Smoliński, Warszawa 2002, s. 107; Por. J. Forest, dz. cyt., s. 107 n.

<sup>74</sup> Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, s. 240.

Podczas gdy Bóg Ojciec obawił się jako głos<sup>75</sup>, Syn Boży w samym Jezusie Chrystusie<sup>76</sup>, to trzecia Hipostaza Trójcy objawiła się w formie gołębiczy, o czym świadczą relacje zawarte w ewangeljach: „A gdy Jezus został ochrzczony, natychmiast wyszedł z wody. A oto otworzyły Mu się niebiosa i ujrzał Ducha Bożego zstępującego jak gołębicę, i przychodzącego na Niego” (Mt 3, 16)<sup>77</sup>; „Duch Święty zstąpił na Niego, w postaci cielesnej niby gołębicą” (Łk 3, 22); „Jan dał takie świadectwo: ‘Ujrzałem Ducha, który jak gołębicą zstępował z nieba i spoczął na Nim’” (J 1, 32)<sup>78</sup>.

Podkreślono też rolę Ducha Świętego jako Tego, który objawia człowieczeństwo Syna Ojcu a Ojca Synowi<sup>79</sup>. Ikona ta wykazuje podobieństwo do przedstawienia Narodzin Chrystusa. Również i w tym wypadku mamy do czynienia z kręgiem nieba na górze kompozycji i ze zstępującym z niego promieniem oznaczającym boskość. Duch Święty ukazany jest postacią gołębiczy i może być umieszczony w małym okręgu wewnątrz grubego promienia<sup>80</sup>. Można uznać, że promienie światła są właśnie Jego atrybutem<sup>81</sup>.

### **Ikona Przemienienia Pańskiego**

Na ikonie tej co prawda ukazane jest przemienienie samego Chrystusa (gr. *Metamorfosis*; ros. *Prieobrażenije Gospodnie*)<sup>82</sup>, niemniej mamy też tu do czynienia z objawieniem się całej Trójcy. Widoczne jest również działanie Ducha Świętego ukazującego się pod postacią świetlistego obłoku<sup>83</sup>. Ta świetlistość przenikająca całą ikonę świadczy o Jego obecności w całym wydarzeniu. Apostołowie zaś dzięki przemienieniu właśnie przez Niego mogli zobaczyć Boga<sup>84</sup>. Światło na tej ikonie stworzone jest przez okrągłą mandorłę, otaczającą postać Chrystusa, wewnątrz której znajduje się gwiazda<sup>85</sup>. Wszystko to wskazuje na transcendentne energie boskie oraz Trzecią Hipostazę Boską.

<sup>75</sup> Mt 3, 17: „Et ecce vox de caelis dicens: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui”; podaję za: *Biblia Sacra juxta Vulgatum Clementam. Editio electronica. Plurimis consultis editionibus diligenter praeparata a Michaele Tvvedale*, Londini MMV.

<sup>76</sup> J 1, 34: „Et ego vidit: et testimonium perhibui quia hic est Filius Dei”.

<sup>77</sup> Mt 3, 16: „Baptizatus autem Jesus, confestim ascendit de aqua, et ecce aperti sunt ei aeli: et vidit Spiritus Dei descendentem sicut columbam, et venientem super se”.

<sup>78</sup> J 1, 32: „Et testimonium perhibuit Johannes, dicens: Quia vidi Spiritus descendentem quasi columbam de celo, et mansit super eum”.

<sup>79</sup> P. Evdokimow, *Sztuka ikony...*, s. 239.

<sup>80</sup> J. Forest, dz. cyt., s. 108.

<sup>81</sup> P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, s. 244.

<sup>82</sup> E. Smykowska, dz. cyt., s. 66.

<sup>83</sup> J. Forest, dz. cyt., s. 115.

<sup>84</sup> Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, s. 251.

<sup>85</sup> Tamże, s. 253; jednak na wielu ikonach wewnątrz mandorli jest ciemne, co świadczy o wpływach myśli hezychastycznej. W ten sposób „Przemienienie” namalowali Teofanes i Rublow, zob. I. Jazykowa, dz. cyt., s. 136.

Na taki sposób przedstawiania wpływ miała myśl hezychastyczna rozwinięta w XIV w. przez Grzegorza Palamasa. Według palamizmu Duch Święty może występować zarówno jako Osoba, jak też jako niestworzona energia. Ta Boska energia co prawda objawia się na zewnątrz w Synu Bożym, ale tak naprawdę przekazana jest w Duchu Świętym<sup>86</sup>.

### **Ikona Wniebowstąpienia**

Chrystus przed swoim wniebowstąpieniem obiecał apostołom przyjscie Ducha Świętego kierując do nich słowa: „Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, pošlę Go do was” (J 16, 7).

W czasie wniebowstąpienia poprzez swoje błogosławieństwo zapowiada On mającą nastąpić w przyszłości Pięćdziesiątnicę, kiedy dojdzie do zesłania Ducha Świętego. Chrystus obiecuje uczniom, że będzie prosił Ojca, aby przysłał im innego Pocieszyciela (J 14, 16). Na ikonie ilustrującej Wniebowstąpienie Pańskie (gr. *Analepsis*; ros. *Wozniesienije Gospodnie*)<sup>87</sup> mamy więc do czynienia z epiklezą Pięćdziesiątnicy<sup>88</sup>.

Gest błogosławieństwa wykonywany przez Chrystusa traktowany jest jako źródło łaski. Związane jest to z niewidzialną obecnością i działaniem Ducha Świętego w Kościele reprezentowanym tutaj przez Bogurodnicę i Apostołów<sup>89</sup>.

Na ikonie niekiedy podkreślano obecność Ducha Świętego i wówczas ukazywano Go pod postacią gołębicę na centralnej osi kompozycji między wstępującym do nieba Chrystusem a dolną grupą postaci, będących świadkami tego wydarzenia. Świadczy to o tym, że Chrystus udając się do domu swego Ojca przekazał powstającemu Kościołowi Ducha, który w sposób rzeczywisty po wniebowstąpieniu kontynuuje zbawczą ekonomię<sup>90</sup>.

### **Ikona Zesłania Ducha Świętego**

Przed swoim Wniebowstąpieniem Chrystus zapowiedział swoim uczniom, że Duch Święty zstąpi na nich, dzięki czemu w pełni Go poznają i staną się Jego świadkami<sup>91</sup>. Syn Boży po zakończeniu swojej misji na ziemi powrócił do Ojca, którego prosi o Ducha dla ludzi, przygotowuje więc miejsce Duchowi mającemu wkroczyć w historię ludzkości. Ojciec tak jak kiedyś posłał na ziemię Syna, tak teraz pošyla Ducha Świętego podczas Pięćdziesiątnicy. Zesłanie Ducha stanowi kolejne działanie podejmowane ze strony Ojca, by dokończyć swój plan zbawie-

<sup>86</sup> P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, s. 288.

<sup>87</sup> E. Smykowska, dz. cyt., s. 86.

<sup>88</sup> P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, s. 272.

<sup>89</sup> E. Smykowska, dz. cyt., s. 87.

<sup>90</sup> Zob. L. Balter, *Pneumatologia...*, s. 82.

<sup>91</sup> J. Forest, dz. cyt., s. 142; „Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, pošlę Go do was. On doprowadzi was do pełnej prawdy” (J 16, 7.13).



nia<sup>92</sup>. I rzeczywiście gdy apostołowie i kuzyni Jezusa zebrali się w wieczerniku, podczas modlitwy zstąpił na nich Duch Święty. Wydarzenie to, które nastąpiło w pięćdziesiąty dzień po Zmartwychwstaniu Chrystusa czyli w „Pięćdziesiątnicę” (gr. *pentekostos*)<sup>93</sup> zostało opisane w Dziejach Apostolskich:

Nagle dał się słyszeć z nieba szum, jakby uderzenie gwałtownego wiatru, i napełnił cały dom, w którym przebywali. Ukazały im się też języki jakby z ognia, które się rozdzieliły, i na każdym z nich spoczął jeden. I wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym, i zaczęli mówić obcymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić. (Dz 2, 1-4)

Na ikonie przedstawiającej Zesłanie Ducha Świętego (gr. *Pentekoste*; ros. *Soszewstwie Swiatogo Ducha*)<sup>94</sup> centrum kompozycji zajmuje kolegium dwunastu apostołów siedzących przy długiej, półokrągłej ławie. Pośród nich znajduje się puste miejsce, na którym niegdyś zasiadał sam Chrystus, teraz jednak jest On niewidoczny, ale nadal pozostaje obecny w Kościele<sup>95</sup>.

Niekiedy na tym właśnie miejscu malowano Bogurodnicę, lecz zazwyczaj w ogóle nie umieszczano Jej na tej ikonie. Tłumaczy się to tym, że Maryja posiadała już pełnię Ducha, który zstąpił na Nią wcześniej, bo przy Zwiastowaniu i była Ona z Nim w pełni zjednoczona<sup>96</sup>. Właśnie dlatego, że wcześniej otrzymała dary Ducha stanowiła zapowiedź przyszłego Kościoła. Apostołowie zaś symbolizują Kościół przyjmujący dary Ducha Świętego. Ponieważ Bogurodzica jest również figurą Kościoła, byłaby wobec tego tylko jego powtórzeniem na tym przedstawieniu, a takie dublowanie jest niepotrzebne<sup>97</sup>.

Natomiast według Maksymiliana Kolbego i Sergiusza Bułhakowa w czasie Pięćdziesiątnicy Trzecia Osoba Boska zstąpiła początkowo na Bogurodnicę, a dopiero „przez” Nią promieniowała na apostołów<sup>98</sup>.

Na samej górze kompozycji umieszczona jest półkolistą sferą wyobrażająca część nieba. Z tego niepełnego okręgu wyłaniają się promienie lub też języki ognia. Rozdzieliły się one w ten sposób, że każdy z promieni znajduje się nad jednym apostołem. Ma to wskazywać na fakt, iż wszystkie osoby zostały ochrzczone Duchem Świętym, który działa w nich na sposób indywidualny<sup>99</sup>. Dwanaście promieni symbolizuje również pełnię Ducha, który zamieszkuje także w pustej przestrzeni

---

<sup>92</sup> P. Ewdokimov, *Sztuka ikony...*, s. 277; L. Balter, *Pneumatologia...*, s. 87.

<sup>93</sup> J. Forest, dz. cyt., s. 143.

<sup>94</sup> E. Smykowska, dz. cyt., s. 92.

<sup>95</sup> J. Forest, dz. cyt., s. 143.

<sup>96</sup> Tamże.

<sup>97</sup> Na Wschodzie za słuszne uznano ukazywanie Maryi na ikonie Wniebowstąpienia, chociaż tak naprawdę nie była Ona obecna podczas tego wydarzenia. W tym wypadku oznaczała Ona Kościół przyjmujący zapowiedź Chrystusa odnośnie zesłania Ducha Świętego. Natomiast na ikonie Pięćdziesiątnicy pomijano postać Bogurodzicy; por. P. Ewdokimov, *Sztuka ikony...*, s. 280; podaje za: L. Balter, *Pneumatologia...*, s. 88.

<sup>98</sup> A. Skwarczyński, dz. cyt., s. 17.

<sup>99</sup> J. Forest, dz. cyt., s. 144; P. Ewdokimov, *Sztuka ikony...*, s. 278.

pośród apostołów, zjednoczonych we wspólnocie<sup>100</sup>. Na ikonie podkreślono więc jedność panującą w Kościele, która jest skutkiem działania Ducha Świętego. Apostołowie przemienili się i otrzymali nowe życie, dlatego nie odczuwa się tu gwałtownego szumu wiatru lecz spokój, ciszę i wewnętrzne skupienie zebranych osób<sup>101</sup>.

Ojciec spełniając prośbę Syna, posyła Ducha i kieruje się nie tylko na jednego wybranego człowieka, ale ku wszystkim ludziom pod postacią języków ognia. Są one postacią boskiej energii, przenikającej i dającej życie wszystkim stworzeniom<sup>102</sup> oraz przemieniającej cały kosmos<sup>103</sup>. Niekiedy z kolistej sfery może wychodzić tylko jeden dłuższy promień oznaczający właśnie Trzecią Hipostazę Trójcy<sup>104</sup>.

Podczas Pięćdziesiątnicy doszło do samoobjawienia się Trójosobowego Boga, którego prawdziwe uwieśnienie możliwe jest właśnie dzięki Parakletowi<sup>105</sup>. Jest On tak naprawdę drugim Pocieszycielem, innym od Syna Bożego, posłanym co prawda na prośbę Syna, ale nie podporządkowanym Mu<sup>106</sup>.

### Zakończenie

Ojcowie Kościoła podkreślali wielką rolę Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, co najpierw przejawiało się w ustaleniu dogmatu trynitarnego, a następnie stało się widoczne w sztukach plastycznych.

W pismach Ojców Kościoła Duch Święty był różnie określany, uważano Go jako wieczną Radość panującą między Ojcem a Synem oraz ofiarującą życie<sup>107</sup>. Traktowano Go jako życie Boże nieustannie działające oraz hipostatyczną (czyli upostaciowioną) miłość między Pierwszą i Drugą Osobą Boską<sup>108</sup>. Wewnątrz Trójcy to właśnie On pełni rolę Bożej *Agape*<sup>109</sup>.

Chrystus tak naprawdę nie działał sam, lecz nieustannie towarzyszył Mu Duch Święty. Działalność Syna Bożego na ziemi była swego rodzaju wstępem dla przyszłego działania Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, która zesłana podczas Pięćdziesiątnicy zwieńczyła całą zbawczą misję zgodnie z koncepcją boskiej ekonomii<sup>110</sup>.

<sup>100</sup> H. M. J. Noumen, *Ujrzyć piękno Pana modląc się z ikonami*; tł. J. Węclawik, Warszawa 1998, s. 63-64.

<sup>101</sup> Por. J. Forest, dz. cyt., s. 141.

<sup>102</sup> P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, s. 278.

<sup>103</sup> Tamże, s. 280.

<sup>104</sup> J. Forest, dz. cyt., s. 144.

<sup>105</sup> Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, s. 277.

<sup>106</sup> L. Balter, *Pneumatologia...*, s. 87; P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, s. 277.

<sup>107</sup> P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, s. 226.

<sup>108</sup> Zob. S. Bułhakow, *Ikona...*, s. 48.

<sup>109</sup> Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, s. 287.

<sup>110</sup> Tamże, s. 277; zob. L. Balter, *Pneumatologia...*, s. 87.

Z całej Trójcy tylko Syn był obrazem wcielonym, stąd łatwo można Go było przedstawiać na wizerunkach jako człowieka. Natomiast Ojciec i Duch Święty nie posiadali obrazu wcielonego i dlatego istniały trudności odnośnie ukazywania ich w sztuce. Szczególnie dotyczyło to Trzeciej Osoby Trójcy, a wynikało to z faktu, że obrazem Ojca był Syn; obrazem Syna zaś Duch Święty, lecz nie było Osoby, która była by obrazem Ducha Świętego. Z tego też względu Trzecia Hipostaza objawia się tylko i wyłącznie w swojej własnej epifanii<sup>111</sup> i występuje bądź jako gołębica, szum wiatru lub języki ognia.

Sama jednak stanowi „obraz Syna”, gdyż ukazuje Syna Ojcu. Co prawda to Syn jest prawdziwym obrazem Ojca, niemniej jednak trzeba dodać że realność Słowa-Obrazu w całej Trójcy możliwa staje się właśnie poprzez Ducha Świętego, który zstępuje od Ojca na jedynego Syna. To właśnie w Duchu Świętym Ojciec i Syn stają się dla siebie naprawdę realni, stąd Trzecią Osobę można nazwać hipostatyczną realnością przenikającą całą Trójcę<sup>112</sup>. W sztukach plastycznych Duch Święty przybierał postać zwierzęcia (gołębicy) lub materii nieożywionej a tylko na ikonie „Trójcy Starotestamentowej” ukazywany był jako anioł. Na Wschodzie nie malowano Go pod ludzką postacią, ale zdarzało się to na Zachodzie.

Wschodni ikonopisarze podkreślali działanie Ducha Świętego podczas procesu twórczego. Jego natchnienie staje się nieodzowne w sztuce ikonopisarskiej i jest On w sposób rzeczywisty Boskim Ikonografem<sup>113</sup>. Staje się On prawdziwym twórcą każdego dzieła wychodzącego spod ręki ikonografia i przez to uobecnia się na każdej ikonie<sup>114</sup>.

### Streszczenie

Artykuł opisuje w jaki sposób w sztuce chrześcijańskiej przedstawiano Trzecią Osobę Trójcy Świętej. Było to dość trudne, gdyż Ducha Świętego nie można było ukazywać jako człowieka.

Niemniej jednak można uznać, iż ukrytą ikoną Ducha Świętego pozostaje Maryja, jako osoba całkowicie Nim przeniknięta. Na ikonach maryjnych Trzecia Hipostaza pojawiała się także dodatkowo jako gołębica (na ikonie Zwiastowania), czy też jako światłość-złoto.

Na wyobrażeniach Chrystusa obecność Ducha Świętego podkreślona została przez ukazanie promienia, lub małego koła (ikona Narodzenia Chrystusa). Objawiał się On też jako unosząca się gołębica (ikona Chrztu Chrystusa), lub jako światłość (ikona Przemienienia). Natomiast na ikonie ukazującej scenę „Pięćdziesiątnicy” objawia się On pod postacią zstępujących języków ognia, które spoczywają na Apostołach.

<sup>111</sup> P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, s. 289.

<sup>112</sup> S. Bułhakow, *Ikona...*, s. 48.

<sup>113</sup> Por. P. Florenski, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Milano 1977, s. 74-77; podają za: A. Štrukelj, *Duchowe piękno ikon*, w: *Chrystus wybawiający...*, s. 105.

<sup>114</sup> Por. L. Balter, *Pneumatologia...*, s. 90-91.

**Presentation of the Holy Spirit on Byzantine and Russian Icons.  
The Canon of Iconographic and Theological Dogma.**

**S u m m a r y**

The article describes how Christian art depicted the Third Person of the Trinity. It was quite difficult, because the Holy Spirit could not be presented as a man. Nevertheless, it can be concluded that Mary, as an individual penetrated by him completely, remains the hidden icon of the Holy Spirit. On other Marian icons the Third Hypostasis also appeared as a dove (the icon of the Annunciation), or as a light-gold.

The presence of Holy Spirit on the icons depicting Jesus Christ was emphasized by showing the ray of light, or a small circle (the icon of Christ's birth). He also revealed himself as a hovering dove (the icon of the Baptism of Christ), or as the light (the icon of the Transfiguration).

However, on the icon showing a scene of "Pentecost" he reveals himself as descending tongues of fire, which rest upon the Apostles.

## **DZIAŁANIA WYCHOWAWCZO-DUSZPASTERSKIE W DIECEZJI SANDOMIERSKIEJ W LATACH 1992-2007**

Jubileusze i rocznice to sprzyjająca okazja do podsumowań, analiz i planowania przyszłości. Życie człowieka jest wpisane w ciąg wydarzeń tworzących historię Bożego działania, obejmującego egzystencję poszczególnych wspólnot jak też pojedynczych ludzi. Takim wydarzeniem była reorganizacja struktur terytorialnych diecezji polskich dokonana przez Jana Pawła II w 1992 roku. Papieska bulla *Totus Tuus Poloniae Populus* dała impuls do podjęcia na nowo przemyślanego wysiłku duszpasterskiego, zmierzającego do pełniejszego realizowania Chrystusowego wezwania: „Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię...” (J 16,15).

Bezpośrednim przełożeniem wskazań dokumentów zajmujących się teoretycznymi podstawami i wytyczaniem kierunków pracy ewangelizacyjnej, jest działalność wychowawczo-duszpasterska prowadzona na terenie każdej parafii<sup>1</sup>. Analizując dynamikę życia wspólnot parafialnych diecezji sandomierskiej w latach 1992-2007, należy stwierdzić, że istnieje wiele form inicjatyw duszpasterskich, które wspierają wzrost wiary jej członków. Daje się zauważyć troskę o będących z daleka od Boga i poszukujących swojego miejsca w Kościele. Zadanie to jest realizowane zarówno przez duchownych jak i przez osoby świeckie odpowiedzialne za to dzieło. Cały trud włożony w dzieło ewangelizacji przez wyżej wymienionych członków wspólnot parafialnych, jest wyrazem troski i współdziałania z biskupem diecezjalnym w budowaniu wspólnoty wiary. Bardzo istotna jest umiejętność i chęć twórczego wspierania się wszystkich odpowiedzialnych za wychowanie młodego pokolenia katolików.

Skuteczność podejmowanych działań zależy w dużej mierze od odpowiednio dobrze zorganizowanych struktur duszpasterstwa, jak też od szerokiej „oferty” miejsc, form i inicjatyw służących pogłębianiu wiary przez młodzież. Nie można także zapomnieć, że należy wsłuchiwać się uważnie w głos młodych ludzi, wyrażający nie tylko problemy życiowe, ale także oczekiwania związane z możliwością rozwijania swojej wiary na terenie wspólnoty parafialnej i miejsca, gdzie się uczy.

---

<sup>1</sup> Zob. *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1997; *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Warszawa 2001; *II Synod diecezji sandomierskiej*, Sandomierz 1999.

W niniejszym artykule zostanie podjęta próba scharakteryzowania czterech płaszczyzn działań wychowawczo-duszpasterskich wpisanych w życie wspólnot parafialnych. Pierwsza z nich to płaszczyzna działania instytucji odpowiedzialnych za duszpasterstwo młodzieży. W tej części autor przedstawi strukturę organizacyjną diecezji na tym polu oraz dzieła i inicjatywy związane z duszpasterstwem młodzieży w skali ogólnej. W drugiej części zostaną zaprezentowane najczęściej działające na terenie parafii młodzieżowe ruchy, stowarzyszenia i grupy duszpasterskie. Natomiast trzecia płaszczyzna prezentuje przygotowanie do sakramentów: bierzmowania i małżeństwa. W ostatniej części zostanie scharakteryzowana działalność duszpasterstwa powołaniowego, troszczącego się o dar licznych powołań do życia kapłańskiego i zakonnego<sup>2</sup>.

### **Działania odpowiedzialnych za duszpasterstwo młodzieży**

*II Synod diecezji sandomierskiej* określił, że z ramienia biskupa sandomierskiego, „organizacją opieki duszpasterskiej nad młodym pokoleniem chrześcijan, zajmuje się Wydział Duszpasterstwa Dzieci i Młodzieży Kurii Biskupiej, który zobowiązany jest do opracowania dostosowanego do potrzeb diecezji programu duszpasterstwa dzieci i młodzieży uwzględniającego coroczne priorytety duszpasterskie” (II SDS 413)<sup>3</sup>. Zadania te realizowane są przez dyrektora referatu, jak też przez współpracujących z nim dekanalnych duszpasterzy dzieci i młodzieży. W latach 1997-2009 funkcję dyrektora pełnił ks. mgr Bogdan Piekut. Wspólne spotkania całego zespołu odpowiedzialnego za wyznaczone zadania, organizowane kilka razy w ciągu roku ustalają priorytety podejmowanych inicjatyw<sup>4</sup>. Działania referatu duszpasterstwa dzieci i młodzieży wspomaga diecezjalny duszpasterz służby liturgicznej. „Opracowuje on Dyrektorium służby Liturgicznej, w którym wytyczy kierunki pracy formacyjnej w diecezji” (II SDS 322).

Analizując działalność instytucji diecezjalnych należy zauważyć, że obejmuje ona wiele płaszczyzn aktywności duszpasterskiej skierowanej do młodzieży. Jedną z nich jest np. podejmowana na forum ogólnopolskim Ogólnopolska Olimpiada Wiedzy Religijnej (od 2004 r. przemianowana na Ogólnopolską Olimpiadę Teologii Katolickiej)<sup>5</sup>. Inicjatywa ta zrodziła się w roku szkolnym 1991/92<sup>6</sup>. Jej zada-

---

<sup>2</sup> Por. *Duszpasterstwo powołaniowe*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” (dalej cyt. KDS), 93(2000), nr 3-4, s. 204-207.

<sup>3</sup> Por. B. Piekut, *Z życia diecezji*, KDS 99(2006), nr 7-8, s. 548; B. Piekut, *Z życia diecezji*, KDS 96(2003), nr 12, s. 556; B. Piekut, D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 97(2004), nr 7-8, s. 321; B. Piekut, *Z życia diecezji*, KDS 98(2005), nr 5-6, s. 407.

<sup>4</sup> *Życie diecezji*, KDS 86(1993), nr 3-4, s. 118-119.

<sup>5</sup> A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 94(2001), nr 3-4, s. 151; A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 93(2000), nr 3-4, s. 212; W. Gałązka, *Z życia diecezji*, KDS 89(1996), nr 5-6, s. 159; A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 95(2002), nr 5-6, s. 383; A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 95(2002), nr 1-2, s. 96; A. Jakóbczak, D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 96(2003), nr 1-2-3, s. 42; D. Woźniczka,

niem jest pogłębianie wiedzy religijnej i wychowanie do wiary młodzieży szkół ponadgimnazjalnych. Tematy podejmowane w poszczególnych edycjach olimpiady poszerzają zainteresowania młodzieży oraz umożliwiają pogłębienie własnej wiary i ułatwiają kontynuowanie nauki na uczelniach katolickich.

Kolejnym przedsięwzięciem jest organizowanie od 1997 roku Diecezjalnego Konkursu Biblijnego<sup>7</sup>. Jest on skierowany do młodzieży szkół gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych. Każdego roku angażuje on młodzież do „pochylenia się” nad Biblią, jej lektury i pogłębienia swojej wiary. Finał diecezjalny skupia do dwustu uczestników wyłonionych w kwalifikacjach szkolnych i dekanalnych.

Do okazjonalnych konkursów o wymiarze diecezjalnym, jak też ogólnopolskim należy zaliczyć konkurs wiedzy o kardynale Stefanie Wyszyńskim<sup>8</sup> i konkursy związane z osobą Jana Pawła<sup>9</sup>. Skupiły one wielu uczestników i pozwoliły na zapoznanie się z nauczaniem i dorobkiem literackim wielkich Polaków. Analiza życia i twórczości kard. Stefana Wyszyńskiego i papieża Jana Pawła II są inspiracją do własnej twórczości młodzieży, jak też do podejmowania inicjatyw związanych z szeroko pojmowaną działalnością społeczno – kulturalną.

Podobną działalność, chociaż bardziej ukierunkowaną na rozwijanie inwencji artystycznej podejmują Festiwale Kultury Chrześcijańskiej „Eutrapelia”, organizowane od 1997 roku przez Katolicki Dom Kultury w Raclawicach<sup>10</sup>. Tematyka poszczególnych edycji podejmuje bieżące potrzeby duszpasterskie jak też związane z wychowaniem patriotycznym i dialogiem ekumenicznym. W to przedsięwzięcie jest zaangażowanych około 30 szkół ponadgimnazjalnych z całej diecezji<sup>11</sup>.

Płaszczyznę wychowania liturgicznego od kilku lat próbuje wzbogacić m.in. Diecezjalna Olimpiada Liturgiczna<sup>12</sup>. Zakres tematów przeznaczonych do podjęcia nawiązuje, do wskazań duszpasterskich wyznaczonych na konkretny rok liturgiczno – duszpasterski. Inicjatywa zrodziła się w 2003 roku z inicjatywy ks. Bogdana Piekuta<sup>13</sup>.

---

*Z życia diecezji*, KDS 97(2004), nr 3-4, s. 108; D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 98(2005), nr 5-6, s. 416-417.

<sup>6</sup> Zob. <http://www.currenda.diecezja.tarnow.pl/archiwum/2005/05-03/art-19.php> z dnia 7.08.2012

<sup>7</sup> A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 94(2001), nr 7-8, s. 319; A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 93(2000), nr 7-8, s. 375; D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 96(2003), nr 8-9, s. 331-332; D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 97(2004), nr 5-6, s. 235; A. Kochmański, D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 97(2004), nr 9-10, s. 435; D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 98(2005), nr 9-10, s. 742.

<sup>8</sup> A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 94(2001), nr 7-8, s. 319.

<sup>9</sup> A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 93(2000), nr 5-6, s. 296.

<sup>10</sup> A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 94(2001), nr 7-8, s. 321; A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 95(2002), nr 5-6, s. 382; D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 96(2003), nr 6-7, s. 228; D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 96(2003), nr 8-9, s. 334; <http://www.arka.sandomierz.opoka.org.pl/eutrapelia.html> z dnia 7.08.2012

<sup>11</sup> Por. D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 97(2004), nr 7-8, s. 325.

<sup>12</sup> B. Piekuta, *Z życia diecezji*, KDS 98(2005), nr 1-2, s. 62.

<sup>13</sup> Por. <http://www.sandomierz.opoka.org.pl/akt/index.php?id=1012> z dnia 7.08.2012

Osobną płaszczyznę stanowią inicjatywy zmierzające do wychowywania młodego pokolenia poprzez łączenie pogłębiania duchowości i rozwoju fizycznego. Duże osiągnięcia w tej dziedzinie mają działania diecezjalnego duszpasterza służby liturgicznej. Do wspomnianych inicjatyw należy zaliczyć m.in. organizowanie dekanalnych i diecezjalnych rozgrywek w piłce nożnej ministrantów<sup>14</sup>, jak też dekanalnych i diecezjalnych rozgrywek tenisa stołowego<sup>15</sup> i turnieju warcabowego<sup>16</sup>. Sporo inicjatywy wykazują duszpasterze dekanalni i parafialni współpracujący z duszpasterzem diecezjalnym. Ważną rolę spełniają diecezjalne<sup>17</sup> i rejonowe dni skupienia ruchów, stowarzyszeń i grup młodzieżowych<sup>18</sup>. Pozwalają one dzielić się wiarą młodzieży z określonego rejonu duszpasterskiego lub z całej diecezji. Pomaga to młodym ludziom w umacnianiu swojej wiary jak też nabierania odwagi do ewangelizacji swojego środowiska rówieśniczego. Od roku 1993 takim centralnym wydarzeniem dla wspomnianych grup, stowarzyszeń, ruchów jak też młodzieży nie zrzeszonej są diecezjalne spotkania na Świętym Krzyżu<sup>19</sup>. Dla zobrazowania można zaznaczyć, że w 1993 roku w takim spotkaniu brało udział około 2 tysiące młodzieży, w 1994 roku 2,5 tysiąca, a w roku 2005 około 4 tysięcy młodych katolików z diecezji sandomierskiej. Od kilku ostatnich lat każde z tych spotkań ma ustalony temat wiodący, którego realizacja jest rozłożona na trzy dni, podczas których mają miejsce prelekcje tematyczne, modlitwa indywidualna jak i czuwania wszystkich przybyłych na Święty Krzyż oraz koncerty zespołów młodzieżowych<sup>20</sup>.

Ważną rolę spełniają także inicjatywy lokalne, gromadzące młodzież na modlitwie i wspólnej zabawie. Należy do nich m.in. „majówka sandomierska”<sup>21</sup>, konkursy związane z rokiem liturgicznym i zwyczajami ludowymi występującymi na

---

<sup>14</sup> A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 94(2001), nr 7-8, s. 319; A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 93(2000), nr 7-8, s. 372; R. Olszówka, D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 97(2004), nr 1-2, s. 32; M. Bobuła, *Z życia diecezji*, KDS 97(2004), nr 9-10, s. 435-436; R. Olszówka, *Z życia diecezji*, KDS 98(2005), nr 5-6, s. 410.

<sup>15</sup> G. Wołoszyn, *Z życia diecezji*, KDS 98(2005), nr 5-6, s. 436.

<sup>16</sup> Tamże, s. 430.

<sup>17</sup> R. Sieroń, *Z życia diecezji*, KDS 98(2005), nr 5-6, s. 421-422.

<sup>18</sup> A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 94(2001), nr 5-6, s. 225; A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 93(2000), nr 9-10, s. 472; W. Gałązka, *Życie diecezji*, KDS 87(1994), nr 5-6, s. 265 – 266; A. Lechwar, *Z życia diecezji*, KDS 97(2004), nr 11-12, s. 555-556.

<sup>19</sup> A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 94(2001), nr 9-10, s. 429; A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 93(2000), nr 9-10, s. 469-470; A. Sanecki, *Życie diecezji*, KDS 86(1993), nr 10, s. 325; W. Gałązka, *Życie diecezji*, KDS 87(1994), nr 9-10-11, s. 469-470; A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 95(2002), nr 9-10, s. 542; D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 98(2005), nr 11-12, s. 948-949.

<sup>20</sup> Por. D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 97(2004), nr 11-12, s. 535.

<sup>21</sup> A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 95(2002), nr 5-6, s. 378; D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 96(2003), nr 12, s. 561; J. Uliasz, *Z życia diecezji*, KDS 96(2003), nr 6-7, s. 226; P. Sobania, D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 97(2004), nr 7-8, s. 323; D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 98(2005), nr 7-8, s. 598.



terenie diecezji. Należą do nich: konkurs szopek<sup>22</sup>, konkurs palm<sup>23</sup>, przedstawienia i konkurs jasełek<sup>24</sup>. Pozwalają one pogłębiać religijność ludową jak też kultywować tradycje przodków rozwijając głębsze ich rozumienie. Pomaga to także oczyszczać prawdy wiary i postawy chrześcijańskie z naleciałości powstałych na tradycjach ludowo-religijnych.

Obszar twórczości artystycznej zagospodarowują także festiwale szeroko rozumianej piosenki religijnej<sup>25</sup>, jak też związanej z rokiem liturgicznym, do których należy m.in. festiwal-przeegląd koledy<sup>26</sup>. Ważne miejsce zajmuje także festiwal piosenki pielgrzymkowej<sup>27</sup>, który skupia wykonawców nie tylko z terenu diecezji ale także z kraju i z zagranicy. Treści piosenek i pieśni religijnych zawierają w sobie walor wychowawczy i pogłębiają przeżywaną wiarę. Pozwala to także na wyrażenie własnego odniesienia do osoby Jezusa Chrystusa i prawd objawionych oraz świętych.

Okazją do pogłębienia wiedzy religijnej i zarazem wiary jest uczestnictwo w corocznej Pielgrzymce Maturzystów na Jasną Górę<sup>28</sup>. Jest ona organizowana dla młodzieży maturalnej z całej diecezji. Każdy rok ma swój opracowany program i temat pielgrzymki. Do stałych punktów należy wspólna Droga krzyżowa przeżywana na wałach jasnogórskich, Msza święta pod przewodnictwem Księdza Biskupa oraz prelekcja związana z tematem przewodnim pielgrzymki. Wydarzenie to gromadzi maturzystów w liczbie od 3 do 4 tysiące każdego roku<sup>29</sup>. Inną formą

---

<sup>22</sup> A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 94(2001), nr 1-2, s. 60.

<sup>23</sup> A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 94(2001), nr 5-6, s. 221; A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 93(2000), nr 5-6, s. 292; A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 95(2002), nr 3-4, s. 240.

<sup>24</sup> A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 94(2001), nr 1-2, s. 60; A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 95(2002), nr 1-2, s. 93; A. Jakóbczak, D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 96(2003), nr 1-2-3, s. 36; B. Kędzierska, *Z życia diecezji*, KDS 98(2005), nr 3-4, s. 214-215.

<sup>25</sup> A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 94(2001), nr 7-8, s. 320; A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 93(2000), nr 11-12, s. 550; W. Gwóźdź, *Życie diecezji*, KDS 87(1994), nr 5-6, s. 254; A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 95(2002), nr 11-12, s. 697; D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 96(2003), nr 12, s. 563.

<sup>26</sup> A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 94(2001), nr 1-2, s. 60; D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 97(2004), nr 1-2, s. 30.

<sup>27</sup> A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 94(2001), nr 7-8, s. 322; A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 93(2000), nr 7-8, s. 377; A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 95(2002), nr 5-6, s. 385; M. Bobuła, *Z życia diecezji*, KDS 96(2003), nr 8-9, s. 337; M. Bobuła, *Z życia diecezji*, KDS 97(2004), nr 9-10, s. 438-439; M. Bobuła, *Z życia diecezji*, KDS 99(2005), nr 9-10, s. 757-758.

<sup>28</sup> A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 94(2001), nr 3-4, s. 151; A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 93(2000), nr 5-6, s. 291; B. Łubik, *Z życia diecezji*, KDS 89(1996), nr 3-4, s. 156-157; K. Rusiecki, *Życie diecezji*, KDS 88(1995), nr 4-6, s. 155-156; A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 95(2002), nr 3-4, s. 240; D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 98(2005), nr 5-6, s. 471-418.

<sup>29</sup> Por. D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 97(2004), nr 3-4, s. 110-111.

pielgrzymowania do Jasnogórskiego sanktuarium jest pielgrzymka piesza na Jasną Górę<sup>30</sup> gromadząca w dużej mierze młodzież jak też i dorosłych. Są to rekolekcje w drodze wypełnione wspólną modlitwą, śpiewem, konferencjami rozwijającymi hasło ustalone na dany rok. Nie brakuje także elementów zabawowych i sportowych wkomponowanych w program pielgrzymowania. Niejako dopełnieniem form pielgrzymowania do Częstochowy jest pielgrzymka rowerowa<sup>31</sup>, w której bierze udział około 15 uczestników oraz pielgrzymka biegowa skupiająca około 45 sportowców<sup>32</sup>.

Odrębną formą troski o pogłębianie życia religijnego młodego pokolenia diecezjan jest organizowanie „Forum młodzieży”, które podejmuje ważne tematy związane z duszpasterstwem młodzieży w diecezji jak też realizacją zadań wychowawczych<sup>33</sup>. Stanowi ono nie tylko miejsce dyskusji ale jest także inspiratorką konkretnych działań na tym polu duszpasterstwa.

Ważną rolę w procesie kształtowania postaw i sumienia młodzieży odgrywa Związek Harcerstwa Polskiego oraz Związek Harcerstwa Rzeczypospolitej<sup>34</sup>. Kapełani tych środowisk dbają o życie religijne i odpowiednią formację młodzieży.

Jedną z form stałego oddziaływania na środowisko młodzieży miasta Sandomierza było utworzenie i funkcjonowanie w latach 2001-2005 Diecezjalnego Centrum Młodych „Emaus”<sup>35</sup>. Inicjatywa ta uwidoczniła potrzebę takich placówek, jak też zakres problemów związanych z funkcjonowaniem tego typu miejsc przeznaczonych dla młodzieży z różnych środowisk. Młodzież skupiająca się wokół „Emaus” mogła korzystać nie tylko z „kafejki internetowej”, ale także brać udział w twórczym spędzaniu czasu organizowanym przez opiekunów ośrodka<sup>36</sup>.

---

<sup>30</sup> Por. A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 94(2001), nr 7-8, s. 323; A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 93(2000), nr 7-8, s. 378; W. Gałązka, *Życie diecezji*, KDS 87(1994), nr 9-10-11, s. 450-451; A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 95(2002), nr 7-8, s. 447; D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 96(2003), nr 8-9, s. 342; D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 97(2004), nr 9-10, s. 441; D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 98(2005), nr 11-12, s. 933.

<sup>31</sup> A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 93(2000), nr 7-8, s. 377-388

<sup>32</sup> M. Woynarowska, *Z życia diecezji*, KDS 96(2003), nr 8-9, s. 341-342; R. Tracz, *Z życia diecezji*, KDS 98(2005), nr 9-10, s. 764.

<sup>33</sup> A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 93(2000), nr 5-6, s. 293; A. Jakóbczak, D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 96(2003), nr 1-2-3, s. 36.

<sup>34</sup> A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 93(2000), nr 3-4, s. 208; A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 95(2002), nr 3-4, s. 242; D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 96(2003), nr 6-7, s. 229; A. Jakóbczak, D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 96(2003), nr 1-2-3, s. 42; D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 97(2004), nr 11-12, s. 534-535.

<sup>35</sup> A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 94(2001), nr 7-8, s. 320; A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 95(2002), nr 1-2, s. 92; A. Jakóbczak, D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 96(2003), nr 1-2-3, s. 34; M. Rusak, *Z życia diecezji*, KDS 98(2005), nr 9-10, s. 742-743.

<sup>36</sup> Zob. <http://www.sandomierz.opoka.org.pl/akt/index.php?id=666> z dnia 7.08.2012

Odrębną płaszczyzną działalności duszpasterskiej, choć ściśle związanej z całym duszpasterstwem w diecezji stanowią inicjatywy i praca „Caritas” diecezji sandomierskiej. Specyfika tej działalności polega m. in. na środowisku do którego jest skierowana. Jest to m.in. działalność w zakresie duszpasterstwa młodzieży niepełnosprawnej<sup>37</sup>. Szkolne Koła „Caritas”, jak też inicjatywy ogólnodiecezjalne angażują w działalność wolontariatu młodzież pragnącą pomagać nie tylko osobom niepełnosprawnym, ale także będącym w trudnej sytuacji ekonomicznej i życiowej. Praca z osobami niepełnosprawnymi obejmuje nie tylko organizowanie wakacyjnych form wypoczynku skierowanego do nich i ich rodzin, ale także całoroczne spotkania formacyjne<sup>38</sup>.

### Ruchy, stowarzyszenia i grupy młodzieżowe

Najliczniej reprezentowany w diecezji ruch młodzieżowy to Ruch Światło-Życie. Nazywany jest także „Oaza” lub Żywym Kościołem. Ma on wiele gałęzi. Mogą do niego należeć dzieci, młodzież i ludzie dorośli, w tym małżeństwa. Poprzez swoje założenia formacyjne, jest drogą odkrywania osobistej więzi z Jezusem Chrystusem – Zbawicielem człowieka i Kościołem jako wspólnotą życia ludzi ochrzczonych. Swoje źródło ma w odnowie Soboru Watykańskiego II. Sługa Boży Ksiądz Franciszek Blachnicki (1921-1987), odczytując te dokumenty pragnął wprowadzić je w życie konkretnych wspólnot, aby obudzić wśród ochrzczonych świadomość, że nie tylko należą oni do Kościoła, ale są Kościołem. Taką świadomą postawę człowieka ochrzczonego wyrażaną przez zaangażowanie w życie wspólnoty parafialnej, nazywał wiarą konsekwentną<sup>39</sup>.

Do diecezji sandomierskiej Ruch Światło-Życie został przeszczepiony w 1971 roku. Po reorganizacji administracji Kościoła w Polsce w 1992 roku, został zorganizowany w jej nowych granicach<sup>40</sup>. W omawianym okresie moderatorami diecezjalnymi byli: ks. Stanisław Bar i ks. Adam Lechwar<sup>41</sup>.

Ksiądz Franciszek Blachnicki miał wizję, aby każdy chrześcijanin formował swoją postawę w oparciu o Słowo Boże, dlatego droga formacji oazowej opiera się na spotkaniach biblijnych w małych grupach, którym przewodniczy animator. Jest to zwykle człowiek świecki, rówieśnik, starszy brat, który sam doświadczył miłości Bożej i pragnie się dzielić tym doświadczeniem z innymi. W ten sposób założyciel ruchu okazywał wiarę w działanie Ducha Świętego w Ludzie Bożym i docierał

---

<sup>37</sup> E. Tarnowska, *Z życia diecezji*, KDS 98(2005), nr 11-12, s. 940-941.

<sup>38</sup> Por. *Diecezja sandomierska, Być głosem ubogich. 15 lat Caritas w Polsce*, red. J. Sąsiadek, T. Bendarowicz, Warszawa 2006, s. 235.

<sup>39</sup> A. Lechwar, *Ruch Światło Życie*, w: *Przygotowanie młodzieży do sakramentu bierzmowania*, cz. 5, Sandomierz 2006, s. 17-18.

<sup>40</sup> Zob. W. Wilk, *Początki Ruchu Światło – Życie w Diecezji sandomierskiej*, Sandomierz 2001, s. 7.

<sup>41</sup> Zob. *Rocznik diecezji sandomierskiej*, red. A. Kończak, Sandomierz 1998, s. 126; *Rocznik skrócony diecezji sandomierskiej*, red. M. Telega, Sandomierz 2008, s. 32.

z Ewangelią tam, gdzie kapłan często nie mógł dotrzeć. Tak ewangelizowani ludzie tworzą grupy wzrastania w duchu Ewangelii i przeżywają wspólnie Eucharystię, która jest źródłem i szczytem życia w Kościele. Grupy parafialne „oazy” spotykają się co tydzień na rozważaniu Słowa Bożego i przygotowują Eucharystię (komentarze, śpiewy, czytania, modlitwę wiernych, procesję z darami itd.). Owocem formacji w Ruchu Światło-Życie jest świadomość odpowiedzialności za sprawy Kościoła, co wyraża postawa służby na rzecz parafii i Ruchu<sup>42</sup>.

Pięknym i owocnym dziełem są wakacyjne „oazy”. Dają one doświadczenie wspólnoty, czyli drogi wiary, na której, pokonując wątpliwości, słabości i grzech łatwiej jest iść na spotkanie Boga Dobrego Ojca w braterskiej wspólnotcie licząc na pomoc braci<sup>43</sup>. Turnusy te realizowane są zwykle w różnych zakątkach naszej Ojczyzny i dają również możliwość poznawania jej piękna i historii<sup>44</sup>.

Drugą formą działalności wychowawczo – duszpasterskiej jest angażowanie młodzieży w *Ruch Czystych Serc*<sup>45</sup>. Powstał on z inicjatywy dwumiesięcznika „Miłujcie się!” i jest odpowiedzią na nieczystość i pół-prawdy, jakie serwuje młodzieży świat. Nie mówi o niczym nowym, przynagla jedynie do zawierzenia Chrystusowi własnej osoby. Pozwala zauważać zniewolenia, które pod przykrywką dobra czyhają na różnych zakrętach ludzkich dróg. Członkowie ślubują troskę o trwanie w stanie łaski uświęcającej, o czyste serce. Dla tego czystego serca podejmują się abstynencji od współżycia płciowego aż do czasu zawarcia związku małżeńskiego i walki o wolność od wszelkich nałogów. Ta idea znana jest młodym na całym świecie – skutecznie propaguje ją *True Love Waits*, jeden z najpotężniejszych ruchów tego typu na kontynencie amerykańskim. Do Ruchu Czystych Serc może przystąpić każdy, kto, niezależnie od swoich doświadczeń z przeszłości, chce iść przez życie z Jezusem i chce uczyć się od Niego kochać czystym sercem. Do wymagań stawianych członkom należy troska o wypełnianie wszystkich zobowiązań zawartych w modlitwie zawierzenia<sup>46</sup>. Trzeba przyznać, że propagowana forma przeżywania młodości napotyka trudności w szerszym zaistnieniu w świadomości duszpasterzy jak też młodzieży. Grupy związane z tym ruchem można spotkać przy parafii katedralnej w Sandomierzu i w parafii Szewna.

Bardzo ważną rolę w wychowaniu młodego człowieka odgrywa zaangażowanie w działania na rzecz innych ludzi, a szczególnie będących w potrzebie materialnej czy też duchowej. Ofertę takiej działalności składa Caritas Diecezji Sandomierskiej. Umożliwia to poprzez zaangażowanie młodzieży w *Parafialne Zespoły Cari-*

---

<sup>42</sup> W. Gwóźdz, *Życie diecezji*, KDS 87(1994), nr 1-2, s. 85.

<sup>43</sup> A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 93(2000), nr 7-8, s. 379; M. Flis, *Z życia diecezji*, KDS 96(2003), nr 6-7, s. 221; A. Lechwar, *Z życia diecezji*, KDS 98(2005), nr 7-8, s. 580.

<sup>44</sup> A. Stachowicz, *Z życia diecezji*, KDS 99(2006), nr 7-8, s. 540; T. Kwaśnik, D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 97(2004), nr 11-12, s. 550.

<sup>45</sup> D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 98(2005), nr 5-6, s. 437-438.

<sup>46</sup> Zob. *Ruch Czystych Serc*, „Miłujcie się!”, 2(2005), s. 52-55.

tas<sup>47</sup>. Do zadań PZC należy w szczególności prowadzenie działalności charytatywnej na rzecz szerokiego zakresu potrzebujących, a w szczególności: rodziny, dzieci, młodzieży, samotnych matek, niepełnosprawnych, chorych itd.<sup>48</sup> Do innych działań należy pomoc społeczna<sup>49</sup>; podtrzymywanie tradycji narodowej, pielęgnowanie polskości oraz rozwoju świadomości narodowej, obywatelskiej i kulturowej. Dużo uwagi *Parafialne Zespoły Caritas* zwracają na ochronę i promocję zdrowia oraz na działalność na rzecz osób niepełnosprawnych<sup>50</sup>. Do ważnych wymiarów działalności *Caritasu* należy promocja i organizacja wolontariatu także poprzez działania *Szkolnych Kół Caritas*<sup>51</sup>. Wyżej wymieniona oferta zaangażowania się w *Parafialnych Zespółach Caritasu* jest przedstawiana najczęściej młodzieży przygotowującej się do przyjęcia sakramentu bierzmowania<sup>52</sup>.

Sferę angażowania młodzieży w działalność na rzecz rodziny, społeczności lokalnych jak też i Ojczyzny ma w swoich priorytetach działania *Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży*. Jest ono organizacją kościelną<sup>53</sup>. Oznacza to, że jej powstanie i istnienie związane jest ściśle z hierarchią Kościoła w Polsce. Funkcję asystenta kościelnego w tym czasie pełnili ks. kan. Zbigniew Mistak od 1993 roku a od roku 2000 do 2009 ks. dr Jacek Uliasz. KSM realizując swoje zadania wśród młodzieży nie jest jedynie duszpasterskim uzupełnieniem katechezy szkolnej, ale propozycją duszpasterstwa młodzieży w pełnym tego słowa znaczenia.

Cel i droga KSM wyraża się w formule: *Przez cnotę, naukę, pracę służyć Bogu i Ojczyźnie we wspólnocie rodziny, narodu i Kościoła*. Zadanie to ma być realizowane przez systematyczną formację oraz zaplanowaną działalność<sup>54</sup>. Druhowie i Druhny KSM czynią to przez systematyczną pracę nad sobą, kształtowanie cnót, naukę i szeroko rozumiany rozwój osoby<sup>55</sup>. Na tej drodze niezastąpione są słowo Boże i Sakramenty. KSM-owicze, jako aktywni uczestnicy życia społeczeństwa, pamiętają o swej historii i propagują zdrowy styl życia w swoim środowisku<sup>56</sup>.

<sup>47</sup> *Jubileusz X-lecia Caritas Diecezji Sandomierskiej*, red. M. Hanus, B. Pitucha, Z. Wandas, Sandomierz 2002, s. 20-21.

<sup>48</sup> Z. Wandas, *By ludzie doświadczyli miłości Boga*, KDS 92(1999), nr 3-4.

<sup>49</sup> A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 93(2000), nr 11-12, s. 551; D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 97(2004), nr 9-10, s. 438.

<sup>50</sup> A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 94(2001), nr 9-10, s. 432; D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 96(2003), nr 8-9, s. 337.

<sup>51</sup> *Jubileusz X-lecia Caritas Diecezji Sandomierskiej*, dz. cyt., s. 26.

<sup>52</sup> R. Pachuta, *Caritas Diecezji Sandomierskiej*, w: *Przygotowanie młodzieży do sakramentu bierzmowania*, cz. 5, Sandomierz 2006, s. 2.

<sup>53</sup> Zob. J. Uliasz, *10 lat na dobry początek*, w: *Gotów. Biuletyn Zarządu Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Diecezji Sandomierskiej*, nr 2(8) 2000 s. 1-2.

<sup>54</sup> *Z życia Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży*, KDS 86(1993), nr 11-12, s. 416-417.

<sup>55</sup> A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 94(2001), nr 5-6, s. 222; A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 93(2000), nr 9-10, s. 472.

<sup>56</sup> *Sprawozdanie z rocznej działalności Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży diecezji sandomierskiej za rok 1994/1995*, KDS 89(1996) nr 1-2, s. 37-38; A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 95(2002), nr 35-6, s. 379.

Znamiennym wydarzeniem dla życia Stowarzyszenia jest Przyrzeczenie nowych członków. Słowa: „Uroczycie przyrzekam pracować nad sobą, aby móc całym życiem wiernie służyć Bogu, Kościołowi i Ojczyźnie, czynić dobrze ludziom, być dobrym członkiem Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży”, nadają druhom i druhenom kierunek dla poszczególnych poczynań, a erygowanie kolejnych oddziałów/kół przynosi radość ze wspólnej drogi wielu młodych<sup>57</sup>.

KSM pozostaje wciąż stałą ofertą duszpasterską składaną rokrocznie wszystkim młodym w diecezji sandomierskiej. Zaproszenie do współpracy kierowane jest do wszystkich księży i świeckich, szczególnie rodziców, katechetów i nauczycieli, rozumiejących ideę *Stowarzyszenia*. Chodzi o to, aby młodzież mogła poznać charyzmat KSM i zainicjować jego życie w parafii lub w szkole<sup>58</sup>.

Duchowość Stowarzyszenia oparta jest przede wszystkim na życiu sakramentalnym, modlitwie, Piśmie św., Tradycji, oraz życiu, w którym praca i odpoczynek związany jest z Bogiem, na świętości i patriotyzmie. Patronami KSM są Maryja Królowa Polski, św. Stanisław Kostka i bł. Karolina Kózkówna.

KSM posiada konkretny Program Formacyjny<sup>59</sup>, prowadzi szkolenia (dla kandydatów na członków, zastępowych, instruktorów, opiekunów i księży asystentów) oraz rekolekcje przed Przyrzeczeniem, zjazdy, rajdy, zawody sportowe, kursy, obozy odpoczynek i inne formy pracy odpowiadające młodzieży<sup>60</sup>.

*Stowarzyszenie Przyjaciół Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu* jest kolejną organizacją, która stawia sobie za cel wychowywanie młodzieży. Zadanie to realizuje nie tylko w ramach duszpasterstwa powołaniowego, ale także w szerszej formie duszpasterskiej.

Stowarzyszenie jest organizacją kościelną, erygowaną przez Biskupa Diecezjalnego. Działa zgodnie z normami prawa kanonicznego i państwowego. Celem Stowarzyszenia jest niesienie pomocy duchowej i materialnej Wyższemu Seminarium Duchownemu w Sandomierzu. Stowarzyszenie realizuje swoje cele poprzez wspólną i osobistą modlitwę w intencji Seminarium oraz o powołania kapłańskie dla diecezji sandomierskiej; upowszechnianie informacji o zadaniach i działalności Seminarium oraz o ważniejszych wydarzeniach życia seminaryjnego; organizowa-

<sup>57</sup> A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 94(2001), nr 11-12, s. 517; A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 93(2000), nr 11-12, s. 550; Z. Mistak, *Z życia diecezji*, KDS 89(1996), nr 1-2, s. 37-38; A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 95(2002), nr 11-12, s. 697; D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 96(2003), nr 12, s. 563-564; J. Zynwala, *Z życia diecezji*, KDS 97(2004), nr 7-8, s. 324.

<sup>58</sup> Por. J. Uliasz, „*Chrystus wzywa Was do wielkich rzeczy – właśnie jako KSM*” (Ojciec św., 1995 r.), w: *Gotów. Biuletyn Zarządu Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Diecezji Sandomierskiej*, nr 3(9) 2000, s. 1.

<sup>59</sup> Zob. J. Uliasz, *Znaki czasu. Chcemy ujrzeć Jezusa*, Rzeszów 2004; J. Uliasz, *Znaki czasu. Charyzmat i misja KSM*, Sandomierz 2005.

<sup>60</sup> A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 94(2001), nr 7-8, s. 319-320; A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 94(2001), nr 9-10, s. 429; A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 95(2002), nr 5-6, s. 383; A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 95(2002), nr 1-2, s. 94; J. Zynwala, *Z życia diecezji*, KDS 98(2005), nr 1-2, s. 63-64.

nie i prowadzenie spotkań, dni skupienia, pielgrzymek, dyskusji, seminariów, konferencji, itp. Działalność w *Stowarzyszeniu* pozwala wyzwać inicjatywy oraz ofiarną społeczność, wspierającą funkcjonowanie seminarium<sup>61</sup>.

Najważniejszym obowiązkiem członków stowarzyszenia jest modlitwa za seminarium i o powołania oraz kierowanie się w życiu nauką Kościoła. Natomiast drugorzędny – pomoc w organizacji zbiórek dla Seminarium i płacenie składki członkowskiej, wcześniej ustalonej przez siebie samego<sup>62</sup>.

Wśród działających w diecezji grup młodzieżowych zasługuje na uwagę *Młodzieżowa Grupa Modlitewna św. Ojca Pio*. Grupa ta, to propozycja dla młodych ludzi, zintegrowanych w swej parafii, pragnących wspólnie się modlić i żyć w duchu ideałów franciszkańskich, które dla współczesnego świata są „solą ziemi”. *Młodzieżowa Grupa Modlitewna* jest praktycznym wykorzystaniem potencjału dobrej woli i pobożności tych, którzy ją tworzą. Wkomponowuje się ona w trzyletnią formację kandydatów do przyjęcia sakramentu bierzmowania, dlatego zachęta do wstępowania do niej skierowana jest szczególnie do gimnazjalistów i uczniów szkół średnich. Jest grupą rozwojową dążącą do utworzenia w parafii grupy modlitewnej dla dorosłych.

Celem utworzenia grupy modlitewnej dla młodzieży jest chrześcijańska formacja w oparciu o duchowość Św. Franciszka z Asyżu i Św. Ojca Pio, uczenie się życia Ewangelią na co dzień przez jej poznawanie i stosowanie w praktyce. Grupa modlitewna czerpie swe siły z Eucharystii, w której bierze udział poprzez przygotowanie liturgii, angażuje się w prowadzeniu adoracji i nabożeństw w swojej parafii.

Grupa ta ma w programie comiesięczne spotkania – jedno formacyjne a drugie modlitewne. To pierwsze ustalają wspólnie z osobą prowadzącą. To drugie, dla podkreślenia duchowej łączności ze wszystkimi Grupami Modlitwy Św. Ojca Pio, odbywa się w kościele 23 dnia każdego miesiąca, gdzie kulminacyjnym momentem jest spotkanie grupy na Eucharystii<sup>63</sup>.

Kościół zawsze zdawał sobie sprawę z tego, jak ważne jest zaangażowanie młodzieży w sprawy misji. Stąd też *Papieskie Dzieło Rozkrzewiania Wiary*, ze względu na szczególnie charakter wychowania misyjnego młodzieży, otacza specjalną troską młodzież w jej misyjnych potrzebach i zaangażowaniu.

Z chwilą osiągnięcia dojrzałości chrześcijańskiej, tzn. po przyjęciu sakramentu bierzmowania, młodzież ma składaną propozycję włączenia się w PDRW. Jego organizacyjna forma nie jest obca tej młodzieży, która przeszła etap formacji misyjnej w Papieskim Dziele Misyjnym Dzieci. Wśród niej znajdują się animatorzy młodzieżowych ognisk tego ruchu.

---

<sup>61</sup> Zob. A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 95(2002), nr 5-6, s. 377; A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 93(2000), nr 5-6, s. 295.

<sup>62</sup> Zob. T. Flis, S. Kula, *Stowarzyszeni Przyjaciół Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu*, w: *Przygotowanie młodzieży do sakramentu bierzmowania*, cz. 5, Sandomierz 2006, s. 19-21.

<sup>63</sup> Zob. A. Kamiński, *Młodzieżowa grupa modlitewna św. Ojca Pio*, w: *Przygotowanie młodzieży do sakramentu bierzmowania*, cz. 5, Sandomierz 2006, s. 11.

W założeniu *Dziela* od początku chodziło o jego powszechność – aby zarówno w modlitwie, jak i w funduszu uniwersalnej solidarności misyjnej miało swój udział jak najwięcej katolików, również niezamożnych czy wręcz biednych. Zgodnie z przyjętym przez Paulinę Jaricot systemem dziesiątkowym w okresie przedwojennym w Polsce każda zorganizowana dziesiątka członków PDRW otrzymywała dwumiesięcznik „Roczniki Rozkrzewiania Wiary”. Obecnie, w nawiązaniu do tej tradycji, każda zorganizowana grupa PDRW otrzymuje „Misje Dzisiaj” oraz karty członkowskie z odpowiednią modlitwą.

Do niektórych założeń *Papieskiego Dzieła Rozkrzewiania Wiary* należą: budzenie odpowiedzialności za misyjne dzieło Kościoła wśród wszystkich jego członków. Wyraża się to w m.in. w organizowaniu comiesięcznych nabożeństw misyjnych, zaangażowaniu w parafialnych grupach misyjnych, duchowej i materialnej pomocy misjom, modlitwa osobista i wspólnotowa, ofiarowanie swoich cierpień w intencji misyjnego dzieła Kościoła, lektura czasopism i książek<sup>64</sup>.

Przestrzeń formowania duchowego i moralnego dziewcząt stara się zagospodarować *Dziewczęca Służba Maryjna*. Prowadzi ona pracę z dziewczętami mając na uwadze szczególnie te potrzeby, które wynikają z faktu, że są one kobietami „in statu fierii” – czyli na tym etapie, kiedy kobiecość w nich dopiero się budzi i rozwija. Uczestnictwo w *Dziewczęcej Służbie Maryjnej* ma pomóc dziewczętom zarówno w odkryciu właściwego obrazu ideału dziewczyny i kobiety chrześcijańskiej, jak i w trudnej pracy nad kształtowaniem swej osobowości. Do grup mogą należeć dziewczęta w wieku od 9 do 16 lat.

Najważniejsze treści programowe DSM zawarte są w czterech ideach przewodnich. Pierwsza z nich to: „Maryja – rodzina i dom”. Maryja jest pierwszym i zawsze aktualnym wzorem i ideałem życiowym dla dziewcząt. Przybliży im i czyni niejako bardziej przystępnym niedościgniony wzór Chrystusa. Dlatego wychowanie religijne dziewcząt musi być zawsze wychowaniem maryjnym<sup>65</sup>.

Druga idea przewodnia to: „Serce Jezusa – miłość, wynagrodzenie i duch ofiary”. Serce Boże jest znakiem i źródłem miłości Boga do świata i każdego człowieka. Specjalną okazją ku wynagrodzeniu jest praktyka pierwszych piątków miesiąca. Wynagrodzeniem za obojętność jest częste przystępowanie do sakramentów św. i adoracja Najświętszego Sakramentu. Zachęca się dziewczęta, aby łączyły z tymi praktykami dobrowolną rezygnację ze słodczy, kosztownych zabawek, niektórych rozrywek. Kolejnym zadaniem jest abstynencja od alkoholu i nikotyny połączona z modlitwą w intencji pogrążonych w nałogu alkoholizmu i ich rodzin oraz różne formy praktycznej pomocy tym osobom (Młodzieżowy i Maryjny Apostolat Trzeźwości). Z działalnością tej grupy łączy się kształtowanie postawy chrześcijańskiej ascezy, która każe wybierać to, co trudne, rezygnować nieraz z wygód w imię wyższych wartości, jak też troska o wyrabianie szczegól-

---

<sup>64</sup> *Papieskie dzieło rozkrzewiania wiary*, w: *Przygotowanie młodzieży do sakramentu bierzmowania*, cz. 5, Sandomierz 2006, s. 12-14.

<sup>65</sup> R. Tracz, *Z życia diecezji*, KDS 99(2006), nr 3-4, s. 217.



nej wrażliwości na wszelkie cierpienie, smutek, kalectwo, starość, biedę oraz uczenie, jak bezinteresownie pomagać wszystkim potrzebującym.

Trzecią ideą jest: „wspólnota Kościoła Chrystusowego – liturgia i misje”. Śpiew scholi i inne posługi liturgiczne, które pełnią dziewczęta, tworzą nie tylko zgromadzenie eucharystyczne, ale umacniają więź wspólnoty parafialnej z Chrystusem. To jednak, co ma dokonywać się w klasie, sąsiedztwie i całej parafii, musi być najpierw praktykowane w małym kręgu grupy apostołskiej. Niezastąpioną formą kształtowania więzi z Kościołem jest apostołstwo misyjne. Uczestnictwo w nim jest uwzględniane w drugim i następnych latach formacji.

Czwartą ideę przewodnią stanowi hasło: „świat stworzony i odkupiony – radość dzieci Bożych w pracy i zabawie”. Działalność grupy stara się ukazywać dziewczętom zjawiska przyrody jako dzieło Boga. Obok częstego kontaktu z przyrodą propagowany jest śpiew, muzyka, różne formy gier i zabaw towarzyskich, które mają charakter czynnego i twórczego uczestnictwa, a nie biernej konsumpcji<sup>66</sup>.

Wymienione ruchy, stowarzyszenia i grupy młodzieżowe nie są wszystkimi tego typu inicjatywami działającymi w diecezji. Przedstawione tutaj działania są najczęściej spotykanymi formami pracy wychowawczej z młodzieżą w diecezji sandomierskiej. Mają one duży wkład w proces przygotowania młodych ludzi do przyjęcia sakramentu bierzmowania jak też pomagają wzbudzać i pielęgnować powołania do kapłaństwa i życia konsekrowanego.

### Przygotowanie do sakramentów

Omawiany okres życia diecezji sandomierskiej przyniósł wiele cennych inicjatyw zmierzających do sprostania nowym wyzwaniom i zdynamizowania duszpasterstwa młodzieży. Mają one charakter wielopłaszczyznowy i odnoszą się do różnych wymiarów życia duchowego katechizowanych.

Ważnym uściśleniem założeń przygotowania do przyjęcia sakramentu bierzmowania zawartych w II Synodzie diecezji sandomierskiej jest instrukcja wydana w roku 2000 przez ks. bpa Wacława Świerzawskiego<sup>67</sup>. Dokument ten postanawia, że zgodnie z zaleceniami Synodu Diecezji Sandomierskiej (statuty 228-233) i *Dyrektorium ogólnego o katechizacji* (nr 65, 91) przygotowanie młodzieży do przyjęcia sakramentu bierzmowania powinno odbywać się w parafii. Za przygotowanie młodzieży do sakramentu bierzmowania odpowiedzialny jest proboszcz kandydatów<sup>68</sup>. Tak jak to zostało już wcześniej określone w synodzie przygotowanie parafialne do bierzmowania obejmuje trzy lata nauki w gimnazjum. Prowadzone jest ono równoległe z katechizacją szkolną – nie dubluje jej, lecz stanowi z nią integralną całość. Zachowuje charakter inicjacyjny: liturgiczny, modlitewny i apostoł-

---

<sup>66</sup> Zob. B. Żydek, *Dziewczęca Służba Maryjna*, w: *Przygotowanie młodzieży do sakramentu bierzmowania*, cz. 5, Sandomierz 2006, s. 3-6.

<sup>67</sup> *Instrukcja o przygotowaniu młodzieży do sakramentu bierzmowania*, w: *Przygotowanie młodzieży do sakramentu bierzmowania cz. 1*, Sandomierz 2000, s. 3-4.

<sup>68</sup> *Instrukcja o przygotowaniu młodzieży...*, s. 3.

ski. Z tym, że dokument ten postanawia, że przygotowanie to odbywa się na comiesięcznych spotkaniach w parafii według programu ustalonego przez Wydział Nauczania i Wychowania Katolickiego<sup>69</sup>. Warto podkreślić, że przygotowanie młodzieży do bierzmowania jest łączone z rokiem liturgicznym. Ma to służyć temu, by kandydaci poznali bogactwo liturgii Kościoła, i rozbudzali w sobie autentyczną pobożność. Należy, także akcentować udział młodzieży w niedzielnej Mszy świętej przy parafii, systematyczne przystępowanie do sakramentów świętych, uczestnictwo w okolicznościowych nabożeństwach, rekolekcjach szkolnych, rekolekcjach zamkniętych, pielgrzymkach, „wakacjach z Bogiem” (II SDS 230). Instrukcja określa, że w „program przygotowania należy włączyć poprzedzone odpowiednim pouczeniem takie obrzędy jak: wyznania wiary, przyrzeczenia chrzcielne, odnowienia przyrzeczeń trzeźwościowych, przekazania Biblii, znaku krzyża, różańca i modlitewnika”<sup>70</sup>.

Ważnym elementem wychowania ku wierze jest obowiązek dawania świadectwa chrześcijańskiego życia. To z kolei zobowiązuje kandydatów do uczestnictwa w grupach apostołskich realizujących zadania ewangelizacyjne, apostołat wśród rówieśników, apostołat biblijny, dzieła charytatywne, działalność kulturalną. Z racji na to, że młodzież w tym okresie dojrzewania zaczyna kierować swoje zainteresowania w stronę przyszłości i swojego miejsca w społeczeństwie, propozycje programowe przygotowania są tak skonstruowane, że obejmują także tematy związane z wychowaniem do życia w rodzinie i społeczeństwie, problematykę uzależnień i sekt, problemy uczestnictwa w kulturze, rekreacji i sporcie<sup>71</sup>.

Za synodem diecezjalnym, instrukcja przypomina, że duszpasterze powinni dążyć, „do włączenia młodzieży we wspólnoty młodzieżowe, w których można będzie kontynuować formację. Do nich należy zaliczyć m.in. służbę liturgiczną, *Caritas*, harcerstwo, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży, Krucjatę Eucharystyczną, Ruch Światło-Życie”<sup>72</sup>. Dlatego też na początku przygotowania składana jest kandydatom propozycja wstąpienia do ruchów, grup i stowarzyszeń działających na terenie parafii.

Jedną z cech parafialnego przygotowania do bierzmowania ma być zaangażowanie młodzieży w pracę grup, ruchów, stowarzyszeń działających na terenie swojej parafii. Mimo mogących pojawiać się pewnych trudności przy włączaniu kandydatów w działalność wspomnianych grup, zaznacza się, że nie można poddać się zniechęceniu, bo jest zauważalne, że młodzież, która została włączona w wyżej wymienioną działalność, przejawia większą otwartość na zaangażowanie się

---

<sup>69</sup> Zob. *Przygotowanie młodzieży do sakramentu bierzmowania cz. 1*, Sandomierz 2000; *Przygotowanie młodzieży do sakramentu bierzmowania cz. 2*, Sandomierz 2001; *Przygotowanie młodzieży do sakramentu bierzmowania cz. 3*, Sandomierz 2003; *Przygotowanie młodzieży do sakramentu bierzmowania cz. 4*, Sandomierz 2003.

<sup>70</sup> *Instrukcja o przygotowaniu młodzieży...*, s. 3.

<sup>71</sup> Por. *Wyplłyn na głębie...Przygotowanie do bierzmowania. Materiały dla katechety cz. 1 Osoba, cz. 2 Wspólnota*, red. T. Panuś, Kraków 2001.

<sup>72</sup> Tamże, s. 4.

w inicjatywy związane z życiem parafialnym i szkolnym<sup>73</sup>. Uczniowie, którzy byli zaangażowani w czasie przygotowania do sakramentu bierzmowania w różne inicjatywy pogłębiające ich życie duchowe, poszerzające wiadomości religijne i działalność społeczną, przejawiają w szkole ponadgimnazjalnej większe zaangażowanie w życie tej społeczności<sup>74</sup>. Należy zachęcić istniejące w parafii organizacje młodzieżowe do aktywnego przygotowywania kandydatów do przyjęcia wyżej wymienionego sakramentu. Istnieje możliwość wcześniejszego udzielenia sakramentu, jeśli grupa w której uczestniczy dana osoba pomoże przygotować ją do jego przyjęcia i weźmie odpowiedzialność, że jest to już dojrzały kandydat do przyjęcia bierzmowania. Jednak może to nastąpić nie wcześniej niż w drugiej klasie gimnazjum, po pozytywnym zaopiniowaniu przez duszpasterza odpowiedzialnego na terenie parafii za przygotowanie młodzieży. Należy także pamiętać o współpracy z rodzicami kandydatów do bierzmowania. Jedną z jej form jest organizowanie dla rodziców spotkań o tematyce wychowawczej i pogłębiającej formację religijną. Osobisty kontakt katechety z rodzicami uczniów pomaga w zaangażowaniu całego środowiska w którym żyje kandydat w proces przygotowania do bierzmowania.

Istotnym dopowiedzeniem do *Instrukcji* z 2000 roku były wskazanie, że jest obowiązek przygotowania młodzieży gimnazjalnej do sakramentu bierzmowania we wspólnocie parafialnej na terenie której dana osoba zamieszkuje (por. DKKKP 107)<sup>75</sup>. Przygotowanie to powinno być rozłożone na wszystkie trzy klasy nauki w gimnazjum. Należy pamiętać, że osobną rzeczą jest realizacja programu nauczania religii przewidzianego dla klas gimnazjalnych i osobnym zagadnieniem jest przygotowanie do przyjęcia sakramentu bierzmowania. Chociaż treściowo obie rzeczywistości są sobie bliskie, to jednak jest to odrębne działanie katechetyczne, z innymi priorytetami wychowawczymi i treściowymi. Uroczyste rozpoczęcie przygotowania do bierzmowania dla kandydatów z klas pierwszych gimnazjum ma miejsce w Katedrze w Wigilię Uroczystości Chrystusa Króla Wszechświata<sup>76</sup>. Przedstawiciele kandydatów z klas pierwszych każdej parafii uczestniczą w uroczystej liturgii, podczas której są świadkami spotkania przedstawicieli wszystkich grup, ruchów i stowarzyszeń z całej diecezji. Następnego dnia w swoich parafiach, wraz z pozostałymi kandydatami z klas pierwszych uroczystie rozpoczynają przygotowanie do przyjęcia sakramentu bierzmowania<sup>77</sup>.

Dopełnieniem przygotowania do sakramentu bierzmowania i jego przyjęcia jest pielgrzymka bierzmowanych z danego roku szkolnego do Sandomierza na Plac Papieski w dniu 12 czerwca. Następuje wtedy uroczyste rozesłanie wybierzmo-

---

<sup>73</sup> D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 98(2005), nr 9-10, s. 749.

<sup>74</sup> B. Piekut, *Z życia diecezji*, KDS 97(2004), nr 11-12, s. 550.

<sup>75</sup> Por. „Informator Wydziału Nauki i Wychowania Katolickiego Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu” 2005, z. 23, s. 2.

<sup>76</sup> Por. A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 93(2000), nr 9-10, s. 474; D. Woźniczka, *Z życia diecezji*, KDS 98(2005), nr 1-2, s. 67-68.

<sup>77</sup> Por. A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 95(2002), nr 9-10, s. 544: „Informator Wydziału Nauki i Wychowania Katolickiego Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu” 2004, z. 22, s. 7.

nej młodzieży przez Biskupa do podejmowania zadań wynikających z sakramentu bierzmowania.

Kolejnym działaniem wspomagającym katechezę szkolną jest organizowanie spotkań z rodzicami młodzieży ponadgimnazjalnej. Powinny odbywać się one na terenie szkoły lub przy parafii. Tematyka tych spotkań ma być związana z problemami wychowawczymi, jak też powinna mieć charakter katechezy skierowanej do rodziców.

Ważnym aspektem oddziaływania duszpasterskiego i katechetycznego jest troska o rozwój duchowy młodzieży. Dlatego w trakcie nauki w szkole średniej powinny być organizowane rekolekcje zamknięte i dni skupienia. Należy wpisać w proces kształcenia religijnego i działań wychowawczych na terenie szkoły następujący program inicjatyw: – pierwsza klasa – klasowy dzień skupienia; druga klasa – rekolekcje trzydniowe; trzecia klasa technikum – klasowy dzień skupienia; klasa maturalna – częstochowski dzień skupienia w ramach Diecezjalnej Pielgrzymki Maturzystów na Jasną Górę. Ważnym elementem dopełniającym proces wychowania religijnego w szkołach ponadgimnazjalnych jest organizowanie dla młodzieży klas maturalnych rekolekcji powołaniowych, organizowanych w okresie ferii zimowych. Jednak trzeba zaznaczyć, że pod koniec lat 90-tych zaniknęły one mimo, że były podejmowane próby ich reaktywowania.

Do narzędzi pozwalających pogłębiać formację religijną, należą m.in. rozbudzanie czytelnictwa książek i prasy katolickiej. Jednym z pierwszych kroków w tym kierunku jest m.in. prenumerata prasy katolickiej przez młodzież z klas szkoły gimnazjalnej i ponadgimnazjalnej. Można wykorzystać tę prasę do pogłębiania wiedzy religijnej jak też do inspirowania uczniów do pogłębiania swojego życia duchowego. Daje ona możliwość szerszego docierania do tych, którzy nie mają śmiałości na bezpośredni kontakt z duszpasterzem lub gdy uczący nie ma możliwości poświęcenia więcej czasu na pogłębianie intrygujących uczniów tematów. Jest to także otwieraniem drogi dla działania Boga poprzez taką formę docierania do młodego człowieka. Można w trakcie lekcji robić swoistą „prasówkę” lub zlecać przygotowanie odpowiednich referatów w oparciu o lekturę artykułów zawartych w zaprenumerowanej prasie. Wśród oferowanych tytułów czasopism warto zastanowić się nad prenumeratą „Drogi”, „Miłujcie się”, „Listu”, „Wzrastania” itp.

Okres dorastania związany jest z przygotowaniem młodzieży do sakramentu małżeństwa i podjęcia zadań rodzicielskich. Proces przygotowania dzieci i młodzieży do wyboru drogi życiowej jest długofalowy. Jest to proces ciągły i stopniowy obejmujący przygotowanie dalsze, bliższe i bezpośrednie<sup>78</sup>. W ramach przygotowania bliższego w diecezji sandomierskiej przyjęło się prowadzenie katechez tematycznych w parafii i w szkole. Mają one na celu przekazanie młodzieży niezbędnych informacji, jak też formację postaw odnoszących się do życia w małżeństwie i rodzinie.

---

<sup>78</sup> Por. Cz. Murawski, *Chrystus nadzieją rodziny*, w: *Rodzino wpatruj się w Chrystusa*, red. Cz. Murawski, Sandomierz 2002, s. 49-50.

Przygotowanie w parafii sprowadza się najczęściej do dziesięciu katechez tzw. „kursu przedmałżeńskiego”. Spotkania organizowane są najczęściej porą zimową lub w okresie Wielkiego Postu. W niektórych dekanatach wyznaczone są parafie organizujące rejonowe kursy przedmałżeńskie. Natomiast w miastach praktykowane jest organizowanie spotkań przez cały rok szkolny na zasadzie: gdy w jednej parafii kończy się cykl spotkań, to zaczyna się w następnej według rozpisanego wcześniej grafiku. Można także spotkać sporadycznie organizowane dekanalne dni skupienia dla narzeczonych.

Osobną formą i zamienną do wspomnianych kursów małżeńskich na terenie parafii należy katecheza przedmałżeńska organizowana w klasach maturalnych w ramach lekcji religii. Jednak forma ta jest rzadko spotykana, ponieważ jest kładziony nacisk na katechezę parafialną dla młodzieży klas ponadgimnazjalnych<sup>79</sup>.

Tematy związane z problematyką małżeńsko – rodzinną są przedmiotem licznych konferencji i modlitw młodzieży podczas Pielgrzymki Maturzystów na Jasną Górę, jak też podczas rejonowych spotkań na terenie diecezji. Bardzo mocno problematyka ta była akcentowana podczas Diecezjalnego Roku Rodziny w 2005 roku<sup>80</sup>. Były wtedy organizowane różnorodne konkursy, olimpiady o tematyce rodzinnej, jak też podczas rekolekcji szkolnych przeprowadzano specjalne konferencje związane z problematyką małżeńską i rodzinną<sup>81</sup>.

Ukazane działania, mające na celu dobre przygotowanie młodzieży do przyjęcia sakramentu bierzmowania i małżeństwa, przedstawiają nam jak wielki wysiłek jest wkładany ze strony wychowawców i duszpasterzy w formowanie młodzieży. Związane jest z nim nie tylko poszerzenie wiedzy religijnej, ale także pogłębienie wiary osobistej i otwarcie się młodego człowieka na życie we wspólnocie.

Dopełnieniem a zarazem jakże ważnym wymiarem pracy wychowawczej prowadzonej w parafiach, jest duszpasterstwo powołaniowe. Ten wymiar pracy wychowawczej zostanie omówiony w paragrafie trzecim niniejszej pracy.

### Duszpasterstwo powołaniowe

Duszpasterstwo powołaniowe w pierwszym rzędzie prowadzone jest przez Biskupa diecezjalnego. Czyni to sprawując liturgię i podczas organizowanych spotkań z grupami różnych środowisk. W ramach struktur diecezjalnych istnieje Wydział ds. Duchowieństwa w ramach którego jest Referat ds. powołań i stałej forma-

---

<sup>79</sup> Por. *Przypatrzcie się powołaniu waszemu. Materiały do katechezy parafialnej młodzieży szkół ponadgimnazjalnych*, red. J. Szpet, D. Bryl, Poznań 2004; *Drogi i ścieżki powołania. Materiały do katechezy parafialnej dla młodzieży szkół ponadgimnazjalnych*, red. A. Królikowska, Kraków 2005.

<sup>80</sup> Cz. Murawski, *Rok Rodziny w diecezji sandomierskiej 2005*, w: *Człowiek między losem a wyborem*, red. M. Drożdż, Tarnów 2006, s. 529.

<sup>81</sup> Por. „Informator Wydziału Nauki i Wychowania Katolickiego Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu” 2005, z. 23, s. 1-2.

cji kleru. Referat ten ściśle współpracuje z Wydziałem ds. Instytutów Życia Konsekrowanego Referatem Duszpasterstwa Dzieci i Młodzieży<sup>82</sup>.

Działalność powołaniowa na poziomie parafialnym sprowadza się często do przeprowadzania nabożeństw uwzględniających tematykę związaną z wyborem drogi życiowej z podkreśleniem wezwania do życia w stanie duchownym. Organizowane są także „Tygodnie modlitw o powołania”. W ramach tych dni, często na prośbę księży proboszczów, alumni Wyższego Seminarium Duchownego przybywają do parafii wraz z jednym z księży profesorów tej uczelni. W czasie takiego pobytu ksiądz profesor głosi homilię o tematyce powołaniowej a alumni posługują przy sprawowaniu liturgii i spotykają się z młodzieżą i dziećmi.

Dużą rolę w budzeniu powołań odgrywają istniejące w parafiach ruchy i stowarzyszenia kościelne. Pod kątem budzenia powołań prowadzone są w ciągu roku rekolekcje zamknięte dla młodzieży, „oazy wakacyjne”, spotkania z młodzieżą w czasie parafialnych rekolekcji i misji<sup>83</sup>.

Ważną rolę odgrywają instytucje diecezjalne powołane do działalności powołaniowej. Jest nią Ośrodek Duszpasterstwa Powołaniowego (ODP), który rozpoczął działalność 14 września 1999 r., a jego pierwszym kierownikiem do 2001 roku był ks. J. Uliasz. Zasadniczą częścią działań Ośrodka na terenie diecezji była propozycja ciągłej modlitwy w intencji powołań oraz organizowanie rekolekcji i spotkań o charakterze powołaniowym, co miało służyć pomocą tym wszystkim, którzy pragnęli rozeznąć drogę życia.

Ośrodek na bieżąco informował duszpasterzy o swoich działaniach i doręczał odpowiednie materiały przez ks. dziekanów i proboszczów (konferencje dziekańskie i rejonowe) oraz duszpasterzy młodzieży. Informacje te podawane były również w diecezjalnym Biuletynie Katechetycznym, na stronie diecezjalnej internetu oraz w sandomierskiej edycji „Gościa Niedzielnego” oraz w trakcie spotkań z młodzieżą.

Do działań Ośrodka Duszpasterstwa Powołaniowego należały takie inicjatywy jak propozycja modlitwy w intencji powołań we wszystkich parafiach, nie tylko w pierwsze czwartki miesiąca lecz we wszystkie czwartki wielkiego postu. Następnie zachęta do tworzenia grup modlitewnych w parafiach: osób chorych, kół różańcowych, dzieci i młodzieży, w ruchach i stowarzyszeniach<sup>84</sup>.

Na forum krajowym znaczącym był udział ok. 40-osobowej delegacji młodzieży diecezji sandomierskiej w pielgrzymce na Krajowy Kongres Powołań na Jasnej Górze (19-21 maja 2000 r.). Zaproszenie było skierowane do duszpasterzy, katechetów i opiekunów młodzieży.

---

<sup>82</sup> Archiwum Diecezjalne w Sandomierzu, *Odpowiedzi na „Drugą część ankiety pośród wspólnot diecezjalnych”*, s. 1.

<sup>83</sup> Por. Archiwum Kancelarii Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu, J. Beksiński, *Odpowiedzi na „Drugą część ankiety pośród wspólnot diecezjalnych”*, w: Duszpasterstwo, T. I, Duszpasterstwo powołaniowe, 30 I 1996, s. 4-5; por. „Informator Wydziału nauki i Wychowania Katolickiego Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu” 2006, z. 25, s. 7.

<sup>84</sup> Por. J. Uliasz, *Duszpasterstwo powołań*, KDS 93(2000), nr 3-4, s. 204-207.

Jak to już zostało wcześniej wspomniane we współpracy z Referatem Duszpasterstwa Dzieci i Młodzieży, którego przedstawicielami byli dekanalni i miejscowi duszpasterze dzieci i młodzieży, zaproszono młodzież do wspólnego przeżywania Jubileuszu chrześcijaństwa: „Młodzi w pielgrzymce na Jubileusz Wcielenia (maj 2000)” – wydarzenie miało charakter powołaniowy, a organizowano je w kościołach stacyjnych diecezji. Duszpasterze, katecheci i opiekunowie młodzieży byli proszeni o wybranie jednego z kościołów jubileuszowych i pielgrzymowanie tam ze swymi podopiecznymi. Na program spotkania składały się: skorzystanie z sakramentu pokuty, przejście przez bramę świątyni, uzyskanie odpustu jubileuszowego, Msza św., homilia powołaniowa, modlitwa jubileuszowa. Zakończeniem tego wydarzenia duszpasterskiego było: koncert zespołu muzycznego, posiłek, spotkanie ze „świadkiem powołania” lub pogadanka na tematy związane z wiarą<sup>85</sup>.

Jako pomoc w rozeznaniu łaski powołania służyły organizowane systematycznie rekolekcje z cyklu „Rozpoznaj swoje powołanie” (5 edycji), w których uczestniczyło ogółem ok. 60 osób. „Ponawiane wielokrotnie do duszpasterzy prośby o zachęcenie młodzieży do udziału w rekolekcjach odniosły skutek jedynie w wypadku kontaktów indywidualnych”<sup>86</sup>.

Z inicjatywy Ośrodka została przedstawiona propozycja pomocy formacyjnych w formie katechez i spotkań związanych z tematyką powołaniową, przeznaczoną do realizacji w ramach działalności Ruchów i Stowarzyszeń. Służono pomocą w przeprowadzeniu spotkań poprzez świadectwa, promocję powołań misyjnych i pogadanki oraz rozpowszechnianie ogólnopolskich materiałów powołaniowych – wykorzystanych po części przy okazji rekolekcji adwentowych i wielkopostnych oraz spotkań z młodzieżą. Utworzono biblioteczkę ODP, która dysponowała czasopismami, folderami oraz książkami o charakterze powołaniowym wykorzystywanymi przy okazji spotkań i rekolekcji dla młodzieży. Natomiast w prasie diecezjalnej – w sandomierskiej edycji „Gościa Niedzielnego” - ukazały się w tym czasie artykuły o tematyce powołaniowej a także kilka krótszych notatek i ogłoszeń związanych z rozpoznawaniem drogi życiowej<sup>87</sup>.

Generalnie należy stwierdzić iż inicjatywa powołania do życia Ośrodka Duszpasterstwa Powołaniowego jest pomysłem potrzebnym, aczkolwiek w świadomości duszpasterskiej naszej diecezji jeszcze czymś nowym i wymagającym dalszego propagowania.

---

<sup>85</sup> Archiwum Kancelarii Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu, J. Uliasz, Ośrodek Duszpasterstwa Powołaniowego. Sprawozdanie z działalności 1999/2000, w: Duszpasterstwo, T. I, Duszpasterstwo powołaniowe, 30 I 1996, s. 1-2.

<sup>86</sup> Archiwum Kancelarii Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu, J. Uliasz, Ośrodek Duszpasterstwa Powołaniowego. Sprawozdanie z działalności 1999/2000, w: Duszpasterstwo, T. I, Duszpasterstwo powołaniowe, 30 I 1996, s. 1-2.

<sup>87</sup> J. Uliasz, *Słyszac głos Boga*, „Gość Niedzielnny” nr 4(2000), s. 20; J. Uliasz, *Powołaniowy maj*, „Gość Niedzielnny” nr 24(2000), s. 15; J. Uliasz, *Żniwo wielkie*, „Gość Niedzielnny” nr 18(2000), s. 17

## **Zakończenie**

Podsumowując przedstawioną charakterystykę działań wychowawczo-duszpasterskich podejmowanych w diecezji sandomierskiej w latach 1992-2007, można stwierdzić, że zarówno ze strony osób wpisanych w struktury administracyjne diecezji, jak też ludzi odpowiedzialnych w parafiach za ten wymiar życia Kościoła, jest podejmowany bardzo duży wysiłek o charakterze duszpasterskim. Istnieje wiele form propozycji rozwijania i pogłębiania wiary skierowanych do młodzieży. Należy podkreślić istotną rolę udziału młodzieży w życiu diecezji jak też w Kościele powszechnym. Obok pozytywnych zjawisk można zauważyć, że jest jeszcze wiele możliwości nie wykorzystanych w dziele ewangelizacji. Dotyczy to działań na poziomie diecezjalnym jak też w wymiarze inicjatyw parafialnych. Należy pamiętać, że jest to wyzwanie, które powinno twórczo niepokoić i zachęcać do dalszej pracy na rzecz młodego pokolenia.

## **Streszczenie**

Artykuł jest próbą zebrania w jedną całość wielości inicjatyw duszpasterskich podejmowanych w diecezji sandomierskiej. Ukazuje płaszczyzny działalności duszpasterskiej realizowanych w latach 1992-2007 do których należy zaliczyć funkcjonowanie duszpasterstwa dzieci i młodzieży, prezentuje grupy, ruchy i stowarzyszenia działające na terenie parafii, następnie opisuje przygotowanie do sakramentów bierzmowania i małżeństwa. Artykuł zakończony jest prezentacją duszpasterstwa powołaniowego troszczącego się dar licznych powołań do życia kapłańskiego i zakonnego.

## **Educational-pastoral activities in the Sandomierz Diocese in the years 1992-2007**

## **S u m m a r y**

The article is an attempt to gather into one whole the multiplicity of pastoral initiatives undertaken within certain time limits. It shows the level of the pastoral activity implemented in the years 1992-2007 which includes functioning of pastoral activity among children and teenagers, it presents groups, movements and associations operating in parishes, then it describes preparations for the sacraments of confirmation and marriage. The article ends with the presentation of pastoral activity taking care for the blessing of numerous vocations for priesthood and monasticism.



## **WPLYW REORGANIZACJI PARAFII W RZESZOWIE NA ODDZIAŁYWANIE DUSZPASTERSKIE KOŚCIOŁA LOKALNEGO**

W Polsce w drugiej połowie XX wieku rozpoczęły się intensywne procesy społeczne, które zasadniczo wpłynęły na przeobrażania tradycyjnego modelu parafii wiejskiej i miejskiej. Pierwszy okres trwał do 1989 r. i obejmował lata realnego socjalizmu. W tym czasie istotny wpływ na zmiany duszpasterstwa parafialnego, zwłaszcza w dużych miastach, miała industrializacja, urbanizacja, a także polityka wyznaniowa władz komunistycznych. Jednym z głównych celów rządzących kolejno ekip w PRL-u było zbudowanie nowoczesnego, uprzemysłowionego państwa, w którym dominującą rolę miały odgrywać duże ośrodki miejskie, koncentrujące potencjał ludzki i gospodarczy. Jednocześnie sprawująca rządy partia, zgodnie z marksistowską doktryną, zakładała całkowitą laicyzację społeczeństwa, a więc likwidację instytucji religijnych, a zwłaszcza struktur Kościoła katolickiego. Drugi okres przemian w funkcjonowaniu parafii katolickiej obejmuje lata istnienia społeczeństwa obywatelskiego. W tym czasie Kościół katolicki prowadzi działalność duszpasterską w demokratycznej rzeczywistości.

Jednym z ośrodków miejskich, w którym parafia katolicka, ze względu na uwarunkowania społeczno-demograficzne, a także polityczne ulegała dynamicznym przemianom jest Rzeszów stolica Podkarpacia. W okresie PRL-u, a następnie w dwudziestoleciu III RP miasto intensywnie się rozwijało, stając się ważnym ośrodkiem administracyjnym, przemysłowym, handlowo-usługowym, akademickim i kulturalnym południowo-wschodniej Polski. Rzeszów w PRL-owskiej rzeczywistości miał aspiracje, by stać się symbolem sukcesów władzy ludowej i wzorcowym miastem socjalistycznym. Dlatego jego rozwój przestrzenny, przemysłowy i społeczno-demograficzny był priorytetem miejscowych władz. Proces dynamicznego rozwoju został zahamowany w okresie transformacji ustrojowej. Pierwsze lata przemian przyniosły likwidację zakładów pracy i gwałtowny wzrost bezrobocia wśród mieszkańców miasta. Stopniowe wprowadzanie zasad wolnego rynku wpłynęło na zmianę sposobu funkcjonowania przedsiębiorstw, zaczęły powstawać nowe podmioty gospodarcze, przyczyniające się do zwiększania potencjału ekonomicznego miasta.

Równoległe z rozwojem przestrzennym i wzrostem demograficznym Rzeszowa, następował rozwój struktur parafialnych oraz zagęszczanie sieci kościołów. Prawdziwym fenomenem społecznym w mieście stało się tworzenie w okresie PRL-u nowych parafii i budowanie obiektów sakralnych, na które władze komunistyczne nie wydawały zezwoleń. Organy administracji państwowej robiły wszystko, by stolica województwa stała się przodującym miastem socjalistycznym bez ośrodków duszpasterskich i bez kościołów. Działania te nie przynosiły jednak zamierzonego efektu, gdyż mimo represji i kar w mieście erygowano nowe parafie i nielegalnie budowano ośrodki kultu. Dzięki determinacji miejscowego duchowieństwa i katolików świeckich, Rzeszów wchodząc w nową demokratyczną rzeczywistość, posiadał dobrze zorganizowane struktury parafialne, czego nie można było powiedzieć o wielu innych polskich miastach, w których istniały kilkudziesięciu, a nawet stutysięczne parafie. W późniejszych latach w zależności od potrzeb mieszkańców Rzeszowa struktury parafii były jeszcze reorganizowane. W 2011 r. na terytorium stolicy województwa funkcjonowało 30 parafii o dosyć zróżnicowanym obszarze i liczbie wiernych.

Zasadniczym celem niniejszego opracowania jest ukazanie procesu organizowania parafii w dynamicznie rozwijającym się Rzeszowie oraz przedstawienie jego wpływu na aktywność katolików świeckich. Autor spróbuje odpowiedzieć na pytanie badawcze: czy istniała zależność między rozwojem struktur parafialnych w podkarpackiej metropolii a zaangażowaniem wiernych świeckich? Wykorzystane zostaną źródła zastane i wywołane, zgromadzone podczas badań prowadzonych w parafiach rzeszowskich. Do pierwszych należą m.in. wykazy danych statystycznych, sprawozdania parafialne, księgi metrykalne. Natomiast drugie powstały w oparciu o wywiady niestandardyzowane przeprowadzone m.in. z duchownymi zaangażowanymi w proces organizacji rzeszowskich parafii.

### **Przestrenny i demograficzny rozwój Rzeszowa**

W okresie powojennym decydujący wpływ na rozwój Rzeszowa miała jego funkcja administracyjna stolicy województwa. Wzrost znaczenia miasta przyczynił się do powstania wielu urzędów i instytucji życia publicznego, dzięki którym stało się ono centrum życia politycznego i kulturalnego regionu. Przybywali do niego ludzie z różnych środowisk twórczych, a także osoby, które uczestniczyły w organizowaniu nowej władzy publicznej i zagospodarowaniu przestrzeni miejskiej.

Opracowany w latach 50-tych perspektywiczny plan rozwoju przestrzennego Rzeszowa zakładał osiągnięcie przez miasto stu tysięcy mieszkańców w 1975 r. Rejonem intensywnej budowy miała stać się głównie Drabinianka, którą zamierzano połączyć z centrum miasta czterema mostami. Projekt ten został jednak w następnych latach poprawiony i uwzględniał bardziej kompleksowy oraz wszechstronny rozwój miasta. Rozbudowa Rzeszowa odbywała się przez rozwój zasadniczego jądra o schemacie koncentryczno-promienistym oraz przez rozwój jednostek satelitarnych, układających się w formie pasów związanych z trasami komunikacyjnymi. Zakłady przemysłowe lokowano zasadniczo w strefie podmiejskiej, z wyjątkiem nieszkodliwego dla zdrowia przemysłu lekkiego, zatrudniającego naj-

częściej kobiety. Tereny o walorach krajobrazowych położone w strefie podmiejskiej przystosowano do pełnienia funkcji rekreacyjnej. Intensywne powstawanie dużego miasta pociągało za sobą przebudowę kierunków produkcji rolnej w bezpośrednim jego zapleczu<sup>1</sup>.

Istotną rolę w rozwoju przestrzennym i demograficznym miasta odegrał proces powstawania nowych osiedli w budownictwie jedno i wielorodzinnym. Ważny etap rozbudowy Rzeszowa i przyrost ludności miał miejsce w latach 1950-1955. Oddano wówczas do użytku ok. 2,5 tys. mieszkań. Rozbudowało się osiedle WSK, przy ul. Dąbrowskiego i Obrońców Stalingradu. W kolejnej pięcioletce budownictwo mieszkaniowe było realizowane w zasięgu istniejących systemów infrastruktury technicznej, czyli głównie w centrum miasta oraz w jego południowej części. Gdy tereny przeznaczone pod zabudowę zaczęły się wyczerpywać, w latach 1961-1965 nastąpiła ekspansja miasta w kierunku północnym i zachodnim. Rozpoczęto budowę osiedla Tysiąclecia i Baranówki. Kontynuowano także zabudowę w południowej części miasta, gdzie powstało osiedle Piastów. W okresie 1966-1970 rozbudowywano nadal osiedle Tysiąclecia, dopełniono zabudowę okolic ul. Obrońców Stalingradu od strony osiedla Piastów. Tam też po raz pierwszy pojawiły się wieżowce. Budownictwo jednorodzinne kontynuowane było na Baranówce, przy ul. Mieszka I, a także na obszarze Pobitno-Południe. Lata siedemdziesiąte charakteryzuje w dalszym ciągu dynamika budownictwa mieszkaniowego, związanego z wzrostem zatrudnienia w mieście. W pierwszej połowie dekady powstało 6,2 tys. mieszkań. Kompleksowo realizowano duże zespoły mieszkaniowe w części miasta zachodniej (Baranówka II i III, początek osiedla Gwardzistów, osiedle przy ul. Sportowej), oraz wschodniej (Nowe Miasto A i B przy ul. Rejtana i Niepodległości). Równocześnie nadal budowano jednostki mieszkaniowe w centrum i w strefie południowej. Tempo budownictwa mieszkaniowego zwiększyło się w drugiej połowie lat siedemdziesiątych dzięki powstaniu fabryki domów w Rudnej Małej. Oddano wówczas do użytku 8,1 tys. mieszkań. Ukończono budowę osiedla Gwardzistów, Nowe Miasto (B) oraz zespołu przy ul. Sportowej. Nastąpiło znaczne przyspieszenie w zakresie budownictwa jednorodzinnego (Pobitno, Wita Stwosza, Zalesie).

Intensywny rozwój osiedli mieszkaniowych wielorodzinnych został zahamowany w latach osiemdziesiątych. Przerwano lub znacznie zwolniono tempo realizacji niektórych inwestycji. Uzupełniono zabudowę Baranówki IV i Nowego Miasta (C), w centrum powstały niewielkie zespoły mieszkaniowe. Mimo problemów z realizacją nowych przedsięwzięć w zakresie budownictwa wielkopłytkowego bardzo pręźnie rozwijało się budownictwo jednorodzinne. Jego udział w ogólnej puli budowanych mieszkań zbliżył się w roku 1989 do 20%. Powstało najbardziej elitarne osiedle domków jednorodzinnych „Zimowit”. Ponadto skoncentrowana zabudowa jednorodzinna objęła Zalesie, Słocinę, Staroniwę, Staromieście, Przybyśzówkę, Pobitno, Wilkowyje, Białą oraz okolicę Głogowa. Zabudowa wielorodzinna kontynuowana była na osiedlu Krakowska-Południe, Baranówka IV, Nowe

---

<sup>1</sup> M. Malikowski, *Powstanie dużego miasta. Drogi i bezdroża socjalistycznej urbanizacji na przykładzie Rzeszowa*, wyd. 1, Rzeszów 1991, s. 208-209.

Miasto (B, C i F), Pobitno-Wilkowyja, a także przy ul. Paderewskiego, Chrzanowskiej, Lenartowicza, Wita Stwosza. W latach osiemdziesiątych najbardziej zabudowanymi rejonami miasta było Śródmieście, południowe obszary miasta, a także Baranówka i Drabinianka. Najmniej – północne i wschodnie obszary miasta: Staromieście, Pobitno i wschodnia część Drabiniaki. Tam też w następnych latach koncentrowało się m.in. budownictwo jednorodzinne i wielorodzinne. Obecnie miasto podzielone jest na 29 osiedli, w których na pobyt stały i czasowy zameldowanych jest 181 204 osób (stan na 28 czerwca 2012 r.). Pod względem liczby ludności największe są osiedla o zabudowie wielkopłytkowej: Nowe Miasto (15,3 tys.), Generała Władysława Andersa (12,1 tys.) i granicząca z nim Baranówka (11,0 tys.). Natomiast najmniejsze zlokalizowane są w strefie zewnętrznej miasta i do niedawna były sołectwami: Miłocin (0,8 tys.), Załęże (2,0 tys.) i Biała (2,3 tys.).<sup>2</sup>

Rysunek 1. Szkic sytuacyjny rzeszowskich osiedli (wykonał M. Palak)



N.M. - NOWE MIASTO, PD - PADEREWSKIEGO, S. PN. - ŚRÓDMIEŚCIE PN,  
S. PŁ. - ŚRÓDMIEŚCIE PŁ., RW. - GEN. ROWECKIEGO, P. - PIASTÓW,  
KM - KMITY, PŁ. - PUŁASKIEGO, K.A. - KRÓLA AUGUSTA, AND. - GEN. ANDERSA,  
KT - KOTULI, MIŁ. - MIŁOCIN, DRAB. - DRABINIANKA, BARAN. - BARANÓWKA  
DABROW., - DĄBROWSKIEGO.

<sup>2</sup> Tamże, s. 214-222; tenże, *Rzeszów – awans i aspiracje*, wyd. 1, Rzeszów 1989, s. 14-20; W. Bonusiak, *Rozwój demograficzny Rzeszowa w latach 1945-1989*, w: *Rzeszów – w 655. rocznicę lokalizacji. Studia z dziejów miasta i regionu*, red. W. Bonusiak, W. Zawitkowska, Rzeszów 2010, s. 151-152; Urząd Miasta Rzeszowa, Ilość mieszkańców na poszczególnych osiedlach, <http://www.rzeszow.pl/miasto-rzeszow/dane-statystyczne/ilosc-mieszkancow-na-poszczegolnych-osiedlach>

Utrzymanie dynamicznego rozwoju Rzeszowa zmusiło władze miejskie do pozyskania nowych terenów. Granice powiększono wielokrotnie. W roku 1951 z 8 km<sup>2</sup> do 39 km<sup>2</sup> (liczba ludności wzrosła o 31,7 tys.), w 1971 r. z 39 km<sup>2</sup> do 40,3 km<sup>2</sup> (liczba ludności wzrosła o niecałe tysiąc osób), w 1977 r. z 40,3 km<sup>2</sup> do 53,7 km<sup>2</sup> (przybyło 3,5 tys. ludności). W roku 1951 w granicach miasta znalazła się Drabinianka, Staroniwa, Staromieście i Pobitno, a także części podrzeszowskich wsi Biała, Słocina i Zwięczyca. W latach 1971 i 1977 włączono Wilkowyję, Zalesie, oraz części Słociny, Przybyszówki, Białej i Miłocina. Od 2006 roku Rzeszów powiększał się już co roku o przyległe sołectwa: Słocina (2006 r. – 9,16 km<sup>2</sup>) i Załęże (2006 r. – 5,20 km<sup>2</sup>), Przybyszówka (lata 2007-2008 – 16,26 km<sup>2</sup>), Zwięczyca (2008 r. – 7,23 km<sup>2</sup>), Biała (2009 r. – 6,06 km<sup>2</sup>), Budziwój (2010 r. – 17,50 km<sup>2</sup>), część Miłocina (2010 r. – 1,27 km<sup>2</sup>). Łącznie od roku 2006 terytorium Rzeszowa zostało wzrosło o 62,68 km<sup>2</sup> i wynosi obecnie 116,3 km<sup>2</sup>. Powierzchnia miasta w porównaniu z rokiem 1950 zwiększyła się ponad 14 razy<sup>3</sup>.

Tabela 1. Ludność Rzeszowa w latach 1945-2010<sup>4</sup>

Rok	Liczba ludności w tys.
1945	29,5
1950	28,1
1955	51,5
1960	62,5
1965	69,3
1970	82,1
1975	95,7
1980	121,3
1985	141,9
1990	153,0
2000	162,5
2010	178,2

<sup>3</sup> M. Malikowski, *Powstawanie dużego miasta...*, s. 153; S. A. Adamski, *Jak rósł Rzeszów*, „Nowiny” 2005, nr 35, s. 18; Urząd Miasta Rzeszowa, *Jak rosło nasze miasto*, <http://www.rzeszow.pl/rozszerzenie-granic-miasta/jak-roslo-nasze-miasto>

<sup>4</sup> Tabela sporządzona na podstawie: M. Malikowski, *Rzeszów – awans i aspiracje...*, s. 22; tenże, *Powstawanie dużego miasta...*, s. 151-155; W. Bonusiak, dz. cyt., s. 144-145; Urząd Statystyczny w Rzeszowie: [http://www.stat.gov.pl/bdl/app/dane\\_cechter.display?p\\_id=196759&p\\_token=0.9325049198696975](http://www.stat.gov.pl/bdl/app/dane_cechter.display?p_id=196759&p_token=0.9325049198696975)

Wraz z rozwojem przemysłu i powstawaniem dużego ośrodka miejskiego zwiększała się liczba mieszkańców. Główne źródła przyrostu ludności Rzeszowa stanowiły ruchy wędrownicze (ok. 47 %) mające kilka etapów, przyrost naturalny (ok. 30 %) oraz zmiana granic administracyjnych (ok. 23 %). Powojenne ruchy migracyjne trwały w Rzeszowie aż do 1951 r. Przybywali repatrianci ze Wschodu, powracali dawni mieszkańcy, którzy w czasie wojny opuścili miasto, napływała ludność z okolicznych wiosek poszukująca zatrudnienia i lepszych warunków życia. Równocześnie sporo mieszkańców wyjechało na Ziemię Zachodnie mając nadzieję na zapewnienie sobie dogodniejszych warunków bytowych. W okresie przyspieszonej industrializacji w latach pięćdziesiątych rozpoczął się kolejny etap migracji. Obejmował on głównie ludzi młodych, w większości niewykwalifikowanych, którzy przybywali z podrzeszowskich wsi. Byli oni werbowani do pracy w przemyśle i budownictwie. Po osiągnięciu względnej stabilizacji życiowej sprowadzali do miasta krewnych i znajomych ze swojej miejscowości. Z początkiem lat sześćdziesiątych następował systematyczny napływ różnych kategorii ludzi, głównie przez szkoły zawodowe, technika i licea. Po ukończeniu edukacji młode osoby znajdowały zatrudnienie w przemyśle, handlu, administracji, itp. W latach sześćdziesiątych zaczął nasilać się również nowy specyficzny typ migracji, związany z dynamicznym rozwojem szkolnictwa wyższego, oświaty, kultury i sztuki. Rzeszów pilnie potrzebował kadry naukowej, artystów, dziennikarzy. Dlatego wielu młodych ludzi wyjeżdżało na studia do Krakowa, Lublina i innych dużych miast, by tam zdobywać specjalistyczne wyższe wykształcenie. Następnie osoby te powracały do Rzeszowa dając początek powojennej generacji inteligencji. Od roku 1946 do transformacji ustrojowej ilość mieszkańców stolicy Podkarpacia zwiększyła się ponad pięciokrotnie i w 1989 r. wynosiła ok. 151 tysięcy. W tym okresie na szczególną uwagę zasługują lata 1950-1955, ponieważ w stosunkowo krótkim czasie liczba mieszkańców wzrosła o 23,4 tys. Jednak największy dynamizm przyrostu ludności wystąpił w latach 1970-1990 i wyniósł 70,9 tys. W dalszym ciągu do najważniejszych czynników decydujących o napływie ludności można zaliczyć niski stopień urbanizacji obszarów skąd przybywają imigranci, relatywną atrakcyjność Rzeszowa wobec braku w pobliżu innych większych ośrodków oraz politykę władz lokalnych sprzyjającą selektywnej imigracji<sup>5</sup>.

### **Reorganizacja struktur parafialnych w Rzeszowie**

Dynamiczny rozwój przestrzenny i ludnościowy Rzeszowa sprawił, iż przed duszpasterstwem parafialnym stawały trudne wyzwania. Wraz z powstawaniem nowych osiedli, zwłaszcza domów wielkopłytowych na stosunkowo niewielkim terytorium jednostek administracji kościelnej, szybko wzrastało zagęszczenie lud-

---

<sup>5</sup> M. Malikowski, *Powstawanie dużego miasta...*, s. 151-155; tenże, *Rzeszów – awans i aspiracje...*, s. 21-23; 87-99; W. Bonusiak, dz. cyt., s. 144-145; Urząd Miasta Rzeszowa, *Jak rosło nasze miasto*, <http://www.rzeszow.pl/rozszerzenie-granic-miasta/jak-roslo-nasze-miasto>

ności. Zmiany społeczno-demograficzne przekładały się bezpośrednio na procesy ludnościowe, zachodzące w rzeszowskich parafiach. W mieście przeważał napływ migracyjny nad odpływem migracyjnym, a także występował dodatni przyrost naturalny. Dlatego w parafiach rzeszowskich obserwowano dynamiczny wzrost populacji. O skali zjawiska świadczy fakt, że pod koniec lat 70-tych niemal 75% mieszkańców Rzeszowa nie należało do ludności rdzennej. Proces ten z różną intensywnością trwał do końca lat osiemdziesiątych i uległ zahamowaniu dopiero na początku lat 90-tych, co wiązało się z początkiem transformacji ustrojowej w Polsce. W latach 90-tych napływ nowych mieszkańców spadł o 50% przy jednoczesnym stałym odpływie migracyjnym. Główną przyczyną było pogorszenie się stanu gospodarki w mieście na skutek procesów restrukturyzacyjnych i prywatyzacyjnych. Likwidacja zakładów produkcyjnych, skutkująca wzrostem bezrobocia, ograniczała napływ do Rzeszowa ludzi młodych, zwłaszcza wysoko wykształconych. W ostatnich kilku latach liczba ludności w Rzeszowie utrzymała tendencję wzrostową m.in. dzięki poszerzeniu granic miasta o okoliczne miejscowości, stanowiące atrakcyjne tereny dla budownictwa mieszkaniowego<sup>6</sup>.

Dynamiczny rozwój Rzeszowa i szybki wzrost populacji w okresie powojennym spowodował, że jedyna w mieście parafia farna nie była w stanie spełniać swoich podstawowych funkcji. Potrzeby wiernych przerastające możliwości duszpasterskie rzeszowskiej fary determinowały powstawanie nowych parafii, a także bezpośrednio wpływały na intensyfikację procesu budownictwa sakralnego. W roku 1949 dla północno-zachodniej części miasta erygowano parafię Chrystusa Króla, a dla południowej części wraz ze Związczycą parafię Matki Bożej Saletyńskiej. Dwa lata później na terenie miasta funkcjonowały już cztery parafie, gdyż w granice miasta włączono miejscowość Staromieście. Jednak istniały bardzo duże dysproporcje w wielkości populacji zamieszkujących poszczególne parafie rzeszowskie. W roku 1952 parafia farna liczył 30,5 tys. wiernych, parafia Chrystusa Króla – 3,1 tys., parafia Matki Bożej Saletyńskiej – 8,8 tys., a parafia św. Józefa (Staromieście) – 5,1 tys. Mimo olbrzymiego przeludnienia na terytorium parafii farnej, w ciągu kolejnych czternastu lat nie utworzono żadnej nowej parafii. Stan ten był wynikiem polityki wyznaniowej rządzącej partii, gdyż w założeniu PRL-owskich prominentów i urbanistów miasto miało mieć charakter typowo socjalistyczny, a w jego granicach nie planowano nowych obiektów sakralnych i nowych jednostek administracji kościelnej. W celu realizacji tych zamiarów do Rzeszowa kierowano szczególnie aktywnych i zasłużonych dla utrwalania władzy ludowej działaczy (np. późniejszy gen. Zenon Płatek), którzy starali się realizować restrykcyjną politykę wyznaniową, zwłaszcza wobec Kościoła katolickiego. Dlatego, gdy w roku 1966 obowiązki ordynariusza obejmował biskup Tokarczuk,

---

<sup>6</sup> M. Malikowski, *Rzeszów – awans i aspiracje...*, s. 96-97; S. Solecki, *Mobilność przestrzenna ludności Rzeszowa w okresie przemian systemowych*, w: *Spółczesność Podkarpacia na przełomie wieków*, red. M. Malikowski, Rzeszów 2002, s. 126-127; M. Pałak, *Przemiany przestrzenne, gospodarcze i kulturowe w strefie podmiejskiej Rzeszowa po roku 1989*, Rzeszów 2011, s. 132 (rozprawa doktorska w posiadaniu autora książki).

w Rzeszowie nadal funkcjonowały cztery lokalne społeczności parafialne, a liczba ludności w mieście oscylowała wokół 70 tys.<sup>7</sup>.

Nowy biskup przemyski posiadający przygotowanie socjologiczne, doskonale wiedział, że dynamiczne, przestrzenne rozrastanie się Rzeszowa połączone z rozwojem budownictwa mieszkaniowego doprowadzi do powstania olbrzymich parafii-molochów, które nie zdołają spełniać swoich podstawowych funkcji. Przeludnione placówki duszpasterskie zatracą charakter wspólnotowy, przyczyniając się znacznie do osłabienia więzi między wiernymi i kapłanami. Nie będą też w stanie zaspokajać podstawowych potrzeb parafian. Ponadto nasili się niebezpieczne dla życia religijnego poczucie anonimowości wśród wielu katolików świeckich, którzy przestaną identyfikować się z lokalną wspólnotą parafialną. Dlatego też biskup Tokarczuk tworząc nowe jednostki administracji kościelnej uwzględniał potwierdzoną empirycznie tezę, według której wielkość parafii miejskiej powinna kształtować się w granicach 4-8 tys. wiernych, a jej obszar – jeśli to możliwe – powinien pokrywać się z granicami osiedla. Wtedy parafia mogła spełniać swoje funkcje, a w przypadku powstawania na jej terytorium nowych osiedli, stawała się istotnym czynnikiem integrującym rodziny osiedlające się w blokowiskach. W warunkach diecezji przemyskiej ordynariusz stosował praktykę, że parafia miejska powinna maksymalnie liczyć do 10 tys. wiernych (najlepiej ok. 7 tys.), a odległość do kościoła nie może przekraczać 4 km<sup>8</sup>.

Strategia biskupa Tokarczuka spotkała się ze zrozumieniem i akceptacją miejscowego duchowieństwa. Jeden z uczestników tamtych wydarzeń, dominikanin o. Tomasz Pawłowski wspomina: „Biskup Ignacy kierował się prawem Bożym nakazującym „dzień święty święcić”. Do wypełnienia tego podstawowego przykazania konieczne były nowe świątynie. Ordynariusz przemyski wychodził ze słusznego założenia przybliżenia kościoła do wiernych, odległość powinna wynosić nie więcej niż parę kilometrów. Dawniej ludziska musieli niekiedy pokonać kilkanaście kilometrów, aby spełnić obowiązek sumienia. Na wsi rzeszowskiej wczesnym rankiem wybierano się do kościoła, aby powrócić pod wieczór po uroczystych niedzielnych niesporach. Mądry rządca diecezji postanowił również rozładować „molochy” parafialne. Dzielił parafie dwudziesto- i więcej tysięczne na maksimum

---

<sup>7</sup> Rocznik diecezji przemyskiej na rok 1952, *Przemysł 1952*, s. 46, 101-102; Rocznik diecezji przemyskiej na rok 1966, *Przemysł 1966*, s. 123-125; W. Bonusiak, dz. cyt., s. 145.

<sup>8</sup> J. Majka, *Socjologia parafii. Zarys problematyki*, Lublin 1971, s. 91-92; W. Piwowarski, *Problemy duszpasterskie parafii terytorialnych*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” (1985), z. 6, s. 75-76; K. Bełch, *Wprowadzenie*, w: *Nowe kościoły diecezji przemyskiej w jej dawnych granicach powstałe w latach 1966-1992*, *Przemysł 1993*, s. 4-5; I. Tokarczuk, *Moc i wytrwałość*, wybór i red. T. Fijałkowski, J. Illg, wyd. 2, Kraków 1988, s. 7; tenże, *Budowa kościoła parafialnego w służbie tworzenia wspólnoty kościelnej*, „Ateneum Kapłańskie” 1989, z. 1, s. 55; M. Rudnicka, *Budownictwo sakralne misją trudnych czasów*, w: *Księga jubileuszowa 25 lat pasterskiego posługiwania ks. biskupa Ignacego Tokarczuka*, red. J. F. Adamski, M. Rudnicka, Brzozów – Stalowa Wola 1991, s. 86.



10-tysięczne. Parafia łącząca wiernych powinna być autentyczną wspólnotą, ludzi znających się między sobą...<sup>9</sup>.

Realizacja utylitarnej, ale jednocześnie mało realnej w warunkach państwa totalitarnego strategii biskupa Tokarczuka była zadaniem niezwykle trudnym. Jednak mimo licznych problemów najczęściej parafii utworzono w Rzeszowie w latach 70-tych i 80-tych. Realizując plan organizacji struktur parafialnych w Rzeszowie, władze kościelne z rozległych terytoriów, istniejących już parafii wydzieliły wiele nowych jednostek duszpasterskich. Ponadto lokalne społeczności katolików wybudowały kościoły, mimo, że kolejne plany rozwoju przestrzennego Rzeszowa nie przewidywały w socjalistycznym mieście nowych obiektów sakralnych. Typowymi przykładami obejmowania opieką duszpasterską powstających i rozbudowujących się osiedli były parafie: Najświętszego Serca Jezusowego na osiedlu Ziemowit i części Nowego Miasta (1975), Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w dzielnicy Staroniwa (1975), Matki Bożej Różańcowej obejmującej część osiedla gen. W. Andersa (1976), św. Józefa Kalasancjusza na Wilkowyi (1976), Podwyższenia Krzyża Świętego w południowej części os. gen W. Andersa (1979), św. Judy Tadeusza na os. Gwardzistów (Kmity) (1979), Bożego Ciała i Matki Bożej z Lourdes w północnej części Baranówki (1982), św. Michała Archanioła na osiedlu Mieszka I, Paderewskiego i Dąbrowszczaków (1982), Świętej Rodziny na osiedlu Krakowska-Południe (1985), Opatrzności Bożej na Nowym Mieście (1985)<sup>10</sup>.

Przy erygowaniu nowych jednostek kierowano się zasadą, według której dzielono największe pod względem populacji parafie. Schematyzm diecezji przemyskiej z roku 1984 wymienia 19 funkcjonujących w mieście parafii, spośród których tylko trzy miały populację wiernych przekraczającą 10 tys. (św. Wojciecha i Stanisława – 10,2 tys., Chrystusa Króla – 11 tys., Matki Bożej Saletyńskiej – 20 tys.). W następnych latach zmalała liczba wiernych w parafii farniej i saletynów, gdyż z pierwszej wydzielono parafię w Załężu (1985 r.), a z drugiej parafię dominikanów pw. św. Jacka (1990 r.). Według stanu z 30 czerwca 1991 r. w Rzeszowie było 22 parafie, z których trzy nadal miały więcej niż 10 tys. mieszkańców (Chrystusa Króla – 11,0 tys., Najświętszego Serca Jezusowego – 11,6 tys. i Matki Bożej Saletyńskiej – 15,0 tys.)<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> T. Pawłowski, *O początkach powstawania drewnianego kościółka*, <http://www.20szopka.dominikanie.pl/zobacz1.htm>

<sup>10</sup> Z. Budzyński, T. J. Filozof, *Parafia farna*, w: *Encyklopedia Rzeszowa*, Rzeszów 2004, s. 421.

<sup>11</sup> *Rocznik diecezji przemyskiej na rok 1984*, opr. i red. H. Borcz, bm. 1984, s. 356-386; *Schematyzm diecezji przemyskiej 1990. Terytorium – Duchowieństwo – Instytucje (Stan w dniu 30 VI 1991 r.)*, opr. i red. A. Klisko, Przemysł 1991, s. 262-282.

Tabela 2. Rozwój struktur parafialnych w Rzeszowie<sup>12</sup>

L.p.	Parafia	Erygowana	Wydzielona z parafii
1.	Św. Wojciecha i Stanisława (farna)	XIV w.	
2.	Św. Józefa (Rzeszów-Staromieście)	XIV w.	
3.	Św. Mikołaja (Rzeszów-Przybyszówka)	przed 1409	
4.	Św. Rocha (Rzeszów-Słocina)	XIV w.	
5.	Matki Bożej Śnieżnej (Rzeszów-Budziwój)	1921	Św. Katarzyny w Tyczynie
6.	Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (Rzeszów-Zalesie)	1946	Św. Rocha
7.	Matki Bożej Saletyńskiej (saletyni)	1949	Św. Wojciecha i Stanisława (farna)
8.	Chrystusa Króla	1949	Św. Wojciecha i Stanisława
9.	Matki Bożej Królowej Polski (cywilno-wojskowa)	1969	Św. Wojciecha i Stanisława, Matki Bożej Saletyńskiej, Chrystusa Króla
10.	Św. Huberta (Rzeszów-Miłocin)	1969	Św. Józefa (Rzeszów-Staromieście)
11.	Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (bernardyni)	1970	Św. Wojciecha i Stanisława, św. Józefa (Rzeszów-Staromieście), Chrystusa Króla
12.	Święto Krzyża	1970	Św. Wojciecha i Stanisława
13.	Św. Józefa (Rzeszów-Zwiężycza)	1974	Matki Bożej Saletyńskiej
14.	Narodzenia Najświętszej Maryi Panny (Rzeszów-Staroniwa)	1975	Chrystusa Króla
15.	Najświętszego Serca Jezusowego	1975	Św. Rocha

<sup>12</sup> Tabela sporządzona na podstawie: *Rocznik diecezji przemyskiej na rok 1984*; *Schematyzm diecezji przemyskiej 1990*; *Schematyzm diecezji rzeszowskiej. Wydanie jubileuszowe na Wielki Jubileusz Wcielenia (stan z dnia 25 marca 2000)*, Rzeszów 2000; *Schematyzm diecezji rzeszowskiej stan z dnia 01.12.2010 r.*, Rzeszów 2010.

L.p.	Parafia	Erygowana	Wydzielona z parafii
16.	Św. Józefa Kalasancjusza (Rzeszów-Wilkowyja)	1976	Św. Wojciecha i Stanisława
17.	Matki Bożej Różańcowej	1976	Chrystusa Króla
18.	Podwyższenia Krzyża Świętego	1979	Chrystusa Króla, Matki Bożej Różańcowej
19.	Świętego Judy Tadeusza	1979	Chrystusa Króla
20.	Bożego Ciała i Matki Bożej z Lourdes	1982	MB Różańcowej, św. Józefa (Rzeszów-Staromieście), św. Huberta (Miłocin), św. Mikołaja.
21.	Św. Michała Archanioła	1982	Św. Rocha, Najświętszego SJ
22.	Miłosierdzia Bożego (Rzeszów-Biała)	1983	Wniebowzięcia NMP (Rzeszów-Zalesie)
23.	Opatrzności Bożej (salezianie)	1985	Najświętszego Serca Jezusowego
24.	Świętej Rodziny	1985	Chrystusa Króla, Podwyższenia Krzyża Świętego, św. Mikołaja
25.	Matki Bożej Nieustającej Pomocy i św. Floriana	1985	Św. Wojciecha i Stanisława
26.	Św. Jacka (dominikanie)	1990	Matki Bożej Saletyńskiej
27.	Św. bp Józefa Sebastiana Pelczara (Rzeszów-Pobitno)	1995	Św. Wojciecha i Stanisława
28.	Bł. Karoliny Kózki	1995	Świętej Rodziny, św. Mikołaja, Narodzenia NMP
29.	Matki Bożej Częstochowskiej	2006	Najświętszego SJ, Miłosierdzia Bożego (Biała), Matki Bożej Snieżnej (Budziwój)
30.	Św. Królowej Jadwigi	2006	Św. Wojciecha i Stanisława, Opatrzności Bożej, św. Michała Archanioła

Zatem, gdy w roku 1992 powstawała diecezja rzeszowska w obrębie miasta funkcjonowało 22 samodzielne ośrodki duszpasterskie (choć nie wszystkie w całości leżały w granicach Rzeszowa). Były to parafie: św. Wojciecha i Stanisława, św. Józefa (Rzeszów-Staromieście), św. Mikołaja (Rzeszów-Przybyszówka – część),

św. Rocha (Rzeszów-Słocina – część), Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (Rzeszów-Zalesie), Matki Bożej Saletyńskiej, Chrystusa Króla, Matki Bożej Królowej Polski (cywilno-wojskowa), Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (bernardyń), Świętego Krzyża, św. Józefa (Rzeszów-Zwięczyca – część), Narodzenia Najświętszej Maryi Panny (Rzeszów-Staroniwa), Najświętszego Serca Jezusowego, św. Józefa Kalasancjusza (pijarzy), Matki Bożej Różańcowej, Podwyższenia Krzyża Świętego, św. Judy Tadeusza, Bożego Ciała i Matki Bożej z Lourdes, św. Michała Archanioła, Opatrzności Bożej (salezjanie), Świętej Rodziny (Misjonarze Świętej Rodziny), św. Jacka (dominikanie). Spośród nich 18 utworzono po roku 1945 (cztery istniały już wcześniej – św. Wojciecha i Stanisława, św. Józefa – Staromieście, św. Mikołaja – Przybyszówka, św. Rocha – Słocina,) w celu zaspokojenia religijnych potrzeb mieszkańców Rzeszowa, a także kilku sąsiednich wiosek<sup>13</sup>.

Po upadku komunizmu, w okresie transformacji ustrojowej i towarzyszącej jej demokratyzacji życia społecznego oraz powstawaniu społeczeństwa obywatelskiego rozwój struktur parafialnych Rzeszowa przebiegał bez większych problemów i był zależny od potrzeb mieszkańców, ich aktywności i możliwości finansowych lokalnych społeczności parafialnych. Proces zagęszczania struktur parafialnych w Rzeszowie kontynuuje od 1992 r. ordynariusz rzeszowski biskup Kazimierz Górny. Hierarcha posiada bogate doświadczenie w zakresie budownictwa sakralnego, które nabył zwłaszcza w latach 1977-1984, pełniąc obowiązki proboszcza w Oświęcimiu. Wprowadzane przez niego zasady tworzenia placówek duszpasterskich i infrastruktury parafialnej w diecezji rzeszowskiej zostały określone w statutach synodalnych. Wynika z nich, że skuteczność i owocność posługi duszpasterskiej zależy m.in. od wielkości parafii i dostępu wiernych do świątyni. Biskup Górny respektuje sprawdzoną zasadę swojego poprzednika, według której populacja wiernych w parafii nie powinna przekraczać 10 tys. wiernych, natomiast maksymalne odległość do kościoła parafialnego to 4 km. Ponadto stawia na komplementarną współpracę kapłanów i katolików świeckich, której celem jest budowanie jedności we wspólnocie Kościoła lokalnego, a także wspólne zaangażowanie w działalność ewangelizacyjną<sup>14</sup>.

Kierując się potrzebami wiernych biskup Górny erygował w Rzeszowie kolejne parafie: bł. Karoliny Kózki w zachodniej części miasta (1995 r.), św. bpa Józefa Sebastiana Pelczara w dzielnicy Pobitno (1995 r.); Królowej Jadwigi przy ul. Rejtana (2006 r.) oraz Matki Bożej Częstochowskiej wydzieloną z parafii katedralnej (2006 r.)<sup>15</sup>. Ponadto w ostatnich kilku latach w granice administracyjne miasta

<sup>13</sup> *Schematyzm diecezji rzeszowskiej 1993*, Rzeszów 1993, s. 162-191; W. Wierzbieniec, *Instytucjonalizacja życia religijnego w Rzeszowie po II wojnie światowej*, w: *Rzeszów dawny i współczesny. Społeczeństwo*, red. K. Kaszuba, Z. Sokół, Rzeszów 2005, s. 75.

<sup>14</sup> *Pierwszy Synod Diecezji Rzeszowskiej*, Rzeszów 2004, s. 47-49, 79; S. Nabywaniec, *Rzeszów w roli stolicy nowej diecezji obrządku łacińskiego na Podkarpaciu*, w: *Rzeszów – w 655. rocznicę lokacji. Studia z dziejów miasta i regionu*, red. W. Bonusiak, W. Zawitkowska, Rzeszów 2010, s. 167-169.

<sup>15</sup> Z. Budzyński, T. J. Filozof, dz. cyt., s. 421; *Schematyzm diecezji rzeszowskiej stan z dnia 01.12.2010 r.*

włączono parafie wiejskie: Matki Bożej Nieustającej Pomocy i św. Floriana w Załężu (2006 r.), Miłosierdzia Bożego w Białej (2009 r.), św. Huberta w Miłociźnie (2010 r.), Matki Bożej Śnieżnej w Budziwoju (2010 r.), a także pozostające jeszcze poza Rzeszowem części parafii miejskich: św. Rocha (Rzeszów-Słocina), św. Mikołaja (Rzeszów-Przybyszówka) i św. Józefa (Rzeszów-Zwięczyca)<sup>16</sup>.

Dynamiczny rozwój sieci parafii miejskich przyczynił się do powstawania nowych dekanatów rzeszowskich. W roku 1968 parafie rzeszowskie wchodziły w skład jednego dekanatu rzeszowskiego, a obecnie należą do sześciu: Rzeszów Fara, Rzeszów Katedra, Rzeszów Północ, Rzeszów Południe, Rzeszów Wschód i Rzeszów Zachód<sup>17</sup>.

Pod koniec 2010 r. na terenie 29 rzeszowskich osiedli zajmujących powierzchnię 116 km<sup>2</sup>, funkcjonowało 30 parafii, zamieszkałych przez 178 tys. osób, w tym 149 tys. katolików (84% ogółu ludności miasta). Statystycznie przeciętny obszar parafii zajmuje niecałe 4 km<sup>2</sup>, natomiast średnia liczba wiernych przypadających na jedną parafię wynosi niemal 5 tys. Aktualny stan liczebny parafii rzeszowskich pozwala stwierdzić, że zostały zrealizowane założenia biskupów: Ignacego Tokarczuka i Kazimierza Górnego, którzy starali się, by parafie miejskie liczyły do 10 tys. wiernych, a odległość do kościoła parafialnego nie przekraczała 4 km. Mimo, że statystycznie na jedną parafię przypada prawie 5 tys. osób, to jednak w rzeczywistości istnieją znaczne dysproporcje w liczbie wiernych w poszczególnych jednostkach. W mieście funkcjonuje osiem parafii liczących poniżej 3 tys. wiernych. Są to dwie parafie położone w centrum miasta: farna i Świętego Krzyża, a także leżące na obrzeżach Rzeszowa dawne parafie wiejskie: św. Huberta, św. Józefa (Rzeszów-Zwięczyca), Narodzenia Najświętszej Maryi Panny (Rzeszów-Staroniwa), Miłosierdzia Bożego (Rzeszów-Biała), Matki Bożej Nieustającej Pomocy i św. Floriana (Rzeszów-Załęże) i Matki Bożej Częstochowskiej. Na uwagę zasługuje fakt, że parafia farna pw. św. Wojciecha i Stanisława, będąca jeszcze w latach sześćdziesiątych najliczniejszą parafią w mieście należy obecnie do grupy jednostek duszpasterskich o najmniejszej populacji. Ponadto w granicach miasta jest osiem parafii w przedziale 3-5 tys. katolików, sześć w granicach 5-7 tys. i osiem mających powyżej 7 tys., w tym tylko jedna, mająca więcej niż 10 tys. wiernych (Najświętszego Serca Jezusowego – 10,5 tys. wiernych). Dwadzieścia cztery parafie prowadzą księża diecezjalni, a pozostałe sześć kapłani reprezentujący zakony i zgromadzenia. Specyfiką parafialnego duszpasterstwa w Rzeszowie jest istotny w nim udział kapłanów zakonnych, co stanowi ewenement w skali Kościoła w Polsce. Obecność przedstawicieli wspólnot zakonnych i zgromadzeń w codziennym życiu lokalnych społeczności parafialnych wynika z dalekowzrocznej strategii duszpasterskiej bp I. Tokarczuka, który wychodząc z inicjatywą two-

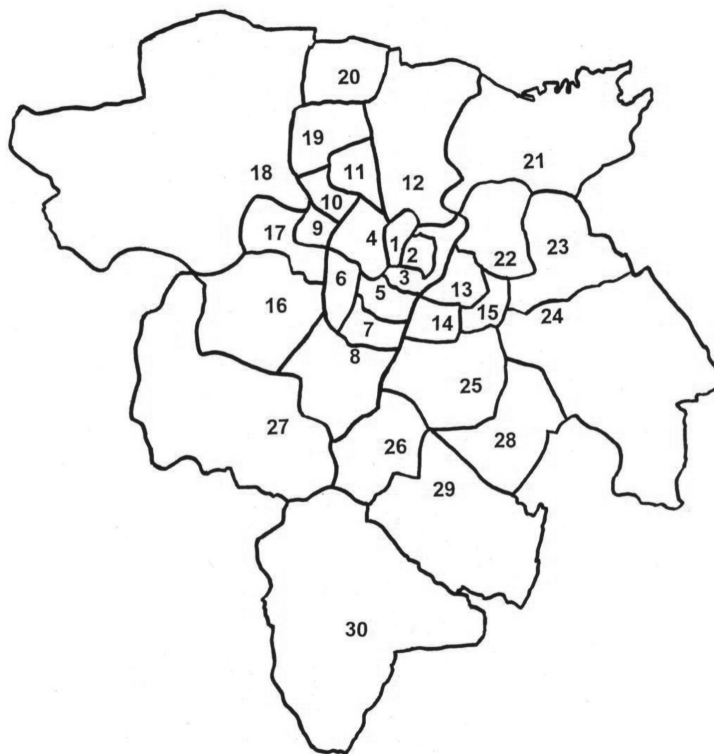
---

<sup>16</sup> Schematyzm diecezji rzeszowskiej stan z dnia 01.12.2010 r.; Urzędu Miasta Rzeszowa, Jak rosło nasze miasto, <http://www.rzeszow.pl/miasto-rzeszow/rozszerzenie-granic-miasta/jak-roslo-nasze-miasto>

<sup>17</sup> *Schematyzm diecezji rzeszowskiej stan z dnia 01.12.2010 r.*, s. 551-733, 873-876; S. Nabywaniec, dz. cyt., s. 169; W. Wierzbieniec, dz. cyt., s. 75.

rzenia parafii zakonnych, chciał, by swoimi ofertami duszpasterskim zaspokajały one religijno-społeczne potrzeby mieszkańców miasta. Dużym osiągnięciem organizacyjno-duszpasterskim parafii rzeszowskich jest dobra infrastruktura, a także nierozległe terytoria, gdyż odległość do kościołów parafialnych nie przekracza 4 km. Optymalnym rozwiązaniem byłyby obszary parafii pokrywające się z granicami osiedli, a także centralne położenie kościoła, jak np. w przypadku parafii św. Judy Tadeusza (oś. Kmity), czy Opatrzności Bożej (Nowe Miasto). Niestety w wielu parafiach rzeszowskich, zwłaszcza położonych w centrum miasta nie zachowano takiej zasady, dlatego granice parafii dzielą osiedla. Znacznie lepiej wygląda sytuacja w byłych parafiach wiejskich przyłączonych w ostatnich latach do Rzeszowa, gdyż ich terytoria zazwyczaj pokrywają się z obszarami osiedli. Jednak mankamentem zdecydowanej większości tych jednostek jest niecentralne położenie kościołów parafialnych<sup>18</sup>.

Rysunek 2. Szkic sytuacyjny parafii rzeszowskich<sup>19</sup>



<sup>18</sup> Obliczenia przeprowadzono w oparciu o wykazy danych statystycznych znajdujących się w archiwach parafialnych oraz na podstawie *Schematyzmu diecezji rzeszowskiej z dnia 01.12.2010 r.*

<sup>19</sup> Położenie liczby w obiekcie wskazuje na lokalizację kościoła parafialnego w terenie.

**Legenda:**

<b>L.p.</b>	<b>Parafia</b>
1.	Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (bernardyni)
2.	Święto Krzyża
3.	Św. Wojciecha i Stanisława (farna)
4.	Chrystusa Króla
5.	Matki Bożej Królowej Polski (cywilno-wojskowa)
6.	Świętego Judy Tadeusza
7.	Matki Bożej Saletyńskiej (saletyni)
8.	Św. Jacka (dominikanie)
9.	Świętej Rodziny
10.	Podwyższenia Krzyża Świętego
11.	Matki Bożej Różańcowej
12.	Św. Józefa (Rzeszów-Staromieście)
13.	Św. Jadwigi Królowej
14.	Opatrzności Bożej (salezianie)
15.	Św. Michała Archanioła
16.	Narodzenia Najświętszej Maryi Panny (Rzeszów-Staroniwa)
17.	Bł. Karoliny Kózki
18.	Św. Mikołaja (Rzeszów-Przybyszówka)
19.	Bożego Ciała i Matki Bożej z Lourdes
20.	Św. Huberta (Rzeszów-Miłocin)
21.	Matki Bożej Nieustającej Pomocy i św. Floriana (Rzeszów-Załęże)
22.	Św. bp Józefa Sebastiana Pelczara (Rzeszów-Pobitno)
23.	Św. Józefa Kalasancjusza (Rzeszów-Wilkowyja)
24.	Św. Rocha (Rzeszów-Słocina)
25.	Najświętszego Serca Jezusowego (katedralna)
26.	Matki Bożej Częstochowskiej
27.	Św. Józefa (Rzeszów-Zwięczyca)
28.	Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (Rzeszów-Zalesie)
29.	Miłosierdzia Bożego (Rzeszów-Biała)
30.	Matki Boże Śnieżnej (Rzeszów-Budziwój)

Powstawanie nowych jednostek administracji kościelnej miało istotny wpływ na liczbę duchowieństwa w Rzeszowie. W roku 1984 w mieście funkcjonowało 19 parafii (zamieszkałych przez 138648 wiernych), w których przebywało 84 księży, czyli statystycznie jeden kapłan przypadał na 1651 mieszkańców. Księża diecezjalnych prowadzących 15 parafii było 61, natomiast 23 kapłanów zakonnych obsługiwało 4 parafie. Po utworzeniu diecezji rzeszowskiej zwiększyła się liczba duchownych w mieście, gdyż oprócz pracy parafialnej wielu kapłanów było zatrudnionych w urzędach i instytucjach kościelnych funkcjonujących w stolicy diecezji. W roku 1993 na terenie 22 parafii rzeszowskich mieszkało 2 biskupów i 132 kapłanów, w tym 49 księży zakonnych. Siedem lat później w mieście podzielonym na 24 jednostki administracji kościelnej było już 157 duchownych, co dawało średnio jednego kapłana na 919 wiernych. Pod koniec 2010 r. na terenie 30 rzeszowskich parafii przebywało dwóch biskupów, 208 księży (30 proboszczów, 58 wikarych i 120 innych duchownych). Statystycznie na jedną parafię liczącą średnio 5 tys. przypada 7 duchownych, czyli jeden kapłan na 714 wiernych. Stosunkowo duża liczba kapłanów wynika ze specyfiki miasta, które jest stolicą diecezji i dlatego na jego obszarze znajduje się wiele diecezjalnych instytucji, w których pracują duchowni pełniąc różne funkcje. Kapłani diecezjalni stanowią 71%, natomiast zakonnicy 29% wszystkich duchownych. Księża diecezjalni obsługują 24 parafie, natomiast w 6 duszpasterzują duchowni reprezentujący zakony i zgromadzenia (saletyni, bernardyni, pijarzy, salezjanie, Misjonarze Świętej Rodziny i dominikanie). Najwięcej kapłanów (25) mieszka w prowadzonej przez księży diecezjalnych parafii Słocina, na terenie której znajduje się Dom Księży Seniorów. Poza tym wyjątkiem w ilości kapłanów przodują parafie zakonne, gdzie pracuje od kilku do nawet kilkunastu księży zakonnych, co oczywiście ma wpływ na specyfikę i jakość posługi parafialnej. W zdecydowanej większości parafii proboszczom pomagają w pracy duszpasterskiej wikarzy lub inni kapłani. Jedynie w trzech parafiach (św. Huberta, Matki Bożej Częstochowskiej oraz Matki Bożej Nieustającej Pomocy i św. Floriana) duszpasterzują sami proboszczowie. W latach 1984-2010 liczba kapłanów w Rzeszowie wzrosła o 148% (księża diecezjalnych o 143%, a zakonnych o 161%)<sup>20</sup>.

### **Powstawanie infrastruktury w parafiach rzeszowskich**

Bardzo ważnym czynnikiem wpływającym na funkcjonowanie lokalnej wspólnoty parafialnej jest infrastruktura, a zwłaszcza kościół będący miejscem kult. Rozwój przestrzenny Rzeszowa i wzrost liczby jego mieszkańców wymuszał budowę obiektów sakralnych, w których wierni mogli gromadzić się na wspólne modlitwy. W okresie PRL-u rozwój sieci kościołów napotykał na liczne utrudnienia ze

---

<sup>20</sup> Obliczenia przeprowadzono na podstawie: *Rocznik diecezji przemyskiej na rok 1984*; *Schematyzm diecezji rzeszowskiej 1993*; *Schematyzm diecezji rzeszowskiej... (stan z dnia 25.03.2000 r.)*; *Schematyzm diecezji rzeszowskiej stan z dnia 01.12.2010 r.*



strony władz miejskich i wojewódzkich, które realizując politykę wyznaniową PZPR zmierzały do ograniczania duszpasterskiej działalności Kościoła.

W roku 1949 na terenie Rzeszowa liczącego nieco ponad 28 tys. mieszkańców funkcjonowały trzy parafie dysponujące 2 kościołami parafialnymi (pw. św. Wojciecha i Stanisława oraz pw. Chrystusa Króla), jedną niedużą kaplicą (pw. Matki Bożej Saletyńskiej), a także kościołami: garnizonowym (poreformackim), gimnazjalnym (popijarskim) i bernardynów. W roku 1951 do miasta włączono parafię Staromieście posiadającą zabytkowy kościół pw. św. Józefa. Pod względem liczby wiernych parafia farna w Rzeszowie należała wówczas do największych w diecezji przemyskiej, gdyż liczyła 30,5 tys. wiernych. Ponadto była też rozległa terytorialnie, gdyż mieszkańcy najbardziej odległych zabudowań mieli do kościoła parafialnego nawet 7 km. Gdy pod koniec lat sześćdziesiątych liczba ludności zbliżała się do 80 tys., w kwestii budownictwa sakralnego w mieście nic się nie zmieniło. Dlatego w każdą niedzielę i święto wierni musieli pokonywać wielokilometrowe odległości, by uczestniczyć w mszach św. Wypełnienie tego obowiązku było niezwykle uciążliwe w okresie jesienno-zimowym, zwłaszcza dla ludzi starszych, schorowanych i dzieci. Dodatkowym utrudnieniem była niewystarczająca ilość kościołów i niewielkie ich rozmiary w stosunku do liczby parafian. Obiekty sakralne budowane niegdyś dla niedużej społeczności wiernych, stawały się нефunkcjonalne ze względu na znaczny przyrost liczby katolików na terenach poszczególnych parafii<sup>21</sup>.

W takiej sytuacji jednym z najważniejszych i najpilniejszych zadań duszpasterskich w Rzeszowie stawało się budowanie kościołów i kaplic, aby lokalne społeczności katolików posiadały własną świątynię. Obiekty sakralne miały stanowić zasadniczą bazę duszpasterską dla rozwoju życia duchowego wiernych oraz dla powstania i działalności wszelkiego rodzaju grup i wspólnot zrzeszających ludzi świeckich. Szczególnie potrzebne były one w dużych osiedlach. Z reguły zasiedlała je ludność pochodząca z terenów wiejskich. Przenosiła ona tradycyjne wzorce religijne oparte w dużej mierze na „wierze ojców” do swojego nowego miejsca zamieszkania. Przeżywana przez wiernych religijność instytucjonalna była związana ściśle z Kościołem, który określał model życia religijnego, obejmujący system wartości, normy i wzory zachowań religijnych oraz role, jakie mają wypełniać jego członkowie. Postawy i zachowania wiernych świeckich ukierunkowane były na propagowany przez Kościół model życia i związane z nim oczekiwania. Wielki autorytet w lokalnej społeczności posiadał ksiądz, reprezentujący Kościół hierarchiczny<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> A. Potocki, *Diecezja przemyska w swe 600-lecie*, t. 2, Przemyśl 1986, s. 514-515, 524-525; W. Wierzbieniec, dz. cyt., s. 63-65; H. Szareyko, *Współdziałanie społeczności wiejskich przy nielegalnej budowie obiektów sakralnych diecezji przemyskiej w latach 1966-1980*, Warszawa 1994, s. 37-38.

<sup>22</sup> Wywiad (W-1) z emerytowanym biskupem diecezjalnym przeprowadzony w dniu 20 sierpnia 2010 r.; Wywiad (W-10) z emerytowanym proboszczem parafii pw. Chrystusa Króla w Rzeszowie przeprowadzony 1 września 2010 r.; Wywiad (W-19) z proboszczem parafii katedralnej pw. Najświętszego Serca Jezusowego w Rzeszowie przeprowadzony

Największe skupiska ludności katolickiej powstawały w dużych blokowiskach, zdominowanych przez budownictwo wielkopłytowe. Do najważniejszych tego typu osiedli należały: Dąbrowskiego wybudowane w latach 50-tych, XX-lecia PRL, Piastów, Baranówka I, Tysiąclecia, Pułaskiego, Baranówka II, Baranówka III, Nowe Miasto, Gwardzistów (obecnie Kmity) wzniesione w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych oraz Baranówka IV i Krajowej Rady Narodowej (obecnie Krakowska-Południe) powstałe w latach osiemdziesiątych. Równoległe w różnych rejonach miasta kontynuowana była zabudowa jednorodzinna. Intensywny rozwój budownictwa mieszkaniowego jedno i wielorodzinnego bezpośrednio wpływał na wzrost wielkości populacji, zamieszkującej stolicę województwa<sup>23</sup>.

Władze komunistyczne chcąc zablokować powstawanie świątyń, zwłaszcza na nowych osiedlach stosowały różne metody. Ich taktyka zazwyczaj polegała na maksymalnym opóźnieniu i utrudnianiu wszelkich procedur związanych z budownictwem sakralnym, a następnie na wydawaniu negatywnych decyzji. Uzasadniano je najczęściej brakiem materiałów budowlanych lub wystarczającym zaspokojeniem potrzeb religijnych ludności przez istniejące świątynie. Szczególnie nieustępliwi byli urzędnicy w sprawie wniosków o wydanie zezwoleń na budowę obiektów sakralnych na nowych osiedlach. Uzasadniając negatywną odpowiedź tłumaczono, że kościół nie powinien znajdować się na nowoczesnym osiedlu, gdyż jest obiektem uciążliwym ze względu na muzykę, śpiew i dzwony. Ponadto prawo nie uznaje go za budynek użyteczności publicznej, a więc nie może być wpisany do planów zagospodarowania, na realizację których można pozyskiwać działki pod zabudowę. Wynajdywane trudności były w praktyce przykrywką dla realizowanej polityki stopniowej ateizacji społeczeństwa. Katolicy nie dawali się jednak zniechęcić ani zastraszyć. Lekceważenie ich podstawowych potrzeb religijnych przez urzędników państwowych wywoływało liczne konflikty społeczne, które towarzyszyły budowie kościołów w okresie PRL-u, zwłaszcza na nowych rzeszowskich osiedlach<sup>24</sup>.

Chęć posiadania własnego kościoła parafialnego, a także sprzeciw wobec postawy władz komunistycznych integrowały lokalne społeczności parafialne, które skutecznie współdziałały przy nielegalnej budowie obiektów sakralnych. Władze

---

31 sierpnia 2010 r.; Wywiad (W-22) z proboszczem parafii pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Rzeszowie przeprowadzony 6 września 2010 r.; Wywiad (W-23) z emerytowanym proboszczem parafii pw. św. Judy Tadeusza w Rzeszowie przeprowadzony 7 października 2010 r.

<sup>23</sup> M. Malikowski, *Powstawanie dużego miasta...*, s. 215-222.

<sup>24</sup> S. Bober, *Persona non grata. Biskup Ignacy Tokarczuk i władze PRL*, Lublin 2005, s. 146-151, 206-221; A. Garbarz, *Działalność duszpastersko-społeczna arcybiskupa Ignacego Tokarczuka*, Rzeszów 2006, s. 312-317; A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Kraków 2006, s. 168; R. Gryz, *Pozwolić czy nie? Władze PRL wobec budownictwa katolickich obiektów sakralnych w latach 1971-1980*, Kielce 2007, s. 313-314; Historia konfliktów wokół budowy kościołów w Rzeszowie, <http://www.mmrzeszow.pl/artukul/historia-konfliktow-wokol-budowy-kosciolow-w-rzeszowie-207515.html>

komunistyczne podejmowały wobec budowniczych akcje odwetowe pod pretekstem łamania prawa budowlanego. Były one szczególnie represjonujące, zważywszy na szczególną niechęć partyjnych elit do biskupa Tokarczuka, który ostentacyjnie wspierał inicjatywy wspólnot parafialnych w Rzeszowie. Oczywiście zdarzały się pozytywne zachowania ze strony różnych urzędników, którzy oficjalnie trzymali linię partii, a prywatnie i poufnie, swoimi „kanałami” pomagali parafiom zdobywać reglamentowane i trudno dostępne wówczas materiały budowlane. Dużą pomysłowością w pozyskiwaniu materiałów wykazywali się zarówno proboszczowie prowadzący budowę, jak i sami parafianie, którzy sobie tylko znanymi sposobami „zdobywali”: pustaki, cegły, cement, wapno, żwir, piasek, drewno czy żelazo<sup>25</sup>.

Rozwój sieci obiektów sakralnych w Rzeszowie, zarówno w okresie PRL-u, jak i III RP przebiegał bardzo dynamicznie. Obecnie wszystkie parafie, z wyjątkiem najmłodszej pw. św. Jadwigi Królowej, dysponują świątyniami, które w pełni zaspokajają potrzeby wiernych. Zabytkowe kościoły parafialne z różnych okresów historycznych posiada 8 parafii rzeszowskich: św. Wojciecha i Stanisława, Świętego Krzyża, Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (bernardyni), Matki Bożej Królowej Polski, Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (Rzeszów-Zalesie), św. Józefa (Rzeszów-Staromieście), św. Rocha (Rzeszów-Słocina) i Chrystusa Króla. Zdecydowana większość istniejących obecnie na terenie miasta obiektów sakralnych została wzniesiona po roku 1980. Wcześniej parafialne miejsca kultu były najczęściej zlokalizowane w tymczasowych, nieraz prowizorycznych kaplicach. Wówczas stosowano skuteczną metodę polegającą na urządzaniu kaplic w domach prywatnych lub szybko wzniesionych barakach. W tajemnicy przed władzami były one przygotowywane, a następnie poświęcone przez jednego z biskupów przemyskich. W nielegalnej kaplicy wierni pozostawali przez wiele dni na całodobowej adoracji Najświętszego Sakramentu, by służby bezpieczeństwa nie zajęły obiektu siłą<sup>26</sup>.

Pomimo wielu problemów i utrudnień w okresie PRL-u, w latach 1975-2010 wybudowano lub rozbudowano 22 kościoły parafialne znajdujące się obecnie w granicach administracyjnych Rzeszowa. Często są to budowle monumentalne położone w kompleksie duszpasterskim. Fenomen budownictwa sakralnego największy dynamizm osiągnął w latach osiemdziesiątych, gdy budowano najwięcej kościołów. W latach dziewięćdziesiątych liczba ta nieco zmalała, głównie dlatego, że najpilniejsze potrzeby lokalnych wspólnot parafialnych zostały już zaspokojone. Ponadto pojawiły się dodatkowe trudności spowodowane niekorzystną sytuacją

---

<sup>25</sup> Wywiad (W-19) z proboszczem parafii katedralnej pw. Najświętszego Serca Jezusowego w Rzeszowie przeprowadzony 31 sierpnia 2010 r.; Wywiad (W-22) z proboszczem parafii pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Rzeszowie przeprowadzony 6 września 2010 r. Zob. S. Mac, *Komu bije dzwon wolności*, Rzeszów 2007, s. 43-47; H. Szareyko, *Współdziałanie społeczności...*, s. 93-97.

<sup>26</sup> Wywiad (W-10) z emerytowanym proboszczem parafii pw. Chrystusa Króla w Rzeszowie przeprowadzony 1 września 2010 r.

materialną, będącą skutkami tzw. reform gospodarczych (głównie olbrzymim wzrostem bezrobocia). Nadal jednak kontynuowano rozpoczęte przedsięwzięcia oraz zainicjowano kilka nowych. W pierwszej dekadzie XXI wieku budowano osiem kościołów (w tym rozpoczęte w poprzedniej dekadzie). Obecnie realizowana jest jedna inwestycja, tj. kompleks duszpastersko-akademicki przy parafii św. Jadwigi Królowej. Na obszarze wszystkich parafii rzeszowskich funkcjonuje aktualnie 30 kościołów parafialnych, 4 kościoły filialne i 28 kaplic<sup>27</sup>.

Oprócz świątyni bardzo ważną funkcję w infrastrukturze parafialnej spełnia tzw. zaplecze duszpasterskie, czyli obiekty przeznaczone dla działalności grup i stowarzyszeń kościelnych, a także mieszkania dla kapłanów. Do roku 1990 wiele parafii rzeszowskich borykało się z problemami lokalowymi, ponieważ nie dysponowały one obiektami, które mogły zaspokoić potrzeby duszpasterskie. Olbrzymim wyzwaniem duszpasterskim stawało się zorganizowanie nauczania religii w budynkach kościelnych, gdyż zazwyczaj parafie nie posiadały odpowiednich obiektów. Dlatego nieraz wynajmowano pomieszczenia u osób prywatnych oraz katechizowano w kaplicach i kościołach. Sytuacja zmieniła się w 1990 r. po przejściu nauczania religii do szkół. Wówczas wiele budynków kościelnych dostosowano do potrzeb typowo duszpasterskich, wynikających z funkcjonowania parafii w społeczeństwie demokratycznym (np. przedszkola, świetlice, poradnie duszpasterskie, sale spotkań, mieszkania dla księży lub sióstr zakonnych, itp.). W Rzeszowie nie przyjęto praktyki stosowanej w innych diecezjach, by nieużywane sale katechetyczne wynajmować na działalność handlową czy usługową w celu zmniejszenia kosztów utrzymania. Obecnie zdecydowana większość parafii rzeszowskich posiada infrastrukturę, która zaspokaja potrzeby duszpasterskie. Jedynie dwie parafie prowadzą intensywną rozbudowę zaplecza duszpasterskiego (saletyni i bernardyni), natomiast parafia św. Jadwigi Królowej tworzy ją od podstaw<sup>28</sup>.

Tabela 3. Lata budowy (rozbudowy) kościołów parafialnych<sup>29</sup>

L.p.	Parafia	Budowa (przebudowa, rozbudowa) kościoła parafialnego
1.	Św. Wojciecha i Stanisława (farna)	XIV w.
2.	Św. Józefa (Rzeszów-Staromieście)	1900
3.	Św. Mikołaja (Rzeszów-Przybyszówka)	1802, 1984-1991
4.	Św. Rocha (Rzeszów-Słocina)	1913-1916

<sup>27</sup> Na podstawie *Schematyzmu diecezji rzeszowskiej z dnia 01.12.2010 r.*

<sup>28</sup> Na podstawie wywiadów przeprowadzonych z byłymi i obecnymi proboszczami parafii rzeszowskich.

<sup>29</sup> Tabela sporządzona na podstawie informacji o parafiach rzeszowskich zamieszczonych przez A. Motykę w *Encyklopedii Rzeszowa (Rzeszów 2004)* oraz w *Schematyzmie diecezji rzeszowskiej stan z dnia 01.12.2010 r.*

<b>L.p.</b>	<b>Parafia</b>	<b>Budowa (przebudowa, rozbudowa) kościoła parafialnego</b>
5.	Matki Bożej Śnieżnej (Rzeszów-Budziwój)	1999-2002
6.	Wniebowzięcia NMP (Rzeszów-Zalesie)	1889
7.	Matki Bożej Saletyńskiej (saletyni)	1980-1983
8.	Chrystusa Króla	1931-1935
9.	Matki Bożej Królowej Polski (cywilno-wojskowa)	1715-1722
10.	Św. Huberta (Rzeszów-Miłocin)	2000-2001
11.	Wniebowzięcia NMP (bernardyni)	1624-1629
12.	Świętego Krzyża	1644-1649
13.	Św. Józefa (Rzeszów-Zwięczyca)	1989-1993
14.	Narodzenia NMP (Staroniwa)	1984-1999
15.	Najświętszego Serca Jezusowego (katedralna)	1977-1982
16.	Św. Józefa Kalasancjusza (Rzeszów-Wilkowyja)	1985-1992
17.	Matki Bożej Różańcowej	1983-1989
18.	Podwyższenia Krzyża Świętego	1987-1993
19.	Św. Judy Tadeusza	1984-1990
20.	Bożego Ciała i Matki Bożej z Lourdes	1991-1999
21.	Św. Michała Archanioła	1981, 2007-08
22.	Miłosierdzia Bożego (Rzeszów-Biała)	2002-2011
23.	Opatrzności Bożej (salezianie)	1990-1999
24.	Świętej Rodziny	1989-1998
25.	Matki Bożej Nieustającej Pomocy i św. Floriana	1980-1984
26.	Św. Jacka (dominikanie)	1995-2000
27.	Św. bp Józefa Sebastiana Pelczara (Rzeszów-Pobitno)	1999-2008
28.	Bł. Karoliny Kózki	2001-2006
29.	Matki Bożej Częstochowskiej	1989
30.	Św. Królowej Jadwigi	Rozpoczęta w 2008

Trwający już od ponad 30 lat proces intensywnego rozwoju sieci parafii i kościołów w Rzeszowie oraz związane z nim zmiany granic parafii nie zawsze spotykają się ze zrozumieniem wiernych. Dla wielu z nich kilkakrotne zmiany przynależności do parafii są trudne do zaakceptowania. Nie mniej kłopotliwym problemem staje się konieczność partycypacji tych samych wiernych w budowie kilku kościołów, co jest wynikiem reorganizacji granic parafii. Np. część mieszkańców bloków przy ul. Rejtana buduje już czwarty kościół w przeciągu 33 lat, stąd zauważalne staje się zmęczenie i niezadowolenie niektórych wiernych<sup>30</sup>.

### **Aktywność katolików w warunkach tworzenia nowych parafii**

W okresie PRL-u, gdy prowadzono systemową walkę z religią, zdecydowana większość mieszkańców Rzeszowa chciała zachować tradycyjne wartości religijno-moralne. Ludzie ci nie akceptowali materialistycznego systemu komunistycznego i zdecydowanie przeciwstawiali się laicyzacji społeczeństwa oraz represyjnej polityce wyznaniowej rządzącej partii. Dlatego procesowi powstawania sieci parafii i kościołów często towarzyszyły konflikty społeczne między lokalnymi społecznościami katolików, a władzami państwowymi, które starały się, by Rzeszów stał się modelowym miastem socjalistycznym. Zasadniczą przyczyną antagonizmów była rozbieżność interesów między świeckimi władzami lokalnymi a społecznościami katolików, które upominały się o swoje konstytucyjne prawo do wolności wyznania. Ludzie wierzący uważali, że są represjonowani i dyskryminowani, gdyż administracja państwowa przeszkadzała w powstawaniu parafii, a także regularnie odmawiała pozwoleń na budowę kościołów i obiektów parafialnych użyteczności publicznej (domów parafialnych, punktów katechetycznych, plebanii). Mimo, że władze miejskie i wojewódzkie istniejące antagonizmy sprowadzały na płaszczyznę administracyjno-prawną, to w rzeczywistości miały one podłoże światopoglądowe, wynikające z polityki wyznaniowej państwa ludowego. Konflikty na płaszczyźnie ideologicznej brały się z oczywistych różnic występujących między wyznawanymi przez obie strony sporu zasadami moralno-etycznymi oraz wartościami. Katolicy czuli się szykanowani i dyskryminowani, gdy władze państwowe odmawiały im pozwoleń na budowę kościołów, czy tzw. punktów katechetycznych, w których księża mogli nauczać religii<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Wywiad (W-19) z proboszczem parafii katedralnej pw. Najświętszego Serca Jezusowego w Rzeszowie przeprowadzony 31 sierpnia 2010 r.; Wywiad (W-39) z proboszczem parafii pw. św. Królowej Jadwigi w Rzeszowie przeprowadzony 29 września 2010 r.

<sup>31</sup> W. Jedynek, *Konflikty społeczne w Rzeszowie o nowe parafie i obiekty sakralne*, w: *Polska – Ukraina. Teraźniejszość i przyszłość. Studia społeczno-polityczne*, red. A. Andrusiewicz, Rzeszów-Sanok 2010, s. 283-284; M. Malikowski, *Powstawanie dużego miasta...*, s. 199-200; 332-333; H. Szareyko, *Walka o kościoły (na przykładzie diecezji przemyskiej)*, Poznań 1980, s. 1-10; J. Bartkowski, *Tradycja i polityka. Wpływ tradycji kulturowych polskich regionów na współczesne zachowania społeczne i polityczne*, Warszawa 2003, s. 297-298.

Sprzeciw, niezadowolenie, a nawet gniew wiernych wzbudzały warunki, w jakich byli zmuszeni się modlić. Często urągały one ludzkiej godności, gdyż katolicy w ogromnym ścisku, gromadzili się w niewielkich i prowizorycznych szopach, stodołach, czy barakach zaadoptowanych na cele kultu religijnego. Obiekty te nie spełniały podstawowych norm i warunków bezpieczeństwa. Modlący się w nich ludzie w okresie zimowym byli wystawieni na mróz, wiatr i przenikliwy chłód, natomiast w lecie dokuczały im ogromne upały. Kolejnym problemem było zapewnienie nauczania religii dzieciom i młodzieży. Nierzadko nauczano religii w prywatnych domach, tymczasowych kaplicach lub niewielkich pomieszczeniach gospodarczych. Katolicy egzystując w tak ekstremalnych warunkach odczuwali potrzebę wybudowania kościołów, plebanii i domów parafialnych<sup>32</sup>.

Władze komunistyczne przeszkadzające w procesie organizacji sieci parafii i kościołów w Rzeszowie, zapewne nie zdawały sobie sprawy z tego, że swoją arogancką i nieprzejednaną postawą, wzmacniały u katolików determinację oraz poczucie solidarności religijnej i lokalnej. Współdziałanie kapłanów i osób świeckich przy tworzeniu parafii oraz wznoszeniu świątyń wyzwało ducha pracowitości, ofiarności i poświęcenia, a także dodawało wiary we własne siły. Zrealizowanie niełatwego pod względem finansowym i logistycznym przedsięwzięcia wymagało od parafian dużego zaangażowania czasowego oraz pracy zespołowej. Solidarne współdziałanie wzmacniało więź między parafianami, a także utrzymywało pozytywne relacje wiernych z duszpasterzem. Znacznie wzrósł autorytet kapłanów i ich rola w społeczności lokalnej. U wielu osób wzmagano się emocjonalne przywiązywanie do swojego kościoła, wybudowanego dużym nakładem pracy i środków finansowych. Wspólny wysiłek stwarzał okazję do nawiązania więzi międzyludzkich, wzmagano ofiarności na rzecz dobra wspólnego i pogłębiało przywiązanie do własnej parafii, nawet u ludzi niezbyt religijnych. Zaangażowanie prawie wszystkich wiernych bardzo integrowało społeczność lokalną i uczyło aktywności nie tylko na płaszczyźnie religijnej, ale również społeczno-patriotycznej. Wiele osób dotychczas anonimowych i niezaangażowanych uaktywniło się i podjęło różne role w parafialnych społecznościach lokalnych. Ogromne znaczenie integracyjno-stabilizacyjne miało tworzenie parafii i budowa kościołów na nowych osiedlach rzeszowskich o zróżnicowanej strukturze ludnościowej. Przybywająca do miasta ludność wiejska była szczególnie narażona na zerwanie tradycyjnych więzi lokalnych i postępującą izolację. Ponadto mieszkańcy blokowisk byli zagrożeni negatywnymi skutkami industrializacji i urbanizacji, które relatywizowały postawy, zachowania i wartości religijno-etyczne. Powstawanie parafii umożliwiało zaspokojenie podstawowych potrzeb religijnych, a także pozwalało na utrwalanie wyniesionego z domu rodzinnego przywiązania do wiary i tradycji katolickiej. Ponadto

---

<sup>32</sup> W. Jedynek, *Apostolstwo ludzi świeckich w Kościele i świecie w ujęciu biskupa Ignacego Tokarczuka (1965-1993)*, Łańcut 1998, s. 187-190; tenże, *Wpływ nielegalnego budownictwa sakralnego na uaktywnienie apostołatu ludzi świeckich w państwie totalitarnym na przykładzie diecezji przemyskiej w latach 1965-1989*, „Studia Sandomierskie” (2007), z. 2-4, s. 382-384.

udział w budowaniu osiedlowej świątyni stawał się dla wielu wiernych okazją do nawiązywania nowych, trwałych stosunków społecznych, integrował z miejscem zamieszkania, wzmacniał poczucie stabilności, determinował do zapuszczania lokalnych „korzeni”, a także umacniał więź z parafią. Przyczynił się też do intensyfikacji praktyk religijnych oraz wpływał na postawy moralne. Dzięki erylowaniu parafii i wznoszeniu licznych świątyni w Rzeszowie rozwijał się i wzrastał lokalny Kościół żywy, jednocześnie i zbliżając ludzi świeckich do ołtarza. Przy nowych kościołach powstawały grupy modlitewne, stowarzyszenia i bractwa, których działalność świadczyła o wzroście osobistego zaangażowania katolików w życie parafii, a także społeczności lokalnej i regionalnej<sup>33</sup>.

W latach 90-tych zmianie uległ sposób i poziom zaangażowania wiernych przy budowie infrastruktury parafialnej. Parafie zrezygnowały z gospodarczego systemu realizowania przedsięwzięcia. Wznoszeniem obiektu zajmują się specjalistyczne firmy budowlane. Wierni nie spotykają się i nie pracują już razem na placu budowy przy wspólnej inwestycji, a swój wkład na rzecz budowy świątyni ograniczają najczęściej do ofiar składanych na ten cel. W takiej sytuacji budowa kościoła parafialnego nie integruje wiernych w takim stopniu, jak było to w przypadku wspólnych prac wykonywanych systemem gospodarczym<sup>34</sup>.

Tworzenie nowych parafii i budowa kościołów w Rzeszowie, zwłaszcza w okresie PRL-u wpływała na aktywność religijną i społeczną katolików. Według socjologa Mariana Malikowskiego, prowadzącego w tamtym czasie badania w przestrzeni miasta Rzeszowa, konflikty między lokalnymi społecznościami parafialnymi, a władzą komunistyczną, przeważnie kończyły się zwycięstwem wspólnot kościelnych, które z tych zmagania wychodziły wzmocnione i zintegrowane. Determinacja katolików sprawiała, że obiekty sakralne mimo sprzeciwu różnych urzędów i interwencji służb bezpieczeństwa, wznoszono na ogół w miejscach wyznaczonych przez władze kościelne, a parafianie „zahartowani w boju” umacniali więź z parafią, stawali się bardziej solidarni oraz odporni na represje ze strony funkcjonariuszy państwowych. Zwycięstwo Kościoła wzmocniało jego prestiż i pozycję społeczną, natomiast władze komunistyczne, „często niezdecydowane

---

<sup>33</sup> I. Tokarczuk, *Kazania pasterskie 1966-1992*, Przemysł 1992, s. 105; K. Bełch, *Dynamika przemian zachowań religijno-moralnych w warunkach tworzenia nowych parafii. Studium socjologiczne na przykładzie diecezji przemyskiej w latach 1966-1985*, Przemysł 1990, s. 201-203; tenże, *Strategie duszpasterskie arcybiskupa Ignacego Tokarczuka*, w: *Arcybiskup Ignacy Tokarczuk w oczach społeczeństwa*, opr. J. Zimny, Sandomierz 2003, s. 226-227; H. Szareyko, *Współdziałanie społeczności...*, s. 92-104; W. Jedynak, *Wpływ budownictwa sakralnego na zmiany zachowań religijno-moralnych katolików w diecezji przemyskiej*, „Społeczeństwo i Rodzina. Stalowowolskie Studia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II” 2010, nr 23, s. 16-18; Wywiad (W-1) z emerytowanym biskupem diecezjalnym przeprowadzony w dniu 20 sierpnia 2010 r.

<sup>34</sup> Wywiad (W-4) z proboszczem parafii pw. św. Mikołaja w Rzeszowie przeprowadzony 3 września 2010 r.; Wywiad (W-13) z proboszczem parafii pw. św. Huberta w Rzeszowie przeprowadzony 13 września 2010 r.; Wywiad (W-38) z proboszczem parafii pw. bł. Karoliny Kózki w Rzeszowie przeprowadzony 20 września 2010 r.



i działające «z ukrycia» traciły nie tylko czas na tego typu potyczki, ale i autorytet»<sup>35</sup>. Podobną ocenę fenomenu powstawania parafii i budownictwa sakralnego przedstawia socjolog religii Elżbieta Firlit: „Budowa kościołów parafialnych była [...] nie tylko inwestycją budowlaną wymagającą od miejscowej ludności nakładów materialnych, ale równocześnie miała wymiar symboliczny i ideologiczny, zaś na płaszczyźnie lokalnego życia społecznego przyczyniała się do integracji i solidarności parafian zaangażowanych w jej realizację, była przykładem inicjatyw oddolnych i działań zbiorowych wymykających się wyraźnie instytucjonalnej kontroli organów totalitarnego państwa»<sup>36</sup>.

Na silny związek pomiędzy wznoszeniem miejsc kultu a aktywnością katolików zwrócił uwagę Jan Draus aktywny uczestnik ówczesnego życia duszpasterskiego w diecezji przemyskiej, a także związany z „Solidarnością” działacz opozycji niepodległościowej. Jego zdaniem, połączenie aktywności rozbudzonej podczas wznoszenia świątyń z potrzebami religijnymi wiernych, pracą duszpasterską i sytuacją społeczno-polityczną w kraju wyzwalało potencjał drzemący w katolickim laikacie, który m.in. wyraził się w dynamicznym rozwoju grup i wspólnot kościelnych: „Fakty te, nie mające precedensu, świadczą przecież o sile i możliwościach laikatu, o prężności parafii, o właściwie pojętej pracy duszpasterskiej, bowiem ogromny rozwój budownictwa sakralnego szedł w parze z budowaniem Kościoła żywego, a zarazem Kościoła dynamicznego, Kościoła stawiającego sobie coraz większe wymagania. [...]. Dotychczasowa praca duszpasterska zainspirowana nauką społeczną Kościoła zaowocowała tym, że jeszcze bardziej dynamizowały się środowiska laikatu. Wystąpił wówczas ogromny rozwój duszpasterstw stanowych, duszpasterstw rolniczych, robotniczych i inteligencji»<sup>37</sup>.

W lokalnych społecznościach parafialnych w Rzeszowie obserwuje się ciągłość i kontynuację procesów społecznych przy równoczesnym ich przekształcaniu i modyfikacji na bazie społecznej bezpośrednio związanej z tradycją grupy. Przeszłość wpływa na życie mieszkańców miasta, którzy dziedziczą określone wartości i zwyczaje. Badania socjologiczne potwierdzają, że specyfiką mieszkańców Rzeszowa jest wciąż żywa i silna religijność, natomiast religia jest nadal jednym z podstawowych komponentów tożsamości.

Istotnymi wskaźnikami religijności jest odsetek *dominicanos* i *communicantes* w rzeszowskich parafiach. Zgromadzone przez badacza dane statystyczne pozwoliły ustalić, że w niedzielnych mszach św. w 2010 r. podczas których prowadzono obliczenia uczestniczyło 80 tys. wiernych, co stanowi 54% ogółu katolików należących do parafii rzeszowskich. Według metodologii stosowanej w Polsce przez

---

<sup>35</sup> M. Malickowski, *Powstawanie dużego miasta...*, s. 333.

<sup>36</sup> E. Firlit, *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej (studium socjologiczne)*, Warszawa 1998, s. 118.

<sup>37</sup> J. Draus, *Katolicy świeccy w diecezji przemyskiej*, „Niedziela” 1988, nr 44-45, s. 14. Zob. W. Jedynak, *Znaczenie zorganizowanych grup laikatu (chłopów, robotników i inteligencji) w życiu Kościoła lokalnego według bpa Ignacego Tokarczuka*, „Studia Sandomierskie” 2006, z. 2, s. 61-71.

Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego wskaźnik *dominicanos* osiągnął wówczas wartość 65,6% i okazał się jedynie nieznacznie niższy od wskaźnika *dominicanos* dla diecezji rzeszowskiej, który wynosił 66,8%. W tym samym czasie stan *dominicanos* w Polsce utrzymywał się na poziomie 41%. Porównanie wartości wskaźników *dominicanos* w Rzeszowie i w kraju pokazuje, że wierni w parafiach rzeszowskich lepiej wywiązują się ze swojego cotygodniowego obowiązku uczestnictwa w niedzielnych mszach św. i odczuwają silniejszą więź ze swoimi parafiami<sup>38</sup>.

W niedzielę podczas której prowadzono badania w parafiach rzeszowskich do komunii przystąpiło 22464 osoby, co stanowi 15,1% wszystkich wiernych oraz 18,4% ogółu zobowiązanych. Jest to wynik niemal identyczny z ustalonym przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego dla diecezji rzeszowskiej odsetkiem *communicantes*, który w 2010 r. wyniósł 18,3% ogółu zobowiązanych. W tym samym roku odsetek osób przystępujących do komunii św. w Polsce był na poziomie 16,4%<sup>39</sup>. Z opinii większości proboszczów parafii rzeszowskich wynika, że w ostatnich latach zauważają oni niewielki wzrost poziomu *communicantes* przy równoczesnym spadku *dominicanos*. Tendencję taką potwierdzają również badania ogólnopolskie<sup>40</sup>. Trend rosnący w przypadku *communicantes* oznacza, że u wielu osób religijność staje się bardziej dojrzała i pogłębiona, gdyż wierni ci starają się pełniej uczestniczyć we mszy św. i dlatego przystępują do komunii św. Do zwiększenia poziomu *communicantes* przyczynia się zazwyczaj odpowiedzialny i aktywny udział katolików w działalności grup i stowarzyszeń kościelnych funkcjonujących w parafii. Wierni w nich zrzeszeni poprzez formację duchową, intelektualną oraz zaangażowanie w życie lokalnej wspólnoty parafialnej starają się wzmacniać komunie z Bogiem i bliźnimi<sup>41</sup>.

Wyrazem więzi wiernych z Kościołem w jego wymiarze lokalnym jest uczestnictwo w działalności grup i stowarzyszeń katolickich. Aktywne zaangażowanie wiernych w funkcjonowanie wspólnot parafialnych jest udziałem w misji apostołskiej Kościoła, który stara się, by zasady nauki chrześcijańskiej przenikały wszystkie dziedziny ludzkiej egzystencji. W ten sposób katolicy przeciwstawiając się sekularyzacji i prywatyzacji religii, dotykającej współczesne społeczeństwa, przy-

---

<sup>38</sup> Stan *dominicanos* obliczono na podstawie badań własnych przeprowadzonych w parafiach rzeszowskich. Por. W. Sadłoń, *Dominicanos i communicantes 2010*, <http://iskk.pl/kosciolnaswiecie/154-dominicanos-i-communicantes-2010.html>; G. Guda-szewski, *Statystyka praktyk niedzielnych dominicanos i communicantes w diecezjach*, w: *Statystyka diecezji Kościoła katolickiego w Polsce 1992-2004*, red. L. Adamczuk, W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Warszawa 2006, s. 77-106.

<sup>39</sup> Stan *communicantes* obliczono na podstawie badań własnych przeprowadzonych w parafiach rzeszowskich. Zob. Strona internetowa Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego: <http://www.iskk.pl/kosciolnaswiecie/154-dominicanos-i-communicantes-2010.html>

<sup>40</sup> Stan *communicantes* obliczono na podstawie badań własnych przeprowadzonych w parafiach rzeszowskich. Zob. G. Guda-szewski, dz. cyt., s. 76-78.

<sup>41</sup> Na podstawie wywiadów przeprowadzonych z byłymi i obecnymi proboszczami parafii rzeszowskich.

wracają sacrum do sfery publicznej. Ukazują też potencjał religii katolickiej w warunkach modernizacji i nowoczesności. Miejscem szczególnego zaangażowania katolików świeckich w życie Kościoła staje się parafia. Wierni partycypują w jej mikrostrukturach, a także przynależą do wspólnot religijnych i stowarzyszeń katolickich. W ten sposób katolicki laikat bierze współodpowiedzialność za parafię, współpracuje z duchowieństwem, a także wspiera go w różnych inicjatywach i przedsięwzięciach mających służyć dobru wspólnemu lokalnej społeczności.

W 2010 r. w parafiach rzeszowskich działało ok. 420 grup (reprezentujących 90 ruchów i stowarzyszeń) do których należało ok. 28,5 tys. osób, co stanowi 19% ogółu wiernych<sup>42</sup>. Najczęściej katolicy zrzeszają się w Parafialnych Radach Duszpasterskich, Parafialnych Zespołach Caritasu, Różach Różańcowych, Akcji Katolickiej, Ruchu Domowego Kościoła, Stowarzyszeniach Rodzin Katolickich, Stowarzyszeniach Przyjaciół Radia Maryja i Radia Via, Stowarzyszeniu Przyjaciół Wyższego Seminarium Duchownego i Chórach Parafialnych. Wśród ludzi młodych szczególną popularnością cieszą się: Ruch Światło-Życie, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży, Liturgiczna Służba Ołtarza, Duszpasterstwa Akademickie i Schole Parafialne. Ważną rolę w społecznościach parafialnych spełnia duszpasterstwo trzeźwościowe, a zwłaszcza „Krucjata Wyzwolenia Człowieka”. Organizowanie tych i podobnych grup i stowarzyszeń katolickich zaleca Synod Diecezji Rzeszowskiej<sup>43</sup>.

Pomimo postępującego procesu sekularyzacji społeczeństwa, większość rzeszowskich katolików wykazuje przywiązanie do swoich parafii, a także angażuje się w ich życie religijno-społeczne. Najbardziej aktywne są zazwyczaj osoby należące do wspólnot parafialnych i stowarzyszeń katolickich działających w parafii. Ludzie ci najczęściej są związani z parafią od dłuższego czasu, chętnie składają ofiary na rzecz lokalnej wspólnoty, regularnie uczestniczą w mszach św., często przystępują do komunii św., a w życiu codziennym łączą religijność z moralnością. Spośród katolików najsilniej identyfikujących się z parafią wielu brało aktywny udział w budowie infrastruktury kościelnej, dlatego ich więź z parafią posiada często charakter emocjonalny. Mają świadomość, iż własną pracą, ofiarami i modlitwą dołożyli osobistą „cegiełkę”, ważną dla powstania i funkcjonowania lokalnej społeczności parafialnej oraz dla wybudowania obiektów infrastruktury kościelnej. Osoby najbardziej zasłużone dla parafii, zazwyczaj są już w średnim i starszym

---

<sup>42</sup> Na podstawie badań własnych przeprowadzonych w parafiach rzeszowskich. Por. W. Jedynek, *Infrastruktura lokalnych społeczności parafialnych w Rzeszowie a potrzeby religijne mieszkańców miasta*, w: *Rzeszów w XX-leciu III RP*, red. M. Malikowski, Rzeszów 2012, s. 313-314. Według obliczeń przeprowadzonych przez Marię Rogaczewską, w Polsce w 2006 r. organizacje katolickie miały 2,5 mln członków, co stanowi ok. 7% ogółu wiernych. M. Rogaczewska, *Jak parafie żyją?*, <http://www.znak.org.pl/parafia/txt/aut021.php>. Por. E. Firlit, dz. cyt. s. 149-150.

<sup>43</sup> Na podstawie badań własnych przeprowadzonych w parafiach rzeszowskich. Zob. *Pierwszy Synod Diecezji Rzeszowskiej...*, s. 49, 79-84; W. Jedynek, *Organizacja sieci parafii i kościołów w Rzeszowie a aktywność katolików świeckich*, „Premisia Christiana” 14 (2010/2011), s. 335.

wieku. Jednak rozbudzona przed laty aktywność i zaangażowanie w życie lokalnej wspólnoty, a także silne przywiązanie do własnej parafii oraz świątyni nadal wywierają olbrzymi wpływ nie tylko na postawy i zachowania tych ludzi, ale także udzielają się młodszym członkom ich rodzin, którzy w znacznym stopniu dziedziczą wartości przekazywane z pokolenia na pokolenie<sup>44</sup>.

W warunkach zindustrializowanego i zurbanizowanego społeczeństwa współczesne parafie rzeszowskie starają się przeciwdziałać sekularyzacji i prywatyzacji religii. Ich działalność ma na celu przywracanie sacrum do sfery publicznej, a także sprzyja desekularyzacji i deprywatyzacji. Ponadto ukazuje potencjał religii katolickiej, która potrafi skutecznie oddziaływać na społeczeństwo w warunkach modernizacji i nowoczesności. Działalność ewangelizacyjna parafii nie ogranicza się jedynie do zadań wynikających z faktu, że są instytucjami religijnymi i kościelnymi, będącymi elementarną formą urzeczywistniania się Kościoła w przestrzeni życia publicznego, ale swoją działalnością duszpasterską próbują objąć najważniejsze dziedziny ludzkiego życia. Propagują chrześcijańską kulturę, wspierają organizacje patriotyczno-religijne, inspirują działalność charytatywną, podejmują akcje profilaktyczne, pomagają osobom uzależnionym, prowadzą przedszkola i świetlice socjoterapeutyczne, organizują kolonie dla dzieci, dbają o formację intelektualną parafian, współpracują z lokalnymi strukturami samorządowymi i różnymi instytucjami. Natomiast infrastruktura kościelna służy nie tylko do zaspokojenia potrzeb religijnych katolików, ale również kulturalnych. W wielu bowiem przypadkach kościoły czy domy parafialne, stają się dla wiernych miejscami spotkań z okazji świąt narodowych i lokalnych uroczystości. Organizuje się w nich koncerty, wystawy, wykłady, sympozja, przedstawienia oraz okolicznościowe akademie, spotkania z zaproszonymi gośćmi, opłatki dla różnych grup i stowarzyszeń, itp.<sup>45</sup>.

### Podsumowanie

Rzeszów stanowi niewątpliwie niezwykle interesujący obiekt badań dla socjologa religii, gdyż jest jedynym miastem wojewódzkim w Polsce, w którym na dużą skalę następował paralelny rozwój miasta i struktur parafialnych pomimo represji władz komunistycznych. Powstawaniu dużego miasta towarzyszyła organizacja struktur parafialnych i zagęszczanie sieci obiektów sakralnych. Nowe parafie i obiekty sakralne powstawały przede wszystkim na budowanych osiedlach. Tworzenie infrastruktury parafialnej wymagało zaangażowania duchowieństwa oraz katolików świeckich. Organizacja sieci parafii, a także niezależny ruch budownictwa sakralnego sprzyjał powstawaniu różnych form społecznego współdziałania, potęgował aktywność katolików oraz przyczyniał się do wzmacniania lokalnych więzi społecznych.

---

<sup>44</sup> Na podstawie wywiadów przeprowadzonych z byłymi i obecnymi proboszczami parafii rzeszowskich.

<sup>45</sup> Na podstawie wywiadów przeprowadzonych z byłymi i obecnymi proboszczami parafii rzeszowskich.

Proces tworzenia w Rzeszowie mniejszych pod względem terytorialnym i personalnym parafii przyczynił się do lepszego funkcjonowania struktur kościelnych w terenie. Mniejsze jednostki mogą skutecznie wypełniać swoją podstawową funkcję, jaką jest zaspokojenie potrzeb religijnych wiernych, a także wzmocnienie poczucia jedności i więzi między członkami lokalnych wspólnot parafialnych. Realizacja tego celu była niezwykle ważna w okresie systemowej walki z religią, gdyż pozwoliła lokalnym społecznościom parafialnym nie tylko przetrwać trudne czasy, ale również przyczyniła się do większej aktywności katolików świeckich w różnych wymiarach życia religijnego i społecznego. Erygowanie parafii, budowanie kościołów i prowadzenie tradycyjnego duszpasterstwa parafialnego stało się niewątpliwie jednym ze skutecznych sposobów podtrzymywania religijności wśród mieszkańców Rzeszowa. Gęsta sieć kościołów i parafii, a także znaczne ujednoczenie postaw, zachowań, wartości, przekonań, świadomości oraz wzmocnienie więzi społecznej, stworzyło podatny grunt dla rozwoju życia religijno-moralnego katolików. Wspólnie przeżywane trudności na długie lata zintegrowały lokalne społeczności i utrwaliły ich przywiązanie do Kościoła w wymiarze lokalnym i regionalnym. Ponadto przyczyniły się do pogłębienia życia religijnego wiernych, którzy mając własne świątynie łatwiej i częściej mogą przystępować do sakramentów oraz gromadzić się na wspólnotowych praktykach religijnych. Ważnym efektem zagęszczania sieci parafii i kościołów jest stosunkowo duża aktywności katolików świeckich, którzy nabyte doświadczenia w pracy zespołowej wykorzystują podczas działalności grup i stowarzyszeń katolickich.

### **Streszczenie**

Przestrzennemu i demograficznemu rozwojowi Rzeszowa towarzyszył rozwój lokalnych społeczności parafialnych. Proces organizowania struktur parafialnych w Rzeszowie usprawnił oddziaływanie duszpasterskie Kościoła w jego lokalnym wymiarze. Mniejsze pod względem terytorialnym i personalnym jednostki mogą skutecznie wypełniać swoją podstawową funkcję, jaką jest zaspokojenie potrzeb religijnych wiernych, a także wzmocnienie więzi między parafianami.

### **The influence of changes in parishes structures in Rzeszow on pastoral effecting of the local Church**

### **S u m m a r y**

The spatial and demographical development of Rzeszow was accompanied by the growth of its local parish communities. The process of organization of parishes structures in Rzeszow facilitated the effect of pastoral Church in its local dimension. Parishes small in territory and the number of members can effectively perform their principal function, which is meeting the religious needs of the faithful and tightening the bond between their parishioners.



## EUTANAZJA – GODNE UMIERANIE?

Celem niniejszego wykładu jest ukazanie, iż eutanazja nie znajduje moralnego uzasadnienia, a pojęcie „godne umieranie” wcale nie oznacza zadawania śmierci osobie chorej terminalnie. Zanim jednak dokona się przejścia do zasadniczego toku wykładu, należy dokonać uściśleń terminologicznych (*explicatio terminorum*). Za Kongregacją Nauki Wiary, przez eutanazję będziemy rozumieli „czynność lub jej zaniechanie, która ze swej natury lub w zamierzeniu działającego powoduje śmierć w celu wyeliminowania wszelkiego cierpienia”<sup>1</sup>.

*Encyklopedia Bioetyki* dokonuje następującej typologii eutanazji: „Eutanazja może być dokonana za zgodą lub bez zgody osoby poddanej śmierci. Gdy chory samodzielnie wyraża świadome żądanie pozbawienia go życia, mówi się o eutanazji dobrowolnej. Eutanazja niedobrowolna to spowodowanie śmierci człowieka chorego, gdy ten nie jest w stanie wyrazić swojej woli, ponieważ np. jest nieprzytomny. [...] Terminu «eutanazja czynna» używa się odnośnie do tych metod medycznych, których bezpośrednim celem jest skrócenie ludzkiego życia. Eutanazja bierna oznacza nieuzasadnione zaprzestanie leczenia w celu przyśpieszenia śmierci. Eutanazja może mieć charakter zabójstwa lub samobójstwa. Samobójstwo może z kolei być samodzielne lub wspomagane przez innych”<sup>2</sup>.

S. Leone nie zgadza się z podziałem eutanazji na czynną i bierną, gdyż z punktu widzenia moralnego nie ma żadnej różnicy między bezpośrednim zabiciem, a świadomym pozostawieniem kogoś bez jakiegokolwiek pomocy, po to, aby umarł. Jest to podobna sytuacja jak w przypadku tonącego: zarówno bezpośrednio utopienie drugiego człowieka, jak tak też pozostawienie tonącego, aby sam utonął, jest zawsze uczestnictwem w zabójstwie<sup>3</sup>.

Eutanazja współcześnie bywa postrzegana jako prawo, a jej zwolennicy widzą w niej racjonalne samobójstwo. Dla jej usprawiedliwienia, zwolennicy, przywołują „pryncypium autonomii”, czyli bezwarunkowe liczenie się z wolą chorego, lub też „pryncypium dobrodziejstwa” – wyświadczenie „dobrodziejstwa” osobie cierpią-

---

<sup>1</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Iura et Bona. Deklaracja o eutanazji*, nr 2.

<sup>2</sup> J. Dziedzic, *Eutanazja*, w: *Encyklopedia Bioetyki*, red. A. Muszala, Radom 2005, s. 155.

<sup>3</sup> S. Leone, *Manuale di Bioetica*, Acireale 2003, s. 156.

cej, gdy ta prosi o skrócenie jej cierpień. Innymi słowy, można powiedzieć, iż tak zwane prawo do eutanazji wyraża w sposób radykalny autonomię pacjenta – to z punktu widzenia chorego, natomiast – z punktu widzenia lekarza – samobójstwo asystowane (lub zabójstwo usprawiedliwione) stanowi akt swoistego miłosierdzia (zostają oszczędzone „bezsensowne” cierpienia)<sup>4</sup>.

Zdaniem zwolenników eutanazji o wartości życia decyduje jego jakość. W świetle ideologii jakości życia, zabójstwo pacjenta jawi się korzystne dla niego samego, gdy dotyka go nieznośne cierpienie. Absolutyzując wolność, sądzą, iż każdy człowiek ma prawo dokonywać suwerennych decyzji, które dotyczą jego życia i momentu śmierci. Nawet wtedy, gdy pacjent nie jest w stanie w sposób świadomy wyrazić swojej woli, a jednocześnie ogromnie cierpi, wówczas lekarz, albo rodzina, albo też osoba prawnie do tego uprawniona przez instytucje państwowe, mogłyby domniemywać, że chory życzyłby sobie śmierci, gdyby mógł to wyrazić. Eutanazja niedobrowolna byłaby więc wyjściem naprzeciw potrzebom umierających, a dokonujący jej, lub też podejmujący decyzje o jej wykonaniu, postrzegani byłiby jako humaniści wrażliwi na ból<sup>5</sup>.

## 1. Historia zagadnienia

Eutanazja znana i praktykowana była u ludów wędrownych; pozbywano się w ten sposób ludzi starych i niedołącznych. Na wyspie Kos (Morze Egejskie) osobom starszym, uznanym za ekonomiczny ciężar, podawano truciznę, zaś nad brzegami Gangesu topiono je. W Sparcie praktykowano zabijanie dzieci upośledzonych i słabych fizycznie<sup>6</sup>.

Do zwolenników eutanazji należeli między innymi Platon i Arystoteles. Ten pierwszy uważał przedłużanie życia ludzi nieuleczalnie chorych za coś niecelowego. Dlatego zalecał lekarzom zaprzestanie terapii pacjenta, który nie wykazuje dostatecznych sił witalnych. Drugi z nich zalecał, aby kalekie dzieci nie były wychowywane, lecz zabijane<sup>7</sup>.

W kolejnych stuleciach idee zabijania osób niepełnosprawnych znajdowały swoich wyznawców. Na przykład F. Bacon (1561-1626) twierdził, iż zadaniem lekarza jest nie tylko przywracać zdrowie, ale również, gdy nie ma nadziei na wyleczenie, pomóc choremu umrzeć (*Nowa Atlantyda*, 1605). W XIX wieku, pod wpływem filozofii D. Hume'a (1711-1776) i A. Schopenhauera (1788-1860) zaczęto wysuwać postulat, aby nieuleczalnie chorym przyznawać „prawo do śmierci”, a lekarzowi pozwolić, w określonych przypadkach, na uśmiercanie swoich pacjentów. Tę opinię podzielał również F. Nietzsche (1844-1900), który w związku

---

<sup>4</sup> F. Citterio, *Eutanasia e accanimento terapeutico*, in: *La nuova frontiera della bioetica*, Ufficio Scuola della Curia Arcivescovile di Milano, Istituto Superiore di Scienze Religiose di Milano, Milano 2001, s. 109.

<sup>5</sup> J. Dziedzic, *Eutanazja...*, s. 156.

<sup>6</sup> Tamże, s. 153.

<sup>7</sup> Tamże.



z odrzuceniem istnienia Boga, uważał człowieka za twórcę i absolutnego pana swojego życia. Pod wpływem tych poglądów, K. Binding (1841-1920) i A. Hoche (1865-1943) postawili wniosek, aby ludzkie życie traciło właściwość dobra chronionego przez prawo, gdy nie ma wartości dla społeczeństwa<sup>8</sup>.

W 1933 roku niemiecki minister sprawiedliwości zaproponował „zniesienie karalności eutanazji, jeżeli domagał się jej sam nieuleczalnie chory, lub – jeżeli sam nie był już w stanie wyrazić swej woli – jego krewni. Zgodnie z tym, zabijanie na żądanie byłoby niekaralne wtedy, gdy dokonuje tego lekarz, i choroba jest nieuleczalna, a dwaj lekarze wystawili swoją opinię”<sup>9</sup>.

W styczniu 1939 roku na terenie Rzeszy Niemieckiej dokonano pierwszego, „eksperymentalnego”, gazowania chorych psychicznie w więzieniu w Brandenburgu. Akcja ta objęła obywateli Niemiec. Od lutego 1939 roku rozpoczęły działalność pierwsze ośrodki eutanazyjne w Grafeneck (Wirtembergia) i w Sonnenstein. 1 września 1939 roku Adolf Hitler wydał rozporządzenie dotyczące szerokiego zastosowania programu eutanazji – „akcja T4”<sup>10</sup>. W roku 1941 eutanazję (pod kryptonimem „akcja 14 f 13”) rozszerzono na więźniów obozów koncentracyjnych<sup>11</sup>.

Na terenie okupowanej Polski hitlerowcy po raz pierwszy dokonali eutanazji w dniu 15 października 1939 roku. W Forcie VII, w Poznaniu, zamordowano pacjentów szpitali psychiatrycznych w Kocborowie, Kościanie i Gnieźnie<sup>12</sup>. Pierwszym zaś ośrodkiem eutanazyjnym na terenie Generalnego Gubernatorstwa – w ramach sieci tzw. ośrodków „T 4” - stał się Bełżec<sup>13</sup>.

Należy podkreślić w tym miejscu, iż Międzynarodowy Trybunał w Norymberdze potępił eutanazję: „Ofiarami zarządzeń, na podstawie których ludzie starzy, chorzy umysłowo oraz dotknięci nieuleczalną chorobą – jako darmozjady – mieli być umieszczeni w specjalnych zakładach i tam uśmierceni, byli nie tylko obywatele niemieccy, lecz również robotnicy cudzoziemscy, którzy nie byli w stanie więcej pracować. Liczbę osób, które zostały w ten sposób zabite, ocenia się co najmniej na 275000. Jaki procent tej liczby przypada na robotników cudzoziemskich – nie można było ustalić”<sup>14</sup>. Dla przykładu można w tym miejscu wspomnieć, iż

---

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> A. Laun, *Współczesne zagadnienia teologii moralnej. Teologia moralna – zagadnienia szczegółowe*, Kraków 2002, s. 24.

<sup>10</sup> M. Tregenza, *Bełżec – okres eksperymentalny. Listopad 1941-kwiecień 1942*, „Zeszyty Majdanka” 2001, t. 21, s. 172 wraz z przypisem nr 24; A. J. Katoło, *Powrót hitlerowskiej „etyki medycznej”?*, „Memoranda. Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej” 2004, nr 3, s. 966-985.

<sup>11</sup> A. Pankowicz, *KL Auschwitz w procesach norymberskich (1945-1949)*, „Zeszyty Oświęcimskie” 1983, nr 18, s. 278; A. J. Katoło, art. cyt., s. 966-985.

<sup>12</sup> M. Tregenza, *Bełżec – okres eksperymentalny*, s. 180-181 wraz z przypisem nr 53; A. J. Katoło, art. cyt., s. 966-985.

<sup>13</sup> Tamże; A. J. Katoło, art. cyt., s. 966-985.

<sup>14</sup> Cyt. za: J. Heydecker, J. Leeb, *Trzecia Rzesza w świetle Norymbergii. Bilans tysiąca lat*, Warszawa 1979, s. 590; A. J. Katoło, art. cyt., s. 966-985.

Dr H. Schumann odpowiedzialny był za skazanie na śmierć w zakładach eutanazyjnych w Grafeneck i Sonnenstein 13720 osób – najczęściej chorych psychicznie – oraz 756 niezdolnych do pracy więźniów obozów koncentracyjnych w Oświęcimiu i Buchenwaldzie<sup>15</sup>.

## 2. Prawo do życia

Eutanazja stanowi naruszenie przykazania „nie zabijaj”, które jest stanowczym wezwaniem do uszanowania nienaruszalności życia fizycznego i integralności osobistej. Została ona potępiona jeszcze w roku 1943 przez papieża Piusa XII w encyklice *Mistici Corporis Christi*: „Krew tych niewinnych ludzi, tak ukochanych przez Zbawiciela, jak i godnych najwyższego współczucia, woła z ziemi do Boga”<sup>16</sup>.

Prawo do życia jest zawsze prawem fundamentalnym, ale nie absolutnym. To, że życie nie jest wartością absolutną, ale wartością fundamentalną, oznacza, że mogą istnieć inne wartości i dobra, które przewyższają je. Prawdziwość tego stwierdzenia jawi się lepiej, gdy weźmie się pod uwagę dobro życia innych osób – w takiej sytuacji ryzykuje się własne życie (strażak ratujący ofiary pożaru; lekarz leczący śmiertelnie i zakaźnie chorego), albo dobro duchowe – męczeńska śmierć za Chrystusa, za wyznawaną prawdę (Sokrates).

Jednak w przypadku nieuleczalnej choroby, jakie istnieją wartości, którym należałoby podporządkować fundamentalne prawo do życia? Na pewno takimi wartościami nie są cierpienia chorego, ani tym bardziej cierpienia członków rodziny. Gdyby samo cierpienie miało stanowić wartość nadrzędną w stosunku do życia, to należałoby, konsekwentnie, dokonywać zabójstwa na żądanie z powodu jakichkolwiek cierpień fizycznych, duchowych czy też psychicznych<sup>17</sup>.

W tym miejscu nie można pominąć milczeniem zagadnienia autonomii pacjenta. Taka autonomia w dzisiejszej rzeczywistości nie jest postrzegana już jako prawo i obowiązek, ale jako wartość absolutna; w takim kontekście prośba o eutanazję postrzegana jest jako coś, co nie podlega dyskusji (popularne powiedzenie: każdy czyni ze swoim życiem, co mu się podoba).

Zagadnienie autonomii pacjenta wyraża pytanie: do kogo należy życie? W ujęciu areligijnym odpowiedź na to pytanie wskazuje na człowieka. Jednak nie może to automatycznie oznaczać, że ten człowiek posiada absolutną władzę nad swoim życiem. Życie człowieka należy również do jego rodziny oraz do innych osób, które w różnoraki sposób wchodzi w relację z tą konkretną osobą. Każde życie, które przychodzi na świat, jest ubogaceniem i bogactwem całego świata, tak samo, jak każda strata konkretnej osoby jest stratą dla całego świata. Prośba o eutanazję, nawet w optyce areligijnej, należy postrzegać jako stratę i ubożenie dla całego świata<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 371, A. J. Katoł o, art. cyt., s. 966-985.

<sup>16</sup> Cyt. za: J. Dziedzic, *Eutanazja...*, s. 157.

<sup>17</sup> S. Leone, *Manuale di Bioetica*, s. 158.

<sup>18</sup> Tamże, s. 159.

Jeżeli pragniemy dać odpowiedź z punktu widzenia chrześcijańskiego, to należy przytoczyć słowa Ojca Świętego Jana Pawła II: „Samobójstwo zaś jest zawsze moralnie niedopuszczalne w takiej samej mierze jak zabójstwo. [...] W swej najgłębszej istocie jest ono odrzuceniem absolutnej władzy Boga nad życiem i śmiercią, o której tak mówi w modlitwie starożytny mędrzec Izraela: «Ty masz władzę nad życiem i śmiercią: Ty wprowadzasz w bramy Otchłani i Ty wyprowadzasz» (Mdr 16, 13). Kto popiera samobójczy zamiar drugiego człowieka i współdziała w jego realizacji poprzez tak zwane «samobójstwo wspomagane», staje się współnikiem, a czasem wręcz bezpośrednim sprawcą niesprawiedliwości, która nigdy nie może być usprawiedliwiona, nawet wówczas, gdy zostaje dokonana na żądanie. [...] Także w przypadku, gdy motywem eutanazji nie jest egoistyczna odmowa ponoszenia trudów związanych z egzystencją osoby cierpiącej, trzeba eutanazję określić mianem fałszywej litości, a nawet uznać ją za niepokojące «wynaturzenie»: prawdziwe «współczucie» bowiem skłania do solidarności z cudzym bólem, a nie do zabicia osoby, której cierpienia nie potrafi się znieść”<sup>19</sup>. Jedynym właścicielem prawa do życia nie jest człowiek, ale Bóg. Tylko Bóg, który dał życie, może je odebrać; wola Boga wyprzedza autonomię ludzką, co oznacza, iż w pierwszym rzędzie człowiek powinien liczyć się z Bogiem. Żaden człowiek nie przyszedł na świat wtedy gdy miał na to ochotę. Życie zostało mu dane przez Boga i rodziców. W takiej perspektywie jednoznacznym się jawi fakt, iż człowiek nigdy nie był, nie jest i nie będzie absolutnym panem swojego życia, gdyż nie jest bytem absolutnym, ale przygodnym.

### 3. Enklawa dla wybranych?

„Zaakceptowanie eutanazji przekreśla sens życia wspólnotowego, powodując, iż społeczeństwo, zamiast być wspólnotą i miejscem dla każdego, staje się enklawą dla wybranych: bogatych i zdrowych”<sup>20</sup>. Dotykamy w tym miejscu zagadnienia tak zwanej „ideologii jakości życia”, gdyż akceptując kryterium „jakościowe”, akceptujemy zarazem dyskryminację. Należy zastanowić się, co uznać za standard dobrej jakości życia, w imię którego można by było zabić drugą osobę<sup>21</sup>. Czy na przykład, bogactwo lub też zdrowie mogą stanowić wartość wyższą od samego życia? Osoba żywa może starać się o bogactwo, albo o zdrowie, nigdy zaś martwa. Logicznym więc się jawi fakt, iż życie jest wartością pierwotną w stosunku do określonych standardów jakościowych tegoż. I pozostaje w tym miejscu kolejne zagadnienie: kto ma prawo określać odpowiednie kryteria jakości życia? Demokratycznie wybrana władza? Referendum ogólnonarodowe? Zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku osoba jako jednostka zostaje poddana całkowitej dominacji Państwa – a to już jest tyrania, kiedy Państwo uzurpuje sobie prawo do decydowania

---

<sup>19</sup> Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 66.

<sup>20</sup> J. Dziedzic, *Eutanazja...*, s. 156.

<sup>21</sup> S. Leone, *Manuale di Bioetica*, s. 158-159.

o tym, czy dana niewinna osoba ma prawo żyć, czy też nie. Jan Paweł II taką sytuację określił następująco: „Kiedy człowiek, zaślepiiony przez głupotę i egoizm, uzurpuje sobie tę władzę, nieuchronnie czyni z niej narzędzie niesprawiedliwości i śmierci. W ten sposób życie słabszego zostaje oddane w ręce silniejszego; w społeczeństwie zanika poczucie sprawiedliwości i zostaje podważone u samych korzeni wzajemne zaufanie – fundament wszelkiej autentycznej relacji między osobami”<sup>22</sup>.

#### 4. Powołanie lekarskie

„Prawna aprobata eutanazji może spowodować zaniechanie troski i opieki nad chorymi; nie zawsze szczerze są motywy współczucia i litości. Legalizacja eutanazji zmienia spojrzenie na główne zadanie lekarza; zasadnicza relacja lekarz-chory jest oparta na obustronnym zaufaniu, natomiast wprowadzenie eutanazji niszczy nieodwracalnie to zaufanie, ponieważ pacjent w krytycznym stadium choroby nie będzie wiedział, w jakim charakterze zbliża się do niego lekarz: czy przychodzi go leczyć lub łagodzić ból, czy zadać śmierć”<sup>23</sup>. W tym punkcie należy podkreślić trzy aspekty. Po pierwsze, prawne zalegalizowanie eutanazji nie oznacza wcale zwiększenia możliwości dokonania wyboru przez człowieka. Jest raczej pozbawieniem możliwości, którą ten człowiek wcześniej posiadał, czyli możliwości pozostawiania przy życiu bez usprawiedliwiania własnego wyboru.

Po drugie, można tę konsekwencję nazwać „argumentem zgody wymuszonej”. Legalizacja eutanazji oznacza poszerzenie możliwości wyboru dla tych, którzy cieszą się pełną opieką lekarską oraz rodzinną. Istnieje jednak niebezpieczeństwo, że pacjenci, którzy nie posiadają takiej pomocy ze strony rodziny, lub posiadają ją w mniejszym stopniu, mogą zostać narażeni na presję ze strony lekarza lub społeczności, którzy w sposób pośredni lub bezpośredni będą namawiali chorego na eutanazję<sup>24</sup>. Innymi słowy, legalizacja eutanazji może prowadzić do zaniechania pomocy choremu terminalnie i wymuszenie na nim próśby o eutanazję, która w normalnych okolicznościach nigdy by nie była wyrażona.

Legalizacja eutanazji może dać lekarzowi władzę, która sprzeciwia się w swojej istocie powołaniu lekarskiemu. Mogłaby nastąpić zmiana postawy lekarza wobec życia ludzkiego: pomiędzy lekarzem i pacjentem istnieje bardzo delikatna relacja, która charakteryzuje się ona silną nierównością wiedzy i władzy. Słowem, ktoś całkowicie powierza swoje życie w ręce drugiego człowieka. Istnienie tej nierówności strukturalnej sprawia, że troska o życie stanowi fundamentalny imperatyw profesji lekarskiej. Bez tego imperatywu medycyna sama w sobie byłaby niezrozumiała: lekarz, który nie dba o życie pacjenta popada w sprzeczność z logiką le-

---

<sup>22</sup> Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 66.

<sup>23</sup> J. Dziedzic, *Eutanazja...*, s. 156

<sup>24</sup> J. D. Velleman, *Against the Right to Die*, “Journal of Medicine and Philosophy” 1992 nr 17, s. 664-681.

karskiego powołania<sup>25</sup>. Zakaz zabijania stoi na straży ufego powierzenia siebie. To zaufanie leży u podstaw relacji lekarz - pacjent. Pozwolenie lekarzowi na to, aby zabił swojego pacjenta, oznacza zanegowanie nie tylko własnych korzyści wynikających z relacji kontraktowych, ale także wzajemnego zaangażowania i zaufania. Argument ten można nazwać „argumentem z integralności profesjonalnej”.

Trzeci aspekt, to praktyczna możliwość kontrolowania efektów działania takiego prawa poprzez istotne kryteria i procedury legislacyjne. Jeśli umożliwi się „ucieczkę” w eutanazję poinformowanym pacjentom, co do ich kondycji zdrowotnej lub pacjentom, którzy wielokrotnie prosili już o uśmiercenie ich, to wobec powyższego należy się liczyć z możliwością coraz większego rozszerzania wyjątkowych sytuacji, które będą stanowiły podstawę do uśmiercenia pacjenta. Czy w takiej sytuacji nie dojdzie do przejścia od eutanazji na życzenie, do uśmiercania pacjentów bez ich zgody, bazując jedynie na osądzie według kryterium jakości życia? W takim przypadku będziemy mieli do czynienia z argumentem „równi pochyłej”, który mnożąc „wyjątkowe sytuacje”, dąży do uczynienia ich normą postępowania<sup>26</sup>.

## 5. Umieranie z godnością

Zwolennicy eutanazji twierdzą, jakoby szeroko rozumiane uśmiercanie na życzenie miałyby zapewnić godną śmierć. Wobec powyższego należy zastanowić się, co to znaczy „umieranie z godnością”.

*Karta Pracowników Służby Zdrowia* Papieskiej Rady ds. Pracowników Służby Zdrowia stwierdza, iż „prawo do życia ukonkretnia się w osobie chorego w stanie terminalnym jako «prawo do umierania w spokoju, z zachowaniem godności ludzkiej i chrześcijańskiej». Nie może ono oznaczać władzy zadawania śmierci ani zezwalania innym osobom na spowodowanie własnej śmierci; oznacza przeżywanie śmierci w sposób ludzki i chrześcijański i nie unikanie jej «za wszelką cenę». Współczesny człowiek uświadamia sobie owo prawo, które w chwili śmierci ma chronić jego samego przed «technicyzacją, która niesie z sobą niebezpieczeństwo nadużyć»<sup>27</sup>. Mowa jest więc o medycynie paliatywnej, która afirmuje życie i traktuje umieranie jako proces normalny; nigdy nie przyspiesza ani nie lekceważy śmierci; zajmuje się łagodzeniem lub usuwaniem bólu i innych przykrych objawów; integruje psychologiczne i duchowe aspekty opieki nad chorym; oferuje system pomocy w utrzymaniu przez pacjenta możliwie aktywnego życia aż do śmierci; oferuje system wsparcia rodzinie chorego zarówno w czasie jego choroby, jak

---

<sup>25</sup> L. R. Kass, *I Will Give No Deadly Drug: Why Doctors Must Not Kill*, in: *Birth to Death. Science and Bioethics*, red. D. C. Thomas, T. Kushner, Cambridge 1996, s. 231-246.

<sup>26</sup> D. Lamb, *Down the Slippery Slope: Arguing in Applied Ethics*, London 1988.

<sup>27</sup> Papieska Rada ds. Pracowników Służby Zdrowia, *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, nr 119.

i po jego odejściu<sup>28</sup>. Godne umieranie to asystencja choremu terminalnie zarówno na płaszczyźnie fizycznej jak i duchowej.

Asystencja na płaszczyźnie fizycznej obejmuje następujące aspekty: odejście od uporczywości terapeutycznej, zapewnienie opieki podstawowej (pokarm i płyny) oraz łagodzenie bólu. Należy być jednak świadomym, iż „lekarz i jego współpracownicy nie decydują o życiu i śmierci człowieka. Chodzi po prostu o bycie lekarzem, czyli o podjęcie w sumieniu decyzji – zgodnej z medyczną wiedzą – co do zastosowania opieki, która uszanuje życie i śmierć chorego powierzonego trosce tychże osób. Owa odpowiedzialność nie wymaga uciekania się zawsze do każdego dostępnego środka. Może także wymagać powstrzymania się od pewnych środków, ze względu na spokojną i chrześcijańską akceptację śmierci nieodłącznej od życia. Może także oznaczać uszanowanie woli chorego, który odmówiłby zastosowania tychże środków”<sup>29</sup>.

Oznacza to, iż należy się powstrzymać od tak zwanej uporczywości terapeutycznej. Jak zaznacza *Karta Pracowników Służby Zdrowia*: „Współczesna medycyna dysponuje bowiem środkami, które są w stanie sztucznie opóźnić śmierć, jednak bez wyraźnej korzyści dla pacjenta. Jest on po prostu utrzymywany przy życiu lub jest się w stanie przedłużyć mu życie o jakiś czas za cenę ostatnich i ciężkich cierpień. W tym przypadku mamy do czynienia z tak zwaną «uporczywością terapeutyczną», która polega na «stosowaniu środków szczególnie wycieńczających i uciążliwych dla chorego, skazujących go na sztucznie przedłużaną agonię». Jest to sprzeczne z godnością umierającego i z moralnym wezwaniem do zaakceptowania śmierci i ostatecznym przyzwoleniem na jej naturalny bieg. «Śmierć jest nieuniknionym faktem w życiu człowieka»: nie można w jej sposób nieużyteczny opóźniać, unikając jej przy użyciu wszystkich środków. [...] Pracownik służby zdrowia [...] winien stosować się tutaj do zasady [...] «proporcjonalności zabiegów», która w tym szczególnym przypadku głosi: «gdy zagraża śmierć, której w żaden sposób nie da się uniknąć przez zastosowanie dostępnych środków, wolno w sumieniu podjąć zamiar zrezygnowania z leczenia, nie przerywając jednak zwyczajnej opieki, jaka w podobnych wypadkach należy się choremu. Nie stanowi to powodu, dla którego lekarz mógłby odczuwać niepokój, jakoby odmówił pomocy komuś znajdującemu się w niebezpieczeństwie»<sup>30</sup>.

Zrezygnowanie z uporczywej terapii nie oznacza, iż można pozbawić chorego terminalnie pokarmów i płynów: „Pokarm i napój, także sztucznie podawane, wchodzi w zakres normalnej opieki, która zawsze należy się choremu, jeśli nie są dla niego zbyt uciążliwe; nieuzasadnione ich wstrzymanie może przybrać formę eutanazji w ścisłym tego słowa znaczeniu”<sup>31</sup>. Znane są przypadki, gdy chorych

---

<sup>28</sup> J. Umiasowski, *Medycyna paliatywna*, w: *Encyklopedia Bioetyki*, s. 289.

<sup>29</sup> Papiaska Rada ds. Pracowników Służby Zdrowia, *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, nr 121.

<sup>30</sup> Tamże, nr 119-120.

<sup>31</sup> Tamże, nr 120.

terminalnie pozbawiano pokarmu i napoju w celu przyspieszenia ich śmierci, uzasadniając takie postępowanie stanem śpiączki lub braku przytomności.

Łagodzenie bólu i cierpień poprzez zastosowanie środków znieczulających stanowi kolejny aspekt asystencji na płaszczyźnie fizycznej. „Środki te, łagodząc dramatyczny przebieg choroby, przyczyniają się do humanizacji i akceptacji śmierci. Uwaga powyższa nie oznacza jednak generalnej normy działania. Nikomu bowiem nie można narzucić «heroicznego zachowania». W wielu wypadkach «cierpienie osłabia siły moralne» osoby: cierpienia «pogłębiają stan osłabienia i wyczerpania fizycznego, są przeszkodą dla wzlotów ducha i zamiast podtrzymywać, wyniszczają siły moralne. Natomiast powstrzymanie cierpienia niesie z sobą fizyczne i psychiczne odprężenie, ułatwia modlitwę i umożliwia bardziej wielkoduszny dar z siebie»<sup>32</sup>. W tym miejscu szczególnie widać przewrotność eutanazji: choremu, który jest wyczerpany walką z bólem, proponuje się radykalne rozwiązanie, jakim jest zadanie śmierci. Zamiast łagodzić ból i podtrzymywać nadzieję, wywiera się presję na chorego, aby ten sam poprosił o uśmiercenie go.

### Streszczenie

Pojęcie „godne umieranie” wcale nie oznacza zadawania śmierci osobie chorej terminalnie. Eutanazja współcześnie bywa postrzegana jako prawo, a jej zwolennicy widzą w niej racjonalne samobójstwo. Zagadnienie autonomii pacjenta wyraża pytanie: do kogo należy życie? Każde życie, które przychodzi na świat, jest ubogaceniem i bogactwem całego świata, tak samo, jak każda strata konkretnej osoby jest stratą dla całego świata. Prośba o eutanazję, nawet w optyce areligijnej, należy postrzegać jako stratę i zubożenie dla całego świata. Czy na przykład, bogactwo lub też zdrowie mogą stanowić wartość wyższą od samego życia? Osoba żywa może starać się o bogactwo, albo o zdrowie, nigdy zaś martwa. Logicznym więc się jawi fakt, iż życie jest wartością pierwotną w stosunku do określonych standardów jakościowych tegoż. Kto ma prawo określać odpowiednie kryteria jakości życia? Demokratycznie wybrana władza? Referendum ogólnonarodowe? Przewrotność eutanazji można krótko scharakteryzować: choremu, który jest wyczerpany walką z bólem, proponuje się radykalne rozwiązanie, jakim jest zadanie śmierci. Zamiast łagodzić ból i podtrzymywać nadzieję, wywiera się presję na chorego, aby ten sam poprosił o uśmiercenie go.

### Euthanasia – a Dignified Death?

### Summary

The notion of “dignified death” does not mean, at any rate, inflicting death to a terminally ill person. Nowadays, euthanasia is seen as the right, and its adherents perceive it as a rational suicide. The issue of the patient autonomy is expressed in the following question: who does life belong to? Each existence which is brought to the world enriches it and becomes the wealth of humanity. Thus, each loss of an individual is a loss for the world.

---

<sup>32</sup> Tamże, nr 122.

A request for euthanasia, even from a non-religious perspective, must be seen as a loss and impoverishment for the whole world. For instance, can fortune or health constitute a value greater than life itself? A living person is able to strive for prosperity or well-being while a dead one is not. Therefore, it is a logical truth that life is the primal value in relation to its quality standards. Who then is eligible to define the criteria for life quality? Is it a democratically elected government, or maybe an international referendum? The perversity of euthanasia can be shortly characterised as it follows: a sick person, already exhausted by his struggle with suffering, is proposed a radical solution in the form of death. Instead of alleviating his pain and keeping up his spirit, a pressure is brought so that he himself asks for ending his life.



## GENEZA POJĘCIA SOFII – MĄDROŚCI BOŻEJ

Sporo się ostatnio mówi i pisze, zwłaszcza wśród badaczy religijnej filozofii rosyjskiej, na temat fenomenu Sofii – Mądrości Bożej<sup>1</sup>. I faktycznie rozważania o Sofii, znane pod nazwą sofiologii, w kontekście metafizyki wszechjedności rozwijanej przez rosyjskich filozofów religijnych są całkowicie uzasadnione i niezwykle interesujące. Jakkolwiek systemowa nauka o Sofii – Mądrości Bożej jest rzeczywiście tworem niemarksistowskiej filozofii rosyjskiej, to jednak sama idea, która mieści się w tym pojęciu, ma dłuższą historię<sup>2</sup>. Idea ta stanowi według mnie ciekawy problem badaczy. Oczywiście szczegółowe studium jej rozwoju wychodzi poza ramy artykułu, a nawet możliwości jednego badacza, dlatego chciałabym wskazać jedynie na te zjawiska świata starożytnego, które w sposób najbardziej wyraźny wpłynęły na kształtowanie się nowożytnego, przede wszystkim rosyjskiego, rozumienia pojęcia Sofii – Mądrości Bożej. Zamierzam przeanalizować ideę mądrości występującą pod różnymi nazwami w judaizmie, filozofii greckiej i chrześcijaństwie. Właśnie te trzy wzorce kulturowe kształtowały religijną tożsamość Europy, dlatego uzasadnione wydaje się łączne ich omówienie.

### 1. Judaizm

Judaizm jest religią Hebrajczyków. Lud ten jako jedyna cywilizacja śródziemnomorska przetrwał do dnia dzisiejszego. Jego historia to historia jego stosunków z Bogiem<sup>3</sup>. Dla Izraelity regulatorem całego porządku była idea świętości Boga. Wszystko postrzegał i oceniał miarą boską. Bóg był dla Izraelity ostateczną sankcją

---

<sup>1</sup> Zob. np.: L. Kiejzik, *Sergiusza Bułgakowa filozofia wszechjedności*, Warszawa 2010; T. Obolevitch, *Od onomatodoksji do estetyki. Aleksego Łosiewa koncepcja symbolu. Studium historyczno-filozoficzne*, Kraków 2011; Palamas, *Bułgakow, Łosiew. Rozważania o religii, imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka*, red. L. Kiejzik, Warszawa 2010; W. Sołowjow, *Wykłady o Bogoczłowieczeństwie*, przeł. J. Dobieszewski, Warszawa 2011; *Symbol w kulturze rosyjskiej*, red. T. Obolevich, K. Duda, Kraków 2010.

<sup>2</sup> Zob. T. Shipflinger, *Sofia-Maria. Celostnyj obraz tworzenia*, Moskwa 1997.

<sup>3</sup> Więcej, zob. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, przeł. Z. Kubiak, t. 2, Warszawa 1993.

w ocenie rzeczywistości. Można powiedzieć, że Hebrajczyka cechowała dewiza *Deus mensura*. Pojmował rzeczywistość dynamicznie, a czas w sposób ciągły. Dla Izraelity liczyły się przede wszystkim wydarzenia, to, co w rzeczywistości się dzieje. Pojmował człowieka jako jedność, organiczną całość. Współczesny badacz, Christopher Dawson, pisał: „Porządek moralny Izraela był identyczny z prawem Jahwe, objawionym Mojżeszowi i opracowanym dokładnie w naukach kapłanów i proroków. Jahwe bowiem nie był członkiem boskiej społeczności czy panteonu jak bogowie Syrii i Mezopotamii, nie był też zasadą metafizyczną jak brahman czy tao. On był osobowością, z której obecności Izrael zawsze zdawał sobie sprawę i której wola oraz siła objawiały się ustawicznie we wszystkich dziejowych rozstrzygnięciach Izraela”<sup>4</sup>. Hebrajczyk uważał, że mądrość starotestamentowego objawienia jest źródłem i podstawą całej mądrości ludzkiej. Mądrość od wieków jest przeciw z Bogiem (Syr 1,1) i stanowi narzędzie Jego rzemiosła, a Jego wszechmocne słowo jest jej źródłem (Syr 1,5 – Wulgata). Dlatego kult prawdziwego Boga zdobył sobie nie tylko narodowe, ale i ogólnoświatowe znaczenie. Prawo (hebr. Tora, gr. nous) było prawem narodowym, jak również prawem kosmosu. Pomijając wpływ greckich pojęć czy filozoficznego wizerunku Boga, Stary Testament pozostaje czysto żydowski. Można powiedzieć, że starotestamentowe objawienie zawiera się w pojęciu mądrości, stanowiącej źródło wszelkiej prawdy i dobra, tchnienie siły Bożej, odbicie wiecznego światła. Mądrość Izraela pełniła ważną rolę w formowaniu życia duchowego Hebrajczyków<sup>5</sup>.

Wybitny badacz, Gherard von Rad, zauważył, że podobnie jak większość narodów starożytnego Wschodu, Izrael rozumiał mądrość jako praktyczną wiedzę o prawach rządzących życiem i światem. Pisał on: „Hebrajski termin, który oddajemy naszymi wyrazami «mądry», «mądrość» wskazuje przede wszystkim na posiadanie doświadczenia, na biegłość wśród pism Starego Testamentu (...)”<sup>6</sup>. Mądrość zatem polegała na praktycznej umiejętności życia, dzięki której człowiek mógł doświadczać dostępnego mu dobra i unikać zła. Sergio Quinzio twierdził podobnie pisząc, że mądrość człowieka, która opierała się na znajomości podstawowego porządku stworzenia i stanowiła zdolność uchwycenia natury rzeczywistości, była właściwa nie tylko Izraelowi, lecz występowała także u innych narodów<sup>7</sup>. Wszystkie te ludy używały zagadek i przysłów do wyrażenia zasad mądrego postępowania. Wspomniany już von Rad stwierdził nawet, że „mądrość starożytnego Wschodu rozwinęła subtelną kulturę zagadki”<sup>8</sup>. Warto dodać, że np. w Egipcie zawierała się ona w utworach o formie instrukcji dla synów królewskich i ad-

<sup>4</sup> Ch. Dawson, *Formowanie się chrześcijaństwa*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1987, s. 58-59.

<sup>5</sup> S. Potocki, *Mądrość na starożytnym Wschodzie i w Izraelu*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Mądrość starotestamentowego Izraela*, red. J. Frankowski, Warszawa 1999, s. 13.

<sup>6</sup> G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, przeł. B. Widła, Warszawa 1986, s. 327.

<sup>7</sup> S. Quinzio, *Hebrajskie korzenie nowożytności*, przeł. M. Bielawski, Kraków 2005, s. 29.

<sup>8</sup> G. von Rad, dz. cyt., s. 331.

ministracji. Mądrością Mezopotamii były natomiast dysputy, zbiory przysłów i utwory o tematyce niezawinionego cierpienia. Izraelici czerpali więc inspirację z egipskiego maat (staroegip. mądrość) oraz z egipskiej tradycji dydaktycznej<sup>9</sup>.

Korzenie mądrości Hebrajczyków tkwią w refleksji nad prawem i objawieniem Bożym. W judaizmie wyróżniono następujące rodzaje mądrości: odnoszącą się do natury (wiedza o świecie i wykorzystaniu natury), teologiczną (teodycea, relacja do Boga) oraz jurydyczną (mądrość zdobywana przez doświadczenie i stosunki międzyludzkie)<sup>10</sup>. W skład pojęcia mądrości wchodziła zarówno wiedza o charakterze naturalnym, jak i nadprzyrodzonym. Była ona przede wszystkim pośrednikiem między ludźmi i Bogiem, który chroni człowieka (Ps 18,31), uzdrawia (Mdr 16,12), sądzi i karze (Iz 45,23-24) oraz poucza (Syr 2,5). Naturalne zatem będzie rozróżnienie mądrości człowieka i mądrości Boga. Według Księgi Przysłów (Prz 1-9) mądrość ludzka powinna być trwałą cechą każdego człowieka. Nie jest to jednak właściwość wrodzona, człowiek nabywa jej dzięki wysiłkowi obserwacji związków zachodzących w świecie. Rozpoznaje, że są to porządki Boże, i ich przestrzega, dając tym wyraz swej pobożności (Prz 3,11-20)<sup>11</sup>. Tak duży wpływ mądrości na życie ludzkie wiąże się z jej boskim pochodzeniem. W hebrajskim źródłosłowie, kiedy mowa o tym, że Jahwe stworzył mądrość, używa się innego czasownika: qnh, niż wtedy, gdy mowa jest o stworzeniu rzeczy (hebr. br')<sup>12</sup>.

Najbardziej ogólnie pojęcie mądrości występuje w Księdze Przysłów pod nazwą chokma (Prz 2,2.6.10; 3,13; 4,5.7; 7,4; 8,1.11.12) lub chokmot (1,20; 9,1). Inne terminy są bądź jej synonimami, bądź też podkreślają różne aspekty tego złożonego pojęcia, a należą do nich: bina (2,3; 4,1.5.7; 8,14; 9,6); tebuna (2,2.3.6; 3,13; 8,1), 'orma (8,12). Kontekst, w jakim zostały zastosowane, wskazuje, że można je oddać za pomocą kilku znaczeń, takich jak: mądrość, roztropność, rozważa, umiejętność i przezorność. A zatem mądrość była umiejętnością rozumnego i roztropnego postępowania, a jej posiadanie pozwalało człowiekowi w pełni wykorzystać wszelkie dobrodziejstwa życia<sup>13</sup>. Mądrość Boga z kolei rozumiano w podwójnym aspekcie: w odniesieniu do stworzonego świata oraz do życia i postępowania człowieka. Mądrość ludzka okazywała się ćwiczeniem duszy, a mądrość Boża celem duszy<sup>14</sup>.

W księgach mądrościowych (tj. dydaktycznych) Starego Testamentu, do których należą: Księga Przysłów, Księga Hioba, Księga Koheleta, Księga Syracha i Księga Mądrości, mądrość Boża to przede wszystkim atrybut Boga. Mądrość Boża w księgach dydaktycznych została przedstawiona jako córka Boga, zrodzona odwiecznie i biorąca udział w stworzeniu świata (Prz 8,22-30; Mdr 9,9). Z kolei

<sup>9</sup> R.E. Clement, *Wisdom in Theology*, London 1992, s. 95.

<sup>10</sup> S. Potocki, *Mądrość...*, s. 15.

<sup>11</sup> Zob. S. Potocki, *Księgi mądrościowe*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. S. Łach, Poznań-Warszawa 1973, s. 674-680.

<sup>12</sup> Zob. S. Potocki, *Mądrość...*, s. 54-55.

<sup>13</sup> Por. Tamże, s. 50-51.

<sup>14</sup> *Mądrość*, w: *Podręczna encyklopedia biblijna*, red. E. Dąbrowskiego, t. 2, Poznań 1969, s. 70.

w Księdze Syracha jest mowa o tym, że mądrość wyszła z ust Najwyższego (Syr 24,3). Występuje też określenie mądrości jako wędrowniej nauczycielki (Mdr 8,1-3), pełni też ona funkcję wysłanniczki Bożej (Mdr 8,12-21; 9,4-11). Natomiast w centralnej części Księgi Mądrości mądrość poucza o swej naturze i przymiotach, określa swój udział w życiu ludzi oraz swój stosunek do Jahwe. Natomiast w Księdze Hioba (Hi 28) mądrość jest rozumiana jako porządek świata. Ponadto liczne sformułowania z ksiąg sapiencjalnych pozwalają stwierdzić, że mądrość ma charakter osobowy, ale nie hipostatyczny (Prz 7-9, Ba 3,9 – 4,37; Syr 24,1-29, Mdr 7-10). Z kolei w Księdze Syracha mądrość zostaje utożsamiona z (preistniejącą w Bogu) Torą. Syrach zwalczał świecką ideologię hellenizmu, wykrzykiwał przecieć: „Cała mądrość pochodzi od Boga” (Syr 1,1). W księdze tej mądrość została utożsamiona z mocą wypełniającą cały świat, naturę i ludzkość (Syr 24,5-6). Martin Hengel przypominał, że z pozoru podobnie będzie u stoików: ich logos przenika przecieć kosmos i nadaje mu formę<sup>15</sup>. Jednak Syrach zmuszony został do ograniczenia, a ostatecznie do pominięcia uniwersalnego wymiaru mądrości. W zmaganiach z hellenizmem i jego pojęciem Sofii: „Mądrość mogła zostać doceniona w judaizmie, jedynie sprzymierzając się z czynnikiem, który w owej walce odgrywał decydującą rolę, z prawem [...]. Znaczenie chochmah dla kształtowania się religii żydowskiej w tej walce z hellenizmem i jego Sophią nie powinna być niedoceniana”, pisał J. Fichter<sup>16</sup>. Oczywiście w czasach przedwygnaniowych mądrość Izraela znała i adaptowała do swojej wiary mądrość innych ludów Wschodu, ale w czasach powygnaniowych zyskała nowy wymiar i stała się kluczowym pojęciem żydowskiej teologii. W Księdze Mądrości (7, 25-26) nazywana jest „tchnieniem mocy Bożej” (gr. atmis gar estin tēs tou theou dunameōs) oraz „odblaskiem wieczystej światłości” (gr. apaugasma gar estin fōtos aidiou). Mądrość nie redukowała się do abstrakcyjnego pojęcia, ale wyrażała stwórczą mocą Bożą. Teologowie w zasadzie jednomyślnie uznają, że kontynuację wątku mądrości w Starym Testamencie stanowi Ewangelia Janowa z jej koncepcją Logosu.

Niektórzy badacze, poszukując korzeni hebrajskiej nauki o mądrości, chcieliby widzieć w niej wpływ filozofii greckiej. Jednakże Sofia jako boska i uosobiona istność pojawia się stosunkowo późno, spotyka się ją przede wszystkim w pismach hermetycznych, u Plutarcha i neoplatoników (I/II w. n.e.). Inni uczeni za prototyp żydowskiej mądrości Bożej uważali odpowiedniki semickie poprzedzające wpływy greckie, a mianowicie przypowieść o Achikarze odkrytą w Elefantynie. Poszukiwano nawet pierwowzorów chokma w kulcie bogini matki (Izydy lub Asztarte). Mircea Eliade podkreślał w religii żydowskiej ważność bytów pośrednich między człowiekiem i Bogiem, przede wszystkim w epoce hellenistycznej. Niektóre nurty duchowości żydowskiej podniosły chokma do rangi najwyższego autorytetu, po-

<sup>15</sup> Według Zenona z Kition, założyciela szkoły stoickiej, Bóg-Logos jest tym samym, co rozum, przeznaczenie i Zeus. Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, Warszawa 1968, s. 431.

<sup>16</sup> J. Fichtner, cyt. za M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, przeł. S. Tokarski, t. 2, Warszawa 2009, s. 171-173.

nieważ „mądrość zapośrednicza Objawienie”<sup>17</sup>. Przedłużeniem interpretacji judaistycznych tego problemu była tradycja wczesnorabinistyczna (I-IX w.), która utożsamiała mądrość z Torą.

## 2. Filozofia grecka

Ważnym zjawiskiem współegzystującym z judaizmem była filozofia grecka, w której odnajdujemy wiele istotnego materiału do analizy pojęcia sofii. Warto zauważyć, że w antycznej Helladzie mądrość nie występowała w tym samym znaczeniu, co w judaizmie, niemniej przesłanki pozostawały te same. Grecy myśliciele posługiwali się takimi filozoficznymi pojęciami, jak: *logos*, *archē* i *dusza świata* (*hē tou kosmou psychē*). Niełatwo jednoznacznie stwierdzić, czy terminy te miały znaczenie filozoficzne, czy raczej religijne, stanowiły bowiem jedność w umysłowości Hellenów<sup>18</sup>. Podobnie jak Izraelici Grecy oddzielali mądrość jako przyczynę świata od mądrości ludzkiej. Mądrość człowiecza dzieliła się na trzy typy: mądrość techniczną (gr. *technē* – zručność), moralną (gr. *frōnēsis* – roztropność) i teoretyczną (gr. *sofia theōretikē* – filozofia). Najstarsze wyobrażenia mądrości Bożej były związane z mitami o bogach greckich. Personifikacją mądrości była Atena. W pełniejszej wersji nauka o mądrości wystąpiła dopiero u Heraklita w związku z jego nauką o *logosie*. Mądrość *logosu* pozostawała ukryta i zrozumiała tylko dla wybranych. Zajmiemy się zatem pojęciem *logosu*, gdyż pretenduje ono do miana filozoficznego prototypu mądrości Bożej.

Krzysztof Narecki pisał, że w myśli greckiej istniał dualizm semantyczny terminu *logos*. Termin ten, niebędący jeszcze pojęciem, oznaczał słowo, które mogło przedstawiać wartości ekspresyjne lub deklaratywne. Znaczenie to ukształtowało się pod wpływem dzieł Homera. *Logos* mógł też oznaczać rozum, który zawierał w sobie wartości racjonalne. Znaczenie to powstało pod wpływem greckiego czasownika *legō* (mówię)<sup>19</sup>. Badacz Pierre Aubenque mówił o „niemożliwym do oddzielenia współistnieniu w greckim *logosie* idei języka i rozumu”<sup>20</sup>. Oznacza to zatem ścisły związek języka i myśli, który w mniejszym lub większym stopniu inspirował całą filozofię grecką. Oczywiście pojęcie *logosu* podlegało ewolucji, która wiązała się z rozwojem greckiej myśli filozoficznej i jej stopniową racjonalizacją, zwięźle określoną jako „przejście od mitu do *logosu*, tzn. od świadomości mitologicznej i emocjonalnej poetów do opartych na logicznym rozumowaniu dociekań i refleksji kosmologicznych pierwszych filozofów przyrody”<sup>21</sup>. Ewolucja ta miała zasadnicze znaczenie dla samego powstania filozofii greckiej. Źródłem pytań

<sup>17</sup> M. Eliade, *Historia...*, s. 171.

<sup>18</sup> Nauka, filozofia i religia stanowiły jeden niepodzielny obszar. Zob. W.K.C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, przeł. A. Pawelec, Kraków 1996, s. 28; zob. także: W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. J. Wocial, Kraków 2009.

<sup>19</sup> K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999, s. 5.

<sup>20</sup> P. Aubenque, cyt. za K. Narecki, *Logos...*, s. 6.

<sup>21</sup> Por. Tamże.

stało się zdziwienie, a nie lęk przed zjawiskami (jak było w mitologii). Filozofia będzie poszukiwać przyczyn koniecznych, a jak pamiętamy, bogowie greccy byli kapryśni, nie działali w sposób konieczny. Filozofia zapyta o przyczynę ostateczną, natomiast mitologia o to, co pierwsze zostało zrodzone (np. Teogonia Hezjoda). Jednak najważniejszą nową jakością w rozumieniu logosu stało się jego uabstrakcyjnienie. Mitologia pozostawała w granicach wyobraźni, natomiast filozofia zaczęła sięgać do tego, co abstrakcyjne. A zatem ewolucja terminu logos wywierała niebagatelny wpływ na charakter nowego myślenia o rzeczywistości, zanim jednak urósł on do rangi kluczowego pojęcia filozoficznego, upływały cztery stulecia od czasów Homera (VIII-V w. p.n.e.)<sup>22</sup>. W *Iliadzie* Homer opowiadał o cieśli, który dzięki Atenie poznał „mądrość swej sztuki”, co oznacza, że posiadał wiedzę o właściwym postępowaniu<sup>23</sup>. U Homera logos i czasownik legō oznaczały gromadzić, zbierać, wybierać, co jest odpowiednikiem łacińskiego legere (według H. Fourniera: zbierać, gromadzić, czytać<sup>24</sup>). K. Narecki pisał, że: „u Homera logos to narzędzie komunikowania się i środek przekazu informacji, służy głównie do wprowadzania w błąd, do przekonania kogoś do swych racji, do przekazywania pouczeń i dostarczania wrażeń estetycznych”<sup>25</sup>. A zatem początkowo logos nie miał nic wspólnego z językiem, słowem czy mową<sup>26</sup>. Homerową tradycję użycia słowa logos kontynuował Hezjod w poezji. U innych greckich twórców, głównie wczesnych liryków, logos oznaczał rozmowę (Semonides), tradycję (Alkajos), przedmiot lub sprawę, rozrachunek, bilans, zdolność myślenia (Teogonis), wiersze, utwory poetyckie (Anakreont), wezwanie, apel (Bakchylides), prawdę, przepowiednię, naukę (Pindar), dzieło, traktat (Ion z Chios), wartość (Tyrtajos), argumenty (Stezychor)<sup>27</sup>. W VII w. p.n.e. Solon użył słowa sofia na oznaczenie twórczości poetyckiej, która miała stanowić efekt długotrwałych ćwiczeń i natchnienia muz<sup>28</sup>. Z kolei dla Teognisa sofia oznaczała także zręczność w obchodzeniu się z ludźmi, zręczność, która może przybrać formę podstępny i oszustwa<sup>29</sup>. Począwszy od IV w. p.n.e. do powyższego znaczenia sofii dochodzi kolejny składnik: abstrakcyjność i racjonalizm. Dzieje się tak wskutek rozwoju nauk ścisłych: medycyny, geometrii,

<sup>22</sup> Por. Tamże, s. 7.

<sup>23</sup> *Iliada*, XV, 410-413: „Tak więc sznur miarę tę samą ma, co i burta okrętu / w rękę biegłego w rzemiośle cieśli, co poznał dokładnie / mądrość swej sztuki, a przy tym wspierany jest przez Atenę (...)” (Homer, *Iliada*, przeł. J. Łanowski, Wrocław 1986, s. 588).

<sup>24</sup> Zob. H. Fournier, *Les verbes „dire” en grec ancien*, Paris 1946.

<sup>25</sup> K. Narecki, *Logos...*, s. 295.

<sup>26</sup> Zob. Tamże, s. 17.

<sup>27</sup> Zob. Tamże, s. 297.

<sup>28</sup> Solon, *Elegie*, I, 52, w: *Liryka starożytnej Grecji*, opr. J. Danilewicz, Wrocław 1987, s. 302: „Inny w darze od Muz Olimpijskich / wyuczyl się śpiewu, biegle więc pieśni układa / tchnące czarowną mądrością (...)”.

<sup>29</sup> Teogonis, *Elegie*, w: *Liryka starożytnej Grecji*, opr. J. Danilewicz, Wrocław 1987, wers 19, 25 i 30: „(...) niech przy tych wierszach owocu mojej mądrości / imię autora widnieje (...) / Bądź roztropny, a czynem nieprawym i szpetnym się nie splam / za tę cenę bogactwa ani korzyści nie szukaj”.

arytmetyki i astronomii<sup>30</sup>, ale także filozofii. Za pierwszych filozofów greckich powszechnie uważa się jończyków. Zapoczątkowali oni użycie nowego pojęcia, które – o ile sięgało do tradycji Homerowej – zyskało nowy, filozoficzny i co istotniejsze, uniwersalny wydźwięk. Pojęciem tym było archē i jego modyfikacja: apeiron. Archē dla jończyków<sup>31</sup> stanowiła pierwszą przyczynę<sup>32</sup>, a także Absolut<sup>33</sup>. Z kolei apeiron było czyś nieskończonym, bezkresnym i niezdeterminowanym. Sam Platon wykorzystał pojęcie apeironu w dialogu *Fileb* (30C-30E)<sup>34</sup>. Apeiron stało się cechą charakteryzującą element materialny – zarówno materię inteligibilną, jak i chōra, która była zdeterminowaną rzeczywistością zmysłową. Z kolei u Plotyna apeiron nabrało znaczenia pozytywnego i oznaczało niewyczerpalną moc i bogactwo Jednego<sup>35</sup>. Niemniej dopiero Heraklit (535-465 r. p.n.e.) wprowadził do filozofii kategorię logosu, rozumianą jako zasada harmonii świata. Warto wspomnieć, że dopiero od lat sześćdziesiątych XX w., czyli od czasu monografii G.S. Kirka *Heraclitus: The Cosmic Fragments* (1954) badacze uznali, że w centrum nauczania Heraklita znajduje się, nie ogień jak wcześniej sądzono (zresztą za interpretacją Arystotelesa), a logos<sup>36</sup>. Według Heraklita logos to immanentny rozum świata. Filozof wyróżnił Logos boski i pomniejsze ludzkie, jednostkowe logosy. Zauważył walkę przeciwieństw, twierdził, że wojna jest matką wszystkich rzeczy. Cały kosmos stanowił jeden byt, ale rządzić nim miała zasada wiecznej zmiany. Rozważania te doprowadziły go do stwierdzenia, że z wielości powstaje organiczna jedność. Nad Heraklitejskim Logosem wśród specjalistów toczyła się dyskusja. John Burnet sprzeciwiał się tłumaczeniu słowa Logos jako ratio. Werner Jaeger natomiast widział w Logosie boskie prawo, najwyższą normę i zasadę. Z kolei historyk filozofii greckiej, William Keith Chambers Guthrie – zasadę rządzącą wszechświatem<sup>37</sup>. Z kolei polski badacz K. Narecki utrzymywał, że dla Heraklita Logos oznaczał: „ludzka myśl przybierająca kształt nauki, która wyraża się dalej w formie dzieła, wykładu, traktatu, zbioru sentencji [...], czyli obiektywnie istnie-

<sup>30</sup> Zob. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, przeł. P. Domański, Warszawa 2000, s. 42-46.

<sup>31</sup> Mam tu na myśli Talesa, Anaksymenesa i Anaksymandra.

<sup>32</sup> Archē rozumiana jako Absolut najlepiej odpowiada Jednemu neoplatoników: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. Iwo-Zieliński, 5, Lublin 2002, s. 17.

<sup>33</sup> Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś. F. Nowicki, t. 1, Warszawa 1994, s. 243.

<sup>34</sup> Ten wyraz nie pada, jednak Platon plastycznie go opisuje: „Sokrates: Nieprawdaż, jeśli nie tak, to lepiej zrobimy, idąc za tą myślą, którąśmy nieraz wypowiadali, że we wszechświecie jest wiele pierwiastka nieokreśloności i określoności też dość, i jakoś jest nad nimi przyczyna nielicha, która porządkuje i układa lata i pory roku, i miesiące, która się najsprawiedliwiej nazywa mądrością i rozumem. (...) Rozum to jest jeden z czterech rodzajów, który uważamy za przyczynę wszystkiego”. Zob. Platon, *Fileb*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002.

<sup>35</sup> Plotyn, *Enneady*, IV, 518 (przeł. A. Krokiewicz, t. 1, Warszawa 1959).

<sup>36</sup> Zob. E. A. Havelock, *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, przeł. P. Majewski, Warszawa 2006, s. 28.

<sup>37</sup> Zob. K. Narecki, *Logos...*, s. 54-58.

jącą strukturę świata, źródło tej racjonalnej struktury tożsame z boską powszechną i inteligentną «zasadą» wszelkiego istnienia»<sup>38</sup>. Logos posiadał także liczne atrybuty: wieczność (istnieje bowiem zawsze), kreatywność (świat powstaje dzięki niemu), wszechobecność (gdyż istnieje w każdej rzeczy). Ponadto stanowił logiczną zasadę tożsamości przeciwieństw, jej fizyczny substrat, czyli ogień, logos duszy, czyli racjonalną zasadę myślenia. Jakkolwiek większość ludzi nie dostrzega, nie rozpoznaje i nie rozumie logosu<sup>39</sup>. Jeszcze inną interpretację Logosu spotykamy u współczesnego Heraklitowi filozofa z Elei. Parmenides (ok. 540 – ok. 470 r. p.n.e.), bo o nim mowa, zwalczał przejęty przez Heraklita zasadniczy dogmat orficki o związku wielości z jednością, ponieważ uznawał tylko jedność, a wielość uważał za ułudę<sup>40</sup>. Termin logos odnosił do ludzkiego rozumu władnego osądzać byt (logos jako episteme). Znaczenie Parmenidesa polegało na tym, że wprowadził Greków na drogę myślenia abstrakcyjnego. Jego filozofia uważa się za szczyt spekulatywności w myśli greckiej. Z kolei Empedokles z Akragas (ok. 495/500 – 435/428 r. p.n.e.) próbował pogodzić mitologiczny i filozoficzny światopogląd, łącząc abstrakcyjną koncepcję Parmenidesa z fizycznym pojęciem przyrody. Podobnie prezentowała się nauka Anaksagorasa z Kladzomen, który oddzielił niematerialną zasadę myśli, czyli rozumu, od materii. Na tym też polegała jego oryginalność. Zrozumiał, że materia jako taka nie tłumaczy zjawiska ruchu, myślenia i celowości w konstrukcji natury. Anaksagoras odróżnił materialne i niematerialne prawo bytu oraz opisał to ostatnie jako analogię do ludzkiego ducha. W taki sposób określił po raz pierwszy pojęcie uniwersalnej zasady rozumnej, jednak nie nazywał jej jeszcze logosem. Do pojęcia logosu doszedł dzięki rozważaniom na temat natury zewnętrznej, a nie analiz logicznych i abstrakcyjnych procesów. Jak widać, pojęcie logosu nie miało jeszcze stałego sensu. Oznaczało głównie rozważania, zarówno w obiektywnym, jak i w subiektywnym znaczeniu. Abstrakcyjne rozumowanie miało według Anaksagorasa zawierać w sobie prawdę. Filozofia Empedoklesa i Anaksagorasa stanowiła próbę pogodzenia filozofii eleackiej (Parmenides) z filozofią jońską (Heraklit).

Na przełomie V i IV w. p.n.e. pojawiło się nowe zjawisko, zwane retoryką, która w istocie była sztuką słowa. Pierwszymi wykładawcami sztuki słowa byli sofisci. Utrzymywali, że tylko za pomocą słów można wytwarzać i zmieniać rzeczy np. słabe w silne, a białe w czarne. W ten sposób słowo stało się przedmiotem nauczania. Natomiast nauka Sokratesa (469-399 r. p.n.e.) w odróżnieniu od sofistyki miała raczej charakter filozofii słowa, nauki o treści słowa. Jednak – jak wykazuje Sergiusz Trubieckoj – Sokrates sam po trosze uprawiał sofistykę i retorykę<sup>41</sup>, cho-

---

<sup>38</sup> Tamże, s. 92.

<sup>39</sup> Tamże. Ponadto autor analizuje jeszcze Epicharma, Parmenidesa z Elei, Zenona z Elei, Melissosa z Samos, Empedoklesa z Akragas, Filolaosa z Krotony, Archytasa z Tarentu, Anaksagorasa z Kladzomen, Diogenesa z Apollonii, Leukipposa z Miletu, Demokryta z Abdery.

<sup>40</sup> A. Krokiewicz, *Studia orfickie*, w: tenże, *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000, s. 16.

<sup>41</sup> Zob. Tamże, s. 26.



ciaż rozum stał się u niego zasadą praktycznej działalności w życiu człowieka. Trubieckoj nazwał ten proces przekształcaniem się filozofii pojęcia w filozofię rozumu<sup>42</sup>. Z kolei dla ucznia Sokratesa, Platona (427-347 r. p.n.e.), logos był kryterium racjonalności rzeczy<sup>43</sup>. Według Martina Heideggera Platoński logos oznaczał sąd, pojęcie, definicję, rację i stosunek. Jako mowa ujawniał coś (gr. deloō)<sup>44</sup>. U Platona wystąpiła tożsamość logosu z duszą świata, która stanowiła ogniwo spajające świat metafizyczny z fizycznym (Timajos, 34A-36B: wszechświat rozwija się harmonijnie). Natomiast mądrość była przymiotem duszy rozumnej, toteż posiadał ją tylko demiurg. Dusza ludzka była spokrewniona z tym, co boskie, dlatego też mogła przybliżyć się do mądrości, o ile kochała ją i dążyła do niej (Fedon, 69C-D). Pojęcia ogólne stanowiły dla Platona rezultat aktów abstrakcyjnych, inicjatywę duszy rozumnej człowieka. Pojęciu odpowiadała idea, a nie zewnętrzna, materialna rzecz. Taka idea była czymś ogólnym, istniała niezależnie od rzeczy zmysłowych. Ponieważ idea istnieje niezależnie od myślącego podmiotu, to nie produkt naszych pojęć, ale ich cel. Prawdziwy byt nie jest niczym zjawiskowym, jest niezmienną, wieczną i obiektywną myślą. Stanowi przedmiot rozumu. Naszej subiektywnej myśli odpowiada myśl obiektywna, czyli idea. Myśl nie może poznać niczego, co nie jest jej pokrewne, czyli niczego oprócz myśli. Zdaniem Trubieckoja świat Platona był żywym, uduchowionym i rozumnym bytem. Właśnie tu odnajdujemy elementy późniejszej nauki o logosie, o ideach jako obiektywnych myślach czy o świecie idei jako przyczynie bytu. Materia jest lustrem, w którym odbija się idea. Platon uznawał najwyższy, idealny początek, absolutny boski ideał, ideę Dobra, która miała być przyczyną istnienia wszystkiego. Postulował także jedność bycia i poznania w wyższym ideale warunkującym istnienie wszystkich bytów i wszystkiego tego, co poznawalne. Takiemu ideałowi została przeciwstawiona rzeczywistość, stwierdzał Trubieckoj<sup>45</sup>.

Arystoteles (384-322 r. p.n.e.), uczeń Platona, postulował inny ideał. Uważał mądrość za najwyższą formę wiedzy umysłowej, tj. za wiedzę teoretyczną, którą w stopniu doskonałym miał posiadać Bóg, czyli Najwyższa Inteligencja, Pierwszy Poruszyciel (gr. tēs noeseōs noēsis – myśląca siebie myśl). Dla Arystotelesa sofia była mądrością filozoficzną i prawdziwą wiedzą. Mądrość stanowiła najwyższą formą wiedzy, która polegała na niezawodnym poznaniu zarówno pierwszych przyczyn, jak i tego, co z nich wynika. Mądrość była jednością nous i epistēmē, czyli intuicji rozumowej i czystej wiedzy (Etyka nikomachejska, 1141, A19). Jak pisał K. Narecki: „Mądrość teoretyczna występuje zatem jako wiedza we właściwym tego słowa znaczeniu i za swój przedmiot ma najwyższe, pierwsze zasady (Etyka nikomachejska, 1141, B3), które są nadrzędne wobec wszystkich innych nauk, stąd też rozumiałe staje się utożsamianie mądrości z pierwszą filozofią”<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> Por. S. N. Trubieckoj, *Uczenie o logosie w jego historii*, Moskwa 2000, s. 25-29.

<sup>43</sup> Zob. Platon, *Fedon*, 100A (przeł. W. Witwicki, Kęty 2002), *Państwo*, 582D (przeł. W. Witwicki, t. 1, Warszawa 1958); *Timajos*, 27D-31B (przeł. P. Siwek, Warszawa 1986).

<sup>44</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 45-46.

<sup>45</sup> Zob. S. N. Trubieckoj, dz. cyt., s. 30-39.

<sup>46</sup> K. Narecki, *Słownik terminów Arystotelesowych*, Warszawa 1994, s. 106.

Możemy zatem powiedzieć, że u Arystotelesa mamy do czynienia z naukową wersją koncepcji mądrości, która przestała być tylko zasadą abstrakcyjną. Jednak już u stoików rozumienie mądrości wróci na dawne tory, jako że rozróżnili oni logos wewnętrzny (rozum, element duszy) i zewnętrzny, rozumiany jako mowa. Ich zdaniem logos, utożsamiany z duszą świata, był boską zasadą, kosmicznym rozumem, opatrnością – eo ipso bogiem. Dusza ludzka z kolei miała być fragmentem duszy kosmicznej<sup>47</sup>. Zenon z Kition (336-264 r. p.n.e.), przedstawiciel szkoły stoickiej, pod wpływem filozofii Heraklita twierdził, że logos rządzi zarówno w kosmosie, jak i w człowieku. Logos jest rozumem myślącym i poznającym, a także duchową zasadą, która w sposób rozumny i według planu nadaje formę całemu światu oraz wszelkiemu stworzeniu wytycza cel. Logos miał być zarodkiem wszystkich rzeczy niczym nasienie, które zawiera w sobie wiele nasion<sup>48</sup>. Epiktet, przedstawiciel rzymskiego stoicyzmu, twierdził natomiast, że logos, rozumiany jako rozum, czyni człowieka godnym miana człowieka. Ludzie powinni upiększać nie ciało, ale to, co stanowi jego istotę, czyli logos. W tym sensie logos pojmowano jako rozum ludzki. Nierzadko logos człowieka odróżniano od jego osobowości jako wyższą siłę, jako prawdziwy rozum. W rozumie tym człowiek upodabiał się do bóstwa. Ludzka dusza w swej proveniencji jest boska, natomiast w swym logosie człowiek jest synem Bożym. Zatem jeśli logos kieruje światem jako zewnętrzna konieczność, to w człowieku przybierać on będzie formę rozumu. Logos ten był tajemniczym demonem, którego głosowi przysłuchiwał się Sokrates. W okresie rzymskim nauka o demonach opierała się na wierze w geniuszów-opiekunów i przeniknęła do literatury. Idea uniwersalnego logosu określająca swoistą etykę stoików wynikała z podstaw nauki Sokratesa. „żyć zgodnie z naturą” znaczyło „żyć zgodnie z rozumem”. Wszelkie zło miało być spowodowane niewiedzą. Stoicy, podobnie jak Sokrates, głosili intelektualizm etyczny. Dobrem dla człowieka było tylko to, co dotyczyło jego samego, w czym tkwiła jego boska istota, jego wolność. Ważny i ogólny sens moralności stoickiej polegał na głoszeniu uniwersalnego rozumnego prawa, słowa żyjącego w ludziach i rządzącego światem. Chrześcijańscy apologetyci przyswoją sobie nie tylko formę tej nauki, ale też i jej treść, zauważył Trubeckoj<sup>49</sup>.

Jednakże na długo przed wkroczeniem na scenę dziejową pierwszych ojców Kościoła rozwinął się medioplatonizm. Stanowił on okres przejściowy między platonizmem a neoplatonizmem. Medioplatonicy przejęli naukę Platona o ideach oraz naukę Arystotelesa o samomyślącej się myśli. Medioplatonczyk Alkinous<sup>50</sup> (II w. n.e.) uważał, że dusza świata stanowi emanację intelektu Bożego<sup>51</sup>. Idee jako

<sup>47</sup> G. Reale, dz. cyt., s. 204-205.

<sup>48</sup> Zob. Tamże, s. 315, 386.

<sup>49</sup> Zob. S. N. Trubeckoj, dz. cyt., s. 48-70.

<sup>50</sup> Alkinous był bliżej nieznanym filozofem stoickim z II w. Wymienia go Focjusz w swojej *Bibliotece* (48, 116, 17-22). Jego główne dzieło *Wykład nauk Platona* uchodzi za najważniejsze dzieło średniego platonizmu. Apulejusz wtajemniczył go w misteria Izdydy i Ozyrysa.

<sup>51</sup> Zob. Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, przeł. K. Pawłowski, Kraków 2008, s. 166.

myśli Boga stanowiły doskonale wzorce rzeczy i jako takie zostały utożsamione z boską mądrością, która następnie jako dusza świata aktualizuje się w formach duchowych. Podobnie interpretował idee platońskie Plutarch z Cheroni<sup>52</sup> (50-125 r.) w dziele *Izyda i Ozyrys*<sup>53</sup>. Nie znajdujemy jednak u niego żadnej nauki o logosie jako zasadzie samoobjawienia bóstwa. Aczkolwiek bóstwo ujawnia się w świecie, w swych logosach i w swych podobieństwach, które odciska na substancji materialnej. Świat był nie tylko jego dziełem, ale jego częścią i jego ciałem. Bóstwo należało rozumieć tylko w jednym sensie, w sensie rozumnej zasady. Pisał o tym Trubieckoj w słynnej, cytowanej wyżej kilkakrotnie pracy *Nauka o logosie w jego historii*. Podobnym tropem podążała Marguerite Harl, kiedy twierdziła, że logos dla filozofów II stulecia był rozumnością Boga pojmowanego jako myśląca siebie myśl zawierająca w sobie rozumność<sup>54</sup>. Logos zatem jawił się jako boska myśl, tj. zespół boskich idei, światło inteligibilne, (gr.) kosmos noētos, boski umysł i wyrażenie boskich myśli, a więc jednocześnie jako rozumna treść, prawo rozumności i wyrażenie tego, co rozumne. Wspomniany zakres semantyczny terminu logos doskonale odpowiadał chrześcijańskiej koncepcji Syna Bożego, który był wcieleniem rozumu oraz Słowa objawionego przez Ojca<sup>55</sup>.

U Plotyna z kolei doszło do uznania Mądrości-Logosu za hipostazę<sup>56</sup>, która zapewniała spójność rzeczywistości, ale wyżej od niej znajdowało się Jedno. Było ono bezpostaciowe, górowało nad wszelką postacią i ruchem. Było nieskończone z powodu ogromu swojej mocy. Stanowiło zasadę wszechjedności. Wyjątkowo ciekawym zjawiskiem, rozwijającym się równoległe z neoplatonizmem, był gnostycyzm<sup>57</sup>. Teksty gnostyckie warte są przestudiowania z uwagi na zawartą w nich naukę o Sofii. Autorem jednego z pierwszych był Walentyn (zm. po 160 r. n.e.). Przedstawił on opowieść kosmogoniczną i teogoniczną zakładającą hierarchię bytu. Na jej szczycie stał najdoskonalszy eon, zwany Otchłanią. Był wieczny i nieruchomy. Jednym z niższych eonów była Sofia-Mądrość, która postanowiła poznać

<sup>52</sup> Na rozumienie logosu przez Plutarcha wpłynęła średnia Stoa; zob. Z. Abramowiczówna, *Wstęp*, w: Plutarch, *Moralia*, przeł. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1977, s. XIII.

<sup>53</sup> Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, przeł. A. Pawlaczyk, Poznań 2003, s. 61 (370F).

<sup>54</sup> M. Harl, *Origène et la fiction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958, s. 94.

<sup>55</sup> Zob. Tamże.

<sup>56</sup> Zob. Plotyn, dz. cyt., II, 6.

<sup>57</sup> Gnoza pojawiła się w II/III w. n.e. K. Rudolph twierdził, że „gnoza to samookreślenie późnoantycznej religii wybawienia, a gnostycyzm nabył odeń ukształtowaną nową formę”. Gnoza zatem stanowiła wytwór hellenistycznego synkretyzmu, to znaczy przemieszania orientalnych oraz greckich tradycji i pojęć, jakie nastąpiło po wyprawach Aleksandra Wielkiego (III w. p.n.e.). U podstaw gnostycyzmu leżał dualizm, ale był on przesycony ideą monizmu. Ojcowie Kościoła przyrównywali gnostycyzm do wielogłowej hydry z greckiej legendy z uwagi na ogromną wielokształtność gnostyckich nauk. Słynny historyk chrześcijaństwa, A. Harnack, uważał, że gnostycyzm był radykalną hellenizacją chrześcijaństwa, z czym oczywiście nie wszyscy się zgodzili. Dlaczego bowiem nie odwrócić by tego twierdzenia i nie powiedzieć, że gnostycyzm to radykalna chrystianizacja hellenizmu? Zob. K. Rudolph, *Istota i struktura gnozy*, „Nomos” 1992, nr 1, s. 11.

naturę Otchłani bezpośrednio, a powinna to zrobić za pośrednictwem Syna. W rezultacie spadła do niższego świata, gdzie zrodziła byt materialny. W posiadaniu współczesnej nauki znajduje się wiele innych tekstów gnostyckich zawierających naukę o Sofii. Większość z nich poznano dzięki odkryciu biblioteki z Nag Hammadi<sup>58</sup> w 1945 r. Odnalezione teksty świadczą o dużej spójności gnostyckiej nauki o Sofii. Dzięki nim można zauważyć, że mit o Sofii cechuje się sceptycyzmem i pesymizmem. Według niego świat ziemski jest dziełem ostatniego upadłego eonu, jakim była Mądrość-Sofia. Była ona związana z Bogiem, ale straciła swoją moc zbawczą z powodu pragnienia poznania Boga. Stworzyła natomiast świat mocą antyboską. A zatem powstanie świata stanowiło konsekwencję upadku boskiej siły Mądrości. Był to wyraz skrajnego determinizmu. Apokryficzna Ewangelia Filipa identyfikuje Sofię z Marią Magdaleną, a w Pierwszej Apokalipsie Jakuba Zbawca sam mówi, że jest nieprzemijającą Sofią, przez którą człowiek będzie zbawiony<sup>59</sup>. Anonimowy autor Apokryfu Jana twierdził, że ponowne przyjęcie upadłej Sofii do pleromy nastąpiło dzięki Chrystusowi, który był jej partnerem. Z kolei w Mądrości Jezusa Chrystusa Sofia stanowiła męską część pierworództwa pierwszego człowieka, tzn. potomka Boga Ojca i Jego towarzyszkę, wielkiej Sofii, podczas gdy częścią ziemską jest mała Sofia. W pierwszej części gnostyckiego tekstu *Tractatus tripartitus pt. De supernis* mądrość Sofii jest tożsama z logosem. Jeden z badaczy, Mariusz Szram, twierdził, że Sofia była raczej przymiotem Logosu i wszystkich istot pochodzących od Ojca, niekiedy tylko działała samodzielnie<sup>60</sup>.

### 3. Chrześcijaństwo

W myśli chrześcijańskiej Logos okazał się Bogiem zespolonym z naturą ludzką w Chrystusie (Hbr 1,1-3; Kol 1,15-17). Św. Jan Ewangelista, utożsamiając Syna Bożego z wiecznym Logosem, otworzył drogę przedstawienia chrześcijaństwa jako filozofii. Św. Jan nie odrzucał zatem filozofii, ale wykorzystał ją, podobnie jak cała myśl chrześcijańska wykorzystywała koncepcje pogańskie, aby wyrazić wiarę, a nie by ją utworzyć<sup>61</sup>. Wydaje się, że czwarta Ewangelia stanowiła próbę interpretacji wiary chrześcijańskiej w terminach zrozumiałych dla pogańskiego hellenizmu<sup>62</sup>. Dla apostoła Logos jest Bogiem, a nie tylko platońską ideą czy emanacją Prajedni. Ewangelista kontynuował naczelną ideę Księgi Mądrości dotyczącą Sofii. Ukazując Chrystusa jako Logos – który jest związany ze wszystkimi stworzeniami

---

<sup>58</sup> Nag Hammadi – biblioteka koptyjska zawierająca XIII kodeksów, odkryta w 1945 r. Obecnie wszystkie papirusy są przechowywane w Muzeum Koptyjskim w Kairze. Zob. *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, „*Studia Antiquitatis Christianae*” 7, red. W. Myszor, Katowice 2008.

<sup>59</sup> M. Szram, *Chrystus-Mądrość Boża według Orygenesesa*, Lublin 1997, s. 43.

<sup>60</sup> Tamże, s. 44.

<sup>61</sup> Por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2000, s. 255.

<sup>62</sup> Por. Tamże, s. 69.

i posłany jako światłość, aby wyprowadzić je z ciemności grzechu i wyzwolić spod władzy szatana – potwierdzał jednocześnie powiązanie Chrystusa ze wszystkimi stworzeniami w kosmosie, zauważał George Maloney<sup>63</sup>. Jan przedstawił Chrystusa w trzech głównych aspektach: Logosu, Światłości i Życia. Chrystus jako Logos jest przyczyną stwórczą wszystkich skończonych bytów, jest *raison d'être* wszechświata, Omegą, do której dąży rzeczywistość i przez którą osiąga swoją pełnię. Poprzez wcielenie boski Logos włączył się fizycznie do naszego stworzonego świata<sup>64</sup>. Logos Janowy jest transcendentny i przebywa u Boga przed stworzeniem (J 1,1). Logos stał się Mądrością uosobioną w Księdze Przysłów (Prz 8,22-23.30). Nie ma wątpliwości, że samo chrześcijaństwo od początku swojego istnienia utożsamiało Chrystusa z Mądrością Bożą<sup>65</sup>, co świadczy o tym, że taka interpretacja jest uprawniona. Wynika stąd, że idee Mądrości Bożej i Logosu w Nowym Testamencie należy rozpatrywać wyłącznie w ramach chrystologii. Mądrość w Nowym Testamencie jest bowiem odnoszona do drugiej osoby Trójcy Świętej (1 Kor 1,21, Kol 2,3; J 1,1.14; Ap 19,13). A zatem substancjalne Słowo Boże można było pojmować jako rozum stwarzający świat i kierujący myślą ludzką.

Neoplatonik Ameliusz, uczeń Plotyna, uważał prolog Ewangelii Jana za filozoficzny<sup>66</sup>. Według niego św. Jan opisał w nim duszę świata, która jest boska, a mimo to w pewien sposób zmieszana z ciałem<sup>67</sup>. Natomiast od II w. pisarze chrześcijańscy, zwani apologetami, żywo komentując współczesną im filozofię grecką<sup>68</sup>, posługiwali się pojęciem Logosu przy określaniu chrześcijaństwa jako filozofii w ogóle<sup>69</sup>. Niektórzy z nich próbowali pogodzić filozofię grecką z chrześcijaństwem. Jedną z takich płaszczyzn porozumienia okazało się pojęcie Logosu. Św. Justyn Męczennik (ok. 100-165 r.) pisał, że Chrystus jest Mądrością Ojca, która stanowi imię Chrystusa preegzystującego, czyli Logosu<sup>70</sup>. Logos-Mądrość pochodzi z woli Boga, współdziała z Ojcem w dziele stwarzania. Natomiast Teofil z Antiochii (II w.) utożsamiał Mądrość Bożą z Duchem Świętym<sup>71</sup>. Podobnie myślał Ireneusz z Lyonu (140-202 r.), który Mądrość i Słowo traktował jako dwie moce, przez które Bóg działa w stworzeniu. Z kolei Klemens Aleksandryjski (ok. 150-215 r.) swą naukę o Mądrości ukształtował pod wpływem średniego platonizmu. Pisał o dwóch stanach istnienia Mądrości. Pierwszym były myśli Boga

<sup>63</sup> G.A. Maloney, *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1972, s. 79-80.

<sup>64</sup> Tamże, s. 79-89.

<sup>65</sup> Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, przeł. M.A. Lisiecki, Poznań 1926, s. 331.

<sup>66</sup> Euzebiusz z Cezarei, *Praepratio evangelica*, XI, 19 (Eusèbe de Cèsarée, *La préparation évangélique*, Paris 1982, s. 149).

<sup>67</sup> P. Hadot, dz. cyt., s. 298.

<sup>68</sup> Filozofia grecka zeszała z oficjalnej sceny dopiero w 529 r., kiedy cesarz Justynian zamknął Akademię Platonską.

<sup>69</sup> P. Hadot, dz. cyt., s. 299.

<sup>70</sup> Justyn, dz. cyt., s. 207-209.

<sup>71</sup> Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, w: *Pierwsi apologetci greccy*, opr. J. Naumowicz, Kraków 2004, s. 414.

zawarte w Logosie (umyśle), drugim ich hipostaza w duszy świata, stanowiącej prawa kosmosu<sup>72</sup>. Logos-Mądrość ma być autorem całego Pisma Świętego. Jedną z kluczowych idei Klemensa głosiła jedność całej historii w Logosie, w drugiej osobie Trójcy Świętej, wcielonym Słowie, tj. Jezusie Chrystusie. Uzależniał on Mądrość od gnozy. Chrystus miał być sanktuarium gnozy – gnozą Mądrości. Chrystus, boski Logos, został określany mianem *logos protreptikos*, *logos paidagogos* oraz *logos didaskalos* (nawracanie, wychowanie, nauczanie)<sup>73</sup>. Klemens Aleksandryjski, co warto zaznaczyć, wprowadził do teologii ważną ideę: ideę przeobóstwienia (gr. *theōsis*). Z kolei dla Orygenesa (185-254 r.) Syn Boży stanowił Mądrość samą w sobie, czyli Mądrość istotową, pełnię najwyższą, podobnie jak Logos sam w sobie – życie, prawdę, sprawiedliwość, moc samą w sobie. Orygenes tak określał Mądrość Bożą: Mądrość Boża to początek, to wiedza o rzeczach boskich i ludzkich oraz ich przyczynach, to tchnienie mocy Bożej (Mdr 7,25-26), to dobro oraz cnota. Orygenes przyjął odwieczne istnienie Mądrości, utożsamiał ją z Synem. Postulował trzy wcielenia Logosu: w Chrystusie, w Piśmie Świętym i w Kościele. Orygenes rozwijał całą duchowość Logosu wokół osoby Chrystusa jako pośrednika między Trójcą Świętą a stworzeniem. W swym dziele *O zasadach* twierdził, że wszystkie stworzenia rozumne uczestniczą w Duchu Świętym, zupełnie tak samo jak w Mądrości Bożej lub w Słowie Bożym<sup>74</sup>. Ponadto pisał: „wiele jest pojęć dotyczących Chrystusa: chociaż jest On Mądrością, to przecież pełni rolę Mądrości i posiada moc nie we wszystkich, lecz tylko w tych, którzy starają się o mądrość w Nim zawartą”<sup>75</sup>. Chrystus był dla Orygenesa Logosem, stwórczą Mądrością, pośrednikiem między światem a Bogiem. Koncepcja ta pojawiła się już u Filona z Aleksandrii. Ponadto Orygenes napisał wiele komentarzy do ksiąg biblijnych, w tym do Ewangelii św. Jana. Spadkobiercami jego nauki byli przede wszystkim ojcowie kapadocy: św. Bazyli Wielki, św. Grzegorz z Nyssy i św. Grzegorz z Nazjanzu. Kolejnym był Atanazy Wielki (295-373 r.), który nazwał Syna Mądrością Bożą. Ojciec, Syn i Mądrość istnieli odwiecznie<sup>76</sup>. Jego zdaniem uczestniczyć w istnieniu oznacza potwierdzać swój związek z boskim Logosem. Logos bowiem jednoczy wszystko we wzajemnej harmonii i sprowadza wszystko do Boga. Logos jest *raison d'être* wszystkich stworzonych bytów<sup>77</sup>. Świat nie może istnieć bez immanentnej obecności Logosu, ponieważ każde stworzenie, uczestnicząc w istnieniu jako skończony, uwarunkowany byt, jest uzależnione od jego działania zapewniającego mu istnienie. W pracy *O wcieleniu Słowa* Atanazy z Aleksandrii bronił

<sup>72</sup> A. Zmorzanka, *Hagia Sophia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 4, Lublin 2003, s. 181.

<sup>73</sup> F. Drączkowski, *Kościół-Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1996, s. 44.

<sup>74</sup> Orygenes, *O zasadach*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1979, s. 160.

<sup>75</sup> Tamże, s. 161.

<sup>76</sup> Atanazy, *Apologia przeciw arianom*, I, 9, w: tenże, *Apologie*, przeł. J. Ożóg, Warszawa 1979, s. 141.

<sup>77</sup> G.A. Maloney, dz. cyt., s. 123.

prawdy o wcieleniu Boga-Słowa. Nie był teologiem spekulatywnym, lecz nauczycielem zwalczającym wpływy hellenistyczno-pogańskie<sup>78</sup>.

Jeden z ważniejszych ojców Kościoła wschodniego, św. Bazyli Wielki (ok. 330-379 r.), w swej teologii nawiązywał do tradycji sofiologicznej, utrwalonej wśród mnichów starożytnego Wschodu<sup>79</sup>. Wspólnym mianownikiem dla wszystkich stworzeń miała być mądrość kosmosu, czyli mądrość świata objawiona jeszcze przed aktem stworzenia. Była ona wszczepiona we wszystko, co stworzone, ożywiła je i prowadziła całe stworzenie do jego Stwórcy. Św. Bazyli był mistrzem, nauczycielem, a zarazem bratem kolejnego z kapadocjan, Grzegorza z Nyssy (335-399). Zdaniem Grzegorza z Nyssy inkarnacja Logosu była nie tyle sposobem objawienia natury Boga per se, ile raczej jego energia stanowiła najwyższy przejaw dobroci i miłości Boga wobec człowieka. Jej celem nie było ujawnienie natury Boga, ale niejako doprowadzenie do pełniejszego poznania siebie przez człowieka jako obrazu Boga<sup>80</sup>. Logos zaś miał być prawdziwym Słowem Bożym, jedynym archetypem, w którym znajdują się w stanie harmonii oraz w najwyższym stopniu doskonałości wszystkie przymioty, które chrześcijanin powinien realizować w sobie<sup>81</sup>. Według Grzegorza z Nyssy Chrystus, jako wcielona Mądrość, jest widzialnym obrazem Boga niewidzialnego. Mądrość to atrybut trójjedynego Boga, jest ona uosobiona w Jezusie, wcielonym Synu Bożym. Termin Sofia nierozłącznie wiąże się z Bogiem i Jego działaniami. Mądrość-Sofia to moc projektującą, urządzającą, porządkującą cały wszechświat, rzeczywistość materialną i duchową. Przejawem jej działania było mądre urządzenie wszechświata<sup>82</sup>. Sam człowiek także może poznać Mądrość Bożą ze skutków jej działania. Jest wszakże nie tylko istotą kosmiczną, lecz również istotą przebóstwioną, stanowi odbicie misterium rzeczywistości Bożej. W poznawaniu Boga ujawniała się mądrość ludzka, która polega na poznaniu prawdziwych dzieł Bożych, przez co człowiek zostanie doprowadzony do poznania prawdziwego dobra<sup>83</sup>. A zatem praktyczna realizacja Mądrości w życiu człowieka to dążenie do mistycznego poznania Boga<sup>84</sup>. Zagadnienia sofiologiczne po Grzegorz z Nyssy na szeroką skalę podejmie teologia bizantyjska<sup>85</sup>.

---

<sup>78</sup> C. Vidal Manzanares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w.*, przeł. E. Burska, Warszawa 2001, s. 32.

<sup>79</sup> Zob. T. Špidlik, *La sophiologie de s. Basile*, „Orientalia Christiana Analecta” 162, Roma 1961.

<sup>80</sup> W. Szczerba, *Apofatyczna teologia Grzegorza z Nyssy*, w: *Dylematy współczesnej filozofii religii*, red. J. Baniak, Poznań 2007, s. 122.

<sup>81</sup> S. Strękowski, *Sofiologia św. Grzegorza z Nyssy. Elementy teologii trynitarnej i antropologii w homiliach do Pieśni nad Pieśniami*, Kraków 2006, s. 163.

<sup>82</sup> Por. Tamże, s. 109-110.

<sup>83</sup> Tamże, s. 240.

<sup>84</sup> Tamże, s. 320.

<sup>85</sup> Zob. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.

Zasada spajająca świat oraz przyczyna jego harmonii, a nawet pośrednik między człowiekiem a Bogiem – wszystkie te idee zawierają się w pojęciu Sofii-Mądrości Bożej. Wydaje się, że dążenie do uchwycenia takiej całościowości bytu było jednym z podstawowych problemów organizujących życie religijne człowieka antyku niezależnie od kultury, w której wzrastał. Na bazie przedstawionego materiału można wnioskować, że wiara w harmonijność i celowość świata stanowi jedną z najstarszych konstrukcji filozoficznych europejskiego kręgu kulturowego i stanie się ona także punktem wyjścia nowożytnych i współczesnych teorii myślicieli religijnych, zwłaszcza rosyjskich, jakkolwiek stanowi to już odrębny problem badawczy.

### **Streszczenie**

Artykuł stanowi próbę uchwycenia zjawisk świata starożytnego, które w sposób najbardziej wyraźny wpłynęły na kształtowanie się nowożytnego, zwłaszcza rosyjskiego rozumienia pojęcia Sofii-Mądrości Bożej. Poddano analizie trzy wzorce kulturowe: judaizm, filozofię grecką i chrześcijaństwo. Filozofia grecka, jako punkt szczytowy państwowości greckiej, stanowi inny wzorzec kulturowy, niemniej jednak podobnie jak dwa pozostałe w znaczący sposób wpłynęła na rozwój świadomości religijnej i cywilizacyjnej Europy. Pojęcie Sofii-Mądrości Bożej mieści w sobie idee, które organizują, jak się wydaje, życie religijne człowieka antyku, dlatego pojęcie to warto jest przestudiowania jako ciekawy problem badawczy.

### **Genesis of the Concept of Sophia – God's Wisdom**

#### **Summary**

This paper is an attempt of characteristics concerning different phenomena of the ancient world, which seem to affect modern, especially Russian understanding of the concept of Wisdom-Sophia. The presentation includes analysis of three huge cultural patterns: Judaism, Greek philosophy and Christianity. There is a need to mention that Greek philosophy, as the most important legacy of Greek civilization, appears as a different kind of the cultural pattern. However, likewise the two others, it influenced the development of the European religious and civilization awareness. The concept of Wisdom-Sophia contains ideas which seem to organize religious life of the Antiquity man. Therefore, I consider this notion as a worth exploring field of research.



## Z REFLEKSJI NAD PRYNCYPIUM KOŚCIOŁA LOKALNEGO

Z nauczania Soboru Watykańskiego II wynika, że w konstytuowaniu się Kościoła lokalnego zasadniczym aspektem jest *congregatio* czy *communio fidelium*, czyli wspólnota chrześcijańska lub, jak stwierdza Sobór w *Christus Dominus 11: portio Populi Dei*. Określenie to zostało użyte jeszcze w *Lumen gentium 23*. W sensie równoznacznym funkcjonują wyrażenia: *portio dominici gregis* (LG 28, CD 28), *portio Ecclesiae universalis* (LG 23). Niemniej jednak istotne znaczenie ma fakt, że Ojcowie soborowi dążyli do uniknięcia wyrażenia *portio Ecclesiae universalis*, aby odrzucić przeświadczenie, że można uwzględniać podziały i części Kościoła Chrystusowego<sup>1</sup>. Z drugiej jednak strony, w CD 6 czytamy, że Kościoły partykularne stanowią *unius Ecclesiae Christi partes*, a w LG 23 Sobór stwierdza, że Kościół lokalny jest określony jako *portio Ecclesiae universalis*.

Eklezjologia soborowa podkreślająca znaczenie wymiaru personalnego i wspólnotowego zamiast perspektywy kulturowo-terytorialnej, stanowi przewrót kopernikański w sposobie pojmowania terytorialności. Oczywiście, to nie oznacza iż Sobór odmawia znaczenia aspektowi terytorialnemu Kościoła lokalnego. Zmiana optyki jest dostrzegalna w definicji Kościoła lokalnego, którą Sobór określa już nie na podstawie aspektu terytorialnego, jak miało to miejsce w *Codex Iuris canonici* z 1917 roku, lecz na bazie *portio Populi Dei*. Jednak po Vaticanum II, w dyskusji na ten temat pojawiły się napięcia pomiędzy stosowaniem pryncypium terytorialnego lub pryncypium personalnego. I dlatego pojawia się niełatwa kwestia niejako zharmonizowania obu wymiarów. Ten ważki temat jest rozpatrywany zarówno przez eklezjologów oraz przez kanonistów<sup>2</sup>.

Poniższe refleksje stanowią krytyczne spojrzenie na interesującą nas kwestię w myśli posoborowych włoskich teologów, których wkład w omawianą problematykę jest niepodważalny.

---

<sup>1</sup> G. Ghirlanda, *La dimensione universale della Chiesa particolare*, „Quaderni di diritto ecclesiale” 9 (1996), s. 8.

<sup>2</sup> Z tych ostatnich zob.: G. Ghirlanda, *Significato teologico-ecclesiale della territorialità*, „Synaxis” 14 (1996), s. 251-264; A. M. Punzi Nicolò, *Funzione e limiti del principio di territorialità*, w: *I principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico. La recezione giuridica del Concilio Vaticano II*, red. J. Canosa, Roma 2000, s. 549-560.

## 1. Wytyczna *Portio Populi Dei*

Uwzględniając przywołaną na wstępie artykułu ambiwalencję wyrażenia stosowanych przez Vaticanum II, G. Ghirlanda stwierdza, iż lud Boży jest zgromadzony w Duchu Świętym, poprzez Ewangelię i Eucharystię. Jest zatem niepodzielny. Dlatego Kościół lokalny, zarówno jeśli rozważa się go jako *«portio»*, czy jako *«pars»* ludu Bożego, winien być zawsze postrzegany jako partykularyzacja jedyne-go Kościoła powszechnego<sup>3</sup>.

Przywołujemy wspomniany wyżej jedenasty numer dekretu *Christus Dominus*, który przedstawiając opisową definicję diecezji umieszcza na pierwszym miejscu element istotowy: *portio Populi Dei*. Pierwszeństwo dane temu elementowi wobec czynnika hierarchicznego ma swoje podstawy w znanej inwersji rozdziału II-go oraz III-go konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Rozdział dotyczący ludu Bożego usytuowany został przed rozdziałem dotyczącym struktury hierarchicznej, który rozpoczyna się stwierdzeniem, że dla nieustannego rozwoju ludu Bożego Jezus Chrystus ustanowił w Kościele różne urzędy (LG 18). Lud Boży stanowi element personalno-konstytutywny Kościoła lokalnego jak i Kościoła powszechnego – podkreślał kardynał Camillo Ruini<sup>4</sup>.

Odnosnie ukonstytuowania się *portio Populi Dei* Arturo Cattaneo uważa, iż ważna wskazówka znajduje się w dekrete *Ad gentes*: „Dzieło zakładania Kościoła w określonej społeczności ludzkiej jest w określony sposób zakończone, gdy wspólnota wiernych, zakorzeniona już w życiu społecznym i w jakiś sposób dostosowana do kultury miejscowej, cieszy się pewną stabilnością i trwałością: posiada bowiem własnych, choćby w niedostatecznej liczbie, miejscowych kapłanów, zakonników i świeckich, wspierana jest ich posługami i instytucjami, które są niezbędne do prowadzenia i rozwijania życia ludu Bożego pod przewodnictwem własnego biskupa” (AG 19). Odnosząc się do kwestii świeckich dekret precyzuje dalej: „Ewangelia bowiem nie może głęboko zakorzenić się w umysłach, życiu i trudach jakiegoś narodu, bez aktywnej działalności świeckich. Dlatego też już podczas zakładania Kościoła należy zwracać uwagę przede wszystkim na tworzenie dojrzałego laikatu chrześcijańskiego” (AG 21)<sup>5</sup>.

Spośród dokumentów magisterium posoborowego, które pogłębiły znaczenie zasadniczego elementu Kościoła lokalnego należy przywołać adhortację Pawła VI *Evangelii nuntiandi*, w której papież podkreśla, że: „Kościół powszechny wciela się rzeczywiście w Kościoły partykularne, ustanowione z kolei z jednej lub drugiej konkretnej części ludzkości, które mówiąc danym językiem, posiadają spuściznę kulturową, określony ludzki substrat” (nr 62). Magisterium posoborowe podkreśla

---

<sup>3</sup> G. Ghirlanda, *La dimensione universale della Chiesa particolare*, s. 8.

<sup>4</sup> C. Ruini, *Il Vescovo e la comunione nella Chiesa particolare*, „Monitor Ecclesiasticus” 116 (1991), s. 230.

<sup>5</sup> A. Cattaneo, *La Chiesa locale. I fondamenti ecclesiologicali e la sua missione nella teologia postconciliare*, Città del Vaticano 2003, s. 94; C. Ruini, *Il Vescovo e la comunione*, s. 227-231.

współodpowiedzialność, która spoczywa na wszystkich wiernych. Wszyscy tworzący część ludu Bożego nie są tylko adresatami troski duszpasterskiej.

*Papież Jan Paweł II w Pastores dabo vobis podkreśla: „[Kapłani] jako bracia i przyjaciele uznają i wspierają ich [wiernych świeckich] godność dzieci Bożych oraz pomagają im wypełnić szczególną rolę w misji Kościoła” (nr 17). W adhortacji Christifideles laici stwierdza: „Aby w sposób właściwy uczestniczyć w życiu Kościoła, świeccy muszą mieć wyraźnie określoną wizję tego, czym jest Kościół partykularny w swojej autentycznej więzi z Kościołem powszechnym. [...] Nawołując świeckich do czynnego udziału w życiu własnego Kościoła partykularnego, Sobór zachęca ich także do tego, by coraz bardziej rozwijali w sobie ducha «kato-lickości»” (nr 25); „Istotnym i niezbywalnym wymogiem plantatio Ecclesiae, który na tym nowym etapie pojawia się w młodych Kościołach, jest formacja nie tylko lokalnego duchowieństwa, ale również dojrzałego i odpowiedzialnego laikatu” (nr 35). W adhortacji Vita consecrata papież zaznacza: „Osoby konsekrowane odgrywają doniosłą rolę także wewnątrz Kościołów partykularnych. Aspekt ten, omówiony najpierw w soborowym nauczaniu o Kościele jako komunii i tajemnicy oraz o Kościołach partykularnych jako częściach ludu Bożego, w których «prawdziwie obecny jest i działa jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół Chrystusowy», został następnie pogłębiony i opisany systematycznie w różnych późniejszych dokumentach. Teksty te bardzo wyraźnie ukazują, jak fundamentalne znaczenie dla harmonijnego rozwoju duszpasterstwa diecezjalnego ma współpraca między osobami konsekrowanymi a Biskupami. Charyzmaty życia konsekrowanego mogą wiele wnieść w budowę braterskiej miłości w Kościele partykularnym” (nr 48).*

Przywołując soborowe określenie *portio Populi Dei* teologia nierzadko wybiera termin *portio* zamiast *pars*. H. Legrand jest jednym z pierwszych, którzy zwrócili uwagę na tę zmianę. W swoich refleksjach na temat Kościoła lokalnego przywołują go dla przykładu D. Valentini, M. Semeraro jak również A. Cattaneo<sup>6</sup>. Istotnie, M. Semeraro podkreśla, że w ten sposób szukano określenia adekwatnego do wyrażenia rzeczywistości Kościoła lokalnego, który nie jest fragmentem Kościoła powszechnego, lecz urzeczywistnia go mocą tajemnicy Eucharystii. Kościół lokalny nie jest zatem *pars in toto*, lecz *pars pro toto*. Określenie *portio* zostało przyjęte przez Sobór, aby wyrazić katolicyzm Kościoła lokalnego. Sobór, chcąc docenić pełnię Kościoła lokalnego, oparł się na elementach nowotestamentalnych i na eklezjologii patrystycznej<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> D. Valentini, *La cattolicità della chiesa locale*, w: *Associazione Teologica Italiana, L'ecclesiologia contemporanea*, Padova 1994, s. 76; M. Semeraro, *La Chiesa comunione*, „*Rivista di Scienze Religiose*” 4 (1990), s. 374; A. Cattaneo, *La Chiesa locale*, s. 96.

<sup>7</sup> M. Semeraro, *La Chiesa comunione*, s. 374-375.

## 2. Reguła terytorialności

Przy określeniu natury Kościoła lokalnego należy odnieść się także do „miejsca”<sup>8</sup> jako ważnego czynnika (P. Colombo, G. Silvestri, F. G. Brambilla, G. Pattaro, C. Bellò, A. Pistoia czy U. Casale), chociaż D. Valentini preferuje bardziej mówienie o „*humanum*” niż o „*luogo*”<sup>9</sup>.

Lokalność, jako czynnik, który urzeczywistnia *ekklēsia* może jawić się jako oczywisty element wynikający z określenia „Kościół lokalny”. Jeśli powszechnie za niezaprzeczalny fakt przyjmuje się relacje z „miejscem”, w którym żyje różnorodna wspólnota chrześcijańska, to ów czynnik w powstaniu Kościoła lokalnego pełni ogromną rolę. „Miejsce” stanowi poniekąd permanentny charyzmat Kościoła, wyraża jego „powołanie” – konstatuje G. Pattaro<sup>10</sup>. Oczywiście, zastrzega Gianni Moreschini, chodzi o „*luogo*” rozumiane w sensie symboliczno-antropologicznym, nie zaś banalnie geograficznym: chodzi o ludzkie terytorium społeczno-kulturowe dostatecznie stabilne i trwałe, na którym każda osoba znajduje punkt oparcia swej ludzkiej egzystencji<sup>11</sup>.

Z powyższych refleksji wynika zatem, iż pojęcie „miejsca” nie musi być rozumiane w sposób rygorystycznie fizyczny. Wyraża ono, obok wymiaru geograficznego, płaszczyznę ludzko-dynamiczną. W ten sposób Kościół lokalny jest „skonfigurowany” nie tylko regułami cywilnej geografii, lecz przede wszystkim wedle

<sup>8</sup> Warto zauważyć, co podkreślają np. P. Colombo, G. Canobbio, G. Pattaro, że jednym z teologów, który podejmował zagadnienia Kościoła lokalnego ze szczególnym uwzględnieniem aspektu terytorialności jest Karl Rahner (*L'episcopato nella Chiesa*, Brescia 1964, s. 25). Jego refleksje i przemyślenia sprawiły, że w obszarze teologii zaistniało i zakorzeniło się określenie „Kościół lokalny”. Niemniej jednak, gwoli sprawiedliwości należy dodać, że Rahner nie absolutyzował kategorii dotyczącej „lokalności” Kościoła, ponieważ przedstawiał także rozważania w aspekcie personalnym. Cf. P. Colombo, *Teologia della Chiesa locale*, „Presenza Pastorale” 41 (1971), s. 23; G. Canobbio, *La Chiesa si realizza in un luogo: riflessione dogmatica*, w: *La parrocchia in un ecclesiologia di comunione*, red. N. Ciola, Bologna 1995, s. 87; G. Pattaro, *Il rinnovamento della vita cristiana nella Chiesa locale*, „Presenza Pastorale” 38 (1968), nr 5, s. 449.

<sup>9</sup> P. Colombo, *La teologia della chiesa locale*, s. 32-38; G. Silvestri, *La chiesa locale „soggetto culturale”*, Roma 1998; F. G. Brambilla, *La parrocchia nella Chiesa*, „Teologia” 13 (1988), s. 35-36; G. Pattaro, *Il rinnovamento della vita cristiana nella Chiesa locale*, „Presenza Pastorale” 38 (1968), nr 5, s. 449; C. Bellò, *L'ecclesiologia attraverso la storia*, w: *La Chiesa locale*, red. A. Tessarolo, Bologna 1970, s. 251; A. Pistoia, *L'assemblea come soggetto della celebrazione: una verifica sui «Praenotanda» e sui modelli celebrativi dei nuovi libri liturgici*, AA.VV., *Ecclesiologia e Liturgia*. Atti della X Settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia (Bologna 28 agosto – 1 settembre 1981), Casale Monferrato 1982, s. 92; U. Casale, *Il mistero della Chiesa. Saggio di ecclesiologia*, Torino 1998, s. 336; D. Valentini, *La cattolicità della chiesa locale*, s. 104-106.

<sup>10</sup> G. Pattaro, *Il rinnovamento della vita cristiana nella Chiesa locale*, s. 449.

<sup>11</sup> G. Moreschini, *Il luogo: un tema a significato teologico*, „Presenza Pastorale” 51 (1981), nr 7, s. 8, 9.

charakterystyki geografii zbawienia. Podobną linię utrzymują M. Semeraro, Marcello Brunini, Cosimo Damiano Macilletti, Antonio Cioffi, Carlo Bellò, Domenico Sartore, Franco Giuglio Brambilla<sup>12</sup>. M. Mariotti przypomni, że Kościół lokalny nie jest koniecznie Kościołem terytorialnym, wszak istnieją formy eklezjalne „personalne” i „kategorialne”. Natura Kościoła jest istotowo aterytorialna<sup>13</sup>.

Teksty soborowe, które opisują rzeczywistość „Kościola lokalnego” kładą nacisk na elementy *lokalne* różnego rodzaju, jak: przepowiadanie słowa, celebrowanie eucharystyczna, struktura hierarchiczna ecc., Wyrażają one proces inkulturacji, który uwzględnia także Kościół Jezusa Chrystusa, podążający drogą wcielenia (LG 8). W tym sensie, konstatuje G. Galeota, każdy Kościół „partykularny” jest *lokalny*. Stanowi on bowiem wspólnotę wiernych wezwanych w określonym miejscu do dawania świadectwa ludziom danego miejsca, w którym Kościół jeden, święty, katolicki i apostołski jest obecny i działa<sup>14</sup>. Relacja między Kościołem a miejscem nie jest statyczna, ponieważ te dwie rzeczywistości są dynamiczne, zaś Kościół i miejsce, mimo że zachowują swoją własną tożsamość, przenikają się. Poszczególni wierni są podmiotami żyjącymi wiarą i wyznającymi wiarę jako podmioty należące do kultury, bowiem czynniki konstytutywne Kościoła są zakotwiczone w kulturze. Innymi słowy, Słowo Boże jest przekazywane w określonej kulturze. Eucharystia i pozostałe sakramenty zakorzeniają się w wymiarze symbolicznym czasu i miejsca; charyzmaty przyjmują wymiar historyczny i przechodzą poprzez dary stworzenia. Kultura zatem stanowi przyczynę formalnie konstytutywną doświadczenia Kościoła.

Faktory społeczne, kulturowe, a nawet geograficzne odgrywają znaczącą rolę w kształtowaniu oryginalności i wyjątkowości eklezjalnego podmiotu lokalnego<sup>15</sup>; kultura stanowi istotny walor tożsamości Kościoła lokalnego<sup>16</sup>. W podobnym du-

---

<sup>12</sup> M. Semeraro, *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia*, Bologna 2001, s. 98, przypis 19; M. Brunini, *La parrocchia nel territorio: problemi e prospettive per una premessa*, „Presenza Pastorale” 51 (1981), nr 7, s. 63; C. D. Macilletti, *Vescovo e la Chiesa locale. L'episcopato di presidenza nel dialogo teologico cattolico-ortodosso*, Roma 1990, s. 52; A. Cioffi, *La storia (vita) della Chiesa locale come luogo teologico*, w: *Sui problemi del metodo in ecclesiologia. In dialogo con Severino Dianich*, red. A. Baruffo, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione san Luigi, Cinisello Balsamo 2003, s. 27-244; C. Bellò, *Dalla „Mystici Corporis” alla „Lumen Gentium”. Caratteristiche delle Chiese locali*, „Studi Cattolici” 14 (1970), nr 113-114, s. 546; D. Sartore, *Nuove forme di aggregazione nella Chiesa: Tra il particolare e l'universale*, „Rivista Liturgica” 84 (1997), s. 841-851; F. G. Brambilla, *La Chiesa locale come spazio in cui si concretizza la missione evangelizzatrice*, „Presenza Pastorale” 48 (1978), s. 493-509.

<sup>13</sup> M. Mariotti, *Apostolicità e missione nella Chiesa particolare*, Roma 1965, s. 41.

<sup>14</sup> G. Galeota, *La teologia della Chiesa locale nell'ottica del concilio Vaticano II*, „Asprenas” 37 (1990), s. 159.

<sup>15</sup> S. Dianich-S. Noceti, *Trattato sulla Chiesa*, Brescia 2002, s. 351; C. Riva, *Aspetti teologici della Chiesa locale*, „Studi pastorali” 3 (1969), s. 229-241.

<sup>16</sup> D. Valentini, *Il nuovo popolo di Dio in cammino. Punti nodali per una ecclesiologia attuale*, Roma 1984, s. 51.

chu wypowiedzi się C. Militello<sup>17</sup>. G. Dal Ferro podkreśla, że kultura stanowi część konstytutywną człowieka wierzącego, który należy przecież do różnych kultur i tradycji<sup>18</sup>. S. Dianich-S. Noceti wskazują: „Kiedy mówimy o «Kościele lokalnym» skupiamy uwagę nie tyle na terytorium jako takim, lecz na wspólnocie-podmiocie, na owej «przestrzeni ludzkości», która ma swoją specyficzną charakterystykę, własne korzenie kulturowe i tradycje. Kościół jest zawsze konkretną rzeczywistością pewnej grupy mężczyzn i kobiet, w tym czasie i w tym miejscu; jest wydarzeniem, które widzi jako protagonistów osoby życiowo związane ze środowiskiem lokalnym i z sytuacją historyczną, odpowiadające na Słowo i łaskę, poprzez które Bóg ich powołuje i jednoczy”<sup>19</sup>. Podobnie wyraża się L. Sartori<sup>20</sup>, który uwzględniając przesunięcie akcentu Vaticanum II z wiary pojętej bardziej w aspekcie noetycznym, na wiarę wyrażaną integralnie życiem zauważa: „wiera zatem przyjmuje znaczenie i walor owocnego kierunku i napięcia między momentem subiektywnym (my dodajemy «lokalnym i kulturowym»), a momentem obiektywnym (my dodajemy «powszechnym»); między postawą ducha, który powierza się Bogu, a rozumieniem objawienia pojętego jako doktryna i zarazem prawda skoncentrowana na jedynej prawdzie, którą jest Chrystus”<sup>21</sup>.

Kościół zwraca się do wszystkich ludzi, aby zgromadzić ich w komunii z Chrystusem, zaś każdy Kościół lokalny kieruje się ku określonej grupie ludzkiej. Chrystus nie wypowiedział się wyraźnie na temat kryterium podziału Kościołów partykularnych, lecz możemy zaznaczyć, że *implicite* wskazał na kryterium regionalne w fakcie udzielenia kolegium apostołskiemu, a zatem także kolegium biskupiemu bezpośrednio kompetentnemu w funkcjonowaniu Kościołów, misji „czynienia” uczniów z każdego narodu według procesu penetracji geograficznej, która odbywałaby się „na całym świecie” (Mk 16, 15) z jednego regionu do drugiego, „zaczynając od Jerozolimy” (Łk 24, 47), aby udać się potem do „całej Judei i Samarii aż po krańce ziemi” (Dz 1, 8).

W rzeczywistości ten zasiew Kościołów, jak referują pisma Nowego Testamentu, dokonywał się według kryterium typowo terytorialnego. Pierwsze wspólnoty były lokalne, określone poprzez własne miejsce („Kościół jerozolimski” [Dz 8, 1; 11, 22]; „Kościół w Kenchrach” [Rz 16, 1]), wcielając się, żeby tak powiedzieć w skupisko ludzkie („Kościół Tesaloniczan” [1 Tes 1, 1; 2 Tes 1, 1]) w sposób, że przynależą do wspólnoty lokalnej („Kościół w Laodycei” [Kol 4, 16]). I już od samego początku zmierzały one do grupowania się na poziomie regionalnym<sup>22</sup>, aby

<sup>17</sup> C. Militello, *La Chiesa „il Corpo Crismato”*. Trattato di ecclesiologia, Bologna 2003, s. 403.

<sup>18</sup> G. Dal Ferro, *La Chiesa locale fonte di tradizione. Aspetti sociologici*, “Studi Ecumenici” 17 (1999), s. 618.

<sup>19</sup> S. Dianich-S. Noceti, *Trattato sulla Chiesa*, s. 351.

<sup>20</sup> L. Sartori, *Teologia ecumenica. Saggi*, Padova 1987, s. 253.

<sup>21</sup> Tamże, s. 620.

<sup>22</sup> W ten sposób czytamy w Dziejach Apostolskich: „Kościół cieszył się pokojem w całej Judei, Galilei i Samarii” (9, 31); „przechodził przez Syrię i Cylicję, umacniając miejscowe Kościoły” (15, 41). Św. Paweł mówi o Kościołach, które są w Judei (1 Tes 2,

formować Kościoły lokalne dosyć stabilne, z których każdy pokrywał określony region, który przyjmie imię od miejsca stolicy biskupiej. Istniały także „kościół domowe” (Rz 16, 5. 23; 1 Kor 16, 19; Kol 4, 15; Flm 2), które jednak nie powinny być uważane za zarezerwowane dla rodzin zamożnych, izolujących się od życia wspólnotowego tego miejsca<sup>23</sup>. Miejsce spotkań wiernych nie mogło być zatem czym innym, jak domem prywatnym. Jednocześnie, to miejsce mogło służyć dla określenia małych wspólnot lokalnych, tworząc „kościół” zgromadzony w danym domu.

W okresie patrystycznym istniały w konkretnym miejscu niemalże już uformowane Kościoły lokalne czy diecezjalne, powierzone określonemu biskupowi. Już Tertulian mówił o apostołach, którzy „zakładali kościoły w każdym mieście”<sup>24</sup>, Laktancjusz wspominał o misjonarzach, którzy „kładli fundamenty Kościoła w każdej prowincji i mieście”<sup>25</sup>. Euzebiusz z Cezarei interpretował rozesłanie apostołów w świecie tak, że było ono związane z zakazem tworzenia Kościołów w tym samym miejscu. Euzebiusz mówił również o zgrupowaniach, jakimi są Kościoły jako „lokalnie wydzielone w świecie, czynne dla różnych miast, regionów czy wiosek”<sup>26</sup>, kierujące się do całej lokalnej populacji: „Kościoły, które są ukształtowane z różnych grup tej samej przynależności urodzenia według miast i regionów”<sup>27</sup>. Hilary z Poitiers wspominał o „każdym mieście, które otrzymuje Kościół”<sup>28</sup>. Teodoret z Cyru opisywał podział Kościołów „według miast, osad, wiosek”, „według rozróżnienia regionów”<sup>29</sup>. Prokopiusz z Gazy mówił, że każdemu Kościołowi partykularnemu jest przydzielony określony region w obliczu zjednoczenia regionalnej społeczności w Chrystusie<sup>30</sup>. Podobnie stwierdza Prosper z Akwitanii: „nie powinien zostać zaniedbany żaden region ziemi, na którym nie powinny być rozciągnięte namioty Kościoła”<sup>31</sup>.

Kryterium terytorialne, wedle zasady „jeden Kościół partykularny pod jednym biskupem”, zostało usankcjonowane na Soborze Nicejskim w 325 roku dla tych, którzy pochodząc z herezji nowacjańskiej ponownie wrócili do pełnej komunii katolickiej. Kanon ósmy Soboru stwierdza: „Gdy zaś przybędzie któryś z <czystych> tam, gdzie jest biskup Kościoła katolickiego lub prezbiter, to jest oczywiste,

14; Ga 1, 22), w Azji (1 Kor 16, 19, tzn. w prowincji rzymskiej o tej nazwie), w Macedonii (por. 2 Kor 8, 1).

<sup>23</sup> Jak tego chciał Th. Ohm, *Faites des disciples de toutes les nations. Théorie de la mission*, Paris 1964, I, s. 275.

<sup>24</sup> Tertulian, *De praescriptione haereticorum*. 20: „Ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt”.

<sup>25</sup> Laktancjusz, *De mortibus persecutorum*. 2: „Per omnes provincias [...] ecclesiae fundamenta miserunt”.

<sup>26</sup> Euzebiusz z Cezarei, *Comm. in Ps 34*, 15-17; tenże, *Comm. in Ps 107*, 6-8.

<sup>27</sup> Euzebiusz z Cezarei, *Comm. in Ps 106*, 41.

<sup>28</sup> Hilary z Poitiers, *In Ps 14*.

<sup>29</sup> Teodoret z Cyru, *Comm. in Ps 47*, 4. tenże, *Comm. in Ct 6*, 1.

<sup>30</sup> Prokopiusz z Gazy, *In Ps 13*, 1-11.

<sup>31</sup> Prosper z Akwitanii, *Epistula ad Rufinum 15*.

że biskup tego kościoła zachowa swe biskupie stanowisko, zaś ten, którego nazwali biskupem owi nazywający siebie «czystymi», będzie miał prawo do godności prezbitera, chyba, że biskup uzna za właściwe zostawić mu jego godność. Jeśli zaś nie będzie tego chciał, niech da mu miejsce chorepiskopa albo prezbitera, aby było wiadomo, że nadal rzeczywiście należy do kleru, lecz aby nie było dwóch biskupów w jednym mieście»<sup>32</sup>.

Zasadnicze trudności w zastosowaniu tej zasady były spowodowane nie tyle z powodu różnorodności rytów powstałych w Kościele, ile z powodu partykularyzmu Kościołów spokrewnionych tym samym rytym liturgicznym, który niekiedy przejawiał się w obronnej reakcji wobec zagrożeń latynizacji czy okcydentalizmu, w kontekście ideologii jednolitości i często wpływów władzy cywilnej. W ten sposób dochodziło do kumulowania różnych biskupich jurysdykcji na tym samym terytorium. Vaticanum II stopniowo przywracał regionalną jedyność dla Kościoła partykularnego (CD 23; OE 16). *Codex Iuris Canonici* w kanonie 372, § 1 podjął ten argument: „Należy przyjąć jako regułę, że część Ludu Bożego, która tworzy diecezję lub inny Kościół partykularny, jest oznaczona określonym terytorium, w ten sposób, że obejmuje wszystkich wiernych na nim mieszkających”.

Analiza problemu prowadzi do wskazania dwóch dominujących nurtów: pierwszy utrzymuje, że element „miejsca” jest istotnym czynnikiem, ważnym kryterium dla ukonstytuowania się Kościoła, drugi zaś podkreśla, że aspekty społeczno-kulturowe przyczyniają się do powstawania Kościoła lokalnego jedynie „na poziomie przyczyny materialnej”. Za tą ostatnią koncepcją opowiadał się P. Colombo, G. Colombo<sup>33</sup>. T. Citrini zaznacza, że wśród elementów, które urzeczywistniają Kościół lokalny pierwszorzędym nie jest „jurydyczno-frakcyjny”, ani „terytorialny”, lecz element sakramentalny<sup>34</sup>. W wyborze jednej z perspektyw, słusznie zauważa G. Canobbio, dużą rolę odgrywa sens, jaki wypływa z określenia „Kościół lokalny”<sup>35</sup>.

W obszarze omawianych kwestii podstawowe pytanie postawione przez P. Colombo brzmi: czy elementy lokalne, społeczne, kulturowe, historyczne mogą stanowić cechy konstytutywne Kościołów lokalnych? Według P. Colombo elementy twórcze Kościoła, wspólne wszystkim Kościołom (Słowo, Eucharystia, charyzmaty) są także istotnymi cechami różniącymi je. Bogactwo to ma charakter ontologiczno-socjologiczny. Charakterystyka Kościołów lokalnych poprzez te ostatnie aspekty oznacza zastosowanie zewnętrznego wyznacznika i prowadzi do ryzyka braku dowartościowania nowego życia, które Kościół nosi w sobie. „Dlatego kultu-

<sup>32</sup> Sobór Nicejski I, *Kanon 8*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, Kraków 2001, t. I, s. 35.

<sup>33</sup> P. Colombo, *Teologia della Chiesa locale*, s. 17-38; G. Colombo, *Risposta alla relazione di H. Müller*, w: *Chiese locali e cattolicità*, red., H. Legrand, J. Manzanares, A. García y García, *Atti del Colloquio internazionale di Salamanca 2-7 aprile 1991*, Bologna 1994, s. 380.

<sup>34</sup> T. Citrini, *Appunti a margine del Vaticano II*, „Vita e Pensiero” 54 (1971), nr 4-5, s. 12.

<sup>35</sup> G. Canobbio, *La Chiesa si realizza in un luogo*, s. 100.



ry nie mogą być elementem konstytutywnym cechującym Kościoły lokalne: charakterystyka wprowadzona przez nie może być tylko umowna, a zatem powierzchowna, istotowo kłamliwa<sup>36</sup>. W podobnym duchu wyraża swe tezy L. Chiarinelli, G. Colombo<sup>37</sup>, jak również D. Valentini, który jednak w niektórych pismach wydaje się nadawać „kulturze” walor „faktoru konstytutywno-formalnego wspólnoty lokalnej”<sup>38</sup>.

Niemniej jednak aktualna pozostaje perspektywa opisu Kościoła lokalnego przez pryzmat „lokalności”, terytorium. Rzeczywiście, jak wskazuje analiza dorobku interesujących nas eklezjologów, rzeczywistość zbawcza, która aktualizuje się w Kościele lokalnym, jest niejako nasączona, naznaczona przestrzenią, obszarem, historią, kulturą<sup>39</sup>. Do tej bowiem pory, refleksje dotyczące „miejsca” jako elementu określającego ukonstytuowanie się Kościoła były niedostateczne, zaznacza G. Canobbio, przywołując idee G. Routhiera oraz H. Legranda<sup>40</sup>. Canobbio zauważa: „owszem, to nie miejsce tworzy Kościół, ale rozumiane jako przestrzeń ludzka, nie może być uważane za nieistotne. Dzięki Słowu Bożemu, sakramentom, charyzmatom, konkretni ludzie zostają przyłączeni do Chrystusa. Ci ludzie stanowią Kościół nosząc ze sobą swoją historię, która jest przekraczana właśnie w momencie, w którym zostaje wcielona w Chrystusa poprzez Ducha”<sup>41</sup>. Kościół lokalny jawi się jako „miejsce”, w którym misterium Boga objawia się w środowisku historycznym. Znaczenie eklezjologiczne terytorialności staje się gwarancją dla katolicyzmu samego Kościoła lokalnego. W podobnej optyce prezentują się refleksje teologów: P. Coda, S. Dianich, czy B. Forte<sup>42</sup>.

<sup>36</sup> P. Colombo, *La teologia della Chiesa locale*, s. 35.

<sup>37</sup> L. Chiarinelli, *La chiesa locale luogo che testimonia la riconciliazione*, „Rivista del Clero Italiano” 65 (1984), s. 650; G. Colombo, *Risposta alla relazione di H. Müller*, s. 380.

<sup>38</sup> D. Valentini, *Chiesa locale e identità culturale*, Associazione Teologica Italiana, *Teologia e progetto uomo in Italia*, Assisi 1980, s. 142-165.

<sup>39</sup> Por. np. C. Molari, *La fede e il suo linguaggio*, Assisi 1971, s. 247; S. Dianich, *Chiesa estroversa. Una ricerca svolta sull'ecclesiologia contemporanea*, Cimisello Balsamo 1987, s. 110-111.

<sup>40</sup> G. Canobbio, *La Chiesa si realizza in un luogo*, s. 99; G. Routhier, „*Église locale*” ou „*Église particulière: querelle sémantique ou option théologique?*”, „*Studia canonica*” 25 (1991), s. 313; H. Legrand, „*Un solo vescovo per città*”. *Tensioni sull'espressione della cattolicità dopo il Vaticano II*, w: *Chiese locali e cattolicità*, red. H. Legrand, J. Manzanares, A. García y García, Atti del Colloquio internazionale di Salamanca 2-7 aprile 1991, Bologna 1994, s. 409-410.

<sup>41</sup> G. Canobbio, *La chiesa si realizza in un luogo*, s. 101.

<sup>42</sup> S. Dianich, *Chiesa locale e chiesa universale nello sviluppo storico dell'ecclesiologia*, w: *AA.VV., Ricerca storica e chiesa locale in Italia. Risultati e prospettive*. Atti dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Grado 9-13 settembre 1991), Roma 1995, s. 34-35; P. Coda, *Chiesa particolare e Chiesa universale. Mistero d'unità nella molteplicità*, w: *AA.VV., La Chiesa salvezza dell'uomo II*, Roma 1986, s. 253-268; B. Forte, *La Chiesa icona della Trinità. Breve ecclesiologia*, Brescia 1988, s. 52.

W teologii Kościoła lokalnego wymiar „*luogo*” nie jest więc sprawą marginalną, ponieważ lokalność jest warunkiem samej realizacji *mysterium Ecclesiae*. Tożsamość Kościoła lokalnego jest nierozzerwalnie związana z miejscem, ponieważ „lokalność” należy do przestrzeni, w której wciela się i realizuje Kościół Boży. Kościół lokalny będąc wydarzeniem zbawczym, którego jest znakiem i narzędziem, uobecnia się w rzeczywistości sakramentalnej, w której sprawowana jest rzeczywista pamiątka zbawienia Chrystusa, mocą sakramentu Eucharystii. Charakter eucharystyczny Kościoła lokalnego stanowi stały punkt odniesienia w opisie teologii Kościoła w konkretnym miejscu.

### 3. W kierunku wzajemnej korelacji

Jak już wskazaliśmy wyżej, według P. Colombo, żadna kultura nie może konstytuować Kościoła; tylko Słowo Boże, Eucharystia, charyzmaty mogą tworzyć Kościół<sup>43</sup>. Nie ma koniecznego związku między Kościołem lokalnym a grupą kulturową. Państwa, skonstruuje Maria Mariotti, powstają *dal basso*, Kościół *dall'alto*. Inkorporacja Kościoła w narodzie nie implikuje jego identyfikacji z nim<sup>44</sup>. Niemniej jednak zachodzi niewątpliwa konieczność relacji między Kościołem lokalnym a kulturą<sup>45</sup> i dążenia do zachowania słusznej równowagi między nimi<sup>46</sup>. Koncepcja Kościoła powszechnego uznaje różnorodność sytuacji kulturowych i społecznych – zaznaczy G. Dal Ferro<sup>47</sup>. G. Cereti natomiast podkreśla, że tylko pełne przyjęcie kultury danego narodu pozwala Kościołowi na urzeczywistnianie jego autentycznej katolickości<sup>48</sup>.

Różnorodność eklezjalna wynika z różnorakiego wzajemnego wpływu powyższych konstytutywnych elementów. Różne kultury mają „tylko wartość wstępną

---

<sup>43</sup> Na temat kultury zob.: F. Bolgiani, *Alcune osservazioni sul concetto di cultura nei documenti del Vaticano II*, w: Facoltà Teologica Interregionale in Torino, *Chiesa e mondo*, II: *Fede e prassi. Miscellanea Teologico-Pastorale nel LXX del Card. Michele Pellegrino*, Bologna 1974, s. 441-481; A. Bausola, *Analisi critica del concetto di cultura*, w: *Cristianesimo e cultura. Atti del XLVI Corso di Aggiornamento Culturale dell'Università Cattolica, Loreto, 21-26 settembre 1975*, Milano 1975, s. 16-35; E. Quarelllo, *Morale cristiana e culture*, Roma 1979; G. Gozzelino, *Fede e cultura. Per una riflessione teologica sul rapporto fede e cultura. Conseguenze per la catechesi*, „Catechesi” 17 (1980), nr 49, s. 5-10.

<sup>44</sup> M. Mariotti, *Apostolicità e missione nella Chiesa particolare*, Roma 1965, s. 40.

<sup>45</sup> G. Cereti, *Chiesa locale e universale in prospettiva ecumenica*, „Studia Ecumenica” 17 (1999), s. 597-598.

<sup>46</sup> A. Cattaneo, *Inculturazione e chiesa locale: valore e limiti di una sinergia*, „Annales theologici” 15 (2001), s. 225; D. Bonifazi, *La chiesa locale soggetto della inculturazione e della „teologia in situazione”*, „Lateranum” 50 (1984), s. 239; C. Riva, *Teologia e Chiesa locale di Roma*, „Lateranum” 50 (1984), s. 22.

<sup>47</sup> G. Dal Ferro, *La Chiesa locale fonte di tradizione. Aspetti sociologici*, „Studia Ecumenica” 17 (1999), s. 609.

<sup>48</sup> G. Cereti, *Per un'ecclesiologia ecumenica*, s. 197.

czy «przedrozumieniową»», która, wprawdzie konieczna i nieunikniona, jest jednak drugorzędna. P. Colombo kontynuuje: „trochę jak materia wobec formy, lecz w koncepcji, w której materia jest ciągle modyfikowana przez formę [...] tylko różnorodność doświadczenia chrześcijańskiego może stanowić powód do pomnożenia i rozróżnienia Kościołów partykularnych; różnorodność doświadczenia chrześcijańskiego powstała z nieskończonych możliwych sposobów asymilacji Słowa Bożego, uczestnictwa i odtwarzania życia Jezusa Chrystusa, bycia uległymi i dyspozycyjnymi wobec charyzmatów»<sup>49</sup>. W podobnym duchu wypowiada się M. Qualizza<sup>50</sup>. Słusznie stwierdza P. Colombo, że konstytutywne zasady Kościoła są nie tylko źródłem jego jedności, lecz także jego różnorodności.

Jednak można by postawić pytanie o to, czy takie rozumowanie nie prowadzi do zbyt dużego uproszczenia natury samego doświadczenia chrześcijańskiego, w razie, gdyby zrozumienie kulturowe *a priori* było po prostu przedstawione jako bezkształtna „materia”, która otrzymuje swoje określenie z „formy” charakterystycznych elementów, które rodzą Kościół. Jednak, zauważa D. Valentini, niesie to ryzyko rozważania ludzkiego elementu w tworzeniu Kościoła jako czysto pasywnego i przyjmującego, a zatem prowadzi do ryzyka „interpretacji Słowa Bożego, Eucharystii i charyzmatów Ducha jako rzeczywistości, które w pewien sposób przechodzą ponad człowiekiem»<sup>51</sup>.

Pod wpływem G. Colombo, ta sama analogia pojawia się w formie bardziej zawałowanej w dyskusji Międzynarodowej Komisji Teologicznej na temat relacji pomiędzy „Kościołem jako «misterium» i jako «podmiotem historycznym»», gdzie „Charakter «misterium» wyraża tajemnicę Kościoła, który pochodzi od Trójcy Przenajświętszej. Charakter «podmiotu historycznego» przypisuje się Kościołowi, który działa również w historii i przyczynia się do jej kształtowania»<sup>52</sup>. W dalszej części dokumentu czytamy: „Nowy lud Boży nie wyróżnia się przez nowy sposób istnienia lub misji, który zastąpiłby sposób życia i projekty ludzkie już istniejące. Przeciwnie, pamięć i oczekiwanie na Jezusa Chrystusa posiadają taki charakter, że od wewnątrz przemienia i przekształca sposób bytowania i projekty ludzkie (już istniejące) w jakiegokolwiek ludzkiej społeczności. W nawiązaniu do tej idei można stwierdzić, że pamięć i oczekiwanie na Chrystusa, którymi żyje nowy lud Boży, stanowią jakby element «formalny» (w scholastycznym tego słowa znaczeniu), stanowiącej strukturę konkretnej egzystencji ludzi. Ta konkretna egzystencja, która jest jakby «materią» (znów w sensie scholastycznym), oczywiście obdarzona odpo-

---

<sup>49</sup> Można zapytać, w jaki sposób kultura stanowi istotny faktor Kościoła lokalnego? P. Colombo słusznie zauważa, że kultura przyczynia się do powstania wspólnoty eklezjalnej i stoi w relacji wobec trzech boskich czynników: Słowo, Eucharystia, charyzmaty (P. Colombo, *La teologia della Chiesa locale*, s. 37). Por. także: E. Bartoletti, *Pastorale della Chiesa locale*, s. 52-54.

<sup>50</sup> M. Qualizza, *Teologia della chiesa locale nell'esperienza della chiesa friulana*, w: AA.VV., *Varietas indivisa. Teologia della chiesa locale*, Brescia 1983, s. 164-176.

<sup>51</sup> D. Valentini, *Il nuovo Popolo di Dio in cammino*, s. 56.

<sup>52</sup> *Themata selecta de ecclesiology*, nr 3. 1.

wiedzialnością i wolnością, otrzymuje różnorodne formy służące budowaniu życia «według Ducha Świętego».

Takie sposoby życia nie istnieją *a priori* i nie mogą być uprzednio określone; pojawiają się w ogromnej różnorodności i dlatego nie można ich nigdy przewidzieć, nawet jeśli je można odnieść do nieustannego działania tego samego Ducha Świętego. Przeciwnie, wspólne i stałe dla tych sposobów życia jest to, że wyrażają wymagania i radości Ewangelii Chrystusa «w zwyczajnych warunkach rodzinnego i społecznego życia, z których jest jakby utkana ich egzystencja» (LG 31)<sup>53</sup>. Powyższe refleksje wyrażają jasno wolność i odpowiedzialność „elementu materialnego”, istnienie i plany, w obrębie których i przez które Ewangelia jest przepowiedana. Nie zostają one zniesione, a tym bardziej zastąpione przez głoszenie Chrystusa, lecz raczej przemienione od wewnątrz w formy reprezentujące zawsze nowe i różne sposoby urzeczywistniania mocy Ewangelii w prowadzeniu i inspiracji ludzkiej egzystencji. Taka dyskusja ukazuje znaczenie wyboru priorytetowych aspektów teologicznych.

Historia wskazuje, że czynniki społeczne, kulturowe, a także geograficzne, stanowią często rozstrzygające determinacje różnych prawowitych odmienności między Kościołami lokalnymi. Czynniki te ukazywały się więc także jako „zasada formalna” Kościołów lokalnych. Jest oczywiście prawdą, że Ewangelia określa *discretio spirituum* wewnątrz partykularnych kultur, ale przede wszystkim buduje Kościół. Właściwości kulturowe w tym zakresie nie odgrywają zbyt dużego znaczenia. Jednak Kościół lokalny jest wynikiem spotkania Ewangelii i partykularnej kultury, jest całokształtem specyficznych doświadczeń społecznych i historycznych. A. Antón stwierdza: „Ponieważ jego rzeczywistość [Kościół lokalny] jest tajemniczą jednością elementów ludzkich i boskich, historycznych i metahistorycznych, wymiar lokalny i czasowy stanowi istotny element jego ziemskiej egzystencji. Kościół wykonuje swoją misję w świecie złączony na wiele sposobów z konkretnym miejscem. Wierzący spotyka się z Kościołem, w określonym miejscu, w wymiarze przestrzenno-czasowym. Jest to wymóg nałożony przez naturę człowieka, złożonego z duszy i ciała; wynikający z rzeczywistości Kościoła jako wcielenie eschatologicznej wspólnoty w świecie i w historii”<sup>54</sup>.

W podobnym duchu wypowiada się J. Castellano Cervera: „Jeśli Kościół jest konwergencją elementu boskiego i ludzkiego, jego korzeniem boskim jest Trójca, lecz jest on również obszarem i winnicą Pana, jest zasadzony na tej ziemi, to jako lud pielgrzymujący żyje w pewnym miejscu, ma pewną historię, żyje teraźniejszością i przyszłością. Trzeba docenić tę ziemską rzeczywistość Kościoła partykularnego, ukształtować obraz ziemski, ludzki tego Kościoła, który żyje tutaj i dzisiaj”<sup>55</sup>. P. Rossano zaś ze swej strony zaznacza, iż koncepcja misji nie może ogra-

<sup>53</sup> Tamże, nr 3. 4.

<sup>54</sup> A. Antón, *Iglesia universal – Iglesias particulares*, „Estudios eclesíasticos” 47 (1972), s. 416.

<sup>55</sup> J. Castellano Cervera, *La chiesa particolare e la parrocchia. Spazio eucaristico di comunione e di missione*, w: *Terzo Millennio. Ipotesi sulla parrocchia*, red. G. Tangorra, C. Zuccaio, Reggio Emilia 1999, s. 136.

niczyć się tylko do aspektu przestrzennego, lecz winna przenikać całego człowieka w jego doświadczeniu historyczno-egzystencjalnym i kulturowym<sup>56</sup>.

Gaetano Bonicelli w artykule *L'articolazione della chiesa particolare*<sup>57</sup> stawia pytanie: czy zatem prymat należy się terytorium czy wspólnotcie? Autor podkreśla, że Kościół musi się niejako określić w świecie. Proces ten dokonuje się przez Kościół partykularny, a zatem kategorię rozstrzygnięcia tej kwestii nie jest możliwe, ponieważ struktury ludzkie, a nie terytorialne stanowią o istocie Kościoła partykularnego<sup>58</sup>. Byłoby ciekawe dokonanie *excursu* historycznego w celu zweryfikowania wpływu koncepcji struktur terytorialnych<sup>59</sup>. Bonicelli konstatuje: „Jeśli Kościół jest istotowo komunią, poprzez którą powstaje wspólnota trzeba, aby Kościół partykularny mógł być jasno widziany jako znak, oparcie i kres tego wspólnego poszukiwania. Najsolidniejsza czujność w ocenie najlepszych warunków artykulacji Kościoła partykularnego koncentruje się zatem na rzeczywistości wspólnotowej, która jest w stanie go wyrazić”<sup>60</sup>. B. Maggioni podkreśla jednak, że uwarunkowania pochodzące z przestrzeni ludzkiej nie mogą umniejszać wartości czy wpływać negatywnie na siłę przesłania chrześcijańskiego, które przekracza każde miejsce<sup>61</sup>.

Z punktu teologicznego, Kościół lokalny czerpie siłę z misterium Słowa Wcielonego. Sobór Watykański II stwierdza: „Kościół ziemski i Kościół bogaty w dobra niebieskie – nie mogą być pojmowane jako dwie odrębne rzeczy, lecz tworzą one jedną złożoną rzeczywistość, w której zrasta się pierwiastek ludzki i Boski. Dlatego też na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się ona do misterium Słowa Wcielonego. Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu jako żywe narzędzie zbawienia nierozdzielnie z nim zjednoczone, tak społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusa ku wzrastaniu tego ciała (por. Ef 4, 16)” (LG 8). Ujęcie w perspektywie lokalnej istoty Kościoła wynika z faktu, że Kościół lokalny w analogii z tajemnicą Wcielonego Słowa realizuje się w konkretnym miejscu i dla konkretnego miejsca. Jak w Chrystusie nie mamy do czynienia ze stanem, w którym natura boska niejako nakłada się zewnętrznie na naturę ludzką, podobnie nie ma Kościoła lokalnego, który mógłby być uważany za zwykłe zajęcie konkretnego miejsca. Oznacza to, że relacja Kościoła wobec miejsca nie jest rzeczywistością zewnętrzną, przypadkową i nieważną, lecz przeciwnie, ma znaczenie, ponieważ miejsce stanowi pełnię realizacji ludzkiej i kulturowej – pod-

<sup>56</sup> P. Rossano, *Teologia della missione*, w: *Mysterium salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, red. J. Feiner, M. Löhrer, Brescia 1972, t. VII, s. 633-634.

<sup>57</sup> G. Bonicelli, *L'articolazione della chiesa particolare*, „Orientamenti Pastoral” 19 (1971), z. 1, s. 21-27.

<sup>58</sup> Tamże, s. 22.

<sup>59</sup> Tamże, s. 22.

<sup>60</sup> Tamże, s. 23.

<sup>61</sup> B. Maggioni, *La chiesa locale nel Nuovo Testamento*, „Vita e Pensiero” 54 (1971), s. 240.

kreśla G. Silvestri<sup>62</sup>. A. Marranzini natomiast słusznie zauważa, że mówiąc o wzajemnej, wewnętrznej relacji pomiędzy Kościołem lokalnym a wymiarem miejsca, należy zwrócić zarówno uwagę na aspekt wcielenia Kościoła w konkretnym miejscu, jak również na jego charakter transcendentny<sup>63</sup>.

Kościół posiada w sobie tajemnicę zbawienia przeznaczoną dla wszystkich ludzi. Jest ludem mesjańskim, znakiem zakorzenionym w tajemnicy historycznego przedłużenia wcielenia, wezwanym do bycia sakramentem zbawienia i naczyniem jedności dla wszystkich narodów (por. LG 26). Kościół jednak urzeczywistnia realnie sam siebie na miarę, w której istnieje we wszystkich ludach i wspólnotach, ponieważ tylko w ten sposób uobecnia samego Chrystusa, który go buduje jako swoje Ciało (por. LG 7). Proces ten dokonuje się rzeczywiście, ponieważ Kościół ma „znamiona lokalności”. To w konkretnym „miejscu” Ewangelia Chrystusa spotyka i zbawia każdego człowieka.

#### 4. Ku podsumowaniu

Wymiar widzialny zbawienia stanowi rację teologiczną Kościoła lokalnego. Kościół Chrystusowy dla wdrożenia zbawienia w historię winien „usytuować się”, „zlokalizować”, stać się „lokalnym”. W ten sposób Kościół lokalny stanowi fundamentalny sposób obecności Kościoła. Teologiczna racja Kościoła lokalnego wpisuje się w samą istotę Kościoła. Tym samym Kościół lokalny jest istotny dla Kościoła powszechnego. Nauczanie soborowe, jak również sukcesywnie pogłębione poszukiwania teologiczne pozwalają przyjąć, że dla określenia *portio Populi Dei* Kościoła partykularnego konieczne są stosowne kryteria, według których Kościół lokalny uobecnia Kościół Chrystusowy w swojej jedności i katolickości. Stosując formułę soborową, należy określić, że w Kościele partykularnym „*vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia*” (CD 11).

Uwypuklenie zasady terytorialności przy wyrażaniu natury Kościoła lokalnego nie wynika ze zwykłej i oczywistej praktyczności. Z perspektywy eklezjologicznej zasada ta posiada swoją wartość, ponieważ jawi się jako kryterium, które lepiej spełnia wymogi gwarancji, aby Kościół lokalny był potencjalnie otwarty na przyjęcie różnorodności urzędów, charyzmatów oraz form życia apostołskiego. Chodzi zatem o „dyspozycyjność”, „zdolność” Kościoła lokalnego w ukonkretnianiu wielorakich elementów, które budują, każdy wedle własnego sposobu, Kościół Chrystusowy realizując go w wymiarze jedności i katolickości.

Cecha „lokalności” pomagając zrozumieć istotę Kościoła jest zawsze pojmowana w odniesieniu do przestrzeni, która może być ujęta w perspektywie terytorialnej jak i personalnej. Uprzywilejowanie jednego z tych aspektów prowadzi do budowania określonej wizji Kościoła i jego posłannictwa. Rzeczywiście, ukaza-

---

<sup>62</sup> G. Silvestri, *La Chiesa locale „soggetto culturale”*, s. 132-133.

<sup>63</sup> A. Marranzini, *Teologia della Chiesa locale I. Incarnazione e trascendenza*, s. 543-553.

nie ukonstytuowania Kościoła w aspekcie przestrzeni geograficznej prowadzi przede wszystkim do utożsamiania go z rzeczywistością terytorialną, która zbiega się z granicami jurydycznymi diecezji. Uznanie, iż Kościół urzeczywistnia się w zależności od perspektywy przestrzeni ludzkiej, prowadziłyby do pojmowania go w wymiarze rzeczywistości językowej, etnicznej, religijnej, którym granice niełatwo wyznaczyć.

Utożsamianie Kościoła lokalnego wyłącznie z przestrzenią geograficzną niosłoby niebezpieczeństwo zredukowania go do poziomu społeczności, która żyje w konkretnym kontekście terytorialnym. Owo rozumowanie mogłoby doprowadzić do zaniku czy rozwodnienia transcendentnego charakteru eklezjalnej wspólnoty lokalnej. Natomiast utożsamianie Kościoła lokalnego wyłącznie z przestrzenią personalną niosłoby ryzyko zagubienia tożsamości Kościoła w kontekście wielorakich płaszczyzn ludzkich i kulturowych społeczeństwa. Tutaj zaś powstawałoby niebezpieczeństwo utraty jednorodności kulturowej danego ludu. Oba przypadki prowadziłyby do osłabienia katolicyzmu Kościoła, a jednocześnie do zmiany samej tożsamości Kościoła lokalnego, a w konsekwencji także tożsamości samego Kościoła powszechnego. Różnorodność akcentów położonych na jednym lub drugim ujęciu rozumienia przestrzeni uwypukla granice, wytyczone przez rozumienie Kościoła lokalnego jako przestrzeni terytorialnej i ludzkiej. Konieczność przewyciężenia zewnętrznego odniesienia się do wymiaru lokalności jest zasadna, ale wymaga stosownego uwzględnienia pojęcia odmiennej przestrzeni, takiej, aby można było stworzyć odrębne założenie dla udoskonalenia treści pojęciowych, językowych i narzędziowych stosownych przy opisie natury teologicznej Kościoła lokalnego.

Eklezjologicznie dyskusyjne byłoby określenie Kościoła lokalnego wedle kryteriów, które bazują na założeniach personalnych jak: narodowość, rasa, język, wiek, zawód itp. lub wedle kryteriów o charakterze nadprzyrodzonym, jak wyjątkowe powołanie tym bardziej, że historia uczy, że dotychczas nie miało miejsca tworzenie Kościołów lokalnych na podstawie wyżej wymienionych kryteriów. Oczywiście, to nie prowadzi do wniosku jakoby principium personalne nie miało różnorodnych zastosowań (np. parafie personalne)<sup>64</sup>. Dyskusje dotyczące katolicyzmu Kościoła lokalnego doprowadziły do wniosku, że cecha terytorialności implikuje nie tylko pełnię środków zbawienia i urzędów-posług, lecz także możliwość przyjęcia różnych charyzmatów i powołań. Właśnie ta potrzeba ukazuje walor teologiczny terytorium, jako kryterium najbardziej adekwatnego dla zagwarantowania katolicyzmu Kościoła lokalnego. Terytorialność Kościoła to zdolność dająca mu możliwość zgromadzenia ludu, często bardzo różnorodnego, w konkretnym miejscu.

---

<sup>64</sup> Zasada personalna znajduje swoje zastosowanie w przypadku konieczności określenia grupy wiernych, którzy niejako transcendują środowisko Kościoła lokalnego i wymagają szczególnej opieki duszpasterskiej. W takich i tym podobnych zatem sytuacjach, principium personalne może stać się bardziej adekwatne niż terytorialne. Migracja ludzi, jak i inne czynniki społeczne stawiają konkretne wyzwania duszpasterskie o charakterze indywidualnym, personalnym oraz międzydiecezjalnym.

Historia, biorąc pod uwagę różne aspekty: geograficzny, historyczny i kulturowy pokazuje elastyczne zastosowanie kryterium terytorialnego, które pozwala Kościołowi być rzeczywiście Kościołem ludzi i Kościołem dla ludzi. W tym duchu, „podstawowym elementem tożsamości Kościoła lokalnego jest jego historia, przeszłość ze wszystkimi jego świadectwami wiary wyrażonymi w tradycji, w sztuce, w historii świętości. Kościół lokalny, który nie wie, jacy są jego święci i nie żyje ich światłem, który nie czci ich ikon; który zaniedbuje szlaki pielgrzymek, stojących u korzeni jego wiary, jest Kościołem w agonii. [...] I odwrotnie, Kościół, który zanurza korzenie w tym świadectwie, jest w stanie twórczo i profetycznie odnowić własną wiarę i świadectwo pośród i za pomocą ludzi”<sup>65</sup>.

### Streszczenie

Artykuł opisuje pryncypia wymiaru personalno-wspólnotowego, jako istotny element *portio populi Dei* oraz kryterium „lokalności”. Zaznacza się, że w teologii Kościoła lokalnego wymiar „luogo” nie jest sprawą marginalną, ponieważ lokalność stanowi warunek urzeczywistnienia *mysterium Ecclesiae*, tożsamość Kościoła lokalnego jest nierozzerwalnie związana z miejscem, ponieważ określenie „lokalny” należy do obszaru, w którym uosabia się i urzeczywistnia Kościół Boży. Kościół lokalny, będąc zbawczym wydarzeniem, którego jest znakiem i narzędziem uobecnienia się w sakramentalnej rzeczywistości. Eucharystyczny charakter Kościoła lokalnego stanowi stały punkt odniesienia w opisie teologii Kościoła w konkretnym miejscu.

### From the Reflection on the Principium of Local Church

#### Summary

The article describes the determinants of the personal-community perspective, as principal element *portio Populi Dei* and principium of „locality”. It must be underlined that the dimension „place” is not the marginal matter in the theology of the local Church, because locality is the condition of the realization of *mysterium Ecclesiae*. The identity of the local Church is connected with the „place” inseparably, because „locality” belongs to the space in which the Church of God materializes and realizes. The local Church, being the salutary event of which it is the sign and instrument, realizes itself in the sacramental reality. The Eucharistic character of the local Church constitutes the point of reference in the description of theology of the Church in a concrete place.

---

<sup>65</sup> D. Vitali, *De Ecclesia Christi. La Chiesa: natura e costituzione*, Roma 2005, s. 154-155.



## ZWIĄZKI DOKTRYNY PRYSCYLIAŃSKIEJ Z PISMAMI HILAREGO Z POITIERS I FILOZOFIĄ STOICKĄ

W pismach Hilarego z Poitiers znajdują się nawiązania do filozofii stoickiej, które są wykorzystywane przez Pryscyliana i jego uczniów. Niektórzy uczeni – E. Babut, H. Chadwick, czy M. Simonetti – uważa, że wpływ *De Trinitate* Hilarego na wszystkie zebrane *Traktaty* z Würzburga jest oczywisty<sup>1</sup>. Szczegółowo badała to zagadnienie M. Veronese. Błyskotliwie i dobrze pokazała, że wpływ ten jest obecny tylko w niektórych *Traktatach* (IV, VI, X, XI). Częste paralele z *De Trinitate*, na które G. Schepss<sup>2</sup> wskazuje w innych *Traktatach* (I, II i III), wydają się być wymuszone i bezpodstawne<sup>3</sup>.

Postaram się dokonać analizy tych zapożyczeń, pochodzących z pism Hilarego z Poitiers, a mających swe źródło w filozofii stoickiej. W artykule posługuję się metodą analityczno-syntetyczną z uwzględnieniem metody historycznej. Analizę

---

<sup>1</sup> Por. E. Babut, *Priscillien et le Priscillianisme*, Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences historiques et philologiques, Paris 1909, s. 106: „Les vastes lectures qu'on lui attribuait paraissent s'être réduites à l'Écriture sainte, qu'il étudiait sans cesse, à quelques apocryphes, à deux ou trois traités de Cyprien, enfin aux livres d'Hilaire de Poitiers, qu'il cite presque à chaque page”; H. Chadwick, *Priscillian of Avila. The occult and the charismatic in the early church*, Clarendon Press, Oxford 1976, s. 65: „The last (*Tractatus XI*) is incomplete at the end, but probably not much is missing; it is an elaborate and beautiful prayer of blessing upon the faithful, evidently written for liturgical use with great care and conscious echoes of Hilary of Poitiers, *De Trinitate*, whose influence is pervasive in the majority of the tractates”. Zob. także: M. Simonetti, *Hilario de Poitiers y la crisis arriana en Occidente. Polemistas y herejes*, w: *Patrología III*, A. di Berardino, Madrid 1993, s. 159-165.

<sup>2</sup> *Tractatus I-XI*, ed. G. Schepss, *Priscilliani quae supersunt maximam partem nuper detexit adiectisque commentariis criticis et indicibus primus edidit Georgius Schepss accedit Orosii commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, CSEL 18, 3-106; A. Hamman, PLSuppl 2, 1413-1483.

<sup>3</sup> Por. M. Veronese, *Le citazioni del De Trinitate di Ilario nella raccolta attribuita a Prisciliano*, „*Vetera Christianorum*” 40 (2003), s. 133-157. Żeby zobaczyć inne niedokładne paralele z *De Trinitate* Hilarego w *Traktacie I* zobacz: Priscillianus, *Tractatus I, Liber apologeticus*, CSEL 18, 4, PLSuppl 2, 1414; CSEL 18, 8, PLSuppl 2, 1416-1417; CSEL 18, 11, PLSuppl 2, 1418-1419; CSEL 18, 12, PLSuppl 2, 1419-1420.

rozumiem jako metodę krytycznej interpretacji źródła, którym w tym przypadku jest dzieło teologiczne. Krytycznemu spojrzeniu zostaną poddane dwa ważne aspekty: wymiar teologiczny oraz ściśle z nim związany filologiczny. Sens teologicznych pojęć odślania się w specyficznym dla każdego autora języku. Dokładne przyjrzenie się samej strukturze, jak i genezie użytych sformułowań, wydaje się być konieczne dla uchwycenia zawartej w nich prawdy.

Pierwszym etapem zastosowania tej metody jest stwierdzenie autentyczności i pierwotnego sensu źródła, następnym zaś jego interpretacja i wyjaśnienie. Hermeneutyka dzieła teologicznego opierająca się na jego uprzedniej analizie, zakłada uwzględnienie historycznego i ideowego kontekstu. Zgodnie z tym założeniem podejmuję w artykule próbę zrozumienia poglądów Priscyliańskich z punktu widzenia obecnej w jego czasach filozofii. Jest to istotne w perspektywie przenikania się filozofii i teologii w kwestii związku doktryny priscyliańskiej z pismami Hilarego z Poitiers i filozofią stoicką. Jeden z istotnych aspektów analizy krytycznej będzie miał na celu wydobywanie wspomnianego związku w taki sposób, aby właściwa autonomia obu dziedzin nie została zachwiana. Należy przy tym pamiętać, iż zaprezentowane analizy filozoficzne dokonywane są z punktu widzenia potrzeb teologa.

### Filozoficzne rozróżnienie między *sermo* a *sensus*

W *Traktacie VI* czytamy: „Skoro wszelkie słowo pochodzi z myśli według sposobu istnienia słowa koniecznego, podczas gdy rzeczywistość przywoływana jest znana, to, czego Bóg w nas szuka, myśl wyraża samej sobie przez tę nieadekwatność, którą pojmuje”<sup>4</sup>. Czytając Hilarego z Poitiers<sup>5</sup>, Priscylian mógł zapożyczyć to stoickie rozróżnienie między wewnętrzną myślą człowieka (*sensus*), a zewnętrznym wyrażeniem tej myśli przez słowo (*sermo*). Używa go do rozróżnienia Ojca i Syna: „[Chrystus] chciał być pojmovany jako Bóg, kiedy cierpiał w ciele za ludzi; i tak, kiedy się nas prosi: kiedy jest myślą (*sensus*) jest jedynym Bogiem; kiedy jest słowem (*sermo*) jest jedynym Chrystusem”<sup>6</sup>.

Słowo (*sermo*) oznacza Chrystusa, który stał się ciałem (Logos zewnętrzny), a termin *sensus* oznacza Słowo w Bogu (Logos wewnętrzny). Znajdujemy to rozróżnienie także w *Traktacie XI*: „Ty jesteś Bogiem wewnątrz i na zewnątrz we

---

<sup>4</sup> Priscillianus, *Tractatus VI, Tractatus Exodi*, CSEL 18, 70; PLSuppl 2, 1460: „Sed quia sermo omnis ex sensu est, secundum habitum necessarii sermonis, dum natura petita rei agnoscitur, hoc quod in nobis deus quaerit sensus sibi intellegens eloquatur”.

<sup>5</sup> Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate I*, 7, 22, SC 443, s. 218: „Sermo omnis ex sensu est, sensus sibi ipse loquatur intellegens”; *Com Ps 118*, 22, 2, SC 347, s. 296: „Omnis autem sermo hominum ex sensu cogitationis initur”.

<sup>6</sup> Priscillianus, *Tractatus VI...*, CSEL 18, 75; PLSuppl 2, 1463: „Demonstrat: sic se pro hominibus patientem intellegi deum uoluit in carne, ut, si sensus quaeratur in nobis: unus deus est, si sermo: unus Christus, si opus: unus Iesus, si natura quaeritur”.

wszystkich źródłach sił...<sup>7</sup>. Słowo w Bogu, wewnętrzny Logos, wyraża się na zewnątrz przez słowo dostosowane do ludzkiej inteligencji<sup>8</sup>. Słowo, które przyjęło ciało czyni widzialnym Boga, który jest niewidzialny: „Słowo Boga *pokazujące widzialnymi to, co niewidzialne...*”<sup>9</sup>. To rozróżnienie między Słowem wewnętrznym a Słowem wypowiedzianym na oznaczenie drugiej Osoby Trójcy nie jest nowe<sup>10</sup>.

Logos wewnętrzny to kategoria używana przez wielu apologetów wczesnochrześcijańskich do opisanego istnienia Syna Bożego w łonie Boga Ojca przed wcieleniem. Teofil z Antiochii pisze: „Nie jest przecież tak, jak opisują to poeci czy mitografowie, a mianowicie, że Synowie Boży zrodzili się z relacji seksualnych, lecz jak to obwieszcza prawda, że Logos istnieje zawsze wewnątrz serca Boga”<sup>11</sup>. Odnośnie *Logos prophoricos* czytamy: „Gdy więc Bóg chciał stworzyć to, co zaplanował, zrodził Logos zewnętrzny, *pierworodny całego stworzenia* (1 Kor 1,24)”<sup>12</sup>.

Inny z apologetów, Tacjan Syryjczyk, przedstawia ten problem następująco: „Tak bowiem jak od jednej pochodni zapala się wiele ogni, a przez zapalenie wielu ogień pierwotnej pochodni wcale nie zostaje pomniejszony, podobnie również i Logos, pochodzący z mocy Ojca, nie pozbawił Logosu tego, który Go zrodził. Podobnie gdy ja mówię teraz, a wy słuchacie, to przez mówienie nie staję się wcale pozbawiony słowa, jeśli już, to raczej wydając mój głos, staram się uporządkować materię w was jeszcze nieukształtowaną”<sup>13</sup>.

*Logos endiathetos* i *Logos prophoricos* są wyrażeniami przyjętymi przez filozofię stoicką<sup>14</sup>, ale pochodzą z platonizmu<sup>15</sup>: słowo, będąc immanentne, jest przede

<sup>7</sup> Priscillianus, *Tractatus XI, Benedictio super fideles*, CSEL 18, 103; PLSuppl 2, 1482: „Tu enim es deus, qui cum in omnibus originibus uirtutum intra extraque et supereminens...”.

<sup>8</sup> Priscillianus, *Tractatus X, Tractatus ad populum II*, CSEL 18, 94; PLSuppl 2, 1475: „ut dei sensus *uisibilibus inuisibilia demonstrans* aptissimo ad humana intelligentiam sermone loqueretur”.

<sup>9</sup> Priscillianus, *Tractatus X...*, CSEL 18, 94; PLSuppl 2, 1475: „Ut dei sensus *uisibilibus inuisibilia demonstrans...*”.

<sup>10</sup> Teofil z Antiochii, *Do Autolika II*, 10, 2, w: *Pierwsi apologetci greccy*, Biblioteka Ojców Kościoła 24 (dalej cyt. BOK), Kraków 2004, s. 406: „Dlatego też Bóg, mając swój Logos wewnętrzny *we własnych wnętrznościach*, zrodził go wraz ze swoją Mądrością, *wydając [go] przed istnieniem wszystkiego*”.

<sup>11</sup> Teofil z Antiochii, *Do Autolika II*, 22, 3.

<sup>12</sup> Teofil z Antiochii, *Do Autolika II*, 22, 4.

<sup>13</sup> Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 5, 4-5, w: *Pierwsi apologetci greccy*, BOK 24, Kraków 2004, s. 316.

<sup>14</sup> Porfiriusz przypomina to rozróżnienie. Porphyrius, *De Abstinencia ab esu animalium* III, 2, 1, ed. J. Bouffartigue, M. Patillon, *Porphyre. De l'abstinence*, t. II, Budé, Paris 1979, s. 153. Por. także: M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Seuil, Paris 1957, s. 310-316. Ambroży odrzuca to stoickie rozróżnienie, aby wyjaśnić działanie Słowa przy stworzeniu świata. Augustyn podejmuje je nie dla wyjaśnienia stwórczego Logosu, ale by zilustrować wcielenie Słowa. Por. G. Bavaud, *Un thème augustinien: le mystère de l'Incarnation, à lumière de la distinction entre le verbe proféré*, „Revue des Etudes Au-

wszystkim Rozumem Boga (umysłem, *sensus*) i wskazuje na preegzystencję Chrystusa, który istniał na początku, zgodnie ze słowami świętego Jana (J 1, 1). Słowo wypowiedziane jest słowem Boga oraz Osobą, która dokonuje dzieła stworzenia i reprezentuje Ojca wobec ludzi.

Teofil podejmuje terminologię stoicką, nadając jej sens chrześcijański, który służy mu do wyjaśnienia tajemnicy Chrystusa-Stworzyciela. Kategorie *Logos endiathetos* i *Logos prophoricos* służyły apologetom do rozróżnienia pomiędzy Logosem wewnętrznym, który ciągle przebywa u Ojca, a Logosem zewnętrznym, zrodzonym z Niego do stwarzania świata. Chodziłoby zatem o dwa aspekty bytowania jednego i tego samego Logosu – Syna, osobowo różnego od Ojca, ale wspólnego Mu istotowo. Rozróżnienie między myślą wewnętrzną człowieka a zewnętrznym wyrażeniem owej myśli przez słowo, jak już wspomniano jest stoickie. Cyceron<sup>16</sup>, a później Laktancjusz<sup>17</sup> pokazali zależność tego słowa w stosunku do myśli.

Tertulian przypomina tę podwójną rzeczywistość *logosu* – *ratio* i *sermo*, myśli i słowa: „Bóg jest bowiem rozumny i Rozum był w nim najpierw; w ten sposób z Niego pochodzi wszystko. Rozum ten to jego umysł (*sensus*). 3. Grecy nazywają

gustiniennes” 9 (1963), s. 95-101. Użycie tego rozróżnienia przez apologetów nie może być ważne po 325 roku, kiedy to ta kategoria filozoficzna stała się nieadekwatna: Słowo wypowiedziane w swoim udziale w dziele stwórczym było opisane jako narzędzie stworzenia, podczas gdy po soborze nicejskim jest jego przyczyną.

<sup>15</sup> Por. A. Puech, *Les apologistes grecs du second siècle de notre ère*, Hachette, Paris 1912, s. 222-225. Zobacz także: B. Pouderon, *Les apologistes grecs du II siècle*, Cerf, Paris 2005, s. 253. To rozróżnienie między słowem (językiem) wypowiedzianym a słowem wewnętrznym pochodzi z platonizmu (Platon, *Théétète* 189e; *Sophiste* 263e) i było akcentowane przez stoików w ich debacie z akademią. Jest ono odnotowane przez Plutarcha. Plutarch, *Moralia* 777c, CUF 1984, t. XI, s. 19. Zobacz także: E. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, PUF, Paris 1969, s. 73. Użyte zostaje również przez Filona. Philo Alexandrinus, *De specialibus* IV, 69, t. XXV, Cerf 1970, s. 240; *Questiones in exodum* II, 110-111, t. XXXIV, Cerf 1992, s. 252; *De uita Mosis* II, 129, t. XXII, Cerf 1967, s. 248; *De Abrahamo* 83, t. XX, Cerf 1966, s. 58. Więcej szczegółów w: M. Mühl, *Der Logos endiathetos und prophorikos in der älteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351*, „Archiv für Begriffsgeschichte” 7 (1962), s. 7-56.

<sup>16</sup> Cicero, *De legibus* 1, 30: „[30] Quod argumenti satis est nullam dissimilitudinem esse in genere. Quae si esset, non una omnis definitio contineret. Etenim ratio, qua una praestamus beluis, per quam coniectura ualemus, argumentamur, refellimus, disserimus, conficimus aliquid, cunctis hominibus certe est communis, doctrina differens, discendi quidem facultate par. Nam et sensibus eadem omnium comprehenduntur, et ea quae mouent sensus, itidem mouent omnium, quaeque in animis imprimuntur, de quibus ante dixi, inchoatae intelligentiae, similiter in omnibus imprimuntur, interpresque mentis oratio uerbis discrepat, sententiis congruens. Nec est quisquam gentis ullius, qui ducem naturam nactus ad uirtutem peruenire non possit”.

<sup>17</sup> Por. Lactantius, *De opificio Dei* 10, 13, PL 7, 43A-44A.

go Logos, który to termin oznacza u nas również „słowo”(sermo)”<sup>18</sup>. Ojcowie Kościoła przyjęli te dwa etapy ludzkiego *logosu* (słowo wewnętrzne i słowo wypowiedziane) i zastosowali je do *Logosu* Boskiego.

Grzegorz z Elwiry<sup>19</sup> przyjął różne znaczenia *logosu* (*sermo, verbum*), starając się rozróżnić zrozumienie (*sensus*) i słowo wyrażone (*sermo*), immanencję w Bogu i obecność przy Bogu. Pryscylian używał owego rozróżnienia *sensus/sermo*, aby pokazać Chrystusa w Bogu i Chrystusa wcielonego. Wydaje się, iż jedność boskości była w tej koncepcji chroniona przez nawiązanie do jedności pochodzenia. Terminy *Lo,goj evndia, qetoj* oraz *lo,goj proforiko,j* były ortodoksyjne i służyły do obrony wiary.

Słusznie jednak J. Lebreton zauważa, że różnica pomiędzy *Lo,goj evndia,qetoj* i *lo,goj proforiko,j* zapożyczona od stoickiej psychologii, przyniosła więcej zamieszania niż jasności do teologii<sup>20</sup>. Dopiero po Ariuszu teologia podwójnego Słowa została całkowicie wykluczona. Owey przednicejskiej teologii brak dokładności, jednak w IV wieku Pryscylian odwołuje się do niej chętniej niż jemu współcześni. Powyższe rozróżnienie zaczerpnięte z filozofii stoickiej nie jest jedyne.

### Wizja Boga z elementami stoickimi

Ostatni *Traktat XI* zatytułowany *Błogosławieństwo wiernych* zawiera wiele treści filozoficznych: „Ty bowiem jesteś Bogiem, który we wszystkich źródłach mocy wewnątrz, jak i na zewnątrz, jesteś transcendentny i immanentny, będący tak wokół, jak i we wnętrzu wszystkiego, jesteś Bogiem jedynym, w którego wierzymy, niewidzialnym w Ojcu, widzialnym w synu, w Tobie przebywa Duch Święty zjednoczony z dziełem dwóch, gdyż Ty jesteś ojcem tego, czym jesteś i poza Tobą nie pokazujesz niczego, co by Ciebie przewyższało [...] wiemy, że nie ma takiego działania ani dzieła, które nie istniałoby w Tobie, i ani jednego takiego na zewnątrz Ciebie. Tak oto posiadasz, będąc posiadany, nie znajduje się w Tobie nic będącego poza wszystkim i, co więcej, Ty istniejesz we wszystkim”<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi* V, 2-3, w: *Źródła Myśli Teologicznej* 4 (dalej cyt. ŻMT), przekł. E. Buszewicz, Kraków 1997, s. 41.

<sup>19</sup> Gregorius Illiberitanus, *De Fide* 2, 29, ed. M. Simonetti & J. Pascual, Madrid 1998, s. 78: „ut quia qualis et quanta esset sciri non poterat, de effectu operum suorum uirtus eius et potestas nosceretur...”.

<sup>20</sup> Por. J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église Chrétienne du III<sup>e</sup> siècle*, „Revue d'histoire ecclésiastique” 19 (1923), s. 486.

<sup>21</sup> Priscillianus, *Tractatus XI...*, CSEL 18, 103-104; PLSuppl 2, 1482-1483: „Tu enim es deus, qui cum in omnibus originibus uirtutum intra extraque et supereminens et internus et circumfusus et infusus in omnia unus deus crederis, inuisibilis in patre, uisibilis in filio et unicus in opus duorum sanctus spiritus inueniris, quia tu tibi ad id quod es auctor es et nihil extra [104] te quod praestantius tibi uideatur ostendis [...] quod sic te unum deum in omnibus nouimus, ut nullum non in te neque ullum extra te locum et facti et operantis habeamus; sicque cum habes adque haberis neque extra totum in aliquo neque non in omnibus inueniris”.

Idea Boga zawiera elementy o charakterze stoickim, ale autorowi zależy na tym, aby nie przyjąć całkowicie stoickiego panteizmu. Bóg nie jest cielesny, nie jest tylko częściowo w człowieku, nie jest obojętny na zło i istnieje poza światem. W powyższym cytacie Pryscylian naznaczony lekturą pism Hilarego<sup>22</sup> chce pokazać, że Bóg jest cały w każdym ze swoich aktów i nigdzie nie jest tylko częściowo, jak można przeczytać u Seneki<sup>23</sup>. Obecność Boga nie jest rozdzielona na różne działania, ale jest on całkowicie zaangażowany w każde ze swoich dzieł. Bóg jest we wszystkich źródłach sił (*uirtutum*) i Jego moc nie rozprasza się, Jego *uirtus* jest niepodzielna i równocześnie obecna jest we wszystkim<sup>24</sup>.

Pryscylian kładzie nacisk na transcendencję Boga. Na wzór Hilarego<sup>25</sup> pojmuje on stosunek Boga do stworzeń jako będący świadectwem równocześnie transcendencji (*supereminens*), immanencji przenikającej wszystko (*internus*), rozlanej (*circumfusus*) i otaczającej wszystko (*infusus in omnia*). Pryscylian podobnie jak Hilary odpowiada na dylemat właściwy stoicyzmowi łacińskiemu, takiemu, jaki widzimy u Seneki<sup>26</sup>. Pryscylian, poprzez Hilarego, przyjmuje tę stoicką terminologię, aby zastosować do wyrażenia swej doktryny o Bogu. Seneka, Cynceron, Kleantes<sup>27</sup> również używają terminów *supereminens*<sup>28</sup> i *circumfusus*<sup>29</sup>. Hilary posługuje

<sup>22</sup> Por. J. Doignon, *Hilaire de Poitiers devant le verset 17, 28a des "Actes des Apôtres"*. *Les limites d'un panthéisme chrétien*, „Orpheus” 1 (1980), s. 334-347.

<sup>23</sup> Seneca, *Ep.* 92, 30, ed. F. Prechac, H. Noblot, *Les Belles Lettres*, Paris: „Quid est autem cur non existimes in eo (bono uiro) diuini aliquid existere qui Dei pars est? Totum hoc quo continemur et unum est et Deus et socii sumus eius et membra”.

<sup>24</sup> Por. Hilarius Pictaviensis, *Com Ps 129*, 3, PL 9, 719-720: „Deus autem, qui et ubique et in omnibus est, totus audit, totus videt, totus efficit, totus incedit”. Zobacz także: Hilarius Pictaviensis, *Com Ps 135*, 8, PL 9, 773A: „Sed cum regionem cognitioni [773A] suae qui infinitus est collocaret; coelo superiore atque primo eodemque in orbem collocato, terminum quemdam Virtutibus, quae primae ad cognoscendum se gignerentur, inclusit. Neque enim gignendae creationes virtutem inconspicibilis Dei ferre potuissent, nisi naturae temperatoris obiectu sedem hanc moderatae ad infirmitatem habitationis incolerent. Aquis etenim elevatis ipsam illam primi coeli naturam temperavit, quae circumfusi Dei accensa virtute, nequaquam ab inferioribus esset patienda naturis”.

<sup>25</sup> Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* I, 6, 21-22, SC 443, s. 214; 6, 37, SC 448, s. 246; *Com Ps 135*, 11, PL 9, 774B: „Sub inferiore autem superioris circuli coelo quod firmamentum nuncupavit, terram inferius collocavit: quam mediam [774B] suspendens et confirmans, ita manendi sedem moderatus est, ut paribus undique mensuris medietatem circuli quo conclusa est obtineret: ut is qui infinitus est, primo illi superioris coeli circulo circumfusus aequalibus ex omni circumfusione sua lineis omnia, virtutis suae spiritu in usum ac naturam animantium temperato, ea quae crearentur attingeret”.

<sup>26</sup> Por. Seneca, *De otio* 4, 2, ed. R. Waltz, Budé, s. 116: „utrumne (deus) extrinsecus illi (operi suo) circumfusus an isti inditus...”.

<sup>27</sup> W latach 264-232 kierował szkołą założoną przez Zenona z Kition, którego był następcą. Pod jego kierunkiem szkoła stoicka podupadła, a sam stoicyzm stał się obiektem ataków ze strony sceptyków i akademików. Kleantes, nie potrafiąc bronić stoicyzmu na gruncie naukowym, rozwinął jednocześnie myśl stoicką o aspekty uczuciowe i religijne. Kleantes napisał 10 pism logicznych i 33 etycznych. Z licznych dzieł Kleantesa, których napisał ponad 50, zachował się jedynie heksametryczny *Hymn do Zeusa*. Fragment tego

się porównaniami dla wyjaśnienia Boskiej immanencji: „Słońce obecne jest wszędzie, obecne jest we wszystkim i przenika wszystko”<sup>30</sup>. Priscylian, za Hilarym, przedstawia definicję Boga, przywołując ideę zewnętrżności i wewnętrzności, posiadania i bycia posiadany.

W ten sposób miesza wiele łacińskich tekstów stoickich<sup>31</sup> i wpisuje się w linię dyskursu teologicznego Nowacjana: „Czytamy bowiem, że w Nim zawiera się wszystko i dlatego nic poza Nim nie może istnieć. Oczywiście, ponieważ w ogóle nie zna początku, toteż konsekwentnie nie ma końca, a jeśli przypadkiem – oby ta myśl nie była w nas obecna – kiedyś zaczął istnieć i nie jest ponad wszystkim, lecz zaczął istnieć po czymś, to byłby po tym, co zaistniało przed Nim, a On okazałby się mniejszej potęgi, wtedy zostałby określony także jako późniejszy, nawet czasowo”<sup>32</sup>. Bóg jest tym, który istnieje. Jego istnienie jest źródłem bycia wszystkiego, dlatego niemożliwa jest egzystencja poza Nim. Bóg jest nieskończony – nie posiada początku ani końca, stanowi pierwotną zasadę istniejących bytów.

Przypomina nam to medio-platońskie pojęcie Boga jako zasady wszechrzeczy<sup>33</sup>. Odnajdujemy tutaj także ślady medio-platońskiej, a później neoplatońskiej aczasowości i aprzestrzenności Boga, który jest wieczny (w sensie absolutnym, a nie czasowym), i wszechobecny (w sensie absolutnym, a nie tylko przestrzennym)<sup>34</sup>.

W doktrynie pryscylikańskiej Bóg jest transcendentny i immanentny, to znaczy jest wokół wszystkiego i we wszystkim<sup>35</sup>. Poza pismami Hilarego<sup>36</sup>, pogląd ten przypomina myślenie stoickie, gdzie Bóg prowadzi i ożywia kosmos przez *pneu-*

poematu został zacytowany przez Pawła z Tarsu w jego mowie na Areopagu opisanej w księdze Dziejów Apostolskich (17,28), być może ze względu na jego monoteistyczny wydźwięk. Katalogi jego pism (znanych z fragmentów) zachowały się u Diogenesa Laertiosa.

<sup>28</sup> Por. Seneca, *Nat.* V, 15, 1, ed. P. Oltramare, Budé, s. 228: „...nec compressos quidem terra supereminente”.

<sup>29</sup> Cicero, *De natura Deorum* 1, 37: „[...] ultimum et altissimum atque undique circumfusus et extremum omnia cingentem atque complexum ardorem, qui aether nominetur, certissimum deum iudicat”.

<sup>30</sup> Hilarius Pictaviensis, *Com Ps 118*, 19, 9, SC 347, s. 260: „ubique adest et, quantus per omnia est, ita ubicumque tantus infunditur”.

<sup>31</sup> Por. Seneca, *Nat.* I, praef. 13, ed. P. Oltramare, Budé, s. 11: „si opus suum et intra et extra tenet (deus)”.

<sup>32</sup> Por. Novatianus, *De Trinitate* 2, 11, ed. G.F. Diercks, Turnholti 1972, CCL 4: „Hunc enim legimus omnia continere et ideo nihil extra ipsum esse potuisse, quippe cum originem omnino non habeat, consequenter nec exitum sentiat, nisi forte, quod absit, aliquando esse coeperit nec super omnia sit, sed dum post aliquid esse coeperit, infra id sit quod ante ipsum fuerit, minor inventus potestate, dum posterior denotatur etiam ipso tempore”.

<sup>33</sup> Por. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*, w: *Myśl Teologiczna* 50 (dalej cyt. MT), Kraków 2005, s. 71-112.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 78.

<sup>35</sup> Por. Priscillianus, *Tractatus XI...*, CSEL 18, 103; PLSuppl 2, 1482.

<sup>36</sup> Por. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* I, 6, 21-22, SC 443, s. 214.

ma, która jest wszędzie<sup>37</sup>. Według Jamblicha to, że Bóg przenika wszystko jest także odbiciem mocy magicznej bogów: „Moc magiczna wypełnia wszystko i przenika wszystkie żywioły<sup>38</sup>”; „Bóg jest wszystkim, może wszystko i wszystko nappełnił sobą<sup>39</sup>”.

Tertulian<sup>40</sup>, Hilary<sup>41</sup> i Pryscylian<sup>42</sup> sądzą, że skomplikowany porządek świata wymaga inteligencji boskiej, zewnętrznej w stosunku do niego, którą człowiek z trudem ogarnia z powodu swojej ludzkiej słabości. Bóg kieruje światem, choć sam nie jest w świetle zawarty: ta idea jest ideą biblijną i nie jest także obca myśli stoickiej. Racjonalność Boga jest ideą tertuliańską, która stanowi element filozofii stoickiej. Pryscylian i Hilary zbliżają się do tego stanowiska, mówiąc o dziele „niepojętej inteligencji” Boga.

### Tajemnica „niepojętej inteligencji”

Pryscylian podkreśla poznawczą słabość inteligencji ludzkiej: „Chociaż bowiem słabość ludzkiego intelektu wymusza objaśnienia proroczej mowy...”<sup>43</sup>. Ludzkie pojmowanie i powszechny sposób myślenia nie potrafią pojąć słowa apostołskiego i rady niebieskiej: „Ponieważ zmysł ludzkiej inteligencji i rozum wspólnych opinii nie natychmiast był zdolny do zrozumienia mowy apostołskiej i niebiańskiego planu, bez skutku apostoł Paweł pokazuje, dlaczego nam grzesznikom poddana była zachłanność ludzkiego życia i ciało pokonane wadami”<sup>44</sup>.

Pryscylian podkreśla, iż rzeczy Boskie przekraczają ludzkie rozumienie: „W tym jednak psalmie myśl zwrócona poza zamysł naturalnej inteligencji dochodzi do Boga i dla każdego inteligentnego otwiera się przez to pole niezepsutej szczęśliwości”<sup>45</sup>. Toteż zrozumienie spraw Bożych jest pewnego rodzaju proce-

---

<sup>37</sup> Por. G. Verbeke, *L'Évolution de la doctrine du «pneuma» du stoïcisme à saint Augustin*, Desclée de Brouwer, Paris/Louvain 1945.

<sup>38</sup> Jamblichus, *De mysteriis* III, 12, 129, 5-6, trad. E. des Places, CUF 1966, s. 115.

<sup>39</sup> Jamblichus, *De mysteriis* III, 19, 146, 8-9, trad. E. des Places, CUF 1966, s. 126.

<sup>40</sup> Por. Tertullianus, *Ad nationes libri II*, 5, 16-18.

<sup>41</sup> Por. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* I, 7, 1, SC 443, s. 216.

<sup>42</sup> Por. Priscillianus, *Tractatus XI...*, CSEL 18, 104; PLSuppl 2, 1482.

<sup>43</sup> Priscillianus, *Tractatus X...*, CSEL 18, 94; PLSuppl 2, 1475-1476: „Quamuis enim humani intellectus infirmitas cogat profetici sermonis...”.

<sup>44</sup> Priscillianus, *Tractatus X...*, CSEL 18, 96; PLSuppl 2, 1476-1477: „Et quia humanae intellegentiae sensus et ratio communium opinionum non statim apostolici sermonis et caelestis consilii capax esset, insequenter apostolus Paulus, cur peccantibus nobis deuicta uitii caro et humanae uitae ambitio subiaceret”.

<sup>45</sup> Priscillianus, *Tractatus X...*, CSEL 18, 97; PLSuppl 2, 1477: „In quo tamen sermone psalmi ultra naturalis intellegentiae sensum mens ad deum conuersa prouehitur et unicuique intellegenti se incorruptae beatitudinis per haec campus aperitur”.



sem: „Koniecznie nasz Bóg ustanawiając sposób religijnego myślenia, ażeby [77] wygładzić (uczynić przyjemną) stromą drogę boskiego pojmowania”<sup>46</sup>.

Człowiek wierzący dzięki objawieniu zawartemu w Piśmie świętym może poznać myśl Boga, która wyraża się poprzez słowo dostosowane do ludzkiego pojmowania: „Wszystko bowiem to, co zostało uczynione lub napisane, przeto tak zostało napisane, aby słowo Boga *pokazujące widzialnymi to, co niewidzialne*, najstosowniejszą mową przemawiało do ludzkiej inteligencji”<sup>47</sup>.

Bóg przez słowo prorockie wspomaga słabość inteligencji ludzkiej, dzięki licznym przykładom oraz nieskazitelnym świadectwom: „W nim, chociaż sami doświadczamy jaki powinien być człowiek, który poprzez wiarę żyjąc ku nowym narodzinom, zmysł swój kieruje do tego, co słusznie stanowi zasadę Boga, jednak skoro dyspozycja pism stosownie do naszej inteligencji korzysta z przykładów czynów jako ze świadectw nie zepsutych...”<sup>48</sup>. W ten sposób wierzący dostosowuje swoją myśl do tego, co jest godne substancji Boskiej<sup>49</sup>.

Słowo prorockie posługuje się tym, co widzialne, dla wyjaśnienia tego, co niewidzialne. Człowiek wierzący skierowany przez przyzwyczajenie do rzeczy widzialnych, rozszerza granice słabości ludzkiej, ucząc się rzeczy niezwykłych przez praktykę religijną<sup>50</sup>. Priscyllian stwierdza, że myśl religijna (*sensus religiosus*) jest zbudowana na rzeczach niezwykłych (*ad insolitos*) dla inteligencji<sup>51</sup>. Toteż umysł ludzki odnowiony przez chrzest stara się postępować w działaniu niepojętej Boskiej inteligencji. Mimo że jest on zamknięty w błędzie słabości ludzkiej, pojmuje myśl religijną przekazaną przez proroków: „I chociaż umysł nasz, trudzący się nad dziełem niezbadanej inteligencji, zamknięty jest wewnątrz po-

<sup>46</sup> Priscillianus, *Tractatus VI...*, CSEL 18, 77; PLSuppl 2, 1464-1465: „Necessario deus noster religiosae sententiae modum temperans, ut [77] arduum diuinae intelligentiae iter uelut cliuo molliore leniret”.

<sup>47</sup> Priscillianus, *Tractatus X...*, CSEL 18, 94; PLSuppl 2, 1475: „Ideo sic scripta sunt, ut dei sensus *uisibilibus inuisibilia demonstrans* aptissimo ad humanam intelligentiam sermone loqueretur...”.

<sup>48</sup> Priscillianus, *Tractatus X...*, CSEL 18, 97; PLSuppl 2, 1478: „In quo quamuis nos ipsi probemus in nobis, qualis esse homo debeat qui in nouam natiuitatem *per fidem uiuens*, sensum suum ad ea quae dei substantiae sunt digna moderetur, tamen, ut scripturarum dispositio ad intelligentiam nostram factorum exemplis tamquam incorruptis testimoniis uteretur...”.

<sup>49</sup> Priscillianus, *Tractatus X...*, CSEL 18, 97; PLSuppl 2, 1478: „Sensum suum a dea quae dei substantiae sunt digna moderetur...”.

<sup>50</sup> Priscillianus, *Tractatus X...*, CSEL 18, 94; PLSuppl 2, 1475-1476: „Quamuis enim humani intellectus infirmitas cogat profetici sermonis eloquia rerum species terrenarum tamquam superiorum uirtutum indices quaerere, ut uisibilium consuetudine familiariter admonente in insolitos sensus humanae inbecillitatis angustias religiosa discendi expectatione laxemus”.

<sup>51</sup> Por. Priscillianus, *Tractatus X...*, CSEL 18, 94; PLSuppl 2, 1475-1476.

przez błąd ludzkiej ułomności, jednak pojął, dzięki głosom proroków, szczególny sposób myśli religijnej o Tobie”<sup>52</sup>.

Rozwój myśli pryscylińskiej należy wpisać w kontekst lektury tekstów Hilarego z Poitiers. Hilary wyjaśnia bowiem, że słowo proroka wznosi umysł ku zrozumieniu niewidzialnych tajemnic Boga<sup>53</sup>. Dar wiedzy Ducha Świętego dopełnia ludzką słabość, aby człowiek mógł dojść do poznania nieprzeniknionej natury boskiej. W ten sposób słowo proroka sięga zawsze daleko i poza powszechne rozumienie<sup>54</sup>, ponieważ prorok prosi Boga o zrozumienie, aby pojąć to, co niewidzialne<sup>55</sup>.

Na zakończenie swojego *Komentarza do Psalmu 118*<sup>56</sup> Hilary wyjaśnia, w jaki sposób mądrość Boża przenika umysł ludzki, aby wypowiedzieć swoje natchnione słowa. Fragment ten czyni zrozumiałymi sformułowania Pryscyliana z *Traktatu VI*: „ponieważ każde pismo potrzebuje wyjaśnienia, zaś słabość ludzkiego pojmowania zmusza, ażeby badać postaci rzeczy ziemskich tak jak wskaźniki rzeczy religijnych [70]. Jest rzeczą konieczną dla nas, ażeby z waszego powodu rozciągnąć naszą mowę na te rzeczy, które wydają się być nie do wypowiedzenia. Trzeba, żebyście wy to przede wszystkim zrozumieli, że każde pismo, niszcząc w nas uczynek ziemskiego ciała gani przebywanie wśród żądz, skoro prorok mówi: *czystość ustrzeże i uczyni sprawiedliwym serce*, czy też kształtuje boski rodzaj duszy, domagając się tych rzeczy, które w nas wydają się oderwane (rozdzielone) z powodu bałwochwalczych wykroczeń ziemskiej natury, z powodu błędów związanych z upływem czasu oraz z zamysłu poszczególnych epok...”<sup>57</sup>.

<sup>52</sup> Priscillianus, *Tractatus XI...*, CSEL 18, 104; PLSuppl 2, 1482: „Et quamuis mens nostra inexplicabilis intelligentiae opus moliens intra humanae inbecillitatis claudatur errore, unicum tamen de te religiosae sententiae modum profeticis uocibus adpraehendit”.

<sup>53</sup> Por. Hilarius Pictaviensis, *Com Ps 118*, 12, 1, SC 347, s. 72: „[sermo prophetae] ingenii quoque nostri humilitatem ad intelligentiam diuinorum et inuisibilium sacramentorum extollat”.

<sup>54</sup> Por. Hilarius Pictaviensis, *Com Ps 118*, 15, 11, SC 347, s. 168: „semper prophetae sermo longe se et ultra communem sensum extendit”.

<sup>55</sup> Por. Hilarius Pictaviensis, *Com Ps 118*, 16, 13, SC 347, s. 192: „sed a Deo intelligentiam propheta postulat”.

<sup>56</sup> Por. Hilarius Pictaviensis, *Com Ps 118*, 22, 2, SC 347, s. 296-298.

<sup>57</sup> Priscillianus, *Tractatus VI...*, CSEL 18, 70; PLSuppl 2, 1460: „quia omnis scriptura interpretationem indiget et humanae intelligentiae infirmitas cogit rerum species terrenarum tamquam superiorum indices quaerere, ut uisibilium consuetudine familiariter admonente ad insolitos [70] sensus religiosus «sensus» intelligentiae construat, necessarium est nobis propter uos humilitatem sermonis nostri in ea quae inenarrabilia uidentur extendere, ut, cum uisibile quid in lege dei ponitur, non id deus quod ponitur habeatur, sed, quia sermo omnis ex sensu est, secundum habitum necessarii sermonis, dum natura petita rei agnoscitur, hoc quod in nobis deus quaerit sensus sibi intellegens eloquatur. Hoc enim primum intellegere uos oportet, quod omnis scriptura in omne quod dicitur aut loquitur triformi intellectus opera diuisa aut mundi in nobis opus destruens terrena carnis in concupiscentiis castigat habitaculum dicente profeta: *castitas custodiet et*

Pryscylian na wzór Hilarego twierdzi, że nie należy podporządkowywać objawienia doczesnemu myśleniu i ograniczać nieskończoności Bożej do granic rozumu: „[Bóg] zgadza się tyle, na ile moc wiecznej nieskończoności wychodzi poza pojmowanie ziemskiego umysłu, lecz ażeby pojmując Boga przez te (rzeczy), stała (niezmienna) wiara odrzuciła fałszywe wnioski świata”<sup>58</sup>.

Taka postawa tłumaczy częściowo, skąd bierze się pewna nieufność biskupa Avila w stosunku do ówczesnej kultury, czy to w odniesieniu do retoryki, czy też filozofii. Wydaje się, że w swojej teologii nie potrafi on połączyć rozumu i wiary, filozofii i tego, co mówi dogmat. Być może skrajny ascetyzm i chęć odcięcia się od herezji, o które był oskarżany, sprzyjały takiemu stanowisku. Trzeba pamiętać, że wszystko to dzieje się w kontekście ariańskim, który próbował łączyć doktrynę chrześcijańską i filozofię, praktykując metodę sylogistyczną.

### Streszczenie

Pośród odniesień, które można znaleźć w doktrynie pryscylianńskiej, pochodzących z kultury filozoficznej późnego okresu starożytnego oraz pism Hilarego z Poitiers, na pierwszy plan wysuwa się filozoficzne rozróżnienie między *sermo* a *sensus*.

Za Hilarym z Poitiers, Pryscylian wykorzystał stoickie rozróżnienie między wewnętrzną myślą człowieka (*sensus*), a zewnętrznym wyrażeniem tej myśli przez słowo (*sermo*). Używa go do rozróżnienia Ojca i Syna. Słowo (*sermo*) oznacza Chrystusa, który stał się ciałem (Logos zewnętrzny), a termin *sensus* oznacza Słowo w Bogu (Logos wewnętrzny). Słowo, które przyjęło ciało czyni widzialnym Boga, który jest niewidzialny. To rozróżnienie między Słowem wewnętrznym a Słowem wypowiedzianym na oznaczenie drugiej Osoby Trójcy nie jest nowe. Logoj evndia, qetoj i lo, goj proforiko, j są wyrażeniami przyjętymi przez filozofię stoicką, ale pochodzą z platonizmu. Zostały one wykorzystane nie tylko przez autorów klasycznych, lecz również przez Ojców przednicejskich.

Doktryna pryscylianńska zawiera elementy o charakterze stoickim. Bóg nie jest cielesny, nie jest tylko częściowo w człowieku, nie jest obojętny na zło i istnieje poza światem. Pryscylian, za Hilarym, przedstawia także definicję Boga, przywołując ideę zewnętrzności i wewnętrzności, posiadania i bycia posiadany. W Jego doktrynie Bóg jest transcendentny i immanentny, to znaczy jest wokół wszystkiego i we wszystkim. Poza pismami Hilarego, pogląd ten przypomina myślenie stoickie, gdzie Bóg prowadzi i ożywia kosmos przez *pneuma*, która jest wszędzie.

Racjonalność Boga jest ideą tertuliańską, która stanowi także element filozofii stoickiej. Pryscylian i Hilary zbliżają się do tego stanowiska, mówiąc o dziele „niepojętej inteligencji” Boga. Podejmując kwestię *niepojętej inteligencji* Boskiej pokazuje, iż istnieje rzeczywistość, której nie można wypowiedzieć i która pochodzi z doświadczenia mistycznego. Poznanie istoty boskości pozostaje niedostępne dla intelektu ludzkiego i owe

---

*ustificabit cor, aut diuinum animae genus repetens ea quae in nobis dierum mensuum temporum uoluntatum et idolicis terrenae natiuitatis uitiiis districta uidentur informat...”.*

<sup>58</sup> Priscillianus, *Tractatus VI...*, CSEL 18, 75; PLSuppl 2, 1464: „in quantum terrenae mentis amplexu potestas aeternae infinitatis excederet, conprobaret, sed ut per haec intellegens deum fides constans captiosas mundi”.

tajemnice są zarezerwowane dla wtajemniczonych, którzy osiągnęli wysoki stopień duchowego rozwoju.

Przedstawiony tu pokrótce zarys myśli Priscyliańska pozwolił nam uściślić jego związki z Hilarym z Poitiers oraz filozofią stoicką. Doktryna Priscyliańska oraz jego uczniów zawiera schematy antropologiczne i teologiczne odziedziczone po Hilarym. Oparli się oni także na słownictwie oraz na ideach zapożyczonych z filozofii stoickiej.

### **Connections of Priscillian Doctrine with Papers of Hilarius of Poitiers and with Stoic Philosophy**

#### **S u m m a r y**

Priscillian follows Hilarius of Poitiers in his use of the stoic distinction between the internal thought of a man (*sensus*) and the external expression of this thought by words (*sermo*). He applies this distinction to Christ. *Sermo* signifies Christ who became man (the external Logos), and *sensus* signifies the Word in God (the internal Logos). These expressions came eventually from Platonism and have been used both by Classical authors and pre-Nicean Fathers.

There are other stoic elements in Priscillian's doctrine. God is not carnal and exists out of the world. He is transcendent and immanent at the same moment, he is around everything and in everything. This reminds us not only of Hilarius's ideas, but also of stoic thinking about God who guides and vivifies the universe by his *pneuma*.

The rationality of God is an idea of Tertullian, also taken from stoic philosophy. Hilarius and Priscillian are close to it when they talk about the intelligence of God that cannot be understood. The knowledge of his divine nature is reserved for those who have achieved the high level of spiritual development.

The general overview of the doctrine of Priscillian shows that he and his disciples inherited the anthropological and theological schemes of Hilarius, using also stoic ideas and vocabulary.

## EGZYSTENCJALNA GODNOŚĆ CHRZEŚCIJANINA – PODSTAWĄ DLA JEGO POWINNOŚCI MORALNEJ (Kol 3,1-4)

Paweł przebywający w więzieniu (Kol 1,24; 2,5; 4,3.10.18)<sup>1</sup> został poinformowany przez Epafrasa (1,7) o sytuacji moralnej młodej wspólnoty w Kolosach. Było w niej dobro (1,4–7), ale było także i zło. Zaistniały w niej np. inklinacje do akceptowania niewłaściwych poglądów filozoficznych, jak chociażby inklinacje do akceptowania „żywołów świata” (2,8.20), jako egzystencjalnych odniesień adresatów. Pojawiły się też dążności judaizujące, przede wszystkim pojawiły się nawiązania do praktyk Starego Testamentu (2,16–23). Ale wydaje się, że najbardziej

---

<sup>1</sup> Opowiadam się za Pawłowym autorstwem Listu do Kolosan, chociaż niektórzy bibliści, jak: P. Wendland, A. Lindmann, E. Käsemann, E. Lhose, J. Gnilka, J. A. Fitzmyer, R. A. Wild, M. Kiley oraz A. Adamczewski, kwestionują je. Z tymi biblistami nie podejmuję tutaj polemiki, ponieważ zajęłaby ona zbyt dużo miejsca, rozszerzając niniejszy wywód do kilku kart. Za Pawłowym autorstwem Listu do Kolosan przemawiają następujące racje:

1. trzykrotne wzmiankowanie własnego imienia (1,1.23; 4,18);
2. osobiste akcenty Apostoła: a) świadomość apostołskiego autorytetu (1,1); b) wzmianki o pobycie w więzieniu (1,24; 2,5; 4,3.10.18).

Adresaci listu do Kolosan biorąc pod uwagę osobiste dane nadawcy listu: przede wszystkim trzykrotne wymienienie jego własnego imienia, a zwłaszcza jego osobisty podpis (4,18) oraz jego pobyt w więzieniu, nie mieli najmniejszej wątpliwości, że nadawcą listu jest Paweł. Gdyby było inaczej, wówczas odrzuciliby list jako fałszyfikat.

3. Określenie nadawców Listu do Kolosan (Kol 1,1) jest takie same, jak w 1 Kor 1,1; 2 Kor 1,1 oraz Ef 1,1.

4. Określenia adresatów, które zawarł Paweł w Liście do Kolosan („święci”, „wierni w Chrystusie” (Kol 1,2), spotykamy w innych listach Pawłowych (Rz 1,7; 2 Kor 1,1; Ef 1,1; Flp 1,1).

5. Podobieństwo niektórych określeń i zwrotów z Listu do Kolosan z określeniami w innych listach, np. określenie *żywoły świata* z Kol 2,8.20 jest identyczne w Ga 4,3 oraz zwrot *dawny człowiek* z Kol 3,9 występuje również w Rz 6,6 oraz w Ef 4,22.

6. Nowatorskie wyeksponowanie płaszczyzny ontycznej chrześcijanina, jako źródła jego powinności moralnej (Kol 3,1-3.12–13). Podobne wyodrębnienie płaszczyzn odczytujemy w innych listach Apostoła (Rz 5,1; 6,13; 7,6; 1 Kor 1,30–31; 2 Kor 5,15; Ga 2,19; 4,9; 5,24–25; Ef 2,10; 4,1.30; 5,1; Flp 2,14–15). Ta sama ręka, która pisała te listy, napisała także List do Kolosan. Tak wyraźnego wyodrębnienia tych płaszczyzn nie ma prawie u żadnego z autorów Nowego Testamentu.

zaniepokoiły Apostoła niektóre grzechy adresatów, jak chociażby: gniew, zapalczliwość, złość, znieważanie bliźnich, plotki i kłamstwa (3,8–9). Dlatego chcąc zażegnać u nich niegodziwe postępowanie, kilkakrotnie zwraca im uwagę na ich egzystencjalną godność, którą uzyskali podczas chrztu (1,2.12–13.21–22; 2, 11–13.20; 3,1a.9–10.12a). Ponieważ powinni być wobec niej lojalni, dlatego też w kilku miejscach apeluje do nich o godziwe postępowanie (1,10; 2,6–8.20–21; 3,1b.2.8–9.12b–24; 4,1–6.12). Najbardziej typowym miejscem, gdzie Paweł podkreślił powiązanie godziwego postępowania z nową godnością egzystencjalną, to 3,1–4. Stwierdza on tutaj:

Εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ, τὰ ἄνω ζητεῖτε, οὗ ὁ Χριστός ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος. **2** τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. **3** ἀπεθάνετε γὰρ καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ. **4** ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ὑμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερεῖσθε ἐν δόξῃ

7. Paweł zawarł w Liście do Kolosan wyjątkową głębię chrystologiczną i chrystianologiczną, do której nie był zdolny żaden z współtowarzyszy Apostoła – jak chociażby Tymoteusz – któremu niektórzy bibliści przypisują autorstwo tego listu. Nowicjusz w tematyce chrystologicznej nie mógł np. przypisać Chrystusowi tak wielkich prerogatyw, które są zawarte w Kol 1,15–20. Na tego rodzaju wypowiedź mógł zdobyć się tylko Paweł, który doświadczył osobistego spotkania z Chrystusem (Dz 9,1–19; 22,3–21; 26,12–19; 1 Kor 15,8) oraz, któremu Bóg objawił wzniosłe treści teologiczne (Ga 1,12.16). List do Kolosan zawiera głębię teologiczną porównywalną tylko z głębią Listu do Rzymian i obu Listów do Koryntian.

8. Sekretarzem Listu do Kolosan był ktoś z współtowarzyszy Pawła; mógł być nim Tymoteusz, który – jako pół-Grek – doskonale znał język grecki. Natomiast autorem listu był Paweł. Aby adresaci nie mieli w tym względzie najmniejszej wątpliwości, i aby uwierzytelnić swoje autorstwo tego listu, Apostoł składa pod nim własny podpis, wyrażony dużo mówiącym zwrotem: „Pozdrowienie moją ręką – Pawła” (4,18). Identyczny podpis złożył Paweł jeszcze w 1 Kor 16,21: „Pozdrowienie moją ręką – Pawła” (Pawłowego autorstwa tego listu nikt nie kwestionuje) oraz w 2 Tes 3,17: „Pozdrowienie moją ręką – Pawła; ten znak stawiam w każdym piśmie; tak piszę” (niektórzy bibliści kwestionują Pawłowe autorstwo tego listu). Zwrot ten jest rodzajem pieczęci na zakończenie dyktowania listu. Tutaj w tym względzie nie powinno być żadnych wątpliwości. Natomiast twierdzenie niektórych biblistów, jakoby zwrot: „Pozdrowienie moją ręką – Pawła” w Liście do Kolosan, było dziełem jakiegoś Pawłowego sekretarza, jest nie do przyjęcia. Nie do przyjęcia jest również przypisywanie autorstwa Listu do Kolosan Tymoteuszowi, bowiem tego poglądu nie akceptują nawet ci niektórzy bibliści, którzy kwestionują Pawłowe autorstwo Listu do Kolosan.

9. Za autorstwem Pawłowym opowiedzieli się: 1° apologety II wieku: św. Justyn Męczennik oraz św. Teofil Antiocheński. 2° Ojcowie Kościoła: św. Ignacy Antiocheński, św. Polikarp, św. Ireneusz, św. Klemens Aleksandryjski, św. Leon Wielki, św. Hieronim, św. Jan Chryzostom, św. Grzegorz z Nyssy, św. Bazyli oraz św. Augustyn. 3° Orygenes i Tertulian oraz heretycy Marcjon i Teodot.

4° Wybitni bibliści obcy: C. Spicq, S. Lyonnet, A. Feuillet, L. Cerfaux, J. Coppens oraz polscy: A. Jankowski, K. Romaniuk, H. Langkammer, J. Kudasiewicz, J. Szlaga, T. Jelonek, E. Szymanek, J. Łach.

„Skoro więc zostaliście wskrzeszeni razem z Chrystusem, wobec tego szukajcie tego, co jest w górze, gdzie przebywa Chrystus zasiadający po prawej stronie Boga; myślcie o tym, co jest w górze, a nie o tym, co jest na ziemi, bowiem umarliście i wasze (nowe) życie jest ukryte w Bogu razem z Chrystusem. A gdy Chrystus – który jest waszym życiem – ukaże się (w chwale), wtedy i wy ukazecie się w chwale razem z Nim”.

### 1. Płaszczyzna ontyczna egzystencji chrześcijańskiej (w. 1a)

Przystępując do analizy wersetów 1–4, najpierw trzeba zaznaczyć, że są zawarte w nich dwie płaszczyzny egzystencji chrześcijańskiej: ontyczna i moralna. Płaszczyznę ontyczną odczytujemy w następujących zwrotach: „Skoro więc zostaliście wskrzeszeni razem z Chrystusem” (w. 1a) oraz: „bowiem umarliście i wasze (nowe) życie jest ukryte w Bogu razem z Chrystusem” (w. 3). Natomiast płaszczyzna moralna jest zawarta w wersetach: „wobec tego szukajcie tego, co jest w górze, gdzie przebywa Chrystus zasiadający po prawej stronie Boga; myślcie o tym, co jest w górze, a nie o tym, co jest na ziemi” (w. 1b–2). Płaszczyzna ontyczna egzystencji chrześcijańskiej stanowi podstawę dla płaszczyzny moralnej<sup>2</sup>. Pawłowe

<sup>2</sup> S. Warzeszak uzasadnienie powinności moralnej w Nowym Testamencie, zwłaszcza u Pawła, ujmuje następująco: „... osobowe działanie człowieka wypływa z jego osobowego bytu...W porządku ontologicznym nowy byt w Chrystusie jest źródłem nowego sposobu bycia, zaś nowa ontologia odkupionego człowieka jest źródłem nowej egzystencji, nowego sposobu bycia i działania” (*Ontologiczno-egzystencjalne podstawy etosu Nowego Testamentu*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 23(2010), nr 2, s. 267 n.). Do niniejszego wywodu trzeba wnieść małą poprawkę. Odkupiony człowiek jest jedynie źródłem nowego sposobu działania, a nie źródłem nowej egzystencji i nowego sposobu bycia, ponieważ w wymiarze ontycznym już jest „nową egzystencją” i już jest: „w nowym sposobie bycia”. W niniejszym wywodzie zostało pomieszczone „istnienie” z „działaniem”. Również F. Greniuk uważa godność chrześcijanina uzyskaną podczas chrztu: „...jako specyficzne źródło powinności moralnych” (*Sakramenty źródłem zobowiązań moralnych*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 34 (1987), z. 3, s. 20). Także L. Wianowski analizujący Pawłowe wersety, w których są zawarte płaszczyzny człowieka ochrzczonego, zauważa, że płaszczyzna ontyczna stanowi podstawę dla płaszczyzny moralnej. Jego zdaniem: „Apostoł narodów podkreśla tu najpierw, iż ontologiczną motywację zobowiązującą do podjęcia i praktykowania naśladowania Chrystusa jest – niezasłużony i darmo dany przez łaskę usprawiedliwienia – status <dziecka Bożego>” (*Naśladowanie Chrystusa w świetle nauki św. Pawła Apostoła*, „Studia Diecezji Radomskiej” 9(2009), s. 162). Również według S. Rosika: „Wyrażenie Pisma św.: być w Chrystusie i w boskim tchnieniu (...) życia – oznacza tę nową rzeczywistość, ową naturę człowieka, która jest punktem wyjściowym chrześcijańskiej moralności” (*Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne*, Lublin 1992, s. 130 n.). „Moralność chrześcijańska od początku zawiera w sobie przeswiadczenie, że wymagania jakie stawia (...) wyrastają z obiektywnej rzeczywistości bytu, który wyznacza podstawową i ogólną zasadę: *agere sequitur esse*, tzn. struktura bytu określa odpowiadające mu działanie (...). Istota chrześcijanina (chrześcijańskie *esse*) staje się nową rzeczywistością, polegającą na uczestniczeniu w Boskiej naturze (2 P 1,4) i ona to stanowi teologiczną podstawę normatywu chrześcijańskiej moralności” (tenże, tamże,

zachęty miałyby wprowadzić jakąś wartość, ale miałyby one dużo mniejszą wagę, gdyby nie zostały podbudowane płaszczyzną ontyczną. Dopiero ona nadała im właściwe znaczenie i wartość. Natomiast niektórzy bibliści nie mówią o zależności płaszczyzny moralnej od ontycznej, lecz mówią o zależności trybu rozkazującego od trybu orzekającego. Należą do nich m.in.: E. Grässer<sup>3</sup>, J. Gnilka<sup>4</sup> oraz H. Langkammer<sup>5</sup>. W zdecydowanej ilości przypadków tak jest faktycznie, jak chociażby w Kol 3,1–3. Jednak są również przypadki, gdy z indykatywu ponownie wypływa indykatyw a nie imperatyw. Jako przykład można podać chociażby Rz 14,7–8, gdzie Paweł stwierdza: „Nikt z nas nie żyje dla siebie i nikt nie umiera dla siebie; jeśli żyjemy, żyjemy dla Pana, jeśli umieramy, umieramy dla Pana (tryb orzekający). Czy żyjemy więc, czy umieramy, jesteśmy Pana” (τοῦ κυρίου ἐσμέν) (również tryb orzekający).

R. Popowski powołując się na R. Bultmanna oraz na J. Murphy – O’Connor’a, między indykatywem a imperatywem dostrzega pewną antynomię<sup>6</sup>. Pomiedzy tymi trybami rzeczywiście istnieje antynomia, ponieważ wyrażają one dwie różne sytuacje chrześcijańskiej egzystencji. Tryb orzekający wyraża status ontyczny tej egzystencji, natomiast tryb rozkazujący wyraża sytuację powinnościową, która dopiero nastąpi. Natomiast nie ma antynomii między płaszczyzną ontyczną egzystencji chrześcijańskiej, a jej płaszczyzną moralną, ponieważ pierwsza wyrażona w indykatywie stanowi ontyczną podstawę dla tej drugiej, wyrażonej w imperatywie, względnie mówiąc nieco inaczej: ta druga stanowi konsekwencję tej pierwszej.

s. 262). Wreszcie także według E. Torończaka płaszczyzna ontyczna egzystencji chrześcijańskiej stanowi podstawę dla płaszczyzny moralnej. Jego zdaniem: „W rzeczywistości między (...) nowym życiem w Chrystusie i działaniem moralnym istnieje ściśle powiązanie, ponieważ sposób działania chrześcijanina jest następstwem nowego sposobu bytowania w Chrystusie, a z tego faktu wynika nowa i dynamiczna zdolność moralnego działania chrześcijanina” (*Biblijna perspektywa decyzji podstawowej człowieka*, „Collectanea Theologica” 78 (2008), z. 3, s. 87).

<sup>3</sup> „V.1 und 2 lassen die paulinische Paradoxie von Indikativ und Imperativ thematisch werden... (...) Es braucht hier nicht ausgeführt zu werden, wie sehr das paradoxe Verhältnis von Indikativ und Imperativ ein Thema der paulinischen Theologie ist” (*Kol 3,1–4 als Beispiel einer Interpretation secundum homines recipientes*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 64 (1967), z. 2, s. 147).

<sup>4</sup> „Das Sein bestimmt das Sollen, der Indikativ den Imperativ” (*Der Kolosserbrief*, Freiburg – Basel – Wien 1980, s. 172); „Man erwartet noch eine nähere Beschreibung des spannungsvollen Verhältnisses von Indikativ und Imperativ” (tenże, tamże, s. 174).

<sup>5</sup> H. Langkammer analizując fragmenty Listu do Efezjan stwierdza: „...z indykatywu wynika w sposób bezpośredni imperatyw” (*Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004, s. 101). Podobne stanowisko w tym względzie reprezentują jeszcze m.in.: J. Eckert, *Indikativ und Imperativ bei Paulus*, w: *Ethik im Neuen Testament*, red. K. Kertelege, Freiburg – Basel – Wien 1984, s. 168-189; D. Zeller, *Wie Imperativ ist der Indikativ?* W: *Ethik* (dz. cyt.), s. 190-196; R. T. Jeffrey, *Indicative and imperative in Rom 6, 21–22: the rhetoric of punctuation*, „Biblica” 74 (1993), s. 244-257.

<sup>6</sup> *Imperativus na tle indykatywu w listach Pawła z Tarsu. Studium językowo-egzegetyczne*, Lublin 1985, s. 184. 359.



Tematykę tę poprawnie ujmuje A. Feuillet, który analizując Pawłowe wersety, w których jest zawarta płaszczyzna ontyczna i moralna, jak chociażby 1 Kor 5,7; 2 Kor 5,17–20; Ga 5,24; Kol 3,1–3 oraz wiele wersetów z Listu do Rzymian mówi o tzw.: „indykatywie chrzcielnym” i „imperatywie moralnym”.<sup>7</sup> Wydaje się więc, że dostrzega on przede wszystkim płaszczyzny egzystencji chrześcijańskiej, które są wyrażone w trybach i z tej racji tryby mają charakter drugorzędny. Dlatego też uwzględniając płaszczyzny egzystencji chrześcijańskiej: ontyczną i moralną wyrażone przy pomocy trybów, widzi zgodność pomiędzy tymi płaszczyznami<sup>8</sup>. Również S. Rosik nie mówi tylko o zależności imperatywu od indykatywu, lecz mówi o zależności imperatywu moralnego od indykatywu nowego życia<sup>9</sup>.

Podobnie wypowiada się M. Olczyk<sup>10</sup>. Analogiczne stanowisko reprezentuje także R. Tremblay<sup>11</sup>. Również według M. Parsons’a płaszczyzna ontyczna egzystencji chrześcijańskiej stanowi podstawę dla płaszczyzny moralnej<sup>12</sup>. Podobnie wypowiada się w tym względzie C. Spicq<sup>13</sup>.

Paweł mówiąc w Kol 3,1a.3 o płaszczyźnie ontycznej adresatów stanowiącej podstawę dla ich powinności moralnej, nawiązał do starożytnego adagium: *agere sequitur esse* – działanie stanowi konsekwencję istoty. Współzależność *agere* od *esse* zauważamy także w innych listach Pawłowych, np. w: Rz 5,1; 6,13; 7,6; 1 Kor

<sup>7</sup> „Les textes les plus frappants ceux qui mettent côte à côte l’indicatif baptismal et l’impératif moral...” (*Les fondements de la morale chrétienne d’après l’Épître aux Romains*, „Revue Thomiste” 70 (1970), s. 378).

<sup>8</sup> Analizując Rz 6,4 stwierdza on: „Ainsi s’harmonisent sans peine les indicatifs baptismaux et les impératifs moraux (...) ... l’impératif moral qui résulte, soit de <la nouveauté de vie> produite en germe dans l’homme par le baptême (6, 4), soit, ce qui revient au même, de <la nouveauté de l’Esprit>...” tamże, s. 380.

<sup>9</sup> Jego zdaniem: „Indykatywowi o nowym życiu Bożym w człowieku odpowiada moralny imperatyw, aby wytrwać wiernie w tymże nowym życiu” (dz. cyt., s. 132). „W chrześcijańskiej moralności istotnym i pierwszym prawem jest prawo Chrystusowe (...) Jest to wezwanie zawarte w ludzkim bytowaniu w Chrystusie i w Duchu Świętym. Indyktyw udzielonej łaski i obietnicy Boga jest podstawą chrześcijańskiego imperatywu...” (tenże, tamże, s. 263).

<sup>10</sup> „Indyktyw usprawiedliwienia jest podstawą dla sformułowania imperatywu etycznego” (*Chrystus w człowieku i człowiek w Chrystusie. Antropologia Tajemnicy Odkupienia*, w: *Antropologia teologicznomoralna. Koncepcje – kontrowersje – inspiracje. Materiały z sympozjum. Kamień Śląski 10 – 12 czerwca 2007 r.* Red. I. Mroczkowski, J. A. Sobkowiak, Warszawa 2008, s. 170).

<sup>11</sup> Jego zdaniem: „Postępowanie zakłada bycie, imperatyw opiera się na indykatywie” (*Synowie w Synu. Teologia moralna i fundamentalna*. Tłum. B. Widła, Łódź 2008, s. 198).

<sup>12</sup> *Being Precedes Act: Indicative and Imperative in Paul’s Writing*, „Evangelical Quarterly” 88 (1988), s. 99-127.

<sup>13</sup> „Dzięki Chrystusowi (J 1,12) wierny jest <nowym stworzeniem> (2 Kor 5,17; Ga 6,15). (...). Te powtórne narodziny stanowią podstawę moralności Nowego Testamentu: <operatio sequitur esse – tak się działa jakim się jest>” (*Nauka moralna Nowego Testamentu*, w: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Teologia moralna*. Praca zbiorowa, Poznań – Warszawa – Lublin 1967, s. 38).

1,30–31; 2 Kor 5,15; Ga 2,19; 4,9; 5,24–25; Ef 2,10; 4,1.30; 5,1; Flp 2,14–15. Współzależność ta jest czytelna również u innych autorów Nowego Testamentu, by tytułem przykładu wymienić Łk 6,45; 1 P 1,22; 2,9.

Reasumując ten problem trzeba stwierdzić, że w Pawłowej chrystianologii, jak również w chrystianologii innych autorów Nowego Testamentu rzecz nie leży w zależności trybów, lecz leży w zależności płaszczyzny moralnej człowieka ochrzczonego od jego płaszczyzny ontycznej. *Esse* chrześcijanina stanowi podstawę dla jego *agere*. Racją powinności moralnej, do której Apostoł nakłania adresatów jest ich egzystencjalna godność.

Podjmując analizę wersetów Kol 3,1–4, trzeba zwrócić uwagę, że zaczynają się one od zwrotu Εἰ οὖν („Skoro więc”). Zwrot ten wyraźnie wskazuje, że treści zawarte w tych wersach nawiązują do treści wcześniejszych, które Apostoł przedłożył swoim adresatom. We wcześniejszym odstępie poucza ich: „Dzięki Niemu (dzięki Chrystusowi) nie zostaliście obrzezani obrzezaniem dokonanym ludzką ręką, lecz (zostaliście obrzezani) Chrystusowym obrzezaniem, przez pozbycie się dawnej natury (τοῦ σώματος τῆς σαρκός)<sup>14</sup>. Razem z Nim zostaliście porzebrani przez chrzest, dzięki któremu razem (z Nim) zostaliście wskrzeszeni przez wiarę w działanie Boga, który wskrzesił Go z martwych. (Bóg) także i was – umarłych z powodu grzechów i nieobrzezania waszej dawnej natury (τῆς σαρκός) – przywrócił do życia razem z Nim, przebaczywszy nam wszystkie grzechy” (2,11–13)<sup>15</sup>.

Wracając teraz do zwrotu: Εἰ οὖν, spójnik Εἰ – „Skoro”, trzeba analizować w łączności z partykułą οὖν – „więc” a nie oddzielnie, ponieważ w Nowym Testamencie ma ona najczęściej charakter wynikowy<sup>16</sup>. Takie błędne stanowisko zauważamy w wywodach B. Adamczewskiego, który spójnik εἰ analizuje oddzielnie, nie łącząc go z partykułą οὖν. Jego zdaniem: „...w 3,1a (...) tryb warunkowy realis (ei – „jeżeli”) (...) nie oznacza prostego stwierdzenia dokonanego faktu zmartwychwstania wierzących wraz z Chrystusem („skoro”), ale wciąga niejako odbiorcę w wirtualny dialog, zmuszając go do samodzielnej odpowiedzi na pytanie jaki jest stosunek zdania wprowadzającego przez spójnik ei („jeżeli”) do rzeczywistości (...). W Kol 3,1a jest to pytanie, czy współwskrzeszenie z Chrystusem już się w adresatach dokonało, a jeśli tak, to w jakim stopniu”<sup>17</sup>. Gdyby Autor tej wypowiedzi zwrot Εἰ οὖν analizował łącznie, wówczas nie twierdziłby, że: „w 3,1a (...) tryb warunkowy realis (ei – „jeżeli”) (...) nie oznacza prostego stwierdzenia doko-

<sup>14</sup> W niniejszym przekładzie, w zwrocie: „przez pozbycie się dawnej natury” (τοῦ σώματος τῆς σαρκός), został pominięty termin τοῦ σώματος, ponieważ – jak zaznacza A. Jankowski – „(...) w interpretacji tego zwrotu należy położyć nacisk na drugi jego składnik...”, to znaczy na termin τῆς σαρκός (*Listy więziennic św. Pawła*, Poznań 1962, s. 264).

<sup>15</sup> Podobną myśl zawarł Apostoł w Ef 2, 4–6.

<sup>16</sup> Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych, Warszawa 2006, s. 159 oraz 447 n.

<sup>17</sup> *List do Filemona. List do Kolosan*, Częstochowa 2006, s. 296.

nanego faktu zmartwychwstania wierzących z Chrystusem...” oraz nie miałby wątpliwości: „czy współwskrzeszenie z Chrystusem już się w adresatach dokonało, a jeśli tak, to w jakim stopniu”. Trzeba jednak stwierdzić, że duchowe zmartwychwstanie adresatów podczas ich chrztu dokonało się w całej pełni, ponieważ otrzymali oni nową godność egzystencjalną<sup>18</sup>. W konsekwencji nie można mówić o jakimś stopniu zmartwychwstania adresatów, bo taki nie istnieje. Nie można analizować tylko samego spójnika εἰ bez łączności z partykulą οὖν, bowiem po-przestanie tylko na nim może prowadzić do błędnych wniosków.

Natomiast E. Delbecque zwrot Εἰ οὖν przetłumaczył jako: „Si donc il est vrai que”<sup>19</sup> – „jeśli jest więc prawdą, że...”. Przekład ten odbiega od oryginału, ponieważ nie nawiązuje do wywodów wcześniejszych; natomiast wprowadza nową myśl, akcentując prawdziwość wskrzeszenia adresatów podczas ich chrztu. Ich wskrzeszenie, czyli nabycie przez nich nowej godności egzystencjalnej jest rzeczą prawdziwą i tego faktu nie trzeba podkreślać specjalnym zwrotem. Ponadto nie łączy on Kol 3,1–4 z 2,11–13, tak jak to czyni zwrot Εἰ οὖν.

Ostatecznie trzeba stwierdzić, że przez zwrot „Skoro więc” Paweł nawiązuje do 2,11–13. W obu przypadkach stwierdza jednoznacznie, że adresaci zostali wskrzeszeni do nowego życia razem z Chrystusem, otrzymując nową godność egzystencjalną. Na zaistnienie tej czynności w czasie przeszłym wskazuje czasownik σὺν ἠγέρθητε wyrażony w aor. pass. Aoryst ten oznacza czynność przeszłą dokonaną.

W związku z powyższym, nie można zgodzić się ze stanowiskiem S. Stasiaka, który powołując się na wypowiedź E. Delebecque: „...le verbe grec<sup>20</sup> ne désigne pas un état, mais un moment”<sup>21</sup> stwierdza: „Pozornie paradoksalne użycie czasu przeszłego συνἠγέρθητε (...) nie świadczy o już dokonanym wskrzeszeniu wier-nych. Aoryst bowiem wskazuje bardziej na czynność jako taką niż na jej przeszły charakter”<sup>22</sup>. Z twierdzeniem tym trudno się zgodzić, ponieważ termin συνἠγέρθητε wyrażony w aoryście wskazuje jednak na czynność przeszłą dokonaną, a nie tylko: „na czynność jako taką”. Bowiem jej efektem było wskrzeszenie adresatów do nowego życia, nowego ontycznie, czego nie można by przypisać czynności, która nie wskazywałaby: „na jej przeszły charakter”.

W zwrocie: „Skoro więc zostaliście wskrzeszeni razem z Chrystusem” (w. 1a), Paweł mówi o chrzcie<sup>23</sup>. Przed jego przyjęciem adresaci byli duchowo martwi (νεκροὺς ὄντας) (Kol 2,13a)<sup>24</sup>. Natomiast podczas jego przyjęcia zostali wskrzesze-

<sup>18</sup> Zdaniem P. T. O’Brien’a: „...the Colossians’ resurrection with Christ is described as a past act...” (*Word Biblical Commentary*, t. 44, Colossians and Philemon, Dallas – Texas 1982, s. 159).

<sup>19</sup> *Sur un problème de temps chez Saint Paul (Col 3, 1–4)*, „Biblica” 70 (1989), s. 394.

<sup>20</sup> Chodzi o słowo συνἠγέρθητε.

<sup>21</sup> Art. cyt., s. 390.

<sup>22</sup> *Wywyższenie w Listach św. Pawła na tle greckiej literatury klasycznej*, Wrocław 2010, s. 367.

<sup>23</sup> Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 279; E. Grässer, art. cyt., s. 147; J. Gnilka, dz. cyt., s. 172.175; B. Adamczewski, dz. cyt., s. 295.

<sup>24</sup> O ich duchowej śmierci przed przyjęciem chrztu Paweł mówi także w Ef 2,1a. Stwierdza tutaj: „I wy byliście umarłymi na skutek waszych występków i grzechów (...).

ni do nowego życia, otrzymując nową godność egzystencjalną. Stali się wówczas *nowymi ludźmi*. Pozbyli się *dawnego człowieka*, a przyodziali *nowego* (Kol 3,9). Skoro pozbyli się *dawnego człowieka*, a przyodziali *nowego*, to powinni wyrzec się także dawnego sposobu postępowania i powinni rozpocząć nowy sposób postępowania. Stąd apel Apostoła: „wobec tego szukajcie tego, co jest w górze, gdzie przebywa Chrystus zasiadający po prawej stronie Boga; myślcie o tym, co jest w górze, a nie o tym, co jest na ziemi” (Kol 3,1b–2). Jednak gdyby Apostoł ograniczył się tylko do powyższych wezwań, wówczas adresaci mogliby zarzucić mu pewnego rodzaju moralizatorstwo, ponieważ wezwań tych nie podbudował żadnym uzasadnieniem. Dlatego też świadomy tego ewentualnego zarzutu, swoje wezwania poprzedził znaczącym uzasadnieniem: „Skoro więc zostaliście wskrzeszeni razem z Chrystusem, wobec tego ...” (w. 1a) oraz uzupełnił je dodatkowym zwrotem: „bowiem umarliście i wasze (nowe) życie jest ukryte w Bogu razem z Chrystusem” (w. 3). Te dwa uzasadnienia powinny wystarczyć adresatom do podjęcia przez nich godziwych działań moralnych, do których Apostoł ich wzywa.

Zdaniem M. Barth’a oraz H. Blanke w Kol 3,1nn. nie ma mowy o chrzcie, a w konsekwencji nie ma mowy także o postępowaniu moralnym adresatów<sup>25</sup>. Ze stanowiskiem tym nie można się zgodzić, ponieważ w w. 1a oraz w w. 3 jest jednak mowa o chrzcie, a wersety 1b–2 – stanowią konsekwencję treści zawartych w w. 1a oraz w w. 3 – podejmują tematykę moralną z całą pewnością.

Trzeba jeszcze powiedzieć, że nowa godność, którą adresaci otrzymali podczas chrztu, pełni w nich dwojaką funkcję: przede wszystkim uzdalnia ich do prowadzenia przez nich godziwego życia moralnego, a następnie – stworzywszy im tę możliwość – zobowiązuje ich do prowadzenia przez nich tego rodzaju życia<sup>26</sup>. Przykład pierwszej możliwości odczytujemy w Rz 8,5b. Paweł stwierdza tutaj: „Będący–według–Ducha (Świętego), dążą do tego czego chce Duch (Święty)”. W tym przypadku widać wyraźnie, że nowa godność egzystencjalna uzdolniła adresatów do prowadzenia przez nich postępowania zgodnego z ich nową godnością<sup>27</sup>. Przykład drugiej możliwości odczytujemy w Kol 3,1–3. Tutaj nowa godność zobowiązuje adresatów do prowadzenia przez nich godziwego życia<sup>28</sup>.

---

A Bóg będąc bogaty w miłosierdzie, ze względu na swą wielką miłość, którą umiłował nas i to nas umarłych na skutek występków, przywrócił do życia”.

<sup>25</sup> „As we attempted to demonstrate in Comment II to 2:6-23, Paul did not mean a resurrection that occurred in baptism. Therefore 3:1 ff. does not determine any ethical consequences from baptism...” (Colossians. A New Translation with Introduction and Commentary. Translated by A.B. Beck, New York i in. 1994, s. 392).

<sup>26</sup> Por. J. Gniłka, dz. cyt., s. 174.

<sup>27</sup> Uzdolnienie chrześcijanina przez Boga do godziwego postępowania, św. Bazyli Wielki ujmuje następująco: „W samej naturze człowieka spoczywa pewna siła umysłu, jakby nasienie zawierające w sobie zdolność oraz konieczność miłowania. Nasienie to rozbudza w nas poznanie Bożych przykazań, pielęgnuje je troskliwie, żywi roztropnie i – przy Bożej pomocy – doprowadza do pełnego rozwoju. (...) ...zanim otrzymaliśmy przykazania Boże, jeszcze wcześniej otrzymaliśmy od Niego zdolność i moc do ich wypełniania. (...) Zanim otrzymaliśmy przykazanie miłowania Boga, już wcześniej – od urodzenia – została nam dana moc i umiejętność miłowania” (*Reguły dłuższe, Resp. 2,1*). Także

Z w. 1a wynika, że został wskrzeszony Chrystus i razem z Nim zostali wskrzeszeni także adresaci. Z samego tekstu nie można jednak wywnioskować, kto jest Autorem wskrzeszenia Chrystusa i adresatów. Odpowiedź znajdujemy w Kol 2,12. Paweł przypomni adresatom: „...razem z Nim (razem z Chrystusem) zostaliście pogrzebani przez chrzest, dzięki któremu razem (z Nim) zostaliście wskrzeszeni przez wiarę w działanie Boga, który wskrzesił Go z martwych”. Z tego wersetu wynika, że Autorem wskrzeszenia Chrystusa i adresatów jest Bóg Ojciec. Wobec tego również w przypadku 3,1a jest On Autorem wskrzeszenia Chrystusa i adresatów. Jest jednak rzeczą wiadomą, że Osoby Boskie zawsze działają razem<sup>29</sup>. Powiemy więc, że w przypadku adresatów – poza Bogiem Ojcem – Autorem ich wskrzeszenia jest także Chrystus. To również On obdarzył ich nową godnością. Funkcję tę Paweł przypisał Chrystusowi także w Kol 2,11. Wobec tego zwrot: „Skoro więc zostaliście wskrzeszeni razem z Chrystusem” (w. 1a) można również rozumieć jako: „Skoro zostaliście wskrzeszeni dzięki Chrystusowi”. Taką interpretację sugeruje św. Tomasz z Akwinu<sup>30</sup>.

Adresaci z chwilą otrzymania nowej godności egzystencjalnej, nie stali się automatycznie dobrzy moralnie. Gdyby tak było, wówczas Paweł nie apelowałby do nich: „szukajcie tego, co jest w górze, gdzie przebywa Chrystus zasiadający po prawej stronie Boga; myślcie o tym, co jest w górze, a nie o tym, co jest na ziemi” (3,1a–2). Chrzest przemienił adresatów tylko ontycznie pozbawiając ich *dawnej* tożsamości (*dawny człowiek*) i obdarzając *nową* (3,9–10); nie przeobraził ich jednak moralnie. Stworzył w nich jedynie podstawę do podjęcia przez nich godziwych

---

zdaniem M. Olczyka: „...życie nadprzyrodzone i relacja usynowienia sprawiają, że człowiek zostaje uzdolniony do nowego sposobu życia według praw miłości, prawa Ducha” (*Miara moralnych możliwości człowieka w świetle antropologii teologicznej*, „Studia Gnevensia” 21 (2007), s. 252).

<sup>28</sup> Zobowiązanie wiernych do prowadzenia przez nich godziwego życia św. Cyprian, biskup i męczennik, ujmuje następująco: „... skoro nazywamy Boga Ojcem, wobec tego powinniśmy postępować jak dzieci Boże. Postępujemy jak świątynie Boże, aby było znać, że Bóg mieszka w nas. Niech nasze zachowanie nie sprzeciwia się Duchowi Świętemu. Skoro bowiem staliśmy się ludźmi duchowymi i dziedzicami nieba, wobec tego nasze myśli i czyny powinny być duchowe i święte... (...). Ponieważ Bóg powiedział: <Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty>; dlatego też prosimy i błagamy Go, abyśmy uświęceni przez chrzest, pozostali na zawsze tym, czym zaczęliśmy być” (*O modlitwie Pańskiej nr 11 – 12*). Wywód św. Leona Wielkiego jest mniej więcej taki sam, z tym, że zwrócił on uwagę przede wszystkim na eliminację niegodziwych działań moralnych. Woła on: „Chrześcijaninie, poznaj swoją godność! Stałeś się uczestnikiem Boskiej natury, porzuć więc niegodziwe obyczaje dawnego upodlenia i nie powracaj już do nich” (*Kazanie 1 o Narodzeniu Pańskim, 1 – 3*). L. Wianowski analizując Kol 3, 1–3 zauważa, że Paweł w wersetach tych przypomina adresatom: „...status człowieka współrodzonego i współwskrzeszonego wraz z Chrystusem i płynące stąd obowiązki” (art. cyt., s. 165).

<sup>29</sup> Por. Rz 5,1–5; 8,9–11; 15,30; 1 Kor 6,11; 12,3–6; 2 Kor 1,21; 13,13; Ga 4,6; Ef 1,3–6.9–14; 2,18–22; 4,4; Flp 3,3; 2 Tes 2,13; Tt 3,4–7.

<sup>30</sup> „Vel nos resurreximus per Christum...” (*Super Epistolas S. Pauli Lectura*, t. 2, Taurini – Romae 1953, s. 151).

działań moralnych, a nawet wprost zobowiązał ich do tych działań. W przeciwnym wypadku – gdyby tak się nie stało – ich nowa godność zostałaby niedopełniona i jakby zatrzymana w połowie swej egzystencjalnej drogi. J. Gnilka komentując termin ζῆτεῖν trafnie zauważa, że działania moralne, które podejmuje chrześcijanin, ukazują go jako rzeczywistość „niedokończoną” i „niepełną”<sup>31</sup>. Jednak nie może pozostać on „niedokończony” i „niepełny”, bowiem spoczywa na nim konieczność wyłaniania powinności moralnych, ale takich powinności, które byłyby zgodne z jego godnością. Jego przeobstwienie wyznacza mu nową jakość postępowania, całkowicie odmienną od tej sprzed chrztu.

Egzystencjalna godność wiernych jest wprawdzie wartością samą w sobie, ale nie jest wartością samą dla siebie, lecz stanowi źródło i wymóg dla ich powinności moralnych, zobowiązując ich do działań etycznie godziwych<sup>32</sup>. Powinna ona być „powinnościородna”<sup>33</sup>, to znaczy powinna skłaniać adresatów do podejmowania przez nich godziwych działań moralnych. Nie mogą poprzestać oni tylko na niej. Jest ona dla nich darem, ale jest jednocześnie zadaniem. Paweł mówi jednoznacznie: skoro zostaliście obdarzeni nową godnością, wobec tego nie możecie ograniczyć się tylko do niej, lecz powinniście podejmować godziwe działania moralne. Gdyby tak się nie działo, wówczas adresaci stanęliby – jeśli można się tak wyrazić – w połowie swej egzystencjalnej drogi. Byliby nadal chrześcijanami, ale ich godność nie byłaby realizowana. Tym samym sprzeniewierzyliby się zamysłowi Chrystusa, który po to obdarzył ich nową godnością, aby – na swej moralnej drodze – dopracowali *resztę*. Tą *resztą*, to ich godziwe postępowanie<sup>34</sup>.

## 2. Płaszczyna moralna egzystencji chrześcijańskiej (w. 1b–2)

W wersetach 1–2 Paweł zwraca się do adresatów: „Skoro więc zostaliście wskrzeszeni razem z Chrystusem, wobec tego szukajcie (ζητεῖτε) tego, co jest w górze, gdzie przebywa Chrystus zasiadający po prawej stronie Boga; myślcie (φρονεῖτε) o tym, co jest w górze, a nie o tym, co jest na ziemi”. Z treści tych wersetów wynika, że egzystencjalna godność adresatów zawarta w w. 1a stanowi źródło i wymóg powinności moralnej zawartej w wersetach 1b–2. Gdyby Paweł ograniczył się tylko do nakłaniania wiernych do pełnienia przez nich powinności mo-

<sup>31</sup> „Die Mühe erweist den Christen und das Christentum als etwas Unfertiges, Unvollkommenes auf dem Weg Befindliches”, dz. cyt., s. 173.

<sup>32</sup> Por. S. Olejnik, *Teologia moralna życia osobistego*, Włocławek 1999, s. 33.

<sup>33</sup> Neologizm wprowadzony przez T. Stycznia; zob. T. Styczeń, J. Merecki, *ABC etyki*, Lublin 2007, s. 33.

<sup>34</sup> Wielu moralistów coraz częściej zauważa znaczenie godności chrześcijańskiej dla godziwego postępowania moralnego. Zdaniem J. Piątka z godności chrześcijanina: „...wynikają określone wskazania moralne, które w świadomości ludzkiej jawią się jako pewien rodzaj powinności działania lub zaniechania danego działania...” (*Godność osoby ludzkiej i wynikające z niej następstwa dla etyki i postaw moralnych*, w: *Kultura chrześcijańska*. Pod red. J. Łukomskiego, Kielce 2004, s. 114).

ralnych, bez przedłożenia uzasadnienia, to mogliby mu zarzucić pewnego rodzaju moralizatorstwo, które – jeśli można tak powiedzieć – byłoby zawieszony w powietrzu, ponieważ nie miałyby uzasadnienia. Jednak w tym przypadku zarzut byłby bezzasadny, ponieważ powinność moralną Paweł uzasadnił im ich godnością<sup>35</sup>.

Trzeba jednak zauważyć, że zwroty: „szukajcie tego, co jest w górze, gdzie przebywa Chrystus zasiadający po prawej stronie Boga” (w. 1b) oraz: „myślcie o tym, co jest w górze, a nie o tym, co jest na ziemi” (w. 2) – z racji swej ogólnikowej treści – nie dają pełnej możliwości, aby odpowiedzieć na pytanie, jakie jest ich moralne przesłanie. Można by co najwyżej przypuszczać, że Paweł zachęca adresatów do podjęcia przez nich godziwego postępowania i zaniechania niegodziwego. Gdyby jednak ograniczył swój apel tylko do ogólnych zachęt, bez nazywania ich po imieniu, to adresaci nie bardzo wiedzieliby, co ma na uwadze. Dlatego też świadomy tego ewentualnego zarzutu, wymienił je w dalszych wywodach swojego listu<sup>36</sup>.

Analizę wersetów 1b oraz 2 zacznijmy od w. 2, a nie od w. 1b. Paweł apelując do adresatów: „myślcie o tym, co jest w górze, a nie o tym, co jest na ziemi” napomina ich, aby nie zamknęli się – jeśli można tak powiedzieć – w świecie małych wymiarów, ograniczając swoje egzystencjalne aspiracje tylko do świata ludzi i do świata materii. Ale miał on na uwadze także – a może przede wszystkim – ich aktualne niegodziwe postępowanie. Ten niegodziwy bagaż moralny wypomni im kilka zdań niżej swojego listu. Zwróci się tutaj do nich: „Teraz i wy odrzucicie to wszystko: gniew, zapalczywość, złość, znieważanie i haniebną mowę od waszych ust. Nie okłamujcie się wzajemnie, bo pozbyliście się dawnego człowieka z jego uczynkami, a przyoblekli nowego, odnawiającego się ku poznaniu (Boga) według obrazu Tego, który stworzył Go” (w. 9–10).

Wydaje się jednak, że Paweł miał na uwadze nie tylko ich aktualny, niegodziwy bagaż moralny, ale miał na uwadze także ten sprzed przyjęcia przez nich chrztu<sup>37</sup>, gdy oddawali się: „rozpuście, nieczystości, lubieżności, złej żądz i chciwości...” (w. 5b). To był prawdopodobnie pełny rejestr występków adresatów, przed którymi przestrzegał ich. Były one wyrazem ich ziemskiego stylu życia, czy posługując się Pawłową terminologią, były wyrazem tego: „co jest na ziemi”.

Aby adresaci nie pozostali jednak w egzystencjalnej „próżni”, przedkłada im także pozytywne wezwanie: „wobec tego szukajcie tego, co jest w górze, gdzie przebywa Chrystus zasiadający po prawej stronie Boga; myślcie o tym, co jest w górze...” (w. 1b–2a). Nowy status egzystencjalny, który adresaci otrzymali podczas chrztu, domaga się od nich prowadzenia nowego stylu życia, stylu godziwego,

<sup>35</sup> Powiązanie płaszczyzny moralnej z ontyczną, a zwłaszcza wynikanie tej pierwszej z tej drugiej A. Feuillet ujął następująco: „L'idéal moral des chrétiens est aux yeux de Paul inscrit dans son être même de baptisé; il ne s'agit pour lui que de devenir toujours plus ce qu'il est devenu inchoativement lors de son baptême sous l'action conjuguée du Christ et de l'Esprit – Saint” (art. cyt., s. 385).

<sup>36</sup> Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 281.

<sup>37</sup> Por. J. Łach, *Dłużnicy miłości. Egzegeza wybranych tekstów Pawłowych*, Warszawa 1994, s. 137.

zgodnego z nowym statusem<sup>38</sup>. Szukanie i myślenie o tym, co jest w górze, to troska o wartości etycznie godziwe. Wymieni je Paweł adresatom również kilka zdań niżej. Stwierdzi tutaj: „Jako wybrańcy Boży, święci i umiłowani, oblecźcie się w szczerą serdeczność, dobroć, pokorę, łagodność i cierpliwość znosząc jedni drugich oraz przebacząc sobie wzajemnie, jeśli ktoś (z was) miałby zarzut przeciw drugiemu: jak Pan wybaczył wam, tak i wy (wybaczcie sobie wzajemnie). Przede wszystkim zaś starajcie się o miłość, która jest spójnią doskonałości. A Chrystusowy pokój – do którego też zostaliście wezwani w jednym Ciele – niech rządzi waszymi sercami” (w. 12–15). Apel ten, aby adresaci szukali i myśleli o tym, co jest w górze, Paweł przedłoży im także w wersetach 16–25 oraz 4,1–6. Cnoty, do których wzywa ich w tych miejscach swojego listu, to także znaczący ich rejestr. Zachodzi bardzo duże prawdopodobieństwo, że troszcząc się o nie, będą teraz szukali i myśleli o tym, co jest w górze, a nie o tym, co jest na ziemi. A więc wezwania te nie są tylko jakimiś nic nie znaczącymi ogólnikami, lecz są hasłami, które Paweł wypełnił pozytywnymi wezwaniami moralnymi, zachęcając adresatów do godziwego postępowania, jak i negatywnymi, prosząc ich, aby powstrzymali się od zła.

Zanim przejdziemy jednak do wyprowadzenia treści ogólnych wypływających z wersetów 1b-2, przeanalizujmy ich poszczególne fragmenty. Termin ζητέω oznacza: „szukać czegoś”, „starać się o coś”, czy „pragnąć osiągnąć coś”<sup>39</sup>. Natomiast termin φρονέω oznacza: „myśleć”, „mieć na myśli”, „uważać na coś”, ale oznacza także „dążyć do czegoś”<sup>40</sup>. A więc oba te terminy mają w tym przypadku charakter synonimiczny, ponieważ nakłaniają adresatów do podjęcia przez nich określonych powinności moralnych. Paweł nakłaniając ich do podjęcia przez nich tych działań, dookreśla je szczególnym dopowiedzeniem: mają szukać i myśleć o tym: „co jest w górze (τὰ ἄνω), gdzie przebywa Chrystus zasiadający po prawej stronie Boga” (w. 1c–2a). Przysłówek ἄνω oznacza: „w górze”, „u góry”, „w górę”; natomiast zwrot: τὰ ἄνω mając charakter rzeczownikowy, oznacza rzeczywistość, która jest w górze<sup>41</sup>. Aby jednak adresaci nie mieli żadnej wątpliwości o jaką rzeczywistość tutaj chodzi, Paweł dopowiada: „gdzie przebywa Chrystus zasiadający po prawej stronie Boga” (w. 1b). A więc rzeczywistość ta, to nie jakaś bliżej nieokreślona przestrzeń, lecz niebo<sup>42</sup>. Apostoł określając Chrystusa jako: „zasiadającego po prawej stronie Boga”, skorzystał z psalmu 110 (109), 1: „Wyrocznia Boga dla mo-

<sup>38</sup> S. Bielecki analizując Rz 6,4 zauważa m. in.: „...nowość egzystencji chrześcijanina domaga się od niego nowego stylu życia, na co (...) wskazuje wniosek wyprowadzony z faktu zanurzenia człowieka przez chrzest w śmierci Chrystusa: <abyśmy i my postępowali w nowości życia> (Rz 6,4)” (*Kairos nowego człowieka*, w: *Homo novus*. Red. A. J. Nowak, T. Paszkowska, Lublin 2002, s. 108).

<sup>39</sup> Por. R. Popowski, dz. cyt., s. 255; zob. też: P. T. O’Brien, dz. cyt., s. 160.

<sup>40</sup> Por. R. Popowski, dz. cyt., s. 644; zob. też: B. Adamczewski, dz. cyt., s. 298 oraz M. Barth, H. Blanke, dz. cyt., s. 395.

<sup>41</sup> Por. R. Popowski, dz. cyt., s. 50 n.

<sup>42</sup> Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 157. 279; J. Gnilka, dz. cyt., s. 172; P. T. O’Brien, dz. cyt., s. 160; B. Adamczewski, dz. cyt., s. 297; S. Stasiak, dz. cyt., s. 367 n.



jego Pana: <siądź po mojej prawej stronie>”. To samo określenie sytuujące Chrystusa po prawej stronie Boga Ojca odczytujemy również w wielu innych miejscach Nowego Testamentu (Mk 16,19; Dz 2,33-34; Rz 8,34; Ef 1,20; Hbr 1,3; 8,1; 10,12; 12,2; 1P 3,22; Ap 3,21). Określenie to należało bowiem do stałych form pierwotnej katechezy, która jednoznacznie stwierdzała, że Zmartwychwstały Chrystus, to Pan i Władca współrządzający światem wraz ze swoim Ojcem oraz równy Jemu<sup>43</sup>. Paweł nakłania adresatów, aby szukali i myśleli o tym, co jest w górze. Aby jednak w pełni ukierunkować ich działania moralne, dopowiada jeszcze, aby nie szukali i nie myśleli o tym, co jest na ziemi (ἐπὶ τῆς γῆς). Pełną zawartość tego: „co jest na ziemi” – jak zaznaczono to wcześniej – Paweł przedłożył adresatom w w. 5b oraz w wersetach 9–10. W tym miejscu dopowiedzmy tylko, że chodziło mu o wszelkie możliwe niegodziwe postępowania, które zdarzały się adresatom dotychczas i które mogłyby przydarzyć się im także w przyszłości.

W wersetach 1b–2 Apostoł zachęca adresatów do podjęcia przez nich godziwych działań moralnych i zaniechania niegodziwych. Biorąc pod uwagę tylko te wersety, wydawałoby się, że będzie to przedsięwzięcie tylko ich samych. Jednak tak nie jest, ponieważ w ich postępowaniu moralnym wspomaga ich Bóg Ojciec (Kol 1,11) oraz Chrystus (1,29) obdarzający ich swoim światłem i swoją mocą. Wprawdzie w w. 1,29 Paweł mówi o mocy Chrystusa, która działa w nim, ale Jego moc działa nie tylko w nim, ale działa w każdym człowieku ochrzczonym.

Apostoł apelując do adresatów: „szukajcie tego, co jest w górze...” (w. 1b) i: „myślcie o tym co jest w górze, a nie o tym, co jest na ziemi” (w. 2), wyodrębnia dwa style życia: ten „na górze” i ten „na ziemi”. Jednocześnie przedkłada im tylko ten pierwszy, a nie ten drugi. *Dawny człowiek* – zgodnie ze swą naturą – szukał tego, co jest na ziemi, to znaczy postępował niegodziwie; natomiast *nowy człowiek* powinien szukać i myśleć o tym, co jest w górze, a więc powinien postępować godziwie.

W zwrotach: „Skoro więc zostaliście wskrzeszeni razem z Chrystusem” (1a) oraz: „bowiem umarliście i wasze (nowe) życie jest ukryte w Bogu razem z Chrystusem” (w. 3), zawarty jest status ontyczny wiernych. Stanowi on źródło i wymóg dla ich powinności moralnych. Ale pomiędzy płaszczyzną ontyczną adresatów a ich płaszczyzną moralną, nie zachodzi zależność bezwzględna. Adresaci zostali wskrzeszeni podczas chrztu do nowego życia, lecz nie są zdeterminowani, aby szukać i myśleć o tym, co jest w górze. Pomiedzy tymi płaszczyznami zachodzi jedynie współzależność powinnościowa: adresaci powinni prowadzić godziwe życie moralne, ale – jako ludzie wolni – (por. 1 Kor 6,12; 2 Kor 3,17; Ga 5,1.13), mogą je także zaniechać. Gdyby tak się stało, wówczas byłiby podobni do człowieka, który zakopał swój talent w ziemi, rezygnując z jego pomnażania (por. Mt 25,24–25). Sprzeniewierzyliby się wówczas swojej godności, która została im dana po to, aby podejmowali godziwe działania moralne, a powstrzymywali się od niegodziwych.

<sup>43</sup> Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 279; J. Gnilka, dz. cyt., s. 173; J. Łach, dz. cyt., s. 136; B. Adamczewski, dz. cyt., s. 297.

Reasumując, uzasadnienie godziwych działań moralnych adresatów wynika z ich nowego statusu. *Nowy człowiek* jest zobowiązany do godziwego postępowania. Nowa jakość płaszczyzny ontycznej powinna pociągnąć za sobą nową jakość płaszczyzny moralnej.

### 3. Płaszczyzna ontyczna egzystencji chrześcijańskiej (w. 3)

Zachęty moralne, aby adresaci szukali i myśleli o tym, co jest w górze, a nie o tym, co jest na ziemi, Paweł najpierw uzasadnił zwrotem: „Skoro więc zostaliście wskrzeszeni razem z Chrystusem” (w. 1a), ale uzupełnił je jeszcze dodatkowym zwrotem: „bowiem umarliście i wasze (nowe) życie jest ukryte w Bogu razem z Chrystusem” (w. 3). Podstawowym uzasadnieniem do godziwego postępowania adresatów było ukazanie im ich nowej godności egzystencjalnej zawartej w w. 1a. Aby jednak jeszcze bardziej uzmysłowić im konieczność podjęcia przez nich godziwego postępowania moralnego, Paweł wprowadził dodatkowe uzasadnienie zawarte w zwrocie: ἀπεθάνετε γάρ – „bowiem umarliście” (w. 3a). Na uzasadnienie to wskazuje zarówno spójnik γάρ – „bowiem”<sup>44</sup>, jak i czasownik ἀπεθάνετε – „umarliście”. Oczywiście adresaci nie umarli w sensie fizycznym, lecz umarli w sensie duchowym; podczas chrztu umarł w nich ich *dawny człowiek* (ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος), a narodził się w nich *nowy człowiek* (Kol 3,9–10)<sup>45</sup>. *Dawny człowiek* to człowiek sprzed odrodzenia chrzcielnego<sup>46</sup>. Jest to wyrażenie wyłącznie Pawłowe. Apostoł mówi jeszcze o nim w Rz 6,6; Ef 4,22 oraz Kol 3,9.

W Rz 6,6a: *dawny człowiek* (ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος) został ukrzyżowany razem z Chrystusem, aby uległa zniszczeniu grzeszna natura (τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας)<sup>47</sup>. Zwrot: *grzeszna natura* trzeba tutaj rozumieć jako stan grzechowy. Egzystencjalna

<sup>44</sup> Por. R. Popowski, dz. cyt., s. 103.

<sup>45</sup> Por. R. Popowski, dz. cyt., s. 161; J. Gnilka, dz. cyt., s. 174; D. S. Dockery, *Nowy człowiek i dawny człowiek*, w: *Słownik teologii św. Pawła*. Red. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, Warszawa 2010, s. 536. Trafnym komentarzem do Kol 3,1–3 są słowa autora *Katechez jerozolimskich*. Stwierdza on: „<Jest czas rodzenia i jest czas umierania>, Salomon powiada. Choć powiedzenie to odnosi się do czegoś innego, jednak może być zastosowane także do was, mimo że w innym porządku: czas umierania i czas rodzenia. Obie te rzeczy spełniły się w was w jednej chwili tak, że wasze obumarcie zbiegło się z waszym narodzeniem do życia. (...) przecież nie umarliśmy prawdziwie, nie zostaliśmy pogrzebani, ani też nie zmartwychwstaliśmy rzeczywiście przybici do krzyża. Ale śmierć i grób, krzyż i zmartwychwstanie zostały wyrażone przez sakramentalny znak, a zawarta w nich prawda dała zbawienie” (*Z Katechez jerozolimskich. Katecheza 20 Mystagogiczna 2,4–6*).

<sup>46</sup> Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 280.284.

<sup>47</sup> Por. A. Viard, *Saint Paul. Épître aux Romains*, Paris 1975, s. 145. Zdaniem H. Langkammera zwrot τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας oznacza: „...człowieka w swojej grzesznej egzystencji” (*List do Rzymian*, Lublin 1999, s. 81). Wobec tego wydaje się, że zwroty: ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος i τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας mają charakter synonimiczny i oznaczają człowieka sprzed odrodzenia chrzcielnego.

sytuacja człowieka pozbawionego łaski chrztu była tak bardzo zdominowana grzechem, że stanowił on jej podstawowy rys<sup>48</sup>. Przekreślenie *dawnego człowieka* oraz jego *grzesznej natury* dokonało się po to, aby adresaci: „już dłużej nie służyli grzechowi” (6,b). Status ontyczny wyznaczał nieochrzczonym niegodziwe działania moralne. W Rz 8,5: „Będący-według-nieodkupionej natury, dążą do tego, czego chce nieodkupiona natura” (οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν). Ludzie pozbawieni łaski chrztu służyli grzechowi, ponieważ ich najgłębsza „warstwa” egzystencjalna, ich *esse* było naznaczone piętnem grzechu.

Natomiast w Ef 4,22 Paweł apeluje do adresatów: „...gdy chodzi o poprzedni sposób postępowania, to powinniście porzucić dawnego człowieka” (τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον)<sup>49</sup>. W sensie ontycznym adresaci już porzucili go podczas przyjęcia przez nich chrztu. W tym przypadku zwrot ten oznacza całokształt ich grzesznego postępowania; teraz powinni porzucać go w sensie moralnym, ponieważ pozostały z niego – jeśli tak można powiedzieć – jeszcze resztki jego „korzeni”, które ujawniają się w jego postępowaniu moralnym<sup>50</sup>.

Tekstem paralelnym do Ef 4,22 jest Kol 3,9–10a. W wersetach tych Paweł zwraca się do adresatów: „Nie okłamujcie się wzajemnie, bo pozbyliście się dawnego człowieka (ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον) z jego uczynkami, a przyoblekli nowego...”. Dwa przedimki ἀπ i ἐκ w imiesłowie ἀπεκδυσάμενοι podkreślają bezpowrotność stanu, w którym adresaci trwali dotychczas. Nastąpiła w nich radykalna przemiana dokonana w najgłębszych „warstwach” ich egzystencji. Ponadto aoryst stwierdza fakt, który nastąpił podczas ich chrztu<sup>51</sup>. Św. Tomasz z Akwinu komentujący ten werset stwierdza: „Expoliantes vos veterem hominem cum actibus suis, etc. Non ergo substantialiter debet deponi vel expoliari, sed solum quoad opera mala, vel conversationem”<sup>52</sup>. A więc i w tym przypadku adresaci pozbyli się *dawnego człowieka* „substantialiter”; teraz powinni pozbyć się go: „quoad opera mala”<sup>53</sup>.

<sup>48</sup> Por. S. Thomae Aquinatis, dz. cyt., t. 1, s. 87.

<sup>49</sup> Poprzedni sposób postępowania Apostoł przypomniał adresatom dwa wersety wcześniej: „To mówię więc i zaświadczam wobec Pana, abyście nie postępowali już tak, jak postępują poganie z ich próżnym myśleniem, pogrążeni umysłem w mroku, obcy dla życia Bożego, na skutek tkwiącej w nich niewiedzy, na skutek zatwardziałości serca. Oni to, doprowadziwszy siebie do nieczułości (wobec własnego sumienia), oddali się rozpuście, popelniając zachłannie wszelkiego rodzaju grzechy nieczyste” (4,17–19). Omówienie tych wersetów zob. U. Szwarc, *Dawny i nowy człowiek w aspekcie biblijnym*, w: *Homo novus*, dz. cyt., s. 31-42.

<sup>50</sup> T. M. Dąbek analizujący ten werset trafnie zauważa: „Stwierdzenie nowego bytowego stanu łączy się ściśle z określeniem wynikających z tego zobowiązań moralnych. Dawny człowiek, ulegający zepsuciu, daje posłuch zwodniczym żądom. To charakterystyka dawnego sposobu postępowania, który trzeba definitywnie porzucić” (*Nowe życie chrześcijanina*, Kraków 2004, s. 19).

<sup>51</sup> Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 284; H. Langkammer, *List do Kolosan*, Lublin 2002, s. 81.

<sup>52</sup> Dz. cyt., t. 2, s. 59.

<sup>53</sup> Por. D. S. Dockery, dz. cyt., s. 536 n.

Wracając jednak do Kol 3,3: Paweł nakłaniając adresatów, aby nie myśleli o tym, co jest na ziemi, wezwanie to uzasadnia duchową śmiercią ich *dawnego człowieka* oraz w konsekwencji także śmiercią dla ich grzesznego postępowania<sup>54</sup>. Grzeszne postępowanie – jako działanie moralne – jest czymś wtórnym do rzeczywistości, która dokonała się podczas chrztu. Wskazuje na to czasownik ἀπεθάνετε użyty w aoryście, co oznacza czynność dokonaną w przeszłości. Śmierć *dawnego człowieka* zobowiązuje teraz wiernych do uśmiercania w nich grzesznego postępowania, co wyraził Paweł zwrotem: „myślcie o tym, co jest w górze, a nie o tym, co jest na ziemi” (w. 2)<sup>55</sup>.

W momencie śmierci *dawnego człowieka*, w adresatach narodził się *nowy człowiek*. Wprawdzie Paweł nie wymienia go *expressis verbis*, ale jego istnienie można wywnioskować z treści wiersza. Apostoł mówi wyraźnie: „bowiem umarliście i wasze (nowe) życie jest ukryte w Bogu razem z Chrystusem” (w. 3). Życie ukryte w Bogu, to *nowe życie*, czyli życie *nowego człowieka*, a nie *dawne życie*, ponieważ jego źródło – *dawny człowiek* – przestało istnieć.

W Pawłowym tekście nie ma dookreślenia, że życie adresatów jest *nowe*. Ale wynika ono z treści w. 1, gdy podczas chrztu otrzymali nową godność egzystencjalną oraz z treści samego w. 3. Bowiem, gdy umarł w nich *dawny człowiek*, to narodził się *nowy człowiek* będący źródłem *nowego życia*<sup>56</sup>.

Skoro jest mowa o *nowym życiu* adresatów, to warto w krótkich wywodach przedstawić jego źródło, czyli *nowego człowieka*. Określenie to występuje w Ef 2,15 oraz w 4,24, ale w 2 Kor 5,17a oraz Ga 6,15 Paweł używa jeszcze określenia *nowe stworzenie* (καὴν κτίσις).

Analizę tych określeń rozpoczniemy od określenia *nowe stworzenie*.

#### 1° 2 Kor 5,17a

W wersecie tym Paweł stwierdza: „Jeśli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem” (ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καὴν κτίσις). Przez początkowe

<sup>54</sup> Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 280; P. T. O'Brien, dz. cyt., s. 164 n.; J. Łach, dz. cyt., s. 138; H. Langkammer, *List do Kolosan...*, s. 77.

<sup>55</sup> Na temat *dawnego człowieka* zob.: L. Cerfaux, *Le monde païen vu par saint Paul*, „Studia Hellenistica” 5 (1948), s. 155-163; W. Matthias, *Der alte und neue Mensch in der Anthropologie des Paulus*, „Evangelische Theologie” 17 (1957), s. 385-397; R. Bultmann, *Der alte und neue Mensch in der Theologie des Apostels Paulus*, Darmstadt 1964<sup>3</sup>; J. Czerwonka, *Stary i nowy człowiek w teologii św. Pawła*, Lublin 1974 (mps – praca magisterska); J. Mehlmann, *Natura filii irae. Historia interpretationis Eph 2,3 eiusque cum doctrina de peccato originali nexus*, Roma 1975; H. Stegemann, *Alt und Neu bei Paulus und in den Deuteropaulinen (Kol – Eph)*, „Evangelische Theologie” 37 (1977), s. 508-536; W. Misztal, *Stary porządek niewoli, grzechu i śmierci: człowiek przed przyjściem Chrystusa*, „Studia Theologica Varsaviensia” 36 (1998), nr 2, s. 25-42; A. Paciorek, *Człowiek bez Chrystusa w soteriologii Listu św. Pawła do Rzymian*, Tarnów 1995.

<sup>56</sup> Dlatego też K. Romaniuk komentujący ten werseł trafnie zaznacza: „...zerwawszy przez chrzest z grzechem, chrześcijanin trwa w nowości życia” (*Motywacja napomnień moralnych w Listach św. Pawła*, Poznań 1971, s. 77).

ὥστε werset ten nawiązuje do dwóch poprzednich wersetów, zwłaszcza do w. 15, w którym Paweł przedkłada adresatom, że Chrystus: „...umarł za wszystkich, aby żyjący (οἱ ζῶντες) nie żyli już dla siebie, lecz dla Tego, który umarł za nich i zmarłtwychwał”. Najpierw zaznaczmy, że zwrot: τις ἐν Χριστῶ z analizowanego wersetu nawiązuje do οἱ ζῶντες – domyślnie – ἐν Χριστῶ z w. 15. Tym „kimś” kto pozostaje w Chrystusie, to οἱ ζῶντες – żyjący – czyli wierni. To oni są *nowymi stworzeniami*, a są nimi dlatego, ponieważ podczas chrztu – dzięki zbawczym owocom męki Chrystusa – zostali zrodzeni do *nowego życia*, nowego ontycznie<sup>57</sup>.

## 2° Ga 6,15

Powyższy werset Paweł wyraża następująco: „...bo ani obrzezanie nic nie znaczy, ani nieobrzezanie, tylko nowe stworzenie” (καὶνὴ κτίσις). Tekst ten jest polemiką z chrześcijanami „judaizującymi”, którzy chcieli narzucić ochrzczonym dawną praktykę obrzezania, przypisując jej zbawczą moc. Jednak wierni nie powinni poddawać się tym praktykom, lecz jako: *będący-Chrystusa* (οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ [Ἰησοῦ]) (Ga 5,24), powinni być lojalni tylko wobec swojej nowej tożsamości. Obrzezanie nie ma żadnego znaczenia, ponieważ – z powodu zbawczej śmierci Chrystusa i Jego zmarłtwychwstania – całkowicie straciło rację bytu. Teraz – w nowej rzeczywistości zbawczej – liczy się tylko *nowe stworzenie*, a więc liczy się tylko chrześcijanin, który podczas chrztu nabył swoją godność<sup>58</sup>.

## 3° Ef 2,15–16

W wersetach tych Paweł stwierdza: „(Chrystus) pozbawił przez swoje ciało mocy Prawo przykazań, wyrażone w zarządzeniach, aby z dwóch (rodzajów ludzi) stworzyć swoją (mocą) jednego nowego człowieka (καὶνὸν ἄνθρωπον) wprowadzając pokój, i aby (w ten sposób) jednych i drugich znów pojednać z Bogiem w jednym Ciele przez krzyż, zadawszy przez niego śmierć wrogości”. Tymi „dwoma rodzajami ludzi” to Żydzi i poganie, z których Chrystus zrodził *nowego człowieka*. Jest nim chrześcijanin<sup>59</sup>, który swoją nową godność egzystencjalną nabył podczas

<sup>57</sup> Por. E.-B. Allo, *Saint Paul. Seconde Épître aux Corinthiens*, Paris 1956<sup>2</sup>, s. 167 nn; J. Hering, *La Seconde Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Paris 1958, s. 52 n; E. Walter, *Commentaire de la Deuxième Épître aux Corinthiens*. Trad. de l'allemand par F. Schanen, Lyon 1966, s. 50; M. Carrez, *La Deuxième Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Genève 1986, s. 148 n.

<sup>58</sup> Por. A. Viard, *Saint Paul. Épître aux Galates*, Paris 1964, s. 125; G. Schneider, *Der Brief an die Galater*, Leipzig 1964, s. 155 n.; P. Bonnard, *L'Épître de Saint Paul aux Galates*, Paris – Neuchâtel 1972<sup>2</sup>, s. 130 n; S. Légasse, *L'Épître de Paul aux Galates*, Paris 2000, s. 480 n.

<sup>59</sup> Odmienne stanowisko zajmuje w tym względzie H. Langkammer. Jego zdaniem: „... <nowy człowiek>. Jest nim Chrystus...” (*List do Efezjan*, Lublin 2001, s. 61). Ze stanowiskiem tym nie można się zgodzić, ponieważ Chrystus już jest *Nowym Człowiekiem*. Jest On *Nowym Adamem* (1 Kor 15, 22. 44–49; Rz 5, 12–21), który jest protoplastą *nowej ludzkości* dla tych wszystkich, którzy są w Niego wszczepieni (Rz 6, 3–4). Jego *nowość* przechodzi zarówno na poszczególne jednostki, jak i na całe Ciało eklezyjalne. A ponadto – jak wynika

chrztu. To wtedy stał się *nowym człowiekiem*. Jego Stwórcą jest Chrystus, ale – jak wskazuje na to werset 16: „i aby (w ten sposób) jednych i drugich znów pojednać z Bogiem w jednym Ciele przez krzyż, zadawszy przez niego śmierć wrogości” – wydaje się, że Stwórcą *nowego człowieka* jest także Kościół. Za taką hipotezą przemawiają także teksty paralelne, jak chociażby: 1,23; 4,4.16; 5,23 oraz Kol 1,18<sup>60</sup>. A więc *nowy człowiek* swoje istnienie zawdzięcza przede wszystkim ukrzyżowanemu ciału Chrystusa<sup>61</sup>, ale zawdzięcza go także Kościołowi, który jest Jego Ciałem (1,23)<sup>62</sup>.

#### 4° Ef 4,24

Powyższy werset trzeba odczytać z w. 22 i 24, w których Paweł zwraca się do adresatów: „... co odnosi się do poprzedniego sposobu życia, trzeba porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych rządów, a dzięki Duchowi (Świętemu) trzeba odnawiać się w waszym myśleniu i przyoblec nowego człowieka (τὸν καινὸν ἄνθρωπον) stworzonego na obraz Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości”. Wierni już pozbyli się *dawnego człowieka* podczas chrztu; teraz powinni porzucić go w jego złym postępowaniu, a dzięki oddziaływaniu na nich Ducha Świętego, powinni odnawiać swój sposób myślenia. Powinni też przyoblec *nowego człowieka*. Oczywiście przyoblekli go już podczas chrztu (Kol 3,10); w wymiarze ontycznym już są *nowymi ludźmi*; teraz powinni przyoblekać go w wymiarze moralnym, to znaczy powinni zabiegać o godziwe postępowanie. Przyoblókłszy go raz, powinni przyoblekać go wciąż. Dopiero wtedy będą realizować swoją egzystencjalną godność w całej pełni<sup>63</sup>.

*Nowe stworzenie* z 2 Kor 5,17a i Ga 6,15 oraz *nowy człowiek* z Ef 2,15 i 4,24 są źródłem nowego życia, które nie jest jakąś ideą fix, nie jest jakimś fantazmatem czy wytworem wyobraźni, ale jest faktem rzeczywistym. Jednak mimo swojego faktycznego istnienia, nie jest ono dostrzegalne dla oczu, ponieważ jest: „ukryte w Bogu razem z Chrystusem” (Kol 3b)<sup>64</sup>. Będzie ono dostrzegalne dla adresatów

to z treści analizowanego wersetu – nie mógł On z dwóch rodzajów ludzi stworzyć siebie, ponieważ istniał od wieków. Mówi o tym Paweł w Kol 1, 15–17: „Jest On obrazem niewidzialnego Boga, Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo wszystko zostało stworzone dzięki Niemu (...). Wszystko zostało stworzone przez Niego i dla Niego; On jest przed wszystkim i wszystko ma istnienie dzięki Niemu”.

<sup>60</sup> Odmienne stanowisko zajmuje w tym względzie M. Zerwick. Jego zdaniem: „Ce <seul corps> ne peut désigner ici que le corps de Jésus Christ sur la croix” (*La Lettre aux Éphésiens*, Paris 1967, s. 81).

<sup>61</sup> Por. Rz 7, 4; Ga 2, 19; Kol 1,22.

<sup>62</sup> Por. S. Thomae Aquinatis, dz. cyt., t. 2, s. 29 nn; L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1954<sup>2</sup>, s.184 nn; A. Jankowski, dz. cyt., s. 406 nn; N. Hugedé, *L'Épître aux Éphésiens*, Genève 1973, s. 84 nn.

<sup>63</sup> Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 458; M. Zerwick, dz. cyt., s. 138 nn; N. Hugedé, dz. cyt., s. 185 nn.

<sup>64</sup> Por. J. Gnilka, dz. cyt., s. 171; K. Romaniuk, dz. cyt., s. 77; P. Malczewski, *Życie ukryte w Chrystusie (Kol 3,1-4)*. w: *Sentire cum Societate*. W 75. rocznicę powsta-

dopiero podczas paruzji, gdy Chrystus – który jest ich życiem – ukaże się w chwale, wtedy i oni ukażą się w chwale razem z Nim<sup>65</sup>.

#### 4. Chwała wieczna ochrzczonych (w. 4)

Wywody zawarte w wersetach 1–3 Paweł kończy optymistycznym zwrotem: „A gdy Chrystus – który jest waszym życiem – ukaże się (w chwale), wtedy i wy ukażecie się w chwale razem z Nim” (w. 4). Chrystus ukaże się w chwale podczas paruzji, czyli podczas Jego powtórnego przyjścia. Ukażą się w niej także adresaci. Dostąpią oni tego, o czym mówi Paweł w 1 Kor 2,9: „Ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało zrozumieć, jak wielkie rzeczy Bóg przygotował tym, którzy miłują Go”<sup>66</sup>. Apostoł ma nadzieję, że adresaci – chcąc być lojalni wobec swojej godności – będą szukali i myśleli o tym, co jest w górze, a nie o tym, co jest na ziemi”<sup>67</sup>. A ponadto ta optymistyczna wizja przyszłego zbawienia dodatkowo zachęci ich do zaniechania niegodziwych działań moralnych, a podjęcia godziwych; są one bowiem warunkiem ich przyszłego zbawienia<sup>68</sup>.

#### 5. Podsumowanie całości wywodów

W wersetach 1–4 Paweł zawarł dwie różne treści chrystianologiczne. W w. 1a oraz w w. 3 zawarł treść ontyczną wyrażającą egzystencjalną godność adresatów; natomiast w w. 1b oraz w w. 2 nakreślił im powinność moralną. Ich godność jest

---

nia Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej. Red. W. Necel, Poznań 2007, 69-87.

<sup>65</sup> Na przestrzeni ostatnich lat na temat *nowego człowieka* ukazała się obfita bibliografia. Tytułem przykładu przytoczmy tylko niektóre pozycje: J. Kozyra, *Nowe stworzenie – KAINÉ KTISIS*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 9 (1978), s. 13-40; G. Pérez Rodriguez, *El alfa y omega de la nueva vida de Pablo*, „Seminarium” 33 (1981), s. 633-653.655; R. Schnackenburg, W. Pannenberg, *Ostern und der neue Mensch*, Freiburg – Basel – Wien 1982; S. Rosik, *Nowy człowiek w Chrystusie*, „Roczniki Teologiczne” 40 (1993), z. 3, s. 41-51.52; R. Fabris, *L'uomo nuovo nell'antropologia paolina*, „Vivens Homo” 5 (1994), s. 105-117; T. Michalski, *Nowy człowiek na podstawie Listu do Kolosan (3,10–15)*, „Studia Włocławskie” 1 (1998), s. 94-104; M. V. Hubbard, *New Creation in Paul's Letters and Thought*, Cambridge 2002.

<sup>66</sup> Por. J. M. Czerski, *Pierwszy List św. Pawła do Koryntian*, t. 1, Rozdz. 1 – 6, Opole 2006, s. 142.

<sup>67</sup> L. Wianowski trafnie zauważa, że: „<Nowość> odkupionego człowieczeństwa, o ile nie zostanie zaprzepaszczone powrotem do uczynków <dawnego człowieka>, jest niezbywalnym gwarantem ostatecznego odrodzenia się w ciele uwielbionym w czasie ostatecznego zmartwychwstania” (art. cyt., s. 158).

<sup>68</sup> Por. L. Cerfaux, *Le Chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris 1962, s. 435; C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament*, t. 2, Paris 1965, s. 744, p. 2; M. P. Horgan, *List do Kolosan*, w: *Katolicki komentarz biblijny*. Red. naukowa wydania oryg. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, Warszawa 2001, s. 1418.

dla nich źródłem i wymogiem powinności moralnej. Apostoł apelując do nich o podjęcie przez nich godziwych działań moralnych i zaniechania niegodziwych, nie poprzestał na przedłożeniu im tych powinności, lecz przedłożył im także rację, dlaczego powinni podjąć tego rodzaju działania: jest nią ich godność, którą uzyskali podczas chrztu.

W ogóle trzeba powiedzieć, że w Pawłowej chrystianologii powinność moralna nigdy nie jest bezpodstawna, lecz ma uzasadnienie w godności ontycznej. Gdyby Apostoł nakazywał wiernym godziwe postępowanie moralne bez podania uzasadnienia dla tego rodzaju działania, to mogliby posądzić go o moralizatorstwo. Jednak tak nie jest: skoro otrzymali nową godność, to miał prawo nakazywać im godziwe postępowanie. Natomiast to, czy podejmą je, czy też nie, to zależy już tylko od nich samych.

### **Streszczenie**

W Kol 3,1-4 Paweł zawarł dwie różne treści chrystianologiczne. W w. 1a oraz w w. 3 przedłożył adresatom treść ontyczną wyrażającą ich egzystencjalną godność; natomiast w w. 1b oraz w w. 2 nakreślił im powinność moralną. Ich egzystencjalna godność stanowi podstawę a jednocześnie wymóg dla powinności moralnej. Apostoł apelując do nich o podjęcie przez nich godziwych działań moralnych i zaniechania niegodziwych, nie ograniczył się tylko do przedłożenia im tych powinności, lecz przedłożył im także rację, dlaczego powinni podejmować tego rodzaju działania: jest nią ich godność, którą zostali obdarzeni podczas chrztu. Powinność moralna wiernych nie jest więc bezpodstawna, lecz ma uzasadnienie w godności ontycznej: skoro otrzymali nową godność, wobec tego Paweł miał prawo nakazywać im godziwe postępowanie oraz nakłaniać ich do zaniechania działań niegodziwych. Egzystencjalna godność jest faktem rzeczywistym, lecz obecnie nie jest dostrzegalna; będzie można ją dostrzec dopiero w wieczności.

### **The Existential Dignity of a Christian as the Basis for their Moral Obligation (Col 3,1-4)**

### **S u m m a r y**

Saint Paul presents two different Christianological meaning in the first four verses of his Third Letter to the Collosians. In the 1 a 3 verses he explains to his recipients the ontic content which communicates their existential dignity. Whereas, in the verses 1 b and 2 he outlines their moral obligation. Their existential dignity is at the same time the foundation and condition for moral obligations. While appealing for their taking decent steps and giving up the vile ones, the Apostle Paul does not restrict himself to displaying those duties but he expounds the reasons standing behind such commitments. It is, he argues, their dignity which they acquired during the Baptism. The moral obligation of the followers is not, therefore, groundless but it is justified by the ontic dignity. Due to their new dignity gaining, Paul is allowed to demand their adequate behaviour, and to discourage them from the foul ones. The existential dignity is a real fact, however, it is currently unnoticeable as it will only be seen in eternity.



# MATERIAŁY

Studia Sandomierskie  
19 (2012), nr 2

## MATERIAŁY DO BIBLIOGRAFII KSIĘŻY DIECEZJI SANDOMIERSKIEJ ZA LATA 2010-2012

**Opracowanie:**

**Ks. Bogdan Stanaszek, WHiDK UPJPII w Krakowie**

Po dłuższej przerwie na łamy „Studiów Sandomierskich” powraca zestawie zawierające materiały do bibliografii księży diecezji sandomierskiej. Poprzednie zostało wydrukowane w 2010 r. i obejmowało publikacje z 2009 r. z uzupełnieniami z lat poprzednich<sup>1</sup>. Prezentowane obecnie materiały zawierają bibliografię z lata 2010-2012. Dołączono do nich również brakujące pozycje z lat poprzednich. Bibliografię zestawiono na podstawie sprawozdań nadesłanych przez poszczególnych autorów. Publikacje uszeregowano według następujących działów: I. Książki i druki samodzielne, II. Prace redakcyjne, III. Artykuły naukowe, IV. Publikacje źródeł, V. Recenzje, sprawozdania, wstępy do książek, VI. Artykuły popularnonaukowe i prasowe (w tym materiały duszpasterskie). VII. Inne. Prace redakcyjne polegały na ujednoczeniu zapisów bibliograficznych, sprawdzeniu tytułów w katalogach Biblioteki Narodowej. Kwalifikacja pozycji do poszczególnych działów została dokonana przez autorów, starano się w nią zbytnio nie ingerować, choć w niektórych przypadkach było to konieczne.

**Ks. dr Jan Biedroń**  
**Publikacje za lata 2009-2012**

### **II. Prace redakcyjne**

Asystent kościelny pisma alumnów WSD w Sandomierzu „Powołanie”

---

<sup>1</sup> *Materiały do bibliografii księży diecezji sandomierskiej za rok 2009*, opr. B. Stanaszek, „Studia Sandomierskie” 17 (2010), z. 1-2, s. 279-300.

### III. Artykuły naukowe

1. *Elementy teologii pastoralnej w Kronice Diecezji Sandomierskiej na przestrzeni stu lat*, w: Stulecie periodyku diecezjalnego „Kronika Diecezji Sandomierskiej”, red. J. Krasieński, Sandomierz 2009, s. 269-287.
2. *Służba społeczeństwu budowaniem cywilizacji miłości* w: *Ślady przeszłości. Sejmik Kultury Powiatu Strzyżowskiego w latach 2006-2012*, Strzyżów 2012, s. 309-322.

### V. Sprawozdania, wstępy do książek

1. *Wykaz prac magisterskich obronionych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przez diakonów Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w 2008 i 2009 roku*, „Studia Sandomierskie” 16 (2009), z. 3-4, s. 285-286.
2. *Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium duchownego w Sandomierzu w roku akademickim 2008/2009*, „Studia Sandomierskie” 16 (2009), z. 3-4, s. 287-296.
3. *Wprowadzenie*, w: S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne w Sandomierzu w latach 1820-1926*, oprac. H. I. Szumił, Sandomierz 2010, s. 5-8.
4. *Wykaz prac magisterskich obronionych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przez diakonów Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w 2008 i 2009 roku*, „Studia Sandomierskie” 17 (2010), z. 3, s. 153-154.
5. *Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w roku akademickim 2009/2010*, „Studia Sandomierskie” 17 (2010), z. 3, s. 143-152.
6. *Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium duchownego w Sandomierzu w roku akademickim 2010/2011*, „Studia Sandomierskie” 18 (2011), z. 1, s. 267-276.

### VI. Artykuły popularnonaukowe, prasowe, materiały duszpasterskie

1. *Kim jest dziecko?*, „Powołanie” 17 (2009), nr 55, s. 44-47.
2. *Trudna droga odczytywania dziecka*, „Powołanie” 17 (2009), nr 56, s. 45-47.
3. *Dzień Otwartej Furty*, „Powołanie” 17 (2009), nr 57, s. 3-5.
4. *Jubileuszowa, 10 otwarta furta*, GNS 2009, nr 17, s. VII.
5. *Furta otwarta dla Przyjaciół*, „Niedziela” edycja sandomierska 2009, nr 17, s. VI- VII.
6. *Dzień otwarty Seminarium w Sandomierzu*, „Niedziela” edycja sandomierska 2009, nr 18, s. 23.
7. *Otwarta furta* „Nasz Dziennik” 2009, nr 65 (3082), s. 16.
8. *Dzień Otwartej Furty*, „Powołanie” 17 (2009), nr 57, s. 3-5.
9. *Wierność Chrystusa wierność kapłana*, „Powołanie” 17 (2009), nr 58, s. 36-37.
10. *Życ Mądrością Krzyża*, „Powołanie” 18 (2010), nr 61, s. 38-39.
11. *Błogosławiony ze względu na swoją wiarę*, „Powołanie” 19 (2011), nr 65, s. 38-39.
12. *Panie, przymnóż nam wiary*, „Powołanie” 20 (2012), nr 68, s. 26-27.

13. List Księdza Rektora Wyższego Seminarium Duchownego na niedzielę powołań 26 kwietnia 2009 roku, KDS 102 (2009), s. 176-179.
14. Kazanie na eksporcie ks. Eugeniusza Piotrowskiego, KDS 102 (2009), s. 632-634.
15. *Kazanie na pogrzebie ks. Eugeniusza Piotrowskiego*, KDS 102 (2009), s. 635-637.
16. *Słowo podczas poświęcenia i odsłonięcia tablicy upamiętniającej Księdza Marcelęgo Lubomirskiego w: Pamiętny rok 1809, red. K. Burek, Sandomierz 2010*, s. 157-158.
17. *Życzenia dla Przyjaciół Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu*, „Powołanie” 17 (2009), nr 55, s. 66.
18. *Życzenia dla Przyjaciół Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu*, „Powołanie” 17 (2009), nr 56, s. 65.
19. *Życzenia dla Przyjaciół Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu*, „Powołanie” 18 (2010), nr 59, s. 66-67.
19. *Życzenia dla Przyjaciół Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu*, „Powołanie” 18 (2010), nr 60, s. 62.
20. *Życzenia dla Przyjaciół Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu*, „Powołanie” 19 (2010), nr 62, s. 38.
21. *Życzenia dla Przyjaciół Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu*, „Powołanie” 19 (2011), nr 63, s. 72.
22. *Życzenia dla Przyjaciół Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu*, „Powołanie” 20 (2012), nr 66, s. 36.
23. *Życzenia dla Przyjaciół Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu*, „Powołanie”, 21(2012), nr 69, s. 27.

### **Ks. dr Piotr Berkowicz**

Urodzony 28 lipca 1979 r. w Harkłowej. Uczęszczał do Zespołu Szkół Chemicznych w Jaśle, Po maturze w latach 1998-2004 odbywał studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu. Tytuł magistra teologii otrzymał w 2004 r. na Wydziale Teologii KUL w Lublinie na podstawie pracy pt. *Przepowiadanie misyjne podstawom obowiązkiem Kościoła według Redemptoris missio* (promotor ks. dr Michał Mierzwa). Magisterium z pedagogiki uzyskał w 2007 r. w Katolickim Uniwersytecie w Ruzomberku (praca pt. *Wychowanie katolickie w wspólnotach kościelnych w archidiecezji Estergom-Budapest*, promotor Ks prof. dr hab. Jan Zimny). W 2008 r. otrzymał stopień doktora nauk humanistycznych na KU w Ruzomberku rozprawa: *Misyjność posługi Jana Pawła II drogą do wychowania katolickiego młodzieży*, promotor ks. prof. dr hab. Jan Zimny). Od października 2010 r. jest pracownikiem Katedry Pedagogiki Katolickiej WZNoS Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Stalowej Woli oraz administratorem parafii Csolnok (Węgry). Uzyskał roczne stypendium naukowe na Katolickim Uniwersytecie Pázmány w Budapeszcie w Katedrze Socjo-

logii. Wykłada katechetykę i pedagogikę w Archidiecezjalnym Seminarium Duchowym w Esztergomie oraz na Apor Vilmos Katolikus Főiskola w Vac. Prowadzi badania związane z wartościami moralnymi wśród absolwentów katolickich szkół, a także badania z zakresu pedagogiki specjalnej. Prowadzi seminarium i proseminarium z psychopedagogiki.

### **Publikacje do końca 2012 r.**

#### **I. Książki**

1. *Posługa misyjna Jana Pawła II drogą wychowania katolickiego młodzieży*, Stalowa Wola 2012, ss. 198.

#### **II. Artykuły naukowe**

1. *Wychowanie młodzieży we wspólnocie eklezjalnej*, „Pedagogika Katolicka” 2009, nr 1 (4), s. 150-158.
2. Jan Paweł II wzorem działalności misyjnej przełomu XX i XXI wieku, w: *Semper in altum. Zawsze wzwyż*, red. J. Zimny, N. Nyczkało, Stalowa Wola 2010, s. 473-487.
3. *Nevelés Egyházi közösségben*. „Katolikus Pedagógia” 1 (2010), nr 1, s. 307-314.

#### **III. Omówienia i recenzje**

Rec. czasopisma: „Katolikus Pedagógia” 1(2010), „Katolikus Pedagógia” 1 (2011), nr 2, s. 269-271.

#### **IV. Artykuły popularnonaukowe i prasowe**

1. *Vezércikk*, „Harangszó” 2011, nr 2, s. 1.
2. *Vezércikk*, „Harangszó” 2012, nr 1, s. 1.
3. *Vezércikk*, „Harangszó” 2012, nr 2, s.1.

### **Ks. dr Jerzy Dąbek Publikacje za lata 2010-2012**

#### **II. Prace redakcyjne**

1. *Zachowania ryzykowne dzieci i młodzieży*, red. S. Chrost, J. Dąbek, Sandomierz – Kielce 2011, ss. 204.
2. „Informator Wydziału Nauki i Wychowania Katolickiego Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu” 2011, nr 29, ss. 36.

#### **III. Artykuły naukowe**

1. *Wychowanie do wiary w dokumentach katechetycznych Kościoła*, „Studia Leopoliensia” 3 (2010), s. 233-245.
2. *Funkcjonowanie dzieci w rodzinie dotkniętej alkoholizmem*, „Studia Leopoliensia” 4 (2011), s. 305-316.

3. *ДЕЯКІ ЧИННИКИ, ЩО ДЕЗІНТЕГРУЮТЬ СУЧАСНУ СІМ'Ю*, „Studia Leopoliensia” 5 (2012), s. 279-286.
4. *Działania wychowawczo-duszpasterskie w diecezji sandomierskiej w latach 1992-2007*, „Studia Sandomierskie” 2012, nr 2, s. 101-120.

#### V. Omówienia i recenzje

1. *Misyjność posługi Jana Pawła II drogą do wychowania katolickiego młodzieży*, rec. pracy doktorskiej ks. Piotra Berkowicza, Rużomberok 2008, ss. 182, „Pedagogika Katolicka” 2009, nr 4, s. 318-319.

#### VI. Artykuły popularnonaukowe i prasowe, materiały duszpasterskie

1. *Skarb narzeczeństwa do ponownego odkrycia*, w: *Rodzina Wartości Przemiany*, red. M. Ruszel, Stalowa Wola – Rzeszów 2010, s. 35-42.
2. *Wychowanie do podejmowania ról narzeczeńskich*, w: *Rodzina. Zadania – wyzwania*, red. M. Ruszel, Stalowa Wola 2011, s. 23-34.
3. „Ten krążek, złoty krążek, ten...” – czyli słów kilka na temat obrączek, w: *Młdzież. Problemy-współczesność*, red. M. Ruszel, Sandomierz 2012, s. 27-38.
4. *Rola nauczyciela religii w rozwiązywaniu konfliktów w szkole*, w: *Profilaktyka i mediacja w szkole. Teoria i praktyka*, red. S. Chrost, J. Dąbek, Sandomierz – Tarnobrzeg 2010, s. 49-60.
5. *ABC Szkolnego Koła Caritas i Wolontariatu*, z. 1, red. J. Dąbek, B. Małecka, E. Godzińska, T. Janda, Sandomierz 2011, ss. 38
6. *ABC Szkolnego Koła Caritas i Wolontariatu*, z. 2, red. J. Dąbek, B. Małecka, T. Janda, Sandomierz 2011, ss. 69.
7. *ABC Szkolnego Koła Caritas i Wolontariatu*, z. 3, red. J. Dąbek, B. Małecka, E. Godzińska, T. Janda, Sandomierz 2012, ss. 42.

#### Ks. dr Waldemar Gałązka Publikacje za lata 2010-2012

#### II. Artykuły naukowe

1. *Diecezja sandomierska*, w: *Progrediamur oportet in spe. 20-lecie bulli Jana Pawła II Totus Tuus Poloniae populus*, w: *Księga Jubileuszowa dedykowana Jego Ekscelencji Arcybiskupowi Józefowi Kowalczykowi Metropolicie Gnieźnieńskiemu Prymasowi Polski z okazji Złotego Jubileuszu Kapłaństwa*, red. A Mazurek, Warszawa 2012, s. 265-270.

#### V. Sprawozdania

1. *Sesja popularnonaukowa o Męczennikach Sandomierskich*, Sandomierz, 4 czerwca 2010 r. „Zeszyty Sandomierskie” 15 (2010), nr 29, s. 64.

#### VI. Artykuły popularnonaukowe i prasowe, materiały duszpasterskie

1. *Informacja o nominacji ks. dra Krzysztofa Nitkiewicza na biskupa sandomierskiego*, KDS 102 (2009), s. 390.
2. *Chlewiska. Początek wsi – część 2*, „Kronikarz Chlewiski” 2010, nr 1 (6), s. 10.

3. *70 lat parafii w Nadolnej w Nadolnej. Kazanie wygłoszone w Nadolnej w odpustową uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa dnia 11 czerwca 2010 r.*, „Kronika Diecezji Radomskiej” 19 (2010), s. 363-367.
4. *Ojczyzna. Kazanie wygłoszone w Szydłowcu dnia 3 maja 2011 r.*, „Kronika Diecezji Radomskiej” 20 (2011), s. 395-398.
5. *Przemówienie ks. dr. Waldemara Gałązki z okazji wmurowania w katedrze sandomierskiej i poświęcenia tablicy pamiątkowej Mikołaja Trąby*, w: *Mikołaj Trąba mąż stanu i prymas Polski. Materiały z Konferencji Sandomierz 13-14 czerwca 2008 roku*, red. F. Kiryk, Kraków 2009, s. 179-180.

**Ks. dr Kazimierz Hara**  
**Publikacje za lata 2010-2012**

**II. Artykuły naukowe**

1. *Recepcja nauczania Kościoła o liturgii jako źródle przepowiadania w homiliach biskupa Wacława Świerzawskiego*, „Studia Sandomierskie” 16 (2009), z. 1-2, s. 169-185.

**Ks. dr Andrzej Jakóbczak**  
**Publikacje za lata 2010-2012**

**II. Prace redakcyjne**

1. *Kalendarz liturgiczny diecezji sandomierskiej na rok liturgiczny 2009/2010*, Sandomierz 2009, s. 240.
2. *Kalendarz liturgiczny diecezji sandomierskiej na rok liturgiczny 2010/2011*, Sandomierz 2010, s. 224.
3. *Kalendarz liturgiczny diecezji sandomierskiej na rok liturgiczny 2011/2012*, Sandomierz 2011, s. 224.
4. *Kalendarz liturgiczny diecezji sandomierskiej na rok liturgiczny 2012/2013*, Sandomierz 2012, s. 240.

**Ks. dr hab. Zdzisław Janiec, prof. KUL<sup>2</sup>**  
**Publikacje za lata 2009-2012**

**I. Książki**

1. *Wstawiennictwo Maryi: Studium liturgiczno-teologiczne na podstawie wybranych formularzy okresu zwykłego ze Zbioru Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*, Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, Sandomierz 2010, ss. 622.

**II. Prace redakcyjne**

2. *Jego świadectwo trwa...: wokół sesji poświęconej życiu i myśli sługi Bożego ks. Wincentego Granata*, Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, Sandomierz 2011, s. 188.

---

<sup>2</sup> Kierownik Katedry Liturgiki Pastoralnej na Wydziale Teologii KUL.

3. *Być jak pochodnia... „Humanitas” sługi Bożego ks. Wincentego Granata. Materiały z sesji, Sandomierz, 10 XII 2011 roku*, Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, Sandomierz 2012, s. 188.

## II. Artykuły naukowe

1. *Formy kultu Matki Boskiej Częstochowskiej*, „Anamnesis” 15 (2009), nr 56, s. 53-58.
2. *Komunikacja teologiczna w nauczaniu Kościoła*, w: *Gaudium in litteris*, red. S. Janeczek; W. Bajor; M. Maciołek, Lublin 2009, s. 171-184.
3. *Sprawowanie Mszy świętej z ludem i bez ludu (w świetle nowego OWMR)*, „Anamnesis” 14 (2009), nr 58, s. 52-64.
4. *Maryja wzorem uczestnictwa w Mszy świętej*, „Roczniki Liturgiczne” 57 (2009), z. 1, s. 171-179.
5. *Obecność Maryi w księgach liturgii rzymskiej*, w: *In persona Christi: księga na 80-lecie księdza profesora Czesława Bartnika*, red. K. Gózdź, t. 1, Lublin 2009, s. 1009-1022.
6. *Wpływ liturgii domowej na rozwój osobowy rodziny*, „Anamnesis” 16 (2010), nr 60, s. 95-105.
7. *Magia czy modlitwa? (Duszpasterskie problemy modlitw o uzdrowienie)*, „Anamnesis” 15 (2009), nr 59, s. 75-88.
8. *Liturgia w stu rocznikach „Kroniki Diecezji Sandomierskiej”*, w: *Stulecie Periodyku Diecezjalnego „Kronika Diecezji Sandomierskiej” (Pokłosie sesji naukowej z 15-16 listopada 2007)*, red. J. Krasieński, Sandomierz 2009, s. 127-193.
9. *Słowo Boże i słowo Kościoła (na podstawie formularza Mszy o Najświętszej Maryi Pannie Matce Pocieszenia)*, KDS 102 (2009), nr 11-12, s. 758-781.
10. *Teksty eucharystyczne o wstawiennictwie Maryi (na podstawie formularza Mszy o Najświętszej Maryi Pannie Matce Pocieszenia)*, „Anamnesis” 16 (2010), nr 61, s. 82-93.
11. *Orędownictwo Matki Bożej w eucharystii formularza Najświętsza Maryja Panna od Wyzwolenia* w „Collectio Missarum de Beata Maria Virgine”, „Studia Salvatoriana Polonica” t. 4 (2010), s. 185-207.
12. *Idea maryjnego wstawiennictwa w eucharystii formularza N.M. Panny Bramy niebios*, w: *Memoriale Domini: księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Stefańskiemu w 70- rocznicę urodzin*, red. M. Olczyk; W. Radecki, Gniezno 2010, s. 147-166.
13. *Słowo Boże o wstawiennictwie Maryi (na podstawie formularza Mszy o Najświętszej Maryi Pannie Matce Pocieszenia)*, w: *Praedicamus Christum Crucifixum. Słowo Boże w liturgii. Księga jubileuszowa dedykowana księdzu arcybiskupowi Damianowi Zimoniowi metropolicie katowickiemu w 25. rocznicę święceń biskupich*, red. A. Żądło, Katowice 2010, s. 386-396.
14. *Wstawiennictwo Maryi w formularzu Mszy o Maryi Pannie Matce Bożej Opatrzności (w świetle Collectio missarum de Beata Maria Virgine)*, w: *Sacerdos alter Christus. Kapłan w życiu i posłudze Kościoła na progu trzeciego tysiąclecia. Księga jubileuszowa z okazji siedemdziesiątych urodzin ks. prof. zw. dra hab. Władysława Nowaka*, red. S. Ropiak, M. Tunkiewicz, Olsztyn 2010, s. 475-496.

15. *Wstawiennictwo Maryi w liturgii Kościoła* (cz. I), „Anamnesis” 16 (2010), nr 63, s. 77-92.
16. *Bogurodzica Orędowniczką (na podstawie modlitw euchologicznych z formularza Najświętsza Maryja Panna Uzdrawienie chorych ze „Zbioru Mszy o Najświętszej Maryi Pannie”*, KDS 103 (2010), nr 9-10, s. 648-669.
17. *Wstawiennictwo Maryi w liturgii Kościoła* (cz. II), „Anamnesis” 17 (2011), nr 64, s. 92-100.
18. *Maryja Orędowniczka w nauczaniu Ojców Kościoła*, w: *Fructus Spiritus est Caritas. Księga jubileuszowa ofiarowana księdzu profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, czterdziestopięcioletnia święceń kapłańskich i trzydziestopięcioletnia pracy naukowej*, red. M. Wesołowski, Lublin 2011, s. 155-170.
19. *Logos i Ethos modlitwy w teologicznej refleksji ks. Wincentego Granata (Sługa Boży Ksiądz Profesor Wincenty Granat 1900- 1979)*, KDS 104 (2011), nr 1-2, s. 104-112.
20. *Wstawiennictwo Maryi w liturgiach Wschodu i Zachodu*, „Anamnesis” 17 (2011), nr 67, s. 76-84.
21. *Problem wstawiennictwa Maryi w tekstach euchologicznych formularza „Najświętsza Maryja Panna Królowa Pokoju” ze zbioru Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*, „Quaestiones Selectae” 17 (2010), nr 26, s. 28-47.
22. *Wstawiennictwo Maryi w euchologii formularza „Najświętsza Maryja Panna Matka Miłosierdzia” (ze zbioru Mszy o Najświętszej Maryi Pannie)*, „Quaestiones Selectae” 17 (2010), nr 26, s. 67- 86.
23. *Maryja Orędowniczka w świetle formularza „Najświętsza Maryja Panna Wspomożycielka Wiernych”*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” t. 1 (57) 2010, z. 8 (Liturgika), s. 69-89.
24. *Wstawiennictwo Maryi w tekstach biblijnych z formularza mszalnego Najświętsza Maryja Panna Brama niebios*, KDS 104 (2011), nr 9-10, s. 744-759.
25. *Orędownictwo Maryi w formularzu Najświętsza Maryja Panna Matka Miłosierdzia ze zbioru Mszy o Najświętszej Maryi Pannie. Analiza hermeneutyczna tekstów biblijnych*, „Quaestiones Selectae” 18 (2011), nr 28, s. 142-156.
26. *Zielone Święta w zwyczajach i obrzędach ludowych (na przykładzie tradycji polskiej)*, „Comunnio” 32 (2012), nr 1, s. 176-184.
27. *Sługa Boży Ks. Wincenty Granat (1900- 1979) jako dydaktyk i pedagog*, KDS 105 (2012), nr 3-4, s. 230-236.
28. *Słowo Boże o orędownictwie Maryi (na podstawie formularza Mszy o Najświętszej Maryi Pannie od Wyzwolenia z Collectio Missarum de Beata Maria Virgine)*, w: „*Omnia trenseunt – Caritas manet*”, Księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Władysławowi Głowie w siedemdziesiątą rocznicę urodzin, red. H. Słotwińska, L. Pintal, M. Wyrostkiewicz, Lublin 2012, s. 179-195.
29. *Czy kult Maryi w Kościele w Polsce potrzebuje odnowy?*, KDS 105 (2012), nr 9-10, s. 613-626.
30. *Macierzyńskie pośrednictwo Maryi w tekstach biblijnych formularza Najświętsza Maryja Panna Królowa pokoju (ze zbioru Mszy o Najświętszej Maryi Pannie)*, w: *Victimae Paschali Laudes. Księga pamiątkowa dedykowana księ-*



*dzu doktorowi Marianowi Pisarzakowi w 75. rocznicę urodzin*, red. J. Kumala, Licheń Stary 2012, s. 415-427.

## VI. Artykuły popularnonaukowe, materiały duszpasterskie

1. *Słowo wstępne*, w: Z. Mistak, *Katechumenat posoborowa praktyka przekazu wiary w Kościele lokalnym na przykładzie diecezji sandomierskiej w latach 1992-2002*, Sandomierz 2009, s. 17-19.
2. *Logos i etos na drogach mariologii*, w: „*Całaś piękna jest, Maryjo*”. *Materiały z sympozjum mariologicznego i spotkania kustoszu sanktuariów polskich w Skarżysko- Kamienna, 11-12 września 2009 roku*, red. G. Bartosik i inni, Częstochowa 2009, s. 128-129.
3. *Msza z ludem*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 13, Lublin 2009, s. 444-445.
4. *Perspektywy procesu beatyfikacji Sługi Bożego ks. Wincentego Granata*, KDS 103 (2010), nr 5-6, s. 330.
5. *Słowo wstępne*, w: *Śpiewajmy Panu z weselem. Śpiewnik pieśni kościelnych*, cz. 4, red. S. F. Misiak, Nisko 2010, s. 5.
6. *Przedmowa*, w: *Duszpasterstwo ministrantów i lektorów w Kościele w Polsce podczas Soboru Watykańskiego II i w okresie posoborowym 1964-2008*, G. Rzeźwicki, Tarnów 2010, s. 7-8.
7. *Żyć Prawdą w miłości*, „Niedziela” 2010, nr 51, s. 20.
8. *Pokłosie sesji naukowej poświęconej Ks. Wincentemu Granatowi*, „Powołanie” 62 (2011), nr 1, s. 36-37.
9. *Komunikat Biura Postulacji sługi Bożego Ks. Wincentego Granata*, „Niedziela” 13 (2011), s. 21.
10. *Słowo wstępne*, w: *Śpiewajmy Panu z weselem. Śpiewnik pieśni kościelnych*, cz. 1, red. S. F. Misiak, Nisko 2011, s. 4.
11. *Komunikat Biura Postulacji sługi Bożego Ks. Wincentego Granata*, „Niedziela” 13 (2011), s. 21.
12. *Słowo wstępne*, w: *Śpiewajmy Panu z weselem. Śpiewnik pieśni kościelnych*, cz. 2, red. S. F. Misiak, Nisko 2011, s. 4.
13. „Humanitas” *Sługi Bożego ks. Wincentego Granata*, „Niedziela” 2011, nr 49, s. 24.
14. *Żył prawdą w miłości*, „Nasz Dziennik” 2010, nr 285 (3911), s. 10.
15. *Świadectwo jego jak skała*, „Niedziela” 2010, edycja sandomierska, nr 50 (323), s. 6.
16. *Profesor żywej teologii*, GNS 2010, nr 49 (841), s. 6.
17. *Sługa Boży Wincenty Granat, Z ks. prof. Zdzisławem Jańcem rozmawiał alumn WSD w Sandomierzu – Konrad Fedorowski z okazji 31. rocznicy śmierci Księdza Wincentego Granata*, „Powołanie” 62 (2011), nr 1, s. 7-10.
18. *Był pochodnią dla ludzi*, „Nasz Dziennik” 2011, nr 287 (4218), s. 11.
19. *Laudacja: „Omnia transeunt – Caritas manet” (miłośnik liturgii, żarliwy homileta, oddany Kościołowi i Uniwersytetowi)*. *Laudacja wygłoszona w KUL w dniu 10 października 2012 roku z okazji 72-lecia urodzin ks. prof. dra hab. Władysława Głowy*, „Przegląd Uniwersytecki KUL” 2012, nr 4, s. 10-11.

**Ks. prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk**  
**Publikacje za lata 2010-2011**

**I. Książki**

1. *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, ss. 248.
2. *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, ss. 204.

**II. Artykuły naukowe**

1. *Etyka – zagrożenie wolności nauki?*, w: *Annales. Etyka w życiu gospodarczym*, t. 13, 2011 nr 2, s. 19-23.
2. *Personalistyczna aksjologia przedsiębiorczości*, w: *Uwarunkowania przedsiębiorczości – różnorodność i jedność*, red. K. Jaremczuk, t. 1, Tarnobrzeg 2010, s. 98-106.
3. *Somatyczne i psychiczne zagrożenia zdrowia w aktywności sportowej*, „Zdrowie – Kultura zdrowotna – Edukacja” t. 6 (2010), s. 135-140.
4. *Antropologia filozoficzna – koncepcja, metody, problematyka*, w: *Antropologia*, red. S. Janeczek, Lublin 2011, s. 17-43.
5. *Solidarność jako zasada życia społecznego w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Annales. Etyka w życiu gospodarczym*, t. 14, 2011, nr 1, s. 13-19.
6. *Personalizm a fenomen upowszechniania kultury fizycznej*, w: *Kultura fizyczna a kultura masowa*, red. Z. Dziubiński, M. Lenartowicz, Warszawa 2011, s. 23-30.
7. *Światopogląd personalistyczny w ujęciu ks. Wincentego Granata*, w: *Współczesny fenomen osoby. Personalizm, Sympozja*, t. 1, red. K. Guzowski, G. Barth, Lublin 2011, s. 39-46.
8. *Nauka społeczna Kościoła. Struktura doktrynalna, status metodologiczny, profil*, „Społeczeństwo” 21(2011), nr 2, s. 93-112.
9. *Osoba w filozofii* [współ z R. Krajewskim], w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, k. 900-904.

**V. Recenzje**

1. Rec.: I. Dec *Siejba słowa*, t. 13-14, *Głosić Ewangelię nadziei*, Świdnica 2007, „Ateneum Kapłańskie” 2010, s. 172-174.
2. Rec.: I. Dec *Siejba słowa*, t. 17. *Przypatrzmy się powołaniu naszemu*, cz. I-II, Świdnica 2009, „Życie Konsekrowane” 2011, z. 2, s. 109-111.
3. Rec.: I. Dec *Siejba słowa*, t. 15. *Przywracajmy nadzieję ubogim*, cz. I-II, Świdnica 2011, „Życie Konsekrowane” 2011, z. 2, s. 109-111.
4. Rec.: I. Dec *Siejba słowa*, t. 19. *Bądźmy uczniami Chrystusa*, cz. I Świdnica 2011, „Homo Dei” 80 (2011), z. 2, s. 226-227.

**VI. Artykuły popularne, wspomnienia, biogramy**

1. *Ateizm – jego źródła i konsekwencje*, „Głos Mariacki” (Radom) 2010, nr 7, s. 5-8.

2. *Śługa Boży, ks. Wincenty Granat jako człowiek, kapłan, profesor*, „Zeszyty Sandomierskie” 17 (2011), nr 31, s. 52-55.
3. *Wspomnienia z okresu studiów seminaryjnych w Sandomierzu*, „Zeszyty Sandomierskie” 16 (2011), nr 30, s. 79-85.
4. *Moje wspomnienia z pobytu na Uniwersytecie w Leuven, w: Belgia we wspomnieniach pracowników KUL po drugiej wojnie światowej*, red. E. Walewander, Lublin 2011, s. 141-163.
5. *Śp. ks. Kanonik Stanisław Wójtowicz*, „Kronika Diecezji Radomskiej” 20 (2011), nr 2, s. 231-234.

## VII. Bibliografia podmiotowa

1. K. Guzowski, *Kowalczyk Stanisław*, w: *Encyklopedia della persona nel XX secolo*, red. A. Pavan, Napoli 2008, s. 226-228.
2. K. Guzowski, *Stanisław Kowalczyk – personalizizm realistyczno-dynamiczny*, w: S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010, s. 235-246.
3. *Ksiądz Profesor Stanisław Kowalczyk Doctor honoris causa Papieskiego Wydziału Teologii we Wrocławiu*, red. G. Sokołowski, Wrocław 2011, ss. 87.
4. *Ksiądz Profesor Stanisław Kowalczyk doctor honoris causa*, „Zeszyty Sandomierskie” 17 (2011), nr 31, s. 79-80.
5. A. Jabłoński, *Naukowa sylwetka ks. prof. Stanisława Kowalczyka*, „Przegląd Uniwersytecki” (KUL) 23 (2011), nr 2, s. 24-26.
6. E. Balawajder, *Kowalczyk Stanisław*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, Lublin 2011, s. 731-733.

## Ks. dr Marek Kozera Publikacje za lata 2010-2012

### III. Artykuły naukowe

1. *Stosunek chrześcijan pierwszych wieków do walk gladiatorских*, „Studia Sandomierskie” 18 (2011), nr 1, s. 215- 225.
2. *Kościół dekanatu zawichojskiego i ich wyposażenie w świetle wizytacji biskupa Załuskiego z 1748 roku*, „Studia Sandomierskie” 19 (2012), nr 1, s. 181-212.

### IV. Publikacje źródeł

1. *Stan kościoła w mieście Brzostku i Kleciach w świetle wizytacji z 1618 roku*, „Studia Sandomierskie” 17 (2010) z. 4, s. 109-119.
2. *Dokument z 1787 r. dotyczący szkoły trywialnej w Brzostku, wprowadzenie, edycja tekstu, tłumaczenie*, „Studia Sandomierskie” 18 (2011) nr 1, s. 255-265.
3. *Stan parafii Gierczyce w świetle wizytacji biskupa Załuskiego z 1748 roku*, „Studia Sandomierskie” 18 (2011), nr 2, s. 232- 246.
4. *Brzostek, 2 września 1546 r., Jordan Spytek Wawrzyniec z Zakliczyna i Melsztyna oraz Jan Trzeciecki z Latoszyna i Dębicy poświadczają, przedłożony przez opata tynieckiego, przywilej uposażenia wójta w Brzostku, wstęp, tłumaczenie*,

- komentarz rzeczowy, w: *Z dziejów Brzostku. Studia i materiały*, t. 3, red. B. Stanaszek, Brzostek 2012, s. 31-54.
5. *Pilzno, 26 kwietnia 1560, Dekret Sądu Ziemskiego w Pilźnie w sprawie pól wójtowskich w Brzostku*, wstęp, edycja tekstu, tłumaczenie, komentarz, w: *Z dziejów Brzostku. Studia i materiały*, t. 3, red. B. Stanaszek, Brzostek 2012, s. 54-76.
  6. *Wizytacja parafii Brzostek z 1608 r.*, wstęp, tłumaczenie, komentarz, w: *Z dziejów Brzostku. Studia i materiały*, t. 3, red. B. Stanaszek, Brzostek 2012, s. 76-91.
  7. *Tyniec, 19 stycznia 1643, Przywilej przeora klasztoru tynieckiego dla Gawła Kozłowskiego i jego żony Jadwigi w sprawie pola zwanego Pałackowskie*, wstęp, edycja tekstu, tłumaczenie, komentarz, w: *Z dziejów Brzostku. Studia i materiały*, t. 3, red. B. Stanaszek, Brzostek 2012, s. 91-115.
  8. *Nowy Korczyn, 8 czerwca 1702, Wyciąg z akt Sądu Grodzkiego w Nowym Korczynie w sprawie szkód poniesionych przez miasto Brzostek i niezapłaconych podatków*, wprowadzenie, edycja, tłumaczenie, w: *Z dziejów Brzostku. Studia i materiały*, t. 3, red. B. Stanaszek, Brzostek 2012, s. 139-142.
  9. *Warszawa, 16 lutego 1713, Król August II nadaje miastu Brzostek przywilej organizowania jarmarków*, wstęp, edycja tekstu, tłumaczenie, komentarz, w: *Z dziejów Brzostku. Studia i materiały*, t. 3, red. B. Stanaszek, Brzostek 2012, s. 150-155.

**Ks. prof. dr hab. Józef Krasiński**  
**Publikacje z lat 2010-2012<sup>3</sup>**

**I. Książki**

1. *Kościół i obrządku wschodnie. Sanktuaria – Skarby kultury*, Sandomierz 2012, ss. 486,

**II. Artykuły naukowe**

1. *Ku cywilizacji miłości. Tolerancja, język dialogu, budowanie rodziny europejskiej, ekumenia*, w: *Dialog dla przyszłości. Suplement*, red. M. Godyń, Sandomierz 2008, s. 7-42.
2. *Stationes Orbis. Międzynarodowe Kongresy Eucharystyczne*, w: *Pietas et Studium. Rocznik Zakonu Braci Mniejszych w Krakowie*, t. 2, red. A. J. Błachut, Kraków 2009, s. 423-441.
3. *Śp. ks. prałat Stanisław Kotowski (1914-1984)*, KDS 103 (2010), s. 420-422.
4. *Świadkowie Jehowy*, KDS 103 (2010), s. 488-510.
5. *Śp. ks. kanonik Adam Łęcki (1920-2010)*, KDS 103 (2010), s. 709-716.
6. *Wspomnienie obchodów Tysiąclecia Sandomierza. Refleksja przed 200-leciem diecezji*, KDS 103 (2010), s. 792-807.
7. *Kazanie na Milenium Sandomierza 12 I 1980*, KDS 103 (2010), s. 808-813.
8. *Piotr z Goniądza*, w: EK, t. 15, Lublin 2011, k. 674-675.

---

<sup>3</sup> Zestaw zawiera uzupełnienie z lat poprzednich.

9. *Świadkowie Jehowy. Czym się od nas różnią i czego możemy się od nich nauczyć*, „Homo Dei” 80 (2011), nr 2, s. 115-127.
10. *Śługa Boży Ks. Wincenty Granat – nauczyciel radomski i profesor sandomiersko-radomski*, „Kronika Diecezji Radomskiej” 20 (2011), nr 4, s. 417-425.
11. *Obrządki liturgiczne Wschodu chrześcijańskiego*, KDS 104 (2011), s. 113-131.
12. *Wschód chrześcijański. Obrządki: chaldejski, malabarski i ormiański*, KDS 104 (2011), s. 251-273.
13. *Wschód chrześcijański. Konstantynopol – obrządek bizantyjski*, KDS 104 (2011), s. 442-469.
14. *Obrządek bizantyjski w krajach Europy wschodniej*, KDS 104 (2011), s. 577-602.
15. *Śp. ks. infułat Ignacy Ziembicki (1920-2011)*, KDS 104 (2011), s. 772-797.
16. *Kościół wschodnie w Polsce i na Rusi*, KDS 104 (2011), s. 889-954.
17. *Ks. Wincenty Granat we wspomnieniach. Świadectwo ucznia*, „Powołanie” Pismo Alumnów WSD Sandomierz 19 (2011), nr 1, s. 18-23.
18. *Teologia i liturgia prawosławia*, KDS 105 (2012), s. 76-107.
19. *Śp. ks. kanonik Józef Kaczor (1927-2012)*, KDS 105 (2012), s. 369-377.
20. *Piotr z Goniądza. Inicjator polskiego arianizmu*, KDS 105 (2012), s. 484-494.
21. *Ekumenizm intereklezyjny oraz interreligijny*, KDS 105 (2012), s. 587-612.
22. *Podróż armeńska – ekumeniczna*, KDS 105 (2012), s. 718-728.

## V. Recenzje

1. Ks. Dariusz Pater, *Spoleczna rola dialogu. Refleksji teologiczno-społeczna*, Warszawa 2009, ss. 173, KDS 103 (2010), s. 428-431.
2. Halina Irena Szumił, *Przez prawdę do miłości. Śługa Boży ks. Wincenty Granat (1900-1979)*, Sandomierz 2010, ss.222, KDS 105 (2012), s. 263-265
3. Halina Irena Szumił, *Otwarty na Boga i człowieka. Śługa Boży ks. prof. Wincenty Granat, rektor KUL*, Sandomierz-Lublin 2011, ss. 95, KDS 105 (2012), s. 265-266
4. *Być jak pochodnia... „Humanista” sługi Bożego ks. Wincentego Granata. Materiały z sesji, Sandomierz 10 III 2011 roku*, pod red. ks. Zdzisława Jańca, Sandomierz 2012, ss. 188, KDS 105 (2012), s.266-268.

**Ks. mgr Krzysztof Lechowicz**  
**Publikacje za lata 2010-2011**

## I. Tomiki wierszy

1. *W cieniu więzów, w dolinie...*, Strzegom-Rytwiany 2010, dodatek „Gazety Rytwiańskiej”, ss. 102.

## VI. Wiersze

1. *Poławiacze perel, Obok*, „Gazeta Lokalna” Osiek 2011, nr 1 (9), s. 11.
2. *Śmierć moja*, „Gazeta Lokalna” Osiek 2011, nr 3 (11), s. 9.

### Recenzje, omówienia twórczości, informacje

1. R. Staszewski, *W trosce o drewnianą perłę*, „Niedziela” 2010, edycja sandomierska”, nr 46 (319), s. V.
2. *Centrum otwarte*, „Gazeta Rytwiańska” 2010, nr 7, s. 18.
3. M. Stryszowska, *W holdzie ofiarom katastrofy lotniczej pod Smoleńskiem*, „Gazeta Rytwiańska” 2010, nr 8, s. 8.
4. D. Gwizdowska, *Wieczór poetycki ks. kan. Krzysztofa Lechowicza*, „Gazeta Rytwiańska” 2010, nr 8, s. 14.
5. D. Mnich, *Czym jest poezja brata Wenantego*, „Gazeta Rytwiańska” 2010, nr 8, s. 15.
6. R. Staszewski, *Ćwierć wieku z piórem*, „Niedziela” 2011, edycja sandomierska, nr 1 (326), s. VI.
7. RS, *Jubileusz księdza – poety*, „Tygodnik Nadwiślański” 31 (2010), nr 1 (1547), s. 12.
8. D. Mnich, *Wenanty Krzysztof*, „Gazeta Lokalna” Osiek 2010, nr 1 (9), s. 11.
9. *Brat Wenanty Krzysztof – książka jubileuszowa*, „Gazeta Lokalna” Osiek 2011, nr 3 (11), s. 9.
10. R. Staszewski, *Zwiedzali drewnianą perłę*, „Niedziela” 2011, edycja sandomierska, nr 49 (374).
11. K. Faldowicz, *Refleksje nad przemijaniem*, „Wiadomości Świętokrzyskie” 2011, nr 47 (901).
12. (am), *Młodzi twórcy poezji*, „Gazeta Ostrowiecka” 60 (2011), nr 47 (2953).
13. R. Staszewski, *Laury dla poetów*, „Niedziela” 2011, edycja sandomierska, nr 52 (377).
14. B. Dynak, D. Mnich, *Moje strofy o JP II*, „Gazeta Rytwiańska” 2011, nr 10, s. 14.
15. *Moi nauczyciele poezji...*, w: H. Musa, *Muszelki pamięci*, Gdańsk, 2011, s. 47.

### VII. Inne

1. *Rytwiański wieczór poetycki*, Internetowy Informator Gminy Rytwiany – XII 2010.
2. *Ks. Krzysztof Lechowicz*, strona internetowa ZLP w Rzeszowie.
3. *Świętokrzyskie perły – spacerkiem po Strzegomiu*, Radio Kielce, 2 X 2011.
4. Wywiad, TV Ostrowiec, 21 XI 2011.
8. Wywiad, Radio Kielce – XII 2011.

**Ks. dr hab. Jacek Łapiński, prof. KUL**  
**Publikacje za lata 2010-2012**

### II. Artykuły naukowe

1. *Homo Metropolitanus as a New Flâneur. Wandering Through Significant City Places*, in: *Natural Environment and Culture in the Mediterranean Region – II*, ed. R. Efe M. Ozturk, I. Atalay, Cambridge Scholars Publishing – UK, Cambridge 2011, p. 27-36.
2. *Inkarnacja w ujęciu O. Teilharda de Chardin*, w: *Omnia transerunt – Caritas manet*, red. H. Słotwińska, L. Pintał, M. Wyrostkiewicz, Lublin 2012, s. 813-822.

**Ks. dr Tadeusz Mierzwa**  
**Publikacje do 2012 r.**

**I. Artykuły naukowe**

1. *Wolontariat we Włoszech*, „Praca Socjalna” 24 (2009), nr 2, s. 94-111.
2. *Rodzaje bezdomności we Włoszech*, „Praca Socjalna” 24 (2009), nr 4, s. 107-126.
3. *Włoskie organizacje pozarządowe działające na rzecz bezdomnych*, „Praca Socjalna” 25 (2010), nr 3, s. 103-125.
4. *Stowarzyszenie „Adwokat ulicy” (Avvocato di strada). Przykład specyficznej działalności na rzecz bezdomnych we Włoszech*, w: *Globalizacja a nabożństwo*, eds. K. Kardis, G. Pała, Prešov 2011, (w druku).
5. *Socjologia muzyki w erze globalizacji. Muzyka, „new media” i kultura cyfrowa*, w: *Globalizacja a nabożństwo*, eds. K. Kardis, G. Pała, Prešov 2012 (w druku).

**V. Artykuły popularnonaukowe**

1. *I gruppi della Caritas a scuola in Polonia*, „La Concordia” 2008, nr 4, s. 8-9.
2. *Incontri dei polacchi una volta al mese*, „Il Popolo. Settimanale della Diocesi di Concordia – Pordenone” 18.01.2009.

**VI. Publikacje internetowe**

1. *Eluana Englaro – jedno życie*. Oficjalna strona internetowa diecezji sandomierskiej, <http://www.sandomierz.opoka.org.pl/czytelnia/autor.php?id=213> (25.04.2009).

**Ks. dr Tomasz Moskal**  
**Publikacje za lata 2009-2012**

**II. Prace redakcyjne**

1. *Dziekani Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (1919-2009)*, red. J. Walkusz, T. Moskal, Lublin 2009.
2. *Artem historicam aliis tradere. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Anzelma Weissa*, red. W. Bielak, J. Marczewski, T. Moskal, Lublin 2011, ss. 588.
3. „Roczniki Historii Kościoła” 1 (56) 2009.
4. „Roczniki Historii Kościoła” 2 (57) 2010.
5. „Roczniki Historii Kościoła” 3 (58) 2011.
6. „Roczniki Historii Kościoła” 4 (59) 2012.

**II. Artykuły naukowe, hasła w encyklopediach**

1. *Herb biskupa Jana Kantego Lorka*, w: *Biskup Jan Lorek (1886-1967). Życie i dzieło*, red. B. Stanaszek, Sandomierz 2009, s. 199-202.
2. *Wizytacja parafii Koprzywnica w 1782 roku*, „Roczniki Historii Kościoła” 1(56) 2009, s. 213-231.

3. *Biblioteki kolegiackie w diecezji krakowskiej w okresie przedrozbiorowym*, „Archiwa Biblioteki Muzea Kościelne” 91 (2009), s. 47-57.
4. *Dzieje parafii Kolbuszowa na tle historii dekanatu miechocińskiego do 1772 roku*, w: *Pięć wieków Kolbuszowej 1500/1508-2008*, red. S. Zych, Kolbuszowa 2009, s. 17-26.
5. *Dzieła homiletyczne kaznodziejów dominikańskich w XVIII-wiecznych bibliotekach parafialnych archidiaconatu sandomierskiego*, „Saeculum Christianum” 16 (2009), nr 1, s. 129-136.
6. *Praca oświatowa w parafii Raclawice na przełomie XIX i XX wieku*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2009, nr 4 (21), s. 51-57.
7. *Księgozbiór parafii w Potoku Wielkim w świetle wizytacji generalnej z 1748 roku*, „Archiwa Biblioteki Muzea Kościelne” 92 (2009), s. 177-184.
8. *Duszpasterze parafii Raclawice w latach 1918-1939*, „Archiwa Biblioteki Muzea Kościelne” 92 (2009), s. 165-176.
9. *Piotr Antoni Kremer*, w: *Dziekani Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (1919-2009)*, red. J. Walkusz, T. Moskal, Lublin 2009, s. 13-20.
10. *Katedra Metodologii i Nauk Pomocniczych Historii Kościoła w Instytucie Historii Kościoła KUL i jej wkład w historiografię polską*, w: *Rola i miejsce Instytutu Historii Kościoła KUL w historiografii*, red. J. Walkusz, Lublin 2010, s. 163-174.
11. *Duchowieństwo parafii Kolbuszowa do 1772 roku*, w: *Parafia kolegiacka Wszystkich Świętych w Kolbuszowej w latach 1510-2010. Studia, szkice, materiały*, red. S. Zych, Lublin 2010, s. 273-289.
12. *Cura animarum w parafii Raclawice w latach 1918-1939*, „Roczniki Historii Kościoła” 2 (57) 2010, s. 101-114.
13. *Biblioteka parafialna w Łęcznej w okresie przedrozbiorowym*, w: *Studia z dziejów parafii p.w. św. Marii Magdaleny w Łęcznej*, red. R. Jop, Łęczna 2010, s. 115-120.
14. *Księgozbiór parafii w Białej w świetle wizytacji generalnej z 1748 roku*, „Roczniki Humanistyczne” 58 (2010), z. 2, s. 113-122.
15. *Księgozbiór parafii w Czyżowie w świetle wizytacji generalnej z 1748 roku*, „Roczniki Historii Kościoła” 3 (58) 2011, s. 89-99.
16. *Wokół fundacji klarysek zawichojskich w 1257 roku (w 750 rocznicę fundacji szpitala przy klasztorze)*, *Roczniki Historii Kościoła* 3 (58) 2011, s. 192-198.
17. *Integracyjna działalność Koła Przyjaciół Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Windsorze*, w: *Lublin – Windsor. Partnerstwo w kontekście historii i teraźniejszości*, red. J. Walkusz, Lublin 2011, s. 81-88.
18. *Książki z supereklibrisami biskupów polskich okresu przedrozbiorowego w Bibliotece Diecezjalnej w Sandomierzu*, w: *Artem historicam aliis tradere. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Anzelma Weissa*, red. W. Białak, J. Marczewski, T. Moskal, Lublin 2011, s. 193-204.
19. *Momina*, EK, t. 13, Lublin 2009, kol. 95-96.
20. *Mychów*, EK, t. 13, Lublin 2009, kol. 571.
21. *Mydlów*, EK, t. 13, Lublin 2009, kol. 574-575.
22. *Niekrasów*, EK, t. 13, Lublin 2009, kol. 1074.



23. *Nisko*, EK, t. 13, Lublin 2009, kol. 1327.
24. *Obrazów*, EK, t. 14, Lublin 2010, kol. 239.
25. *Olbierzowice*, EK, t. 14, Lublin 2010, kol. 495.
26. *Opatów*, EK, t. 14, Lublin 2010, kol. 614-615.
27. *Ostrowiec Świętokrzyski*, EK, t. 14, Lublin 2010, kol. 968-969.
28. *Ożarów*, EK, t. 14, Lublin 2010, kol. 1070-1071.
29. *Padew*, EK, t. 14, Lublin 2010, kol. 1101-1102.
30. *Połaniec*, EK, t. 15, Lublin 2011, kol. 1342-1343.
31. *Potok Wielki*, EK, t. 16, Lublin 2012, kol. 117.
32. *Raków*, EK, t. 16, Lublin 2012, kol. 1189-1190.
33. *Raniżów*, EK, t. 16, Lublin 2012, kol. 1206-1207.
34. *Rudnik*, EK, t. 17, Lublin 2012, kol. 550.
35. *Rytwiany*, EK, t. 17, Lublin 2012, kol. 719-720.

## V. Sprawozdania

1. *Wykaz publikacji Księdza Profesora Anzelma Weissa z lat 2001-2010, w: Artem historicam aliis tradere. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Anzelma Weissa*, red. W. Bielak, J. Marczewski, T. Moskal, Lublin 2011, s. 13-15.
2. *Prace naukowe napisane pod kierunkiem Księdza Profesora Anzelma Weissa w latach 2001-2010, w: Artem historicam aliis tradere. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Anzelma Weissa*, red. W. Bielak, J. Marczewski, T. Moskal, Lublin 2011, s. 17-18.

## VI. Artykuły popularnonaukowe i prasowe

1. *Godność człowieka w nauczaniu Sługi Bożego Jana Pawła II (wybrane aspekty)*, „Powołanie” 55 (2009), s. 13-17.
2. *Bulla Jana Pawła II Totus Tuus Poloniae Populus z 1992 roku*, „Powołanie” 67 (2012), s. 12-15.

**Ks. dr Czesław Murawski**  
**Publikacje za lata 2009-2012**

## II Artykuły naukowe

1. *Różańcowe Koła*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 752-755.

## V. Omówienia i recenzje

1. *Małżeństwo i rodzina w 100-letniej Kronice Diecezji Sandomierskiej (Streszczenie prelekcji)*, w: *Stulecie periodyku diecezjalnego „Kronika Diecezji Sandomierskiej”*. *Pokłosie sesji naukowej z 15 - 16 listopada 2007, r.*, red. J. Kraśniński, Sandomierz 2009, s. 411-412.

## VI. Artykuły popularnonaukowe

1. *Śp. ks. kan. Stanisław Lachtara (1932-2009)*, „Kronika Diecezji Radomskiej” 20 (2011), s. 113-115.

**Ks. dr Stanisław Mycek**  
**Publikacje za lata 2010-2012**

**I. Książki**

1. *Persona socialis. Teologiczne wymiary człowieka w społeczeństwie*, Sandomierz 2009, ss. 121.

**II. Artykuły naukowe**

1. *Katolik świecki: osoba, tożsamość, posłanie*, „Studia Sandomierskie” 17 (2010), z. 3, s. 77-87.
2. *Tożsamość i dialog. Katolicka teologia wobec pytań o interdyscyplinarność i transdyscyplinarność nauki*, w: *Tożsamość teologii*, red. A. Anderwald, T. Dola, M. Rusecki, Opole 2010, s. 173-186.
3. *Hansa Ursa von Balthasara teodramatyczna interpretacja mariologii: istotne elementy oraz teologiczne aplikacje*, „Salvatoris Mater” 1 (2009), s. 327-340.
4. *Podstawowe zasady chrześcijaństwa według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” t. 42 (2009), z. 2, s. 113-128.
5. *Dzieło trynitarnej miłości. Medytacje o Składzie Apostolskim jako „teologiczny testament” Hansa Ursa von Balthasara*, w: *Credo in Deum w teologii i sztuce Kościołów chrześcijańskich*, red. R. Knapiński, A. Kramiszewska, Lublin 2009, s. 195-202.

**Ks. dr Piotr Setlak**  
**Publikacje za lata 2007-2012**

**I. Książki**

1. *Michaela Novaka koncepcja życia społecznego*, Tarnobrzeg 2008, ss. 214.

**II. Prace redakcyjne**

Redakcja prac zbiorowych:

1. *Zeszyty Naukowe Instytutu Socjologii*, nr 1, Tarnobrzeg 2008.
2. *Spoleczeństwo informacyjne. Uwarunkowania społeczne i kulturowe*, współred. z: P. Szulich, Tarnobrzeg 2010, ss. 507.
3. *Spoleczeństwo konsumpcyjne. Uwarunkowania społeczne i kulturowe*, współred. D. Markowski, Tarnobrzeg 2008, ss. 326.

Redakcja czasopism:

1. „Zeszyty Dydaktyczne Instytutu Socjologii”, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. prof. Stanisława Tarnowskiego w Tarnobrzegu, 2011, nr 1.

**III. Artykuły naukowe**

1. *Świadomość etniczna, a proces integracji społecznej*, „Studia Sandomierskie” 2007, nr 1, s. 97-107.

2. *Wypalenie zawodowe nauczycieli w aspekcie socjologicznym na podstawie badań w ZSO Grębów*, w: *Wypalenie zawodowe pracowników służb społecznych*, red. T. Zbyrad, Stalowa Wola 2008, s. 295-312.
3. *Pojmowanie tolerancji religijnej przez młodzież gimnazjalną w perspektywie badań w ZSO Grębów. Aspekt socjologiczny*, w: *Tolerancja i jej oblicza*, t. 2, red. B. Więckiewicz, Stalowa Wola 2008, s. 167-184.
4. *Społeczna użyteczność fenomenu religii w socjologicznej analizie Talcotta Parsonsa*, *Zeszyty Naukowe Instytutu Socjologii*, nr 1, red. P. Setlak, Tarnobrzeg 2008, s. 116-128.
5. *Wakacje wiejskiego gimnazjalisty. Na podstawie badań w ZSO Grębów*, w: *Cudne manowce*, red. W. Muszyński, Toruń 2008, s.108-124.
6. *Podstawowe prawa etyki konsumpcji*, w: *Społeczeństwo konsumpcyjne. Uwarunkowania społeczne i kulturowe*, red. D. Markowski, P. Setlak, Tarnobrzeg 2008, s. 273-282.
7. *Studenckie zakupy. Przyjemna konieczność?*, w: *„Nowy wspaniały świat?” Moda, konsumpcja i rozrywka jako nowe style życia*, red. W. Muszyński, Toruń 2009, s. 146-157.
8. *Współcześni Argonauci. Doświadczenia migrujących zarobkowo studentów*, w: *„Pod wielkim dachem nieba”. Granice, migracje i przestrzeń we współczesnym społeczeństwie*, red. M. Muszyński, Toruń 2009, s. 254-262.
9. *Używanie wulgaryzmów przez młodzież mieszkającą na wsi*, w: *Zeszyty Naukowe Instytutu Socjologii*, nr 2, Tarnobrzeg 2009, s. 79-92.
10. *Studencka kreatywność*, w: *Uwarunkowania przedsiębiorczości – różnorodność i jedność*, red. K. Jaremczuk, Tarnobrzeg 2010, s. 306-315.
11. *Krótki rys historii parafii pw. Nawrócenia św. Pawła Apostoła w Sandomierzu*, w: *Cmentarz Świętopawelski w Sandomierzu – w dwóchsetlecie powstania*, red. P. Sławiński, Sandomierz 2010, s. 39-60.
12. Współautorstwo z: D. Markowski, P. Szulich, M. Ziemba, J. Kędra, *Wybory samorządowe Tarnobrzeg – sondaż przedwyborczy. Raport z badań*, w: *Zeszyty Naukowe Instytutu Socjologii*, nr 3, Tarnobrzeg 2011, s. 127-138.
13. Współautorstwo z: J. Kędra, P. Szulich, M. Ziemba, *Sondaż przedwyborczy w Stalowej Woli przed II turą wyborów prezydenta miasta*, w: *Zeszyty Naukowe Instytutu Socjologii*, nr 3, Tarnobrzeg 2011, s. 139-156.
14. Współautorstwo z: P. Szulich, *Raporty z badań wykonanych na zlecenie Urzędu Miasta w Tarnobrzegu w okresie XII 2009-I 2010*, w: *Zeszyty Naukowe Instytutu Socjologii*, nr 3, Tarnobrzeg 2011, s. 157-184.

## VII. Publikacje internetowe

1. *Miasto Tarnobrzeg i jego specyfika*, w: P. Setlak, P. Szulich, T. Zbyrad, M. Ziemba, *Strategia rozwiązywania problemów społecznych miasta Tarnobrzega*, Tarnobrzeg 2007, s. 6-39. [http://www.pwsz.tarnobrzeg.pl/socjologia.badania\\_arch](http://www.pwsz.tarnobrzeg.pl/socjologia.badania_arch)

**Ks. dr hab. Roman Bogusław Sieroń, prof. KUL**  
**Publikacje za lata 2010-2012**

## **II. Prace redakcyjne**

1. Od 2007 r. redaktor naczelny: „Społeczeństwo i Rodzina”, kwartalnik Wydziału Zamiejscowego Nauk o Społeczeństwie KULJPII w Stalowej Woli.
2. Od września 2007 r. do czerwca 2009 r. zastępca redaktora naczelnego półrocznika „Pedagogika Katolicka”.
3. Od października 2007 r. członek Rady Naukowej „Studia Scientifica Facultatis Paedagogicae”, czasopisma Wydziału Pedagogicznego Uniwersytetu Katolickiego w Ružomberku na Słowacji.
4. Od października 2011 r. członek Rady Naukowej „Studia Leopoliensia”, rocznika Instytutu Teologicznego im. Św. Józefa Bilczewskiego Archidiecezji Lwowskiej obrządku łacińskiego (Ukraina).

## **III. Artykuły naukowe**

1. *Znaczenie Roku św. Pawła w pedagogicznym wymiarze życia i misji Kościoła*, w: *Kim jest dla mnie św. Paweł?*, red. S. Węglińska, współpr. D. Frączek, M. Radwan, D. Tofil, Stalowa Wola 2010, s. 17-36.
2. *Zarys tanatologii biblijnej – nauka o życiu i śmierci w ujęciu św. Pawła Apostoła*, w: *Cmentarz Świętopawelski w Sandomierzu – w dwóchsetlecie powstania*, red. P. Sławiński, współred. K. J. Rusiecki, Sandomierz 2010, s. 13-37.
3. *Kobieta w Biblii. Od upadłej Ewy do apokaliptycznej Niewiasty*, w: *Kobieta we współczesnym człowieczeństwie*, red. A. Witkowska-Paleń, J. Maciaszek, Stalowa Wola 2010, s. 161-180.
4. *Nowotestamentalne modele wychowania jako antidotum na kryzysy antropologiczne ery ponowoczesnej*, w: *Instytut Pedagogiki 2004-2011 w służbie Kościołowi, Ojczyźnie i Rodzinie*, red. E. Juško, B. Wolny, Stalowa Wola 2011, s. 226-233.
5. *Obraz walki i terapii duchowej w Liście św. Pawła Apostoła do Efezjan (Ef 6, 10-20)*, w: *Bezpieczna młodość*, red. A. Rynio, E. Juško, Tarnów 2011, s. 84-103.
6. *Amor omnia vincit. Bł. Ks. kmdr ppor. Władysław Miegoń – święty wychowawca polskich marynarzy*, w: *Fructus Spiritus est Caritas. Księga jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, czterdziestopięciolecia święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, s. 977-985.
7. *Wymiar pedagogiczny życia i misji ks. Wincentego Granata*, „Społeczeństwo i Rodzina” Stalowowolskie Studia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2010, nr 3 (24), s. 100-105.
8. *In nomine Domini ibimus (Pójdziemy w imię Pańskie). Działalność misyjna kard. Adama Kozłowieckiego SJ*, KDS 104 (2011), nr 5-6, s. 429-441.
9. *Karol Wojtyła – przyczynek do biografii czasów szkolnych i akademickich*, „Społeczeństwo i Rodzina. Stalowowolskie Studia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II” 2011, nr 2 (27), s. 186-195.

10. *Pojęcie prawdy w Biblii*, „Studia Leopoliensia” Rocznik Instytutu Teologicznego im. św. Abpa Józefa Bilczewskiego Archidiecezji Lwowskiej obrządku łacińskiego 5 (2012), s. 177-186.

#### **V. Recenzje, sprawozdania, wstępy**

1. *Od redakcji*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2010, nr 1 (22), s. 3-4.
2. *Od redakcji*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2010, nr 1 (23), s. 3-4.
3. *Od redakcji*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2010, nr 3 (24), s. 3-4.
4. *Od redakcji*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2010, nr 4 (25), s. 3-4.
5. *Od redakcji*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2011, nr 1 (26), s. 3-4.
6. *Od redakcji*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2011, nr 2 (27), s. 3-4.
7. *Od redakcji*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2011, nr 3 (28), s. 3-4.
8. *Od redakcji*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2011, nr 4 (29), s. 3-5.
9. *Od redakcji*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2012, nr 1 (30), s. 3-4.
10. *Od redakcji*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2012, nr 2 (31), s. 3-4.
11. *Od redakcji*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2012, nr 3 (32), s. 3-4.
12. *Między interpretacją a manipulacją*, rec. *Manipulacja Biblią*, red. W. M. Stabryła, Tychy 2011, „Społeczeństwo i Rodzina” 2011, nr 3 (28), s. 134-136.
13. Rec. E. Sęk, *Wychowanie młodzieży na przykładzie Katolickiego Domu Kultury „Arka” im. św. Jadwigi Królowej*, Stalowa Wola 2009, ss. 212, „Pedagogika Katolicka” 2009, nr 1 (4), s. 316-317.
14. *Polscy bibliści w mieście Brandstaettera. Sprawozdanie z 48. Sympozjum Bibliotów Polskich w Tarnowie*, KDS 103 (2010), nr 9-10, s. 725-730.
15. *Biblijne modele wychowania odpowiedzi na kryzysy pedagogiczne ery ponowoczesnej*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2011, nr 3 (28), s. 142-144.
16. *Zielonogórskie sympozjum o pracy – labor czy opus?*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2012, nr 1 (30), s. 166-170.

#### **VI. Artykuły popularnonaukowe prasowe, materiały duszpasterskie**

1. *Biblijny uniwersytet dla dzieci*, GNS 2009, nr 42, s. II.
2. *Kołodowali*, GNS 2010, nr 4, s. II.
3. *Biblijny sukces*, GNS 2010, nr 25, s. II.
4. *O kuchni w Biblii*, GNS 2010, nr 27, s. II.
5. *Tydzień Bożego Słowa. Dzieło Biblijne w Diecezji Sandomierskiej*, „Niedziela” edycja Sandomierska 2010, nr 16 (289), s. I.
6. *Strach czy nadzieja?*, w: *XV Tydzień Biblijny w Diecezji Sandomierskiej 21-29 XI 2009*, „Kapłan służą Boga i Kościoła”, red. A. Kończak, Sandomierz 2009, s. 36-39.
7. *Kim jest Król, na którego czeka Kościół*, w: *XVII Tydzień Biblijny w Diecezji Sandomierskiej, 20-26 XI 2011*, „W komunii z Bogiem”, red. A. Kończak, Sandomierz 2011, s. 8-14.
8. *Jeszcze raz prosimy: Panie, przymóż nam wiary*, w: *XVIII Tydzień Biblijny w Diecezji Sandomierskiej, 25 XI – 2 XII 2012*, „Sprawiedliwy z wiary żyć będzie”, (Rz 1,17), red. A. Kończak, Sandomierz 2012, s. 41-47.
9. *Prześladowany – niezwykczony – ukoronowany chwałą*, „Przegląd Biblijny” Biuletyn Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II 2 (2010), s. 35-36.
10. *Radość z nieba na ziemi*, „Przegląd Biblijny. Biuletyn Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II” 2 (2010), s. 39-42.

11. *Dam wam pasterzy*, „Przegląd Biblijny” 3 (2011), s. 16-18.
12. *Kościół jako dom chleba dającego życie*, „Przegląd Biblijny” 4 (2012), s. 21-24.

## VII. Inne

1. Wywiad z ks. Romanem B. Sieroniem o II Ogólnopolskim Tygodniu Biblijnym, 14 marca 2010 r., godz. 19.45, Radio „LELIWA”.

## Ks. dr hab. Leon Siwecki, prof. KULJPII Publikacje za lata 2010-2012

### II. Prace redakcyjne

1. Członek zespołu redakcyjnego „Studiów Sandomierskich”.
2. Członek zespołu redakcyjnego „Roczniki Teologii Dogmatycznej”.

### III. Artykuły naukowe

1. *„Wierzę w jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół”*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 103 (2010), nr 1-2, s. 60-69.
2. *Kościół a Wspólnoty kościelne: kryteria rozróżnienia*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 103 (2010), nr 1-2, s. 106-116.
3. *Jak należy rozumieć określenie „Kościół siostrzany”?*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 103 (2010), nr 3-4, s. 229-240.
4. *John Paul II's Idea of Trinitarian Ecclesiology*, „Teologia w Polsce” 2010, nr 1, s. 33-48.
5. *Eklezjologia w perspektywie Bożego Miłosierdzia (cz. I)*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 103 (2010), nr 5-6, s. 378-386.
6. *Imago Dei. Oryginalność nauczania Jana Pawła II o człowieku jako „obrazie Boga” (cz. I)*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 103 (2010), nr 5-6, s. 394-403.
7. *Z teologii nadziei. Refleksje w kontekście encykliki Benedykta XVI „Spe salvi”*, „Studia Sandomierskie” 17 (2010), z. 4, s. 5-20.
8. *Imago Dei. Oryginalność nauczania Jana Pawła II w kontekście „teologii ciała”*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 103 (2010), nr 7-8, s. 502-517.
9. *Eklezjologia*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego Miłosierdzia*, red. K. Gózdź, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 147-161.
10. *Człowiek w komunii z Bogiem*, „Studia Sandomierskie” 18 (2011), nr 1, s. 197-214.
11. *Misterium Eucharystii w nauczaniu Vaticanum II*, „Studia Sandomierskie” 18 (2011), nr 2, s. 179-194.
12. *Chrystologia pneumatologiczna w ujęciu Franciszka Lambiasiego*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 3 (2011), s. 23-43.
13. *Z refleksji nad katolickością Kościoła*, „Studia Sandomierskie” 19 (2012), nr 1, s. 229-247.
14. *Z refleksji nad pryncypium Kościoła lokalnego*, „Studia Sandomierskie” 19 (2012), nr 2, s. 177-192.

**V. Recenzje**

1. Ks. Jacek Marchewka, *L'esistenza come dramma. L'uomo nella filosofia della speranza di Józef Tischner*, Romae 2011, ss. 212, „*Studia Sandomierskie*” 19 (2012), nr 1, s. 257-261.

**Ks. prof. dr hab. Bogdan Stanaszek**  
**Publikacje za lata 2010-2012**

**I. Książki**

1. *Życie społeczno-polityczne społeczeństwa powiatu pilzneńskiego w latach 1928-1932 w świetle sprawozdań sytuacyjnych starosty*, Brzostek 2010, ss. 216.
2. J. Jałowcy, *Moje wspomnienia*, wstęp, przyg. do druku, przypisy: B. Stanaszek, Brzostek 2011, ss. 143, fot.  
 Rec. W. Tyburowski, *Wspomnienia rzeszowskiego kapłana*, „*Niedziela*” 2012, edycja rzeszowska, nr 8 (725), s. VI; tenże, *Nowa książka – „Moje wspomnienia” ks. Józefa Jałowego*, „*Wiadomości Brzostecckie*” 23 (2012), nr 1 (177), s. 13.

**II. Prace redakcyjne**

## Redakcja książek:

1. *Z dziejów Brzostku, Studia i materiały*, t. 3, Brzostek 2012, ss. 168.
2. *Represje władz komunistycznych wobec społeczeństwa Polski południowo-wschodniej, Jasło-Wadowice-Dębica*, Sandomierz 2012, ss. 272.
3. *Aparat represji wobec Kościoła w latach 1944-1956. Terytorium obecnej diecezji sandomierskiej*, współred. z: M. Krzysztofiński, J. Marecki, Kraków 2012, ss. 496.

## Redaktor naczelny czasopisma:

- „*Studia Sandomierskie*” 17 (2010), z. 1-2, ss. 320.  
 „*Studia Sandomierskie*” 17 (2010), z. 3, s. 166.  
 „*Studia Sandomierskie*” 17 (2010), z. 4, s. 168.  
 „*Studia Sandomierskie*” 18 (2011), nr 1, ss. 288;  
 „*Studia Sandomierskie*” 18 (2011), nr 2, ss. 264.  
 „*Studia Sandomierskie*” 18 (2012), nr 1, ss. 264.  
 „*Studia Sandomierskie*” 19 (2012), nr 2, ss. 264.

**III. Artykuły naukowe**

1. *Działania aparatu bezpieczeństwa wobec Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu w okresie rządów biskupa Jana Kantego Loraka*, w: *Aparat bezpieczeństwa wobec kurii biskupich w Polsce*, red. A. Dziurok, Warszawa 2009, s. 317-336.
2. *Materiały do bibliografii księży diecezji sandomierskiej za rok 2009*, „*Studia Sandomierskie*” 17 (2010), z. 1-2, s. 279-300.
3. „*MO wita Maryję*”. *Peregrynacja obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w Sandomierzu w marcu 1973 r. w optyce Służby Bezpieczeństwa*, w: *Lex tua veritas, Księga pamiątkowa dedykowana Jego Magnificencji Księdzu Profesorowi*

- Janowi Maciejowi Dyduchowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. P. Majer, A. Wójcik, Kraków 2010, s. 761-767.
4. *Ryx Marian*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 17, Lublin 2012, k. 722-723.
  5. *Represje władz państwowych wobec uczestników strajku w Urzędzie Gminy w Brzostku w grudniu 1981 r.*, w: *Z dziejów Brzostku, Studia i materiały*, t. 3, red. B. Stanaszek, Brzostek 2012, s. 31-53.
  6. *Działania aparatu bezpieczeństwa wobec Kurii Diecezjalnej i Seminarium Duchownego w Sandomierzu w latach 1944-1956*, w: *Aparat represji wobec Kościoła w latach 1944-1956. Terytorium obecnej diecezji sandomierskiej*, Kraków 2012, s. 11-31.
  7. *Materiały do bibliografii księży diecezji sandomierskiej za lata 2010-2012*, „Studia Sandomierskie” 19 (2012), nr 2, s. 255-256.

#### IV. Recenzje, wstępy w pracach zbiorowych

1. *Książka, które pozwala zrozumieć*, rec. J. Kracik, *Spytkowice za królewskich i cesarskich czasów. Wieś i parafia*, Kraków 2008, w: *Historia bliższa ludziom. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Janowi Kracikowi w 70. rocznicę urodzin*, red. E. E. Wróbel, R. Szczerkowski, Kraków 2011, s. 329-332.
2. *Od Redakcji*, „Studia Sandomierskie” 18 (2011), nr 1, s. 5-6.
3. *Wstęp*, w: *Z dziejów Brzostku, Studia i materiały*, t. 3, Brzostek 2012, s. 7-8.
4. *Wstęp*, w: *Represje władz komunistycznych wobec społeczeństwa Polski południowo-wschodniej, Jasło-Wadowice-Dębica*, Sandomierz 2012, s. 5.
5. *Wstęp*, w: *Aparat represji wobec Kościoła w latach 1944-1956. Terytorium obecnej diecezji sandomierskiej*, Kraków 2012, s. 7-9.

### Bp prof. dr hab. Waclaw J. Świerzawski Publikacje za lata 2010-2102<sup>4</sup>

#### I. Książki (wcześniej 67)

68. *Fundamentalne rzeczywistości liturgii*, seria: *Mysterium Christi (Podręcznik liturgiki ogólnej i szczegółowej)*, t. 1, red. W. Świerzawski, Zawichost-Kraków-Sandomierz 2012, ss. 375.
69. *Historia liturgii*, seria: *Mysterium Christi (Podręcznik liturgiki ogólnej i szczegółowej)*, t. 2, red. W. Świerzawski, Zawichost-Kraków-Sandomierz 2012, ss. 390.

---

<sup>4</sup> Zestaw wcześniejszych publikacji: „Studia Sandomierskie” 8 (2001), s. 388-402, 10 (2003), s. 398-416, 12 (2005) z. 1, s. 188-191, 13 (2005) z. 1, s. 162-165, 14 (2007) z. 1, s. 148-150, 15 (2008) z. 2-3, s. 315-317 i 16 (2009) z. 3-4, s. 281-283. Do 31 XII 2012 r. łączna liczba publikacji bpa Waclawa Józefa Świerzawskiego wynosiła 1534 (71 książek, 239 artykuły naukowe, 96 artykułów popularnonaukowych, 283 homilie i kazania, 113 przemówienia pasterskie, 73 listy pasterskie, 65 różne, 37 słowo do alumnów, 557 słowo na niedzielę).



70. *Msza święta*, seria: *Mysterium Christi (Podręcznik liturgiki ogólnej i szczegółowej)*, t. 3, red. W. Świerzawski, Zawichost-Kraków-Sandomierz 2012<sup>2</sup>, ss. 432.
71. *Sakramenty i sakramentalia*, seria: *Mysterium Christi (Podręcznik liturgiki ogólnej i szczegółowej)*, t. 4, red. W. Świerzawski, Zawichost-Kraków-Sandomierz 2013, ss. 391.

## II. Artykuły naukowe (wcześniej 223)

1. (224) *Zagadnienie doskonałości kapłańskiej w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 roku i w niektórych dokumentach papieskich z Kodeksem powiązanych*, w: *Lex tua veritas. Księga Pamiątkowa dedykowana Jego Magnificencji Księdzu Profesorowi Janowi Maciejowi Dyduchowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Teologiczny, Studia, t. 17, Kraków 2010, s. 325-333.
2. *Słowo wprowadzające*, w: *Fundamentalne rzeczywistości liturgii*, seria: *Mysterium Christi (Podręcznik liturgiki ogólnej i szczegółowej)*, t. 1, red. W. Świerzawski, Zawichost-Kraków-Sandomierz 2012, s. 5-15.
3. *Liturgia uobecnia i odsłania misterium Chrystusa*, w: *Fundamentalne...*, s. 53-82.
4. *Obecność Chrystusa w liturgii Kościoła: jedno Misterium i misteria życia Jezusa*, w: *Fundamentalne...*, s. 97-117.
5. *Duch Święty wobec misterium Chrystusa w sprawowaniu liturgii*, w: *Fundamentalne...*, s. 135-152.
6. *Milczenie w liturgii*, w: *Fundamentalne...*, s. 217-238.
7. *Słowo wprowadzające*, w: *Historia liturgii*, seria: *Mysterium Christi (Podręcznik liturgiki ogólnej i szczegółowej)*, t. 2, red. W. Świerzawski, Zawichost-Kraków-Sandomierz 2012, s. 5-8.
8. *Wspomnienie o niektórych prekursorach ruchu odnowy liturgicznej*, w: *Historia...*, s. 219-246.
9. *Umiłowanie Biblii i Liturgii w dopełniającym się współdziałaniu biblisty i liturgisty – ks. Jana Korzonkiewicza i ks. Michała Kordela*, w: *Historia...*, s. 247-264.
10. *Słowo wprowadzające*, w: *Msza święta*, seria: *Mysterium Christi (Podręcznik liturgiki ogólnej i szczegółowej)*, t. 3, red. W. Świerzawski, Zawichost-Kraków-Sandomierz 2012, s. 9-12.
11. *Wprowadzenie do pierwszego wydania*, w: *Msza święta...*, s. 15-18.
12. *Misterium Eucharystii i mistyka eucharystyczna*, w: *Msza święta...*, s. 121-160.
13. *Słowo wprowadzające*, w: *Sakramenty i sakramentalia*, seria: *Mysterium Christi (Podręcznik liturgiki ogólnej i szczegółowej)*, t. 4, red. W. Świerzawski, Zawichost-Kraków-Sandomierz 2013, s. 5-7.
14. *Sakramenty chrześcijańskiej inicjacji czyli katechumenat w dzisiejszej praktyce Kościoła*, w: *Sakramenty...*, s. 11-34.
15. (239) *Mystagogia sakramentalna. Metodyczne uwagi na temat homilii*, w: *Sakramenty...*, s. 77-96.

## VI. Materiały duszpasterskie

### VI. 1. Różne (wcześniej 65)

1. (66) *List*, w: *Katecheza drogą do Boga. Księga Jubileuszowa dedykowana Siostrze Profesor Czesławie Margaricie Sondej OSU* (pod redakcją Ireny Popiołek oraz Stanisława Cieślaka SJ), Kraków 2011, s. 17.
2. (67) *O życiu konsekrowanym instytutów świeckich. List pasterski biskupa sandomierskiego Wacława Świerzawskiego na święto Ofiarowania Pańskiego 2002 (Sandomierz, 27 I 2002)*, w: *Świeccy konsekrowani w nauczaniu Kościoła świętego. Zbiór dokumentów* (zebrał i opracował ks. Marek Chmielewski), Biblioteka Teologii Duchowości, tom 1, Lublin 2011, s. 466-470.

### VI. 2. Do diecezjan słowo na niedzielę: «Ku istocie rzeczy» – „Gość Niedzielny” edycja sandomierska (wcześniej 456):

1. (457) Na Święto Chrztu Pańskiego „C”, *Zrozumieć chrzest*, GNS 2010, nr 1, s. III.
2. Na 3 N Zwykłą „C”, *Ciągłe objawienie*, GNS 2010, nr 3, s. III
3. Na 4 N Zwykłą „C”, *A więc wiara!*, GNS 2010, nr 4, s. III.
4. Na 5 N Zwykłą „C”, *Spojrzenie na naszą wiarę*, GNS 2010, nr 5, s. III.
5. Na 6 N Zwykłą „C”, *Wszystko przewartościować*, GNS 2010, nr 6, s. III
6. Na 1 N Wlk. Postu „C”, *Nie ulec kuszeniu*, GNS 2010, nr 7, s. III.
7. Na 2 N Wlk. Postu „C”, *Przemijalność ma sens*, GNS 2010, nr 8, s. III.
8. Na 4 N Wlk. Postu „C”, *Miłujemy, w co wierzymy*, GNS 2010, nr 10, s. III.
9. Na 5 N Wlk. Postu „C”, *Zasłonić, by odsłonić*, GNS 2010, nr 11, s. III.
10. Na Niedzielę Palmową Męki Pańskiej „C”, *Już za tydzień*, GNS 2010, nr 12, s. III.
11. Na Niedzielę Zmartwychwstania Pańskiego, *Śmierć i wywyższenie*, GNS 2010, nr 13, s. III.
12. Na 2 N Wielkanocy czyli Niedzielę Miłosierdzia Bożego „C”, *Miłująca wiara*, GNS 2010, nr 14, s. III.
13. Na 5 N Wielkanocy „C”, *Życie według Ducha Świętego*, GNS 2010, nr 17, s. III.
14. Na 6 N Wielkanocy „C”, *Życie jest życiem wiecznym!*, GNS 2010, nr 18, s. III.
15. Na Wniebowstąpienie Pańskie „C”, *Trwały kamień wiary*, GNS 2010, nr 19, s. III.
16. Na Zesłanie Ducha Świętego, *Duch miłości*, GNS 2010, nr 20, s. III.
17. Na 14 N Zwykłą „C”, *Pokój i niepokój*, GNS 2010, nr 26, s. III.
18. Na 15 N Zwykłą „C”, *Poszukiwanie skały*, GNS 2010, nr 27, s. III.
19. Na 16 N Zwykłą „C”, *Naucz nas modlić się*, GNS 2010, nr 28, s. III.
20. Na 17 N Zwykłą „C”, *Modlitwa to odpowiedź*, GNS 2010, nr 29, s. III.
21. Na 18 N Zwykłą „C”, *Bogaci przed Bogiem*, GNS 2010, nr 30, s. III.
22. Na 19 N Zwykłą „C”, *Czuźna wiara*, GNS 2010, nr 31, s. III.
23. Na 20 N Zwykłą „C”, *Święto naszej nadziei*, GNS 2010, nr 32, s. III.
24. Na 23 N Zwykłą „C”, *Mądrość krzyża*, GNS 2010, nr 35, s. III.
25. Na 24 N Zwykłą „C”, *Zaczątek*, GNS 2010, nr 36, s. III.

26. Na 25 N Zwykłą „C”, *Dać świadectwo prawdzie*, GNS 2010, nr 37, s. III.
27. Na 26 N Zwykłą „C”, *Dobry materiał*, GNS 2010, nr 38, s. III.
28. Na 27 N Zwykłą „C”, *Krzyż stoi*, GNS 2010, nr 39, s. III
29. Na 28 N Zwykłą „C”, *Co po uzdrowieniu?*, GNS 2010, nr 40, s. III.
30. Na 29 N Zwykłą „C”, *Chrześcijańskie sumienie*, GNS 2010, nr 41, s. III.
31. Na 30 N Zwykłą „C”, *Modlitwa to dialog*, GNS 2010, nr 42, s. III.
32. Na 31 N Zwykłą „C”, *Świętych obcowanie*, GNS 2010, nr 43, s. III.
33. Na 32 N Zwykłą „C”, *Cmentarne rekolekcje*, GNS 2010, nr 44, s. III.
34. Na 33 N Zwykłą „C”, *Zależność*, GNS 2010, nr 45, s. III.
35. Na uroczystość Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata (34 N Zwykłą „C”), *Stać się partnerem*, GNS 2010, nr 46, s. III.
36. Na 2 N Adwentu „A”, *Pan uczynił cud*, GNS 2010, nr 48, s. III.
37. Na 4 N Adwentu „A”, *Co znaczy: przyjdź*, GNS 2010, nr 50, s. III.
38. (494) Na uroczystość Narodzenia Pańskiego: *Słowo*, GNS 2010, nr 51-52, s. III.
39. (495) Na Święto Chrztu Pańskiego „A”, *Woda znakiem obmycia*, GNS 2011, nr 1, s. III.
40. Na 2 N Zwykłą „A”, *Wola Pana*, GNS 2011, nr 2.
41. Na 4 N Zwykłą „A”, *Zręby wiary*, GNS 2011, nr 4, s. III.
42. Na 6 N Zwykłą „A”, *Program życia*, GNS 2011, nr 6, s. III
43. Na 7 N Zwykłą „A”, *Liturgia scala życie z Chrystusem*, GNS 2011, nr 7, s. III.
44. Na 8 N Zwykłą „A”, *Chrystusowy testament*, GNS 2011, nr 8, s. III.
45. Na 9 N Zwykłą „A”, *Olbrzymia pomoc*, GNS 2011, nr 9, s. III
46. Na 1 N Wlk. Postu „A”, *Na rozstajnych drogach*, GNS 2011, nr 10, s. III.
47. Na 2 N Wlk. Postu „A”, *Cząstka losu Chrystusa*, GNS 2011, nr 11, s. III.
48. Na 3 N Wlk. Postu „A”, *Naśladować Chrystusa*, GNS 2011, nr 12, s. III.
49. Na 4 N Wlk. Postu „A”, *Wyznanie wiary*, GNS 2011, nr 13, s. III.
50. Na 5 N Wlk. Postu „A”, *Wyostrcie wzrok wiary*, GNS 2011, nr 14, s. III.
51. Na Niedzielę Palmową Męki Pańskiej „A”, *Drzewo daje owoc*, GNS 2011, nr 15, s. III.
52. Na Niedzielę Zmartwychwstania Pańskiego, *Świadectwo zmartwychwstania*, GNS 2011, nr 16, s. III.
53. Na 2 N Wielkanocy czyli Niedzielę Miłosierdzia Bożego „A”, *Scalająca miłość*, GNS 2011, nr 17, s. III.
54. Na 3 N Wielkanocy „A” *Cierpieć dla Jezusa*, GNS 2011, nr 18, s. III.
55. Na 4 N Wielkanocy „A”, *Świadomość chrześcijańska*, GNS 2011, nr 19, s. III.
56. Na 5 N Wielkanocy „A”, *Naśladowcy Jezusa*, GNS 2011, nr 20, s. III.
57. Na Wniebowstąpienie Pańskie „A”, *Twardy kamień*, GNS 2011, nr 22, s. III.
58. Na uroczystość Najświętszej Trójcy „A”, *Przekazujcie wiarę*, GNS 2011, nr 24, s. III.
59. Na 13 N Zwykłą „A”, *Misterium wolności*, GNS 2011, nr 25, s. III.
60. Na 14 N Zwykłą „A”, *Pokój przez krzyż*, GNS 2011, nr 26, s. III.
61. Na 15 N Zwykłą „A”, *Zobowiązanie ucznia Chrystusa*, GNS 2011, nr 27, s. III.
62. Na 17 N Zwykłą „A”, *Modlitwa jest powietrzem*, GNS 2011, nr 29, s. III.

63. Na 19 N Zwykłą „A”, *Jak żyć?*, GNS 2011, nr 31, s. III.
64. Na 20 N Zwykłą „A”, *Wierzyć, ufać i miłować*, GNS 2011, nr 32, s. III.
65. Na 23 N Zwykłą „A”, *Przez Boga do mądrości*, GNS 2011, nr 35, s. III.
66. Na 26 N Zwykłą „A”, *Wychowywać w Chrystusie*, GNS 2011, nr 38, s. III.
67. Na 27 N Zwykłą „A”, *Lekcja miłosierdzia*, GNS 2011, nr 39, s. III.
68. Na 28 N Zwykłą „A”, *Priorytet chrześcijanina*, GNS 2011, nr 40, s. III.
69. Na 30 N Zwykłą „A”, *Szukanie z pasją*, GNS 2011, nr 42, s. III
70. Na 32 N Zwykłą „A”, *Rachunek sumienia*, GNS 2011, nr 44, s. III.
71. Na uroczystość Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata (34 N Zwykłą „A”), *Akord po akordzie*, GNS 2011, nr 46, s. III.
72. Na 1 N Adwentu roku „B”, *Czekając na Chrystusa*, GNS 2011, nr 47, s. III.
73. Na 2 N Adwentu „B”, *Orędzie o przyjściu Pana*, GNS 2011, nr 48, s. III.
74. Na 4 N Adwentu „B”, *Symbole wiary*, GNS 2011, nr 50, s. III.
75. Na uroczystość Narodzenia Pańskiego: *Słowo ciałem się stało*, GNS 2011, nr 51/52, s. III.
76. Na 2 N Zwykłą „B”, *Powołanie chrześcijańskie*, GNS 2012, nr 2, s. III.
77. Na 3 N Zwykłą „B”, *Życie publiczne Chrystusa*, GNS 2012, nr 3, s. III.
78. Na 5 N Zwykłą „B”, *Krajobraz Chrystusa*, GNS 2012, nr 5, s. III.
79. Na 7 N Zwykłą „B”, *Między Bogiem a ludźmi*, GNS 2012, nr 7, s. III.
80. Na 2 N Wlk. Postu „B”, *Drogowskaz wiary*, GNS 2012, nr 9, s. III.
81. Na 4 N Wlk. Postu „B”, *Iść do Jerozolimy*, GNS 2012, nr 11, s. III.
82. Na Niedzielę Palmową Męki Pańskiej „B”, *Spotkanie Boga*, GNS 2012, nr 13, s. III.
83. Na Niedzielę Zmartwychwstania Pańskiego, *Korzeń wiary*, GNS 2012, nr 14, s. III.
84. Na 4 N Wielkanocy „B”, *Obraz samego siebie*, GNS 2012, nr 17, s. III.
85. Na 5 N Wielkanocy „B”, *To Ja, ten z krzyża*, GNS 2012, nr 18, s. III.
86. Na Wniebowstąpienie Pańskie „B”, *Wesoły dzień*, GNS 2012, nr 20, s. III.
87. Na Zesłanie Ducha świętego, *Concretissimum historii*, GNS 2012, nr 21, s. III.
88. Na 10 N Zwykłą „B”, *Oстрым cięciem*, GNS 2012, nr 23 s. III.
89. Na 13 N Zwykłą „B”, *Słowo o nieśmiertelności*, GNS 2012, nr 26, s. III.
90. Na 15 N Zwykłą „B”, *Wakacje z Bogiem*, GNS 2012, nr 28.
91. Na 28 N Zwykłą „B”, *Mężczyzna i kobieta*, GNS 2012, nr 41, s. III.
92. Na 29 N Zwykłą „B”, *Recepta na trudne czasy*, GNS 2012, nr 42, s. III.
93. Na 30 N Zwykłą „B”, *Wielkie pytania*, GNS 2012, nr 43, s. III.
94. (550) Na 31 N Zwykłą „B”, *Kościół Chrystusowy*, GNS 2012, nr 44, s. III.
95. Na 32 N Zwykłą „B”, *Strumyki ku morzu*, GNS 2012, nr 45, s. III.
96. Na 33 N Zwykłą „B”, *Skróty wiary*, GNS 2012, nr 46, s. III.
97. Na uroczystość Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata (34 N Zwykłą „B”), *Od A do Z*, GNS 2012, nr 47, s. III.
98. Na 1 N Adwentu roku „C”, *Pan przychodzi*, GNS 2012, nr 48, s. III.
99. Na 2 N Adwentu „C”, *Jakby na tronie*, GNS 2012, nr 49, s. III.
100. Na 3 N Adwentu „C”, *Głęboka warstwa*, GNS 2012, nr 50, s. III.

- 101.(557) Na 4 N Adwentu „C” i na uroczystość Narodzenia Pańskiego: *Słowo ciałem się stało*, GNS 2012, nr 51-52, s. III.

**Ks. dr Jacek Uliasz**  
**Publikacje za lata 2009-2012**

**II. Prace redakcyjne**

1. *Znaki czasu z. 5, Cała Piękna*, Sandomierz 2010, ss. 118.
2. Redaktor naczelny „*Studia Leopoliensia*” rocznik Instytutu Teologicznego im. św. J. Bilczewskiego Archidiecezji Lwowskiej, numery: 3, 4 (2011), 5 (2012).

**III. Artykuły naukowe**

1. *Il processo della formazione del testo conciliare di Dei Verbum 21-26*, „*Studia Leopoliensia*” 3 (2010), s. 209-232.
2. *Eklezjologia Św. Abp. Józefa Bilczewskiego w nauczaniu do duchowieństwa Archidiecezji Lwowskiej*, „*Studia Leopoliensia*” 4 (2011), s. 281-290.
3. *O kościelności Akcji Katolickiej*, „*Studia Leopoliensia*” 4 (2011), s. 395-402.
4. *Rozumność ludzkiego poznania (w świetle myśli Benedykta XVI)*, „*Studia Leopoliensia*” 5 (2012), s. 243-249.
5. *Eklezjalność charakterystyką KSM, Znaki czasu, z. 5, Cała piękna*, red. J. Uliasz, K. Misiura, Sandomierz 2010, z. 5, s. 83-101.
6. *Suza – stolica Elamu (wątki biblijne oczami wędrowca)*, w: *Biblia w kulturze świata (z wybranych ksiąg Starego i Nowego Testamentu, I)*, red. T. Jelonek, Kraków 2009, s. 141-148.
7. *Wieża, czyli „nieudane ludzkie próby, w świetle biblijnych wątków starożytnej Persji (I)*, w: *Biblia w kulturze świata (z wybranych ksiąg Starego i Nowego Testamentu, II)*, red. T. Jelonek, Kraków 2009, s. 91-100.
8. *„Zstępować i wstępować”, czyli „spotkanie możliwe”, w świetle biblijnych wątków starożytnej Persji (I)*, w: *Biblia w kulturze świata (z wybranych ksiąg Starego i Nowego Testamentu, II)*, red. T. Jelonek, Kraków 2009, s. 101-110.

**III. Sprawozdania**

1. *Sprawozdanie z działalności Instytutu Teologicznego Archidiecezji Lwowskiej ob. łac. za rok akademicki 2009/2010*, „*Studia Leopoliensia*” 2009/2010, s. 9-13.
2. *Sprawozdanie z działalności Instytutu Teologicznego Archidiecezji Lwowskiej ob. łac. za rok akademicki 2010/2011*, „*Studia Leopoliensia*” 4 (2011), s. 9-18.
3. *Sprawozdanie z działalności Instytutu Teologicznego Archidiecezji Lwowskiej ob. łac. za rok akademicki 2009/2010*, „*Studia Leopoliensia*” 5 (2012), s. 9-16.

**V. Pomoce duszpasterskie, streszczenia**

1. *Obrona ludzkiego życia wyrazem rozumności człowieka*, „Studia Leopoliensia” 4 (2011), s. 429-432.
2. *Streszczenie* (E. Nieznański, *Jakie cele nadają sens ludzkiemu życiu*, „Studia Leopoliensia” 4 (2011), s. 69-74), s. 74.
3. *Streszczenie* (D. Ługowska, *Człowiek – przedmiot czy osoba?*, „Studia Leopoliensia” 4 (2011), s. 95-100), s. 100.
4. *Streszczenie* (J. Musiał, *Aksjologia Arcyliteracka*, „Studia Leopoliensia” 4 (2011), s. 101-108), s. 108.
5. *Streszczenie* (G. Ke, *L'ordine spirituale e l'ordine temporale secondo Jacques Maritain*, „Studia Leopoliensia” 4 (2011), s. 109-125), s. 126.
6. *Streszczenie* (O. Salamon, *Podstawy sprawiedliwego społeczeństwa u proroka Micheasza (Mi 6,8)*, „Studia Leopoliensia” 4 (2011), s. 185-193), s. 193.
7. *Streszczenie* (I.S. Ledwoń, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w kontekście pluralizmu religii*, „Studia Leopoliensia” 4 (2011), s. 231-247), s. 247.
8. *Streszczenie* (*Eklezjologia św. abp. Józefa Bilczewskiego w nauczaniu do duchowieństwa Archidiecezji Lwowskiej*, „Studia Leopoliensia” 4 (2011), s. 281-290), s. 290.
9. *Streszczenie* (T. Lelito, *Katecheza dorosłych a grupy, ruchy i stowarzyszenia religijne*, „Studia Leopoliensia” 4 (2011), s. 329-338), s. 338.
10. *Streszczenie* (M. Skowyrza, *Akcja Katolicka na terenie archidiecezji lwowskiej do 1939 roku*, „Studia Leopoliensia” 4 (2011), s. 361-370), s. 370.
11. *Streszczenie* (M.G. Tibaldi, *Saluto FIAC*, „Studia Leopoliensia” 4 (2011), s. 371-374), s. 374.
12. *Streszczenie* (B. Karcz, *Młodzież nadzieją Kościoła? (z doświadczeń reaktywowania KSM w Polsce)*, „Studia Leopoliensia” 4 (2011), s. 383-392), s. 392.
13. *Streszczenie* (F. Kowalski, *Jaka jest przyszłość przed katolikami na Ukrainie?*, „Studia Leopoliensia” 4 (2011), s. 393n), s. 394.
14. *Streszczenie* (*O kościelności Akcji Katolickiej*, „Studia Leopoliensia” 4 (2011), s. 395-402), s. 402.
15. *Streszczenie* (A. Piernikarczyk, *Ks. Paweł Wiecki (1878-1970), promotor świętości Bł. Marty Wieckiej*, „Studia Leopoliensia” 4 (2011), s. 407-413), s. 413.
16. *Streszczenie* (P. Chen, *Breve storia della Chiesa cattolica in Cina dall'anno 1949*, „Studia Leopoliensia” 4 (2011), s. 415-428), s. 428.
17. *Streszczenie* (*Obrona ludzkiego życia wyrazem rozumności człowieka /homilia/*, „Studia Leopoliensia” 4 (2011), s. 429-431), s. 432.
18. *Streszczenie* (W. Dyk, *Geneza pionierskich organizmów w świecie żelazowo-siarkowym*, „Studia Leopoliensia” 5 (2012), s. 59-72), s. 72.
19. *Streszczenie* (G. Ke, *Il mondo religioso di fronte alla città divisa nel pensiero di Jacques Maritain*, „Studia Leopoliensia” 5 (2012), s. 73-81), s. 81.
20. *Streszczenie* (W. Kic, *Zwyczajne pogrzebowe biblijnego Izraela*, „Studia Leopoliensia” 5 (2012), s. 131-148), s. 148.
21. *Streszczenie* (T. Jelonek, *Biblia i historia*, „Studia Leopoliensia” 5 (2012), s. 149-164), s. 164.

22. *Streszczenie* (Z.J. Kijas, *Nadzieja, czyli między dialogiem, tolerancją a prawdą*, „Studia Leopoliensia” 5 (2012), s. 167-175, s. 175.
23. *Streszczenie* (A. Sołtys, *W kierunku analogicznego pojęcia prawdy*, „Studia Leopoliensia” 5 (2012), s. 211-227, s. 227.
24. *Streszczenie* (J. Uliasz, *Rozumność ludzkiego poznania (w świetle myśli Benedykta XVI)*, „Studia Leopoliensia” 5 (2012), s. 243-248, s. 248n.
25. *Streszczenie (Debata/fragmenty/)*, „Studia Leopoliensia” 5 (2012), s. 251-254, s. 254n.
26. *Streszczenie* (A. Rusak, *Slużebna rola muzeum w życiu rodziny*, „Studia Leopoliensia” 5 (2012), s. 287-294, s. 294.
27. *Streszczenie* (A. Biszko, *Lwowski ruch liturgiczny – przedstawiciele*, „Studia Leopoliensia” 5 (2012), s. 295-301, s. 301.
28. *Streszczenie* (M. Rusecki, *Noty Kościoła we współczesnych debatach teologicznych*, „Studia Leopoliensia” 5 (2012), s. 305-327, s. 327.
29. *Streszczenie* (P. Chen, *Analisi di alcuni documenti riguardanti la Chiesa cattolica in Cina dal 1949*, „Studia Leopoliensia” 5 (2012), s. 341-356, s. 356.
30. *Streszczenie* (K. Tyburowski, *Wokół dokumentu Benedykta XVI ‘Summorum Pontificum’. Racje i uzasadnienia*, „Studia Leopoliensia” 5 (2012), s. 377-402, s. 402.

## VII. Inne (wiersze)

1. *Bóg pustyni*, w: *Biblia w kulturze świata (z wybranych ksiąg Starego i Nowego Testamentu, II)*, red. T. Jelonek, Kraków 2009, s. 110.

### Ks. dr Wiesław Wilk Publikacje za lata 2010-2012

#### I. Książki

1. *„Do miłości – środka”. O liryce modlitewnej w polskiej poezji romantycznej*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia, Sandomierz 2012, s. 176.  
Rec: K. Pieńkosz, *Poezja ni modlitwa*, „Zeszyty Sandomierskie” 18 (2012), nr 33, s. 94-95; L. Słup, *Ks. Wiesław Wilk „Do miłości – środka” O liryce modlitewnej...*, „Życie Duchowe” 2013, nr 73, s. 186-187.

#### IV. Artykuły popularnonaukowe

1. *Radość Wielkanocnego Poranka*, „Tygodnik Nadwiślański” 30 (2010), nr 131 s. 11.
2. *Królestwo życia*, w: *Szesnasty Tydzień Biblijny w diecezji sandomierskiej*, Sandomierz 2010, s. 8-12.
3. *Kapłan otwarty ku człowiekowi i Bogu*, „Podoleanie” 29 (2011), nr 62, s. 24-26.
4. *O miejsce dla literatury pięknej w formacji i posłudze kapłańskiej*, KDS 104 (2011), nr 3-4, s. 232-250.
5. *W domu Ojca (homilia w 10. rocznicę śmierci ks. prof. Antoniego Skwary)*, KDS 104 (2011), nr 5-6, s. 474-478.

6. *20 lat działalności Klubu Inteligencji Katolickiej „Forum Sandomierskie”*, „Zeszyty Sandomierskie” 17 (2011), nr 31, s. 50-51.
7. *Cyprian Kamil Norwid o modlitwie*, „Życie Duchowe” 68 (2011), jesień, s. 161-168.
8. *Leksykon pisarzy katolickich. Z ks. Wiesławem Wilkiem rozmawia Jozef Augustyn T.J.*, „Życie Duchowe” 2012, nr 69, s. 117-129.
9. *O „Rozmowie wieczornej” Mickiewicza*, „Życie Duchowe” 2012, nr 70, s. 117-129.
10. *Modlitewny dialog z Bogiem. O książce Wiesława Wilka, „Do miłości – środka”*. O liryce modlitewnej w polskiej poezji romantycznej z autorem rozmawia ks. Krzysztof Sudoł, „Zeszyty Sandomierskie” 18 (2012), nr 33, s. 59-62.
11. *Mistycyzm liryki modlitewnej Juliusza Słowackiego*, „Życie Duchowe” 2012, nr 72, s. 155-166.

### III. Materiały duszpasterskie, homilie

1. *Śmierć – bramą wieczności*, w: K. Podgórska, P. Janas, *Ksiądz Kanonik Bronisław Kowalski (1932-2009)*, Wolanów 2012, s. 41-47.

#### Wykaz skrótów:

- EK – Encyklopedia Katolicka  
 GNS – „Gość Niedzielny” edycja sandomierska  
 KDS – „Kronika Diecezji Sandomierskiej”

#### Streszczenie

Bibliografia obejmuje publikacje księży diecezji sandomierskiej z lat 2010-2012. Jest ona kontynuacją poprzednich zestawień drukowanych w „Studiach Sandomierskich”. Obejmuje działy: książki, prace redakcyjne, artykuły naukowe, artykuły popularnonaukowe i prasowe, recenzje.

#### The materials for the bibliography of the Sandomierz Diocese priests in years 2010-2012

#### Summary

The bibliography includes the publications of priests from the Sandomierz Diocese in years 2010-2012. It is the continuation of the previous compositions printed in „Studia Sandomierskie”. It consists of the following sections: books, editorial works, research studies, popular science and press articles, reviews.



## OKÓLNIK BISKUPA STEFANA ZWIEROWICZA Z 1902 R. ZABRANIAJĄCY DZIECIOM KATOLICKIM UCZĘSZCZANIA DO SZKÓŁ CERKIEWNYCH

Wśród polskich biskupów było wielu takich, którzy zasłużyli sobie na trwałą pamięć wykazaną gorliwością pasterską, w którą spójnie włączyli także gorliwość patriotyczną. Jednym z nich był biskup Stefan Aleksander Zwierowicz, najpierw biskup wileński (1897–1902), a potem biskup sandomierski (1902–1908). Jest to postać w najwyższym stopniu wyjątkowa w dziejach Kościoła w Polsce pod zaborem rosyjskim, zasługująca nie tylko na okazyjne przypomnienie, ale także na solidne opracowanie monograficzne. W tej chwili posiadamy na jego temat tylko ogólne opracowania. Najwięcej uwagi poświęcił bp. S. Zwierowiczowi ks. Michał Sopoćko, dziś błogosławiony. Pierwszym jest stosunkowo duży biogram zamieszczony w *Encyklopedii kościelnej* K. Nowodworskiego<sup>1</sup>, a drugim jego nieco rozszerzona wersja wydana w postaci małej książeczki<sup>2</sup>. Bp S. Zwierowicz jest wspomniany także w opracowaniach poświęconych diecezji wileńskiej<sup>3</sup> i diecezji sandomierskiej<sup>4</sup>.

Stefan A. Zwierowicz herbu Ancuta urodził się w 1842 roku w Wyrozębach, obecnie diecezja drohiczyńska. W 1861 roku wstąpił do Seminarium Duchownego w Wilnie, ale ze względu na wykazywane wybitne zdolności został wysłany na studia do Akademii Duchownej w Petersburgu, którą ukończył w 1870 roku ze stopniem magistra. W międzyczasie, w 1867 roku, otrzymał święcenia kapłańskie. Po powrocie do diecezji pełnił wiele odpowiedzialnych funkcji kościelnych. Po śmierci biskupa Ludwika Zdanowicza (1814–1896)<sup>5</sup>, administratora diecezji wileńskiej, w 1897 roku został wybrany wikariuszem kapitulnym, a 27 października

---

<sup>1</sup> Por. M. Sopoćko, *Zwierowicz Stefan*, w: *Encyklopedia kościelna*, wyd. M. Nowodworski, t. 33, Warszawa 1933, s. 344–348.

<sup>2</sup> Por. tenże, *Biskup Stefan Zwierowicz*, Wilno 1933.

<sup>3</sup> Por. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych*, Wilno 1912, s. 74–75.

<sup>4</sup> Por. J. Wiśniewski, *Biskupi sandomierscy*, Radom 1913 [b.n.s.].

<sup>5</sup> Por. P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999. Słownik biograficzny*, Warszawa 2000, wyd. 2, kol. 512.

tegoż roku został prekonizowany biskupem wileńskim, przyjmując święcenia biskupie 16 listopada 1897 roku w Petersburgu. Ks. M. Sopoćko, nie bez dużego podziwu, tak scharakteryzował bp. A. Zwierowicza na progu podejmowania przez niego posługi pasterskiej: „Dzięki doskonałej pamięci, pracowitości i gorliwości nabył dużo doświadczenia i umiejętności dostosowania się do najgorszych warunków i mężnego przeciwstawiania się największym trudnościom, jakie niebawem czekały go na męczeńskiej stolicy biskupiej w Wilnie”.<sup>6</sup>

Na czas posługi bp. S. Zwierowicza w Wilnie przypadło nowe nasilenie akcji rusyfikacyjnej. Oczywiście, była ona prowadzona nieustannie, ale w pewnych okresach przybierała znacznie na sile. Tym razem miała być ona prowadzona za pośrednictwem szkół, a więc była nastawiona na szczególne oddziaływanie na dzieci i młodzież. Podejmowane działania obejmowały nie tylko rusyfikację, ale także zmierzały do wpajania zasad prawosławia, które było w tym przypadku narzędziem nacisku w rękach państwa w stosunku do narodu polskiego, opierającego swoją tożsamość na zasadach katolickich. Chodziło o osiągnięcie w jednym działaniu dwóch celów. Ks. M. Sopoćko lapidarnie zapisał: „Bp Zwierowicz od początku swoich rządów rozpoczął tedy energiczną walkę o duszę ludu, a szczególnie o duszę katolickiej młodzieży”<sup>7</sup>. Oczywiście, w ówczesnej sytuacji nie było to przedsięwzięcie proste ani bezkonfliktowe, dlatego należało się liczyć z najpoważniejszymi konsekwencjami, do których taka postawa może doprowadzić.

Wśród licznych i zdecydowanych działań podjętych przez bp. A. Zwierowicza, który urósł do rangi symbolu walki z rusyfikacją, jest okólnik z 1902 roku skierowany do duchowieństwa diecezji wileńskiej, w którym zdecydowanie wystąpił przeciw rusyfikacji prowadzonej w rosyjskich szkołach. Zabronił dzieciom uczęszczać do szkół cerkiewnych. Z powodu tego okólnika został uwięziony i skazany na wygnanie do Tweru, a następnie pozbawiony biskupstwa wileńskiego. Okólnik odbił się szerokim echem nie tylko w diecezji wileńskiej, ale i w całym imperium rosyjskim. Mimo wywieranych nacisków bp S. Zwierowicz okólnika nie odwołał. W wyniku prowadzonych przeciwko niemu działań został przeniesiony na biskupstwo w Sandomierzu.

Okólnik bp. S. Zwierowicza jest jednym z symbolicznych dokumentów biskupich z początku XX wieku z terenu zaboru rosyjskiego, a w ogóle jednym ze fundamentalnych i znaczących świadectw zabiegów Kościoła, mających na celu obronę polskości polskości w okresie zaborów. Jego niewielki fragment zamieścił ks. M. Sopoćko w biogramie odważnego biskupa wileńskiego<sup>8</sup>. Ze względu na znaczenie, jakie posiadał okólnik bp. S. Zwierowicza i rozgłos, jaki zyskał, zasługuje na przypomnienie i integralną publikację.

Publikowany tutaj okólnik został przygotowany do druku w oparciu o kopię znaną w archiwum parafialnym w Krywiczach na Białorusi. Na kopii zostało

---

<sup>6</sup> M. Sopoćko, *Zwierowicz...*, s. 345.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 347.

zapisane, że jest ona tłumaczona z języka rosyjskiego, co wskazuje, że okólnik był pierwotnie napisany w tym języku. Pod tekstem okólnika bp. S. Zwierowicza ktoś dopisał znaczące zdanie: „25/12 marca 1902 roku biskupa wywieziono do Petersburga”. Przygotowując wydanie okólnika kierowano się zasadami wydawniczymi zawartymi w: I. Ihnatowicz, *Projekt instrukcji wydawniczej dla źródeł historycznych z XIX i początku XX wieku*, „*Studia Źródłoznawcze*” 7 (1962) s. 99-124.

W serii wydawniczej *Kościół na straży polskiej wolności*, publikowanej przez wydawnictwo Biały Kruk, w trzecim tomie omawiającym okres zaborów autorstwa Martyny Deszczyńskiej, nie znalazło się, niestety, wspomnienie bp. S. Zwierowicza i jego walki o polskość pod zaborem rosyjskim<sup>9</sup>. Wydaje się, iż jest to znaczące przeoczenie, ponieważ jego działalność na terenie diecezji wileńskiej wymownie pokazuje, że rzeczywiście „Kościół był i pozostał rdzeniem obrony polskiej wolności i tożsamości”<sup>10</sup>. Postawiony zatem problem domaga się uzupełnienia i jeszcze niejednego dopowiedzenia.

### Tekst

#### Okólnik do duchowieństwa diecezji wileńskiej

Wilno, 12 lutego 1902 roku

Nr 509

Obowiązkiem pasterzy i wiernych katolików jest nie tylko otwarcie, czynem i słowem, wyznawać swą wiarę świętą, ale i bronić jej od wszelkich na nią zamachów. Każdy katolik wie, że wszystkich uchylających się od tego obowiązku z jakichkolwiek pobudek, wyrachowania lub obawy, Zbawiciel i Kościół piętnują pod groźbą wszelkich następstw wypływających z jawnego zaparcia się i odstępowania od wiary świętej. Pierwsze zasady katechizmu w zupełności stwierdzają ten obowiązek chrześcijański. Pomimo to, choć nie wszędzie, zdarzały się pojedyncze wypadki, z strony pasterzy i wiernych, jakichś dziwnych dla dobrego katolika, niegodnych imienia katolickiego, tchórzostw w wyznawaniu i obronie nietykalności nauki naszego Kościoła świętego. Haniebne tchórzostwo, jakiemu niektórzy z was ulegają, raniące serce Kościoła świętego, Matki naszej, przygńbiającą zgryzotą, zmuszają mnie do przypomnienia waszych chrześcijańskich obowiązków co do tych objawów, które w chwili obecnej zagrażają naszej religii i sumieniu.

Któż z was nie zna celu i kierunku najnowszych szkół ludowych, które się tak rozpowszechniły w ostatnich czasach? Są to <sup>a</sup>szkoły cerkiewno-parafiane (prychodskaja uczyliszcza) i szkoły parafialne (gramoty)<sup>a11</sup> zakładane przez ducho-

<sup>9</sup> Por. M. Deszczyńska, *Naród bez państwa. Czas zaborów (Kościół na straży polskiej wolności, t. 3)*, Kraków 2012.

<sup>10</sup> A. Nowak, *Czas walki z Bogiem (Kościół na straży polskiej wolności, t. 4)*, Kraków 2011, s. 7.

<sup>11</sup> Fragment podkreślony.

wieństwo prawosławne. Te szkoły pod względem swego programu, zarządu i poglądów kierowników mają za zadanie: 1. wrogie usposobienie względem religii katolickiej, 2. uważanie ludności katolickiej za wroga państwa.

## I

Nie zwracalibyśmy najmniejszej uwagi na te szkoły, gdyby one swą działalność rozwijały wśród ludności i młodzieży prawosławnej, czego i należałoby oczekiwać, sądząc z ich nazwy, i co byłoby najzupełniej właściwym, sprawiedliwym. Ale któż z nas, pasterzy i wiernych katolików, może pozostać obojętnym na widok tych szkół, gnębiących dźwiatwę katolicką w diecezji wileńskiej, i to pod maską państwowości. Szkoły cerkiewno-parafialne i szkoły pisania urządzone przez duchowieństwo prawosławne, tam nawet, gdzie bodaj żadnej rodziny prawosławnej nie ma, groźbami lub przy pomocy obietnic, dotrzymywanych i niedotrzymywanych, niemożliwych, zmuszają i zwabiają do siebie dźwiatwę katolicką, wyszydząją jej wiarę katolicką, i dzieciom nieznaną jeszcze własnej religii zaszczepiają zasady i przepisy prawosławia. Taki sposób postępowania duchowieństwa prawosławnego względem katolików prawnymi środkami [zmusza nas] do bronienia własnej religii w sercu dźwiatwy od zamachu duchowieństwa prawosławnego.

Cel i dążności szkół cerkiewno-parafialnych i rządowych szkół pisania powszechnie są znane i nie są bynajmniej żadną tajemnicą. W pierwszym paragrafie czytamy: „Szkoły parafialne mają na celu wzmocnienie wśród ludu <sup>b</sup>nauki religii prawosławnej<sup>b12</sup> i moralności chrześcijańskiej”. W ten sposób bezpośredni lub uboczny udział katolików w dopomaganiu do rozwoju tych szkół, jak też uczenie się dzieci w tych szkołach jest zdradą i odstępstwem od religii katolickiej i Kościoła. Szkoły te, mając na celu zaszczepienie zasad religii [prawosławnej] wśród ludności katolickiej, nie przynoszą jej korzyści, jaką w ogóle szkoła powinna przynosić swym wychowankom, a mianowicie – nauki i rozwoju umysłowego przez udzielanie im wiadomości naukowych odpowiednio do rozwoju dziecka.

Szkoły cerkiewno-parafialne i rządowe szkoły pisania ze względu na swe przeznaczenie są zakładami wyłącznie wyznaniowymi, mającymi na celu przede wszystkim nie nauczanie, ale wychowanie w pewnym kierunku z właściwym zachowaniem wszystkiego, co się tam wykłada. Zjazd inspektorów szkół cerkiewno-parafialnych w guberni charkowskiej postanowił: „Nie nauczanie powinno być głównym zadaniem szkoły ludowej, ale wychowanie w duchu uległości władzy cerkiewnej i cywilnej według zasad cerkwi prawosławnej”. Mowa wiceprokuratora synodu prawosławnego Sablera o znaczeniu szkoły cerkiewnej zawiera te słowa: „Świadomie kochając prawosławie nauczyciel pomaga popowi do wzmocnienia w sercach uczących się pojęcia o wielkim zadaniu cerkwi”. Szkoła cerkiewna nierozzerwalnie jest związana z cerkwią. O położeniu prawosławia w diecezjach zachodnich tak pisze: „Szkoły cerkiewno-parafialne stanowią najważniejszy środek

---

<sup>12</sup> Fragment podkreślony.

ku wzmocnieniu prawosławia w kraju zachodnim... Te przybytki wykształcenia religijno-moralnego szczepią i rozkrzewiają zasady życia prawosławno-rosyjskiego nawet „wśród dzieci innowierców”<sup>13</sup> i niepostrzeżenie wciągają do ustroju życia prawosławno-rosyjskiego”. Takie przeznaczenie szkół cerkiewno-parafialnych, taki pogląd ich kierowników najwyraźniej przekonywają nas, że to są szkoły wyłącznie wyznaniowe i jako takie bezwarunkowo nie mogą być uczęszczane przez katolików bez szkody dla własnej religii. Dlatego też dzieci katolickie rozumiejące to i uczęszczające do tych szkół, jak również rodzice i opiekunowie świadomie posyłający dźwiatwę do tych szkół wyznaniowych dowodzą, że są odstępcami od swych przekonań katolickich i w ten sposób stają się niegodnymi tego, by Kościół katolicki oddawał im posługi religijne i udzielał łask świętych ze swej skarbnicy duchownej.

## II

Szkoły cerkiewno-parafialne i rządowe szkoły pisania wrogo usposobione względem wiary katolickiej nie mniej wrogo patrzą na nas, katolików, jako na fanatycznych wrogów państwa, których należy się [pozbyć] przez szczepienie w sercach dźwiatwy katolickiej prawosławia jako jedyne go środka utrzymania katolików w należytym uległości władzy cywilnej. Że takim jest zadanie owych szkół świadczy wyżej przytoczony ustęp z postanowienia zjazdu inspektorów szkół cerkiewnych w guberni charkowskiej. Zdaniem inspektorów guberni podolskiej: „Szkoły były te powinny wypełnić względem innowierczej, katolickiej i starowerskiej (sekcjarskiej) ludności nader ważne zadanie misjonarskie: wcielić ją na łono cerkwi prawosławnej i w ten sposób przyłączyć ją do rosyjskiej narodowości, wprost niemożliwej bez prawosławia”. Tak twierdzą kierownicy szkół cerkiewnych.

Wszelako bez względu na to, co oni będą twierdzili, oświadczamy, że my, katolicy, wyznajemy wiarę powszechną, katolicką, obejmującą świat cały i mającą swych wyznawców wśród wszystkich ludów kuli ziemskiej, tę wiarę, która wszędzie i każdemu w imieniu Boga przez nieomylną powagę Kościoła nakazuje kochać ojczyznę, ulegać swojemu monarsze, wylewać krew za niego i jednocześnie mocno wyznawać własną wiarę, bronić jej nawet z poświęceniem życia w razie potrzeby.

Mając na względzie, że szkoły cerkiewno-parafialne i rządowe szkoły pisania, zależne wyłącznie od duchowieństwa prawosławne – jak wyżej powiedziano – wywierają bezwarunkowo szkodliwy wpływ na dorastającą młodzież katolicką, <sup>d-</sup>najsurowiej<sup>-dl4</sup> zalecamy całemu duchowieństwu diecezji wileńskiej zwracać baczną uwagę, aby dźwiatwa katolicka nie uczęszczała do tych szkół, w razie zaś jeśli podobne wypadki ujawnią się, a wyjaśnienia i namowa nie odnoszą skutku,

---

<sup>13</sup> Fragment podkreślony.

<sup>14</sup> Fragment podkreślony.

<sup>e</sup>rozkazujemy<sup>e15</sup> na spowiedzi świętej nie dawać rozgrzeszenia dzieciom uczącym się w tych szkołach oraz rodzicom i opiekunom, którzy je tam posyłają (porównaj: Augustinus Lehmkuhl, <sup>f</sup>Teologia moralis<sup>f16</sup>, Friburgi Brisgoviae 1893<sup>7</sup>, n. 5638).

Stefan Aleksander Zwierowicz biskup wileński  
ks. Sadowski sekretarz, kanonik<sup>17</sup>

§25/12 marca 1902 roku biskupa wywieziono do Petersburga<sup>g18</sup>

### Streszczenie

Bp Stefan Zwierowicz, posługujący w diecezji wileńskiej (1897-1902) oraz diecezji sandomierskiej (1902-1908), jest postacią wyjątkową w dziejach Kościoła katolickiego w Polsce. Odznaczał się on nie tylko gorliwością pasterską, ale i duchem patriotyzmu. Pracując na terenie zaboru rosyjskiego, sprzeciwiał się akcji rusyfikacyjnej. Wyrazem tego sprzeciwu był okólnik z 1902 r. skierowany do duchowieństwa diecezji wileńskiej, w którym zdecydowanie wystąpił przeciwko rusyfikacji prowadzonej w rosyjskich szkołach. Po wydaniu tego dokumentu bp. Zwierowicz został wygnany do Tweru, a następnie pozbawiony biskupstwa wileńskiego. Niniejszy artykuł zawiera pełny tekst okólnika z 1902 r., wydany w oparciu o kopię znalezioną w archiwum parafialnym w Krywiczach na Białorusi.

### Bishop Stefan Zwierowicz's 1902 Circular Letter Prohibiting Catholic Children from Attending to the Ortodox Church Schools

### Summary

Bishop Stefan Zwierowicz who served in the Vilnius (1897-1902) and Sandomierz (1902-1908) dioceses was a unique figure in the history of the Polish Catholic Church. Not only did he distinguish himself by his pastoral zeal but also he was known for his patriotic spirit. While working in the area belonging to the Russian Partition he opposed the Russification. The circular letter from 1902, which fully expressed his resistance, was addressed to the clergy of the Vilnius diocese. He condemned there the Russification conducted in schools of the Russian Partition. After the document had been released the bishop was expelled to Tver in the first place, and subsequently deprived of the Bishopric of Vilnius. The following article contains the full text of the letter which was published on the basis of a copy found in Krywicz parish archive (Belarus).

<sup>15</sup> Fragment podkreślony.

<sup>16</sup> Fragment podkreślony.

<sup>17</sup> Ks. Jan Sadowski (1860-1933) – święcenia kapłańskie otrzymał w 1884 r., prałat i dzikan kapituły wileńskiej, sekretarz kurii biskupiej. Por. *Catalogus ecclesiarum et cleri archidioecesis vilnensis pro anno Domini 1933*, Vilnae 1933, s. 172.

<sup>18</sup> Fragment podkreślony, dopisany ołówkiem nieznaną ręką.

## CONTENTS

### History

- Fr Konrad Fedorowski, *The Surveillance of the Church Pastoral Activity by the District Office of Public Security in Sandomierz (1944-1956)*..... 5

### Theology

- Olga Cyrek, *The Presentation of the Holy Spirit on Byzantine and Russian Icons. The Canon of Iconographic and the Theological Dogma*..... 85
- Fr Jerzy Dąbek, *The Educational-Pastoral Activities in the Sandomierz Diocese (1992-2007)*..... 101
- Fr Witold Jedynak, *The influence of Parish Structure Changes in Rzeszow on the Pastoral Effect of the local Church* ..... 121
- Ks. Artur Jerzy Katolo, *Euthanasia – a Dignified Death?* ..... 151
- Justyna Krocak, *The Genesis of the Notion of Sophia – God's Wisdom* ..... 161
- Fr Leon Siwecki, *From the Reflection on the Principium of a Local Church* ..... 177
- Fr Krzysztof Sordyl, *The Connections of the Priscillian Doctrine with the Papers of Hilarius of Poitiers and Stoic Philosophy* ..... 193
- Stanisław Zdziarstek OP, *The Existential Dignity of a Christian as the Basis for their Moral Obligation (Col 3,1-4)*..... 205

### Materials

- Ks. Bogdan Stanaszek, *The materials for the bibliography of the Sandomierz Diocese priests (2010-2012)*..... 225
- Ks. Janusz Królikowski, *Bishop Stefan Zwierowicz's 1902 circular letter prohibiting catholic children from attending to the Ortodox Church Schools*..... 257

## SPIS TREŚCI

### Historia

- Ks. Konrad Fedorowski, *Inwigilacja aktywności duszpasterskiej księży przez Powiatowy Urząd Bezpieczeństwa Publicznego w Sandomierzu w latach 1944-1956* ..... 5

### Teologia

- Olga Cyrek, *Przedstawienia Ducha Świętego na ikonach bizantyjskich i ruskich. Kanon ikonograficzny a dogmat teologiczny* ..... 85
- Ks. Jerzy Dąbek, *Działania wychowawczo-duszpasterskie w diecezji sandomierskiej w latach 1992-2007* ..... 101
- Ks. Witold Jedynak, *Wpływ reorganizacji parafii w Rzeszowie na oddziaływanie duszpasterskie Kościoła lokalnego* ..... 121
- Ks. Artur Jerzy Katolo, *Eutanazja – godne umieranie?* ..... 151
- Justyna Krocak, *Geneza pojęcia Sofii – Mądrości Bożej* ..... 161
- Ks. Leon Siwecki, *Z refleksji nad pryncypium Kościoła lokalnego* ..... 177
- Ks. Krzysztof Sordyl, *Związki doktryny pryscylikańskiej z pismami Hilarego z Poitiers i filozofią stoicką* ..... 193
- Stanisław Zdziarski OP, *Egzystencjalna godność chrześcijanina – podstawą do jego powinności moralnej (Kol 3,1-4)* ..... 205

### Materialy

- Ks. Bogdan Stanaszek, *Materialy do bibliografii księży diecezji sandomierskiej za lata 2010-2012* ..... 225
- Ks. Janusz Królikowski, *Okólnik biskupa Stefana Zwierowicza z 1902 r. zabraniający dzieciom katolickim uczęszczania do szkół cerkiewnych* ..... 257
- Contents ..... 263