

Colloquia Theologica
Ottoniana

**Colloquia Theologica
Ottoniana**

1/2009



**Wydział Teologiczny
Uniwersytetu Szczecińskiego**

Komitet Redakcyjny

ks. dr hab. Grzegorz Wejman – redaktor naczelny
ks. prof. zw. dr hab. Zdzisław Lec
ks. dr hab. Andrzej Offmański, prof. US
ks. prof. zw. dr hab. Henryk Wejman

Recenzenci

ks. dr hab. Bernard Kołodziej, prof. UAM
ks. dr hab. Marek Pyc, prof. UAM
ks. dr hab. Leszek Wilczyński

Redaktor Wydawnictwa

Jadwiga Hadryś

Korektor

Renata Bacik

Skład komputerowy

Małgorzata Żak

Adres redakcji:
ul. Papieża Pawła VI 2
PL 71-459 Szczecin
e-mail: gwejman@knob.pl

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2009

ISSN 1731-0555

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersytetu SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 7,0. Ark. druk. 8,6. Format B5. Nakład 200 egz.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Andrzej Krzystek, <i>Droga do utworzenia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego</i>	7
Grzegorz Wejman, <i>Pięć lat Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Zamierzenia i realizacja</i>	19
Janusz Bujak, <i>Przyczyny i konsekwencje rezygnacji Benedykta XVI z tytułu „patriarchy Zachodu”</i>	35
Sławomir Bukalski, Agnieszka Cyrny, <i>Związek obrazu Boga z obrazem własnego ojca. Psychologiczne uwarunkowania</i>	57
Kazimierz Dullak, <i>Ceremonie pogrzebowe w polskim prawodawstwie synodalnym przełomu XX i XXI wieku</i>	79
Edyta Bartkowiak, <i>Z tradycji szpitalnictwa w dawnej Polsce</i>	103

NOTY, KOMENTARZE, RECENZJE, SPRAWOZDANIA

Wiesław Mróz, <i>Kościół na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w XII wieku</i> , red. Z. Lec, A. Put, Wydawnictwo „In Plus”, Szczecin 2008, ss. 118	123
Tomasz Tomaszewski, <i>Sprawozdanie z sesji naukowej „Apostoł Paweł – pierwszy teolog chrześcijaństwa” w Wyższym Seminarium Duchownym w Koszalinie, 24 stycznia 2009 r.</i>	125
Sławomir Bukalski, <i>Grzech publiczny a mechanizm wyparcia</i>	127

DROGA DO UTWORZENIA WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Ks. Andrzej Krzystek

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Nowa rzeczywistość w Polsce po 1989 r. otworzyła nowe pola dialogu Kościoła ze światem nauki. Od początku lat dziewięćdziesiątych między władzami uczelni i przedstawicielami Kościoła, w osobach abp. Kazimierza Majdańskiego i abp. Mariana Przykuckiego, toczyły się nieformalne rozmowy na temat powołania Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Szczecińskim¹. Kontynuował je abp Zygmunt Kamiński. W tym czasie zakończono budowę kompleksu Wyższego Seminarium Duchownego z biblioteką, z której korzystało środowisko akademickie miasta i regionu, a księża – pracownicy naukowo-dydaktyczni – zdobywali odpowiednie kwalifikacje naukowe. Bardzo ważnym etapem było włączenie Wyższego Seminarium Duchownego do struktur Papieskiego Wydziału Teologicznego w Poznaniu w 1994 r., a następnie Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w 1998 r. W ten sposób zaistniały realne warunki do utworzenia samodzielnego Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Szczecińskim.

Oficjalnie z prośbą o podjęcie konkretnych rozwiązań w tej kwestii wystąpił do abp. Zygmunta Kamińskiego rektor szczecińskiej uczelni prof. zw. dr hab. Zdzisław Chmielewski w styczniu 2000 r.² Jednakże decydującym impul-

¹ Więcej na ten temat zob. A. Krzystek, *Racje przemawiające za powołaniem Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Szczecińskim*, „Colloquia Theologica Ottoniana” (dalej: CTO) 1 (2001), s. 9 n.

² Archiwum Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego (dalej: AWTUS), List z dn. 3 stycznia 2000 r.

sem do myślenia o powołaniu wydziału było spotkanie latem 2000 r. abp. Kamińskiego z ówczesnym ministrem edukacji narodowej i sportu prof. Mirosławem Handkem podczas wakacji w Trzęsaczu. Minister po zapoznaniu się z możliwościami archidiecezji zachęcił do działań na rzecz erygowania wydziału. Kilka tygodni później, we wrześniu 2000 r., metropolita szczecińsko-kamieński powierzył mi obowiązki pełnomocnika ds. utworzenia fakultetu.

Prace przygotowawcze

Od początku mogłem liczyć na życzliwą współpracę rektora Uniwersytetu Szczecińskiego, prof. zw. dr hab. Zdzisława Chmielewskiego. Często rozmawialiśmy o wyborze drogi, która doprowadzi do wyznaczonego celu. Pierwszym krokiem było powołanie osoby ze strony uniwersytetu, która byłaby moim odpowiednikiem, a więc pełnomocnikiem rektora ds. utworzenia Wydziału Teologicznego. Rektor wskazał prof. zw. dr hab. Danutę Koźmian z Instytutu Pedagogiki Wydziału Humanistycznego. Pani Profesor z entuzjazmem podjęła nowe obowiązki i niezwłocznie udała się do Katowic na Uniwersytet Śląski, aby uzyskać jak najwięcej informacji na temat niedawno utworzonego tam Wydziału Teologicznego³. Otrzymała obszerną dokumentację, która ukazała nam cały proces tworzenia fakultetu. Ja natomiast nawiązałem kontakt z biskupem toruńskim Andrzejem Suskim, który także niedawno otrzymał zgodę na erygowanie Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu⁴. W ten sposób w oparciu o zgromadzoną dokumentację powstania nowych wydziałów w Katowicach i Toruniu uzyskaliśmy wiele cennych materiałów i wskazań, które zostały przez nas wykorzystane. Pewną pomocą służyły nam również materiały dotyczące utworzenia Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Drogowskazem w realizacji zadania były postanowienia Kongregacji Wychowania Katolickiego z dnia 5 lipca 1999 r., wyrażone w piśmie do kardynała Józefa Glempa z dnia 9 września 1999 r.⁵ We wspomnianym liście kardynał

³ AWTUS, Dekret erekcyjny nr 597/99 wydany przez Kongregację Wychowania Katolickiego z dn. 9 sierpnia 2000 r.

⁴ AWTUS, Dekret erekcyjny nr 779/98 wydany przez Kongregację Wychowania Katolickiego z dn. 3 maja 2001 r.

⁵ AWTUS, Kongregacja Wychowania Katolickiego nr 98/99.

prefekt Pio Laghi prosi, *aby chwilowo zostało zawieszona składanie próśb dotyczących erygowania wydziałów lub ich włączania w uniwersytety*. Jak się później okazało, ta uwaga była z wielką konsekwencją podtrzymywana przez Kongregację. Pozytywnym elementem listu było podanie kryteriów, według których należy postępować w przyszłości. Jako podstawowe kryterium wskazano szczegółową i dobrze uzasadnioną opinię Konferencji Episkopatu. W liście podano szczegółowe wskazania, które ta opinia musi zawierać. Było to dla nas zbawienne, ponieważ mogliśmy dobrze uzasadnić nasz wniosek. Tak więc powstał dokument zatytułowany: *Racje przemawiające za powołaniem Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Szczecińskim*⁶. Dokument został przygotowany na marcową konferencję Episkopatu Polski w 2001 r. i przesłany przewodniczącemu KEP⁷, prymasowi Polski, dnia 5 marca 2001 r. Dobrze się stało, że dokument przesłano wszystkim biskupom, tak by mogli przed konferencją poznać jego treść. Wynik głosowania był zaskakujący. Podczas 310. zwyczajnej sesji plenarnej KEP, obradującej w Warszawie 15 i 16 marca 2001 r., wszyscy biskupi poparli wniosek metropolity szczecińsko-kamieńskiego. Oficjalnie powiadomił o tym przewodniczący KEP pismem z dnia 19 marca 2001 r. Dokument uzasadniający utworzenie wydziału został przesłany także do nuncjusza apostolskiego w Polsce, abp. Józefa Kowalczyka, który po zapoznaniu się z jego treścią, dnia 9 marca przekazał wskazania, które należy spełnić, by nadać sprawie formalny bieg.

Dokumentacja dla Kongregacji Wychowania Katolickiego

Nastąpił czas pracy nad przygotowaniem wymaganych przez Kongregację Wychowania Katolickiego dokumentów. W tym celu w kwietniu 2001 r. powstała komisja kościelna ds. organizacji Wydziału Teologicznego US. W ramach komisji powstały zespoły: zespół koordynujący, złożony z pełnomocnika arcybiskupa metropolity i rektorów wyższych seminariów duchownych ze Szczecina, Koszalina i Paradyża, zespół ds. statutu (regulaminu), zespół ds. programu studiów i danych osobowych, zespół ds. administracji, biblioteki i zabezpieczenia materialnego i zespół ds. tłumaczenia tekstów. Równocześnie

⁶ CTO 1 (2001), s. 9–16.

⁷ Konferencja Episkopatu Polski (dalej: KEP).

strona Uniwersytetu Szczecińskiego wzmocniła swojego pełnomocnika osobami, które współdziałały z zespołami kościelnymi. Były to następujące osoby: prof. Stanisław Czepita – prorektor, prof. Ewa Ferenc-Szydełko – prorektor, prof. Henryk Babis – prorektor, prof. Elżbieta Załoga – prodziekan Wydziału Zarządzania i Ekonomiki Usług, prof. Kazimierz Długosz – prodziekan Wydziału Humanistycznego i Eugeniusz Kisiel – dyrektor administracyjny US. Zespoły realizowały zleczone zadania, natomiast zasadnicze ustalenia strony kościelnej i uniwersytetu zawarto w *Porozumieniu Arcybiskupa Metropolity i Rektora Uniwersytetu w sprawie utworzenia Wydziału Teologicznego*, zapisane w 12 artykułach z dnia 9 lipca 2001 r.

W ten sposób zostały przygotowane materiały, na podstawie których w dalszym toku prac mogli zaprezentować swoje opinie eksperci (dziekani) i wielcy kanclerze wydziałów teologicznych najbliższej położonych Szczecina (zgodnie z wymaganiem kongregacji). Tak więc zwrócono się o opinię do przewodniczącego Rady Naukowej KEP bp. prof. Stanisława Wielgusa, do rektora Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu ks. prof. Ignacego Deca i Wielkiego Kanclerza tegoż fakultetu kard. Henryka Gulbinowicza, do dziekana Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu ks. prof. Tomasza Węclawskiego i wielkiego kanclerza abp. Juliusza Paetza. Nastąpiło to w listopadzie 2001 r.

Do tworzenia Wydziału Teologicznego metropolita szczecińsko-kamieński zaprosił całą metropolię, a więc diecezję koszalińsko-kołobrzeską i diecezję zielonogórsko-gorzowską. Deklarację współpracy prawie natychmiast zgłosił bp Marian Gołębiewski z Koszalina, a uczynił to pismem z dnia 28 grudnia 2000 r. Dłużej, bo cały rok, oczekiwaliśmy na deklarację przystąpienia do wspólnego projektu bp. Adama Dyczkowskiego z Zielonej Góry, który ostatecznie zgłosił wolę współtworzenia fakultetu dnia 2 listopada 2001 r. W tym momencie mogliśmy zwrócić się o opinie do ekspertów jako cała metropolia, która wspólnie tworzy nowy wydział.

Już w grudniu otrzymaliśmy wszystkie opinie i ku naszemu zadowoleniu wszystkie bardzo pozytywne, wzmacniające siłę naszych argumentów za powstaniem fakultetu. Opinie dołączyli także księża biskupi naszej metropolii z Koszalina i Zielonej Góry. Na szczególne uznanie zasługuje zaangażowanie abp. seniora Mariana Przykuckiego, przyjaciela kard. Zenona Grocholewskiego, który skierował do prefekta Kongregacji dwa bardzo osobiste listy, opowiadające się zdecydowanie za utworzeniem Wydziału Teologicznego w Szczecinie.

Zaawansowany stan prac przygotowawczych i pozytywne opinie KEP, nuncjusza apostolskiego i przewodniczącego Konferencji Episkopatu Prymasa Polski, ekspertów kościelnych i wielkich kanclerzy wydziałów teologicznych sprawiły, że rektor US zaproponował Senatowi wyrażenie wstępnej zgody na utworzenie wydziału. Senat jednogłośnie poparł uchwałę nr 6/2002 w dniu 31 stycznia 2002 r.

Nic już zatem nie stało na przeszkodzie, aby metropolita szczecińsko-kamieński skierował wniosek wraz z wymaganą dokumentacją do kard. Zenona Grocholewskiego, prefekta Kongregacji Wychowania Katolickiego. Do wniosku z 6 lutego 2002 r. dołączono opracowanie *Documenta ad approbationem erectionis Facultatis Theologicae in Universitate Sedinensi* liczące 231 stron. Dokumentacja w języku polskim i włoskim, częściowo w łacińskim, dotycząca utworzenia fakultetu, drogą urzędową, a więc przez nuncjusza apostolskiego, została przekazana rzymskiej Kongregacji w dniu 21 lutego 2002 r.

W tym miejscu trzeba wspomnieć pracę zespołu ds. tłumaczeń. Pracami kierował, ale także największą pracę w zakresie tłumaczeń wykonał bp Marian Błażej Kruszyłowicz. Tłumaczenia były przygotowane perfekcyjnie, także dzięki innym dwóm osobom, a mianowicie Panu Iginio Franchiemu, który przez wiele lat kierował sekretariatem prezydenta Włoch na Kwirynale (obecnie jako emeryt mieszka w Szczecinie) i wybitnemu znawcy języka łacińskiego ks. prof. dr. hab. Waldemarowi Turkowi, pracownikowi Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej.

Odmowna decyzja Rzymskiej Kongregacji

Po trzech miesiącach nadeszła odpowiedź Kongregacji. Wprawdzie spodziewaliśmy się trudności, ale negatywna decyzja z 26 kwietnia 2002 r. była dla nas przykrym doświadczeniem. Decyzja odwołała się do wspomnianego już dokumentu Kongregacji z dnia 9 lipca 1999 r.⁸, o *chwilowym wstrzymaniu tworzenia nowych wydziałów teologicznych w Polsce*. W uzasadnieniu pojawił się argument, że powstanie nowego, czy też nowych wydziałów, osłabi te już istniejące. Zaproponowano podjęcie działań zmierzających do pełnego dowartościowania i wzmocnienia wydziałów już istniejących oraz współpracy z nimi.

⁸ Zob. przypis 5.

Jedynym słabym punktem, na który wskazywano, *były pewne braki w proponowanej kadrze profesorskiej (zwłaszcza w najważniejszych dyscyplinach)*.

Odmowa utworzenia Wydziału Teologicznego w Szczecinie nie pozbawiła nas nadziei. Argumenty za utworzeniem fakultetu były tak przekonujące, że nastąpiły kolejne kroki wzmacniające nasze stanowisko. Opinię popierającą nadesłał rektor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie bp prof. Tadeusz Pieronek. To wsparcie dało nam moralną pewność co do słuszności naszych starań. Dlatego też metropolita szczecińsko-kamieński skierował 14 września 2002 r., na ręce przewodniczącego KEP pismo, w którym wyjaśniał nasze stanowisko różne od opinii Kongregacji, z prośbą, by Konferencja Episkopatu podjęła próbę dialogu z Kongregacją w naszej sprawie. W końcu września 2002 r. metropolita wystosował obszerny list do prefekta Kongregacji kard. Zenona Grocholewskiego, w którym uzasadnia racje za utworzeniem fakultetu, prosi o radę i wskazanie kierunku dalszych działań na rzecz erygowania wydziału w Szczecinie. Należy również wspomnieć tworzenie „szerokiej koalicji” dla powstania wydziału. Okazją do tego działania było spotkanie abp. Zygmunta Kamińskiego we Wrocławiu, na początku października 2002 r., z sekretarzem stanu Stolicy Apostolskiej kardynałem Angelo Sodano, który otrzymał doktorat honorowy papieskiego fakultetu.

Oczekiwany przełom

Przełom w sprawie utworzenia wydziału nastąpił w styczniu 2003 r. Ojciec Święty Jan Paweł II zaprosił w niedzielę 26 stycznia na obiad kilku swoich rzymskich współpracowników i przybyłych z Polski biskupów. W spotkaniu uczestniczyli kard. Andrzej Deskur, abp Stanisław Ryłko, abp Stanisław Dziwisz, nuncjusz apostolski abp Józef Kowalczyk, bp Zygmunt Zimowski, bp Tadeusz Pieronek i abp Zygmunt Kamiński. Arcybiskup metropolita miał doskonałą okazję, aby przedstawić Ojcu Świętemu argumenty za utworzeniem wydziału. Inspirującą myślą w argumentowaniu były następujące fakty: po pierwsze – powołanie dnia 29 maja 1456 r. przez papieża Kaliksta III uniwersytetu w Gryfii (Greifswald) dla ówczesnej diecezji kamieńskiej (wśród czterech wydziałów była teologia); po drugie – brak na ziemiach Polski zachodniej nad Odrą i Bałtykiem ośrodka akademickiego kształcącego teologów; po trzecie – możliwość dialogu ekumenicznego z chrześcijanami z sąsiednich Niemiec,

Danii i Skandynawii. Te argumenty: tradycja kościelna diecezji kamieńskiej ze swoim uniwersytetem; rozległy teren, na którym nie ma łatwego dostępu do ośrodków teologicznych i możliwość wspomnianego dialogu były decydujące. Po uważnym wysłuchaniu Ojciec Święty powiedział: *W Szczecinie musi powstać Wydział Teologiczny*. O swojej decyzji Jan Paweł II poinformował Kongregację przez sekretarza stanu, kardynała Angela Sodano⁹.

Radosna wiadomość dotarła z Kongregacji do Szczecina z dnia 12 marca 2003 roku: *Kongregacja ma zaszczyt przekazać Waszej Ekszelencji, iż biorąc pod uwagę nowe motywy, Ojciec Święty przyjął prośbę i wydał polecenie, aby Kongregacja zajęła się i udzieliła potrzebnych wskazań w realizacji utworzenia fakultetu*¹⁰. Przypomniano, że należy z największą troską spełnić wszystkie warunki wymagane przez prawo kościelne, a szczególnie zawarte w Konstytucji Apostolskiej *Sapientia Christiana* o uniwersytetach i wydziałach kościelnych papieża Jana Pawła II¹¹.

W ciągu trzech tygodni (już 7 kwietnia 2003 r.) dokonano opracowania wymaganego przez Kongregację. Przedstawiono wykaz katedr i ich kierowników, adiunktów, a także propozycję umowy podpisanej przez władze państwowe i kościelne. Koniecznym warunkiem stawianym przez Stolicę Apostolską jest pozytywna decyzja Senatu uczelni dotycząca utworzenia wydziału. Senat Uniwersytetu Szczecińskiego jednogłośnie podjął uchwałę (nr 33/2003) w dniu 24 kwietnia 2003 r., wyrażając zgodę na utworzenie Wydziału Teologicznego.

Kolejny materiał przesłany został z Kongregacji 21 maja 2003 r. Kongregacja wyznaczyła obowiązującą strukturę katedr w oparciu o Konstytucję Apostolską *Sapientia Christiana*, postawiono szereg pytań dotyczących składu nauczających, proszono także o wiele uszczegółowień. Dnia 26 maja przesłano pocztą elektroniczną odpowiedź na pytania Kongregacji. Już 27 maja wpłynęły kolejne pytania z Rzymu. Obszerna i szczegółowa odpowiedź na pismo Kongregacji została przesłana 6 czerwca 2003 r.

W odpowiedzi Kongregacji z 30 czerwca 2003 r. zauważa się znaczny postęp w pracach nad erygowaniem fakultetu, z uznaniem odnosi się do propozycji wychodzących naprzeciw oczekiwaniom dykasterii. W dokumentach znalazło się wiele szczegółowych uzgodnień dotyczących katedr i ich obsady, podkre-

⁹ Wywiad z abp. Z. Kamińskim w tygodniku „Niedziela” 9 (2004), s. I.

¹⁰ AWTUS, Kongregacja Wychowania Katolickiego nr 301/2002.

¹¹ AAS 71 (1979), s. 469–499.

ślono, iż jedność wydziału jako instytucji akademickiej powinna być utrzymana poprzez własną siedzibę, natomiast wyższe seminaria powinny być afiliowane do wydziału. Proszono o pilne przesłanie umowy między władzami kościelnymi a rządem RP. Wniesiono także poprawki do statutu wydziału.

Już 11 lipca przesłano odpowiedzi na ostatni dokument Kongregacji, przede wszystkim dotyczące statutu. Ostatecznie jeszcze 5 sierpnia przesłano pozostałe wyjaśnienia w celu doprecyzowania dokumentacji.

Po spełnieniu wszystkich warunków Kongregacja wydała dekret powołujący Wydział Teologiczny w dniu 9 sierpnia 2003 r.¹² W dekreście czytamy m.in.: *Kongregacja po zebraniu opinii wszystkich zainteresowanych, po uzyskaniu przychyłnej opinii KEP, ustaliła, że w dotychczasowym Studium istnieje i jest zachowywane wszystko, czego wymagają normy Stolicy Apostolskiej, a zwłaszcza to, co dotyczy liczby wykładowców. Mając na uwadze list Sekretariatu Stanu z dnia 6 lutego 2003 r., w którym wyrażona została wola Ojca Świętego co do powołania fakultetu, powołuje kanonicznie kościelny Wydział Teologiczny na Uniwersytecie Szczecińskim. Dekret ustanawia każdorazowego abpa Szczecińsko-Kamieńskiego Wielkim Kanclerzem i określa zakres obowiązków, a także prawa wynikające z urzędu. Kongregacja zatwierdza Dziekana Wydziału Teologicznego, powołuje i ustanawia profesorów katedr i nadzwyczajnych opiekunów katedr. Dekret zatwierdza statut wydziału i ratio studiorum.*

Współpraca Uniwersytetu Szczecińskiego i Ministerstwa Edukacji Narodowej i Sportu w tworzeniu Wydziału Teologicznego

Decyzja Kongregacji z dnia 12 marca 2003 r. uruchomiła drugi, istotny etap prac nad utworzeniem Wydziału Teologicznego. Tak więc równolegle z uzgodnieniami z Kongregacją trwały zaawansowane prace na uniwersytecie oraz w MENiS¹³. Pierwszym krokiem była wspomniana wyżej jednogłośnie uchwała Senatu Uniwersytetu (33/2003) w sprawie wyrażenia zgody na utworzenie wydziału z dnia 24 kwietnia 2003 r. Tego samego dnia ukazał się wspólny komunikat prasowy, w którym zaprezentowano stan prawny powstającego

¹² AWTUS, Dekret erekcyjny nr 301/2002 wydany przez Kongregację Wychowania Katolickiego 9 sierpnia 2003 r.

¹³ Ministerstwo Edukacji Narodowej i Sportu (dalej MENiS).

wydziału, strukturę, zadania naukowe i dydaktyczne, zasady finansowania oraz bazę lokalową.

Dzień po uchwale Senatu rektor US przesłał wniosek w sprawie utworzenia Wydziału Teologicznego Departamentowi Szkolnictwa Wyższego, a ten przekazał do zaopiniowania Departamentowi Ekonomicznemu i Prawnemu MENiS. W czerwcu rektor US poinformował ministra o zakresie pomocy udzielonej przez rektora UAM w sprawie organizacji Wydziału Teologicznego, a rektor UAM wyraził zgodę na rozwiązanie stosunku pracy pracowników naukowo-dydaktycznych tego uniwersytetu w związku z planami zatrudnienia ich na US. Dnia 22 lipca 2003 r. MENiS przekazało pełną dokumentację w celu zaopiniowania Radzie Głównej Szkolnictwa Wyższego i Państwowej Komisji Akredytacyjnej oraz departamentom MENiS.

Pod koniec lipca zostało zawarte porozumienie między rektorami UAM i US w sprawie skutków finansowych związanych z utworzeniem wydziału¹⁴. Prezydium Rady Głównej Szkolnictwa Wyższego wydało pozytywną opinię o utworzeniu wydziału dnia 10 września 2003 r., a Prezydium Państwowej Komisji Akredytacyjnej dnia 8 października 2003 r. Przekazanie do Departamentu Ekonomicznego, Departamentu Prawnego i Departamentu Współpracy Międzynarodowej umowy między Rządem RP a KEP w sprawie utworzenia i funkcjonowania Wydziału Teologicznego US nastąpiło dnia 15 października. Pod koniec października przekazano dokument do uzgodnień międzyresortowych (z terminem 7 dni). Podsekretarz stanu w MENiS poinformował 24 listopada 2003 r., że w projekcie uwzględniono poprawki Rządowego Centrum Legislacji i Ministra Spraw Zagranicznych. Pozostałe resorty nie zgłosiły uwag. Umowa została skierowana pod obrady Komitetu Stałego Rady Ministrów. W przeddzień obrad Rady Ministrów, dnia 26 listopada, metropolita musiał wystąpić do szefa Zespołu Doradców Prezesa Rady Ministrów o przywrócenie kilku zapisów, na które strona kościelna nie mogła wyrazić zgody. Ostatecznie zaakceptowano nasze uwagi, ale na tym nie koniec. Listopadowa katastrofa śmigłowca premiera RP Leszka Millera sprawiła, że posiedzeniu Rady Ministrów przewodniczył wicepremier z koalicyjnej Unii Pracy, który uległ partyjnym naciskom i w konsekwencji odesłano umowę do dalszej analizy prawnej. Dopiero na posiedzeniu Rady Ministrów dzień przed Wigilią Bożego Narodzenia, 23 grudnia 2003 r.,

¹⁴ Porozumienia z dn. 29 lipca 2003 r. zawarli: Rektor UAM prof. zw. dr hab. Stanisław Lorenc i Rektor US prof. zw. dr hab. Zdzisław Chmielewski.

zatwierdzono projekt zapisu protokolarnej umowy między Rządem RP a KEP w sprawie utworzenia i funkcjonowania wydziału. Tak więc podpisanie umowy mogło nastąpić dopiero w styczniu 2004 r. (a nie, jak początkowo uważał nuncjusz, 23 września 2003 r.¹⁵).

Umowa została podpisana w Ministerstwie Edukacji Narodowej i Sportu 9 stycznia 2004 r. Ze strony władz państwowych podpisała ją Krystyna Łybacka, minister edukacji narodowej i sportu, ze strony Uniwersytetu Szczecińskiego – prof. Zdzisław Chmielewski, rektor; Kościół reprezentowali kard. Józef Glemp prymas Polski, przewodniczący KEP, oraz abp Zygmunt Kamiński metropolita szczecińsko-kamieński.

Przesłanie Ojca Świętego Jana Pawła II

Jeszcze w styczniu delegacja Uniwersytetu Szczecińskiego i Wydziału Teologicznego, z Wielkim Kanclerzem i władzami miasta na czele udała się do Rzymu, aby podziękować Ojcu Świętemu za decyzję o utworzeniu wydziału. Jan Paweł II przyjął delegację na audyencji prywatnej 27 stycznia 2004 r., bezpośrednio po spotkaniu z wiceprezydentem Stanów Zjednoczonych Dickiem Cheneyem. Słowa wypowiedziane wówczas przez Ojca Świętego pozostają na zawsze przesłaniem dla Wydziału Teologicznego i Uniwersytetu Szczecińskiego. Przytoczone w tym miejscu stanowią ostatni i niezapomniany akt w procesie utworzenia Wydziału Teologicznego US¹⁶.

Serdecznie pozdrawiam wszystkich obecnych. Witam księdza arcybiskupa Zygmunta, Pana prezydenta miasta Szczecina oraz Pana rektora wraz z przedstawicielami Uniwersytetu Szczecińskiego i Wydziału Teologicznego.

Przybywacie Państwo w związku ze szczególnym wydarzeniem. Oto Senat Uniwersytetu postanowił, że uczelnia przyjmie pod swój dach Wydział Teologiczny, który do tej pory prowadził samodzielną działalność naukową i edukacyjną. Zasięgnawszy rady Kongregacji do spraw Wychowania Katolickiego, chętnie się na to zgodziłem. Uważam bowiem, że trzeba, aby w tym regionie Polski był silny Wydział Teologiczny, wspierany przez struktury organizacyjne

¹⁵ Termin podpisania umowy został wstępnie ustalony przez nuncjaturę na 23 września 2003 r., godz. 16.00. AWTUS, List Nuncjusza Apostolskiego do Arcybiskupa Metropolity N.10.347.03, z dn. 4 września 2003 r.

¹⁶ „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, 3 (261) (2004), s. 56–57.

i potencjał naukowy Uniwersytetu. Ufam, że dzięki temu młodzi ludzie ze Szczecina i całej północno-zachodniej Polski będą mieli większe możliwości zdobywania wiedzy filozoficznej i teologicznej.

Jest jeszcze inny wymiar tego zjednoczenia, który należało brać pod uwagę. Otóż począwszy od wieków średnich, zwykle się uważało, że uniwersytet bez wydziału teologicznego jest jakby „niepełny”. Czasy nowożytne wydały wprawdzie wiele prężnych uniwersytetów, które nie mają tego wydziału, ale wydaje się, że tamto przekonanie ma jednak swoje uzasadnienie. Wynika ono z potrzeby dialogu pomiędzy rozumem i wiarą. Mówiłem o tym niedawno do przedstawicieli szkół wyższych Wrocławia i Opola. Tak, taki dialog jest potrzebny, jeżeli owoce badań naukowych w różnych dziedzinach mają służyć pełnemu rozwojowi człowieka. Jak bowiem nie można rozdzielić rozumu od duszy, tak też nie można w pełni przekazać wiedzy, nie biorąc pod uwagę potrzeb ludzkiego ducha, który jest otwarty na nieskończoność. Ponadto rozwój nauk niesie ze sobą wiele kwestii etycznych, które powinny być rozwiązywane, owszem z poszanowaniem autonomii nauk, ale także w duchu prawdy. Wspólne dążenie do poznania prawdy o człowieku, o godności osoby ludzkiej, otwartości życia, a równocześnie o wielkości osiągnięć naukowych we wszelkich dziedzinach z pewnością będzie służyć pogłębieniu przekazywanej wiedzy. Konfrontowanie pojęć i określanie godziwości celów, ku którym nauka zmierza, i środków, jakimi się posługuje, nie może nie wydać dobrych owoców.

Tego życzę Uniwersytetowi Szczecińskiemu, jego Wydziałowi Teologicznemu i całemu Waszemu miastu. Niech ta współpraca, twórczy dialog, a nawet naukowe spory przynoszą owoce prawdy i niech służą wszechstronnemu rozwojowi tych, którzy zechcą czerpać ze źródła wiedzy i mądrości. Niech Bóg Wam błogosławi.

THE ESTABLISHMENT OF THE FACULTY OF THEOLOGY, UNIVERSITY OF SZCZECIN

Summary

The creation of the Faculty of Theology in Szczecin has deep justification not only in the history of the Church in the Western Pomerania, but also in contemporary

rights of the Church, the University and the region. For a long time, especially since the creation of a metropolitan church involving Western Pomerania and the land Lubuska in 1992 and in particular, the entry into the Faculty of Theology of Adam Mickiewicz University in Poznań, theological seminars in Szczecin, Koszalin and Paradyż in 1998, the formation of the Faculty of Theology, University of Szczecin was highly anticipated.

The direct work of faculty appointment began in 2000 and was successful on August 2003. The decree founded the department, issued by the Congregation for Catholic Education. The process of creation of the Faculty of Theology has a specific process. The first step is to prepare all documentation and obtaining a favorable decision of the Holy See. In our case it was the most difficult stage, because the Congregation decided to cease for some time the creation of theological faculties in Poland. The personal conviction of Pope John Paul II, in early 2003, led to a positive resolution. Work on the creation of faculty focused on the University and Ministry of National Education and Sport. Completion of the joint took place on 9 January 2004 signing of the Agreement between the Government of the Republic of Poland and the Polish Episcopal Conference on the establishment and operation of the Faculty of Theology at the University of Szczecin.

Five years of operation of the department fully confirms the validity of its arguments against the creation. Here are the words of John Paul II said on January 27, 2004 to the University mission, the Faculty of Theology and to the city authorities: *I think that needs to be held at the Polish region of the Faculty of Theology was strong supported by organizational structures and scientific potential of the University. I am confident that this will make young people from Szczecin and the entire north-western Poland will have greater opportunities to acquire philosophical and theological knowledge. [...] Let scientific cooperation, creative dialogue, and even the scientific disputes bring the fruit of the truth and let the development of these be comprehensive for those who wish to draw from a source of knowledge and wisdom.*

Translated by Mirosława Landowska

**PIĘĆ LAT WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO
UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO
ZAMIERZENIA I REALIZACJA**

Ks. Grzegorz Wejman

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Wprowadzenie

Uniwersytet był i jest instytucją szczególną. Ma do spełnienia określoną misję, nakierowaną na dobro wspólne. Jest zakorzeniony w wielowiekowej uniwersalnej tradycji akademickiej. Z założenia nie działa dla zysku, lecz dla pożytku publicznego. W historii nie tylko katolickiej Europy, lecz także w całej historii ludzkiej cywilizacji odegrał i odgrywa ogromną rolę kulturotwórczą. U początków dziejów uniwersytetu najważniejsze miejsce miała teologia.

Stąd też powstanie 9 stycznia 2004 r. Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego to wielki sukces, ale i wielkie wyzwanie.

1. Zamierzenia

Po przełomie politycznym w Polsce 1989/1990 również teologia weszła na uniwersytety państwowe, m.in. w Opolu, Poznaniu, Katowicach, Olsztynie i Toruniu. Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego jest szóstym, a zarazem najmłodszym Wydziałem Teologicznym w Polsce. Od początku postawił sobie bardzo ambitne plany. Zresztą o tym wyraźnie mówił prefekt Kon-

gregacji ds. Wychowania Katolickiego kard. Zenon Grocholewski¹. A skoro papież Jan Paweł II był zaangażowany w powstanie tego wydziału, to – jak mówił abp Zygmunt Kamiński – musiał on posiadać struktury najlepsze².

Strukturę wewnętrzną wydziału miało stanowić 12 katedr realizujących na poziomie magisterskim kierunek studiów Teologia³. Miały też być utworzone następujące specjalności: kapłańska (dla studentów teologii przygotowujących się do święceń kapłańskich – seminarzyści), pastoralno-katechetyczna (świeccy) i teologii rodziny (świeccy). Statutowym zadaniem naukowym było natomiast prowadzenie systematycznych badań w pełnym zakresie nauk teologicznych.

Wydział Teologiczny zaraz po ukonstytuowaniu jego władz (dziekan, rada wydziału) miał wystąpić o przyznanie uprawnień doktorskich, a w ciągu dwóch lub trzech lat o przyznanie uprawnień habilitacyjnych. Miał być nastawiony na szeroką współpracę interdyscyplinarną z przedstawicielami innych nauk na US. Zobowiązał się kontynuować i rozwijać formy współpracy naukowej międzyuczelnianej i międzynarodowej nawiązanej dotychczas przez sekcje Wydziału Teologicznego UAM w Szczecinie, Koszalinie i Paradyżu. Miało to dotyczyć współpracy z wszystkimi wydziałami teologicznymi w Polsce, a także wydziałami teologicznymi uniwersytetów w Bambergu, a w przyszłości także z uniwersytetem w Bari⁴.

Wydział Teologiczny miał objąć kształceniem na poziomie magisterskim (magister teologii) ok. 1000 studentów. Studia podyplomowe miały rozpocząć się po roku funkcjonowania wydziału. Co do kadry stan przedstawiał się dobrze. Nie było problemu z doktorami, gorzej z samodzielnyimi pracownikami naukowymi, stąd 5 z nich było poproszonych o pomoc, stając się naszymi pracownikami. Nadto 24 księży zostało oddelegowanych do odbywania studiów

¹ G. Wejman, *Wydział Teologiczny w Szczecinie. Wywiad z ks. abp. Zygmuntem Kamińskim*, „KNOB-Niedziela” 23 (2001), s. I–II.

² Tamże.

³ Miały to być następujące katedry: Egzegezy i Teologii Biblijnej, Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej, Teologii Patrystycznej, Teologii Moralnej i Duchowości, Teologii Pastoralnej i Liturgiki, Historii Kościoła Starożytnego i Średniowiecznego, Historii Kościoła Nowożytnego i Współczesnego, Katechetyki i Homiletyki, Pedagogiki i Psychologii, Teologii Rodziny, Filozofii Chrześcijańskiej i Prawa Kanonicznego. Por. AWTUS. Komunikat prasowy dotyczy: Utworzenia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 24.04.2003 r.

⁴ AWTUS, Komunikat prasowy dotyczy: Utworzenia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 24.04.2003 r.

doktoranckich i urlopów habilitacyjnych w innych uczelniach polskich, europejskich i amerykańskich⁵.

W zakresie spraw finansowych strona kościelna zobowiązała się bezpłatnie użyć uniwersytetowi obiekty dydaktyczne (biblioteki i czytelnie), dziekanat, pomieszczenia administracyjne i halę sportową, a także budynki seminaryjne w Szczecinie, Koszalinie, Gorzowie Wlkp. oraz Paradyżu. Nie chcąc obciążać budżetu uniwersytetu, nie przewidywano zatrudnienia asystentów, a pracowników naukowo-dydaktycznych zatrudnionych na umowę-zlecenie zobowiązano się wynagradzać ze środków własnych⁶.

2. Realizacja

Dekret kongregacji, erygujący nowy wydział, został wydany 9 sierpnia 2003 r.⁷ 23 grudnia 2003 r. na posiedzeniu Rady Ministrów przyjęto tekst umowy pomiędzy Kościołem a państwem, natomiast 9 stycznia 2004 r. w Ministerstwie Edukacji Narodowej i Sportu została podpisana wspomniana umowa. Ze strony władz państwowych podpisała ją minister Krystyna Łybacka, ze strony uniwersytetu – rektor prof. Zdzisław Chmielewski, natomiast ze strony kościelnej – prymas Polski kard. Józef Glemp oraz abp Zygmunt Kamiński⁸.

1 marca 2004 r. w budynku Arcybiskupiego Wyższego Seminarium Duchownego odbyła się inauguracja Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Eucharystii przewodniczył bp prof. Tadeusz Pieronek, a słowo Boże *Historyczne koncepcje i paradygmaty uniwersytetu oraz jego model na przyszłość* wygłosił bp prof. Stanisław Wielgus.

⁵ AWTUS, Komunikat prasowy dotyczy: Utworzenia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 24.04.2003 r.

⁶ Tamże.

⁷ AWTUS, Powstanie W.TEO, Congregatio de Institutione Catholica, Decretum, N. 301/2002, Romae, 9.08.2003. Dekret został wydany na 5 lat: *Ad Experimentum*.

⁸ AWTUS, Raport samooceny. Uniwersytet Szczeciński Wydział Teologiczny, kierunek: Teologia, Załącznik nr 6a. Plan studiów (Studia stacjonarne i niestacjonarne wraz z odpowiednimi uchwałami, Umowa między Rządem Rzeczypospolitej a Konferencją Episkopatu Polski w sprawie utworzenia i funkcjonowania Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, Warszawa, dn. 9 I 2004 r.

2.1. Organizacja Wydziału i Administracja

W funkcjonowaniu wydziału nieodzowna jest jego właściwa organizacja. Wydział Teologiczny ma ten sam status prawny jak inne wydziały, różnica dotyczy jednak nadzoru. Oprócz ministra nauki i szkolnictwa wyższego⁹, rektora i Senatu nadzór sprawuje jeszcze zwierzchnik Kościoła. Pierwszym wielkim kanclerzem Wydziału Teologicznego został abp Zygmunt Kamiński¹⁰.

Dziekanem założycielem został ks. dr hab. prof. US Zdzisław Kroplewski. On też pełnił tę funkcję przez kolejną kadencję (2005–2008); 10 kwietnia 2008 r. został ponownie wybrany na czteroletnią kadencję. Od początku wspomagająco w tym dziele prodziekani: ds. Nauki – ks. dr hab. prof. US Andrzej Offmański i ds. Studenckich – ks. dr Andrzej Krzystek. Zmiany nastąpiły natomiast w składzie Rady Wydziału. W kadencji 2005–2008 w jej skład wchodziły 22 osoby. Obecnie składa się z 31 osób, w tym z 15 samodzielnych pracowników naukowych¹¹: ks. dr hab. prof. US Zdzisław Kroplewski¹², ks. dr hab. prof. US Andrzej Offmański¹³, ks. prof. zw. dr hab. Zdzisław Lec¹⁴, ks. prof. zw. dr

⁹ W chwili powstania wydziału było to Ministerstwo Edukacji Narodowej i Sportu.

¹⁰ Abp Zygmunt Kamiński urodził się 20 lutego 1933 w miejscowości Wzgórze Bełżyce (Lubelszczyzna). 22 grudnia 1956 święcenia kapłańskie przyjął z rąk bp. Piotra Kałwy. 30 listopada 1975 otrzymał sakrę biskupią z rąk bp. Bolesława Pylaka. Metropolita szczecińsko-kamieńskim został 1 maja 1999.

¹¹ W skład Rady Wydziału wchodzi również ks. dr hab. prof. US Wiesław Dyk z tym jednak, że jest on zatrudniony na Wydziale Humanistycznym w Instytucie Filozofii jako kierownik Zakładu Filozofii Przyrody i Bioetyki.

¹² **Ks. dr hab. prof. US Zdzisław Kroplewski**, ur. 1955 – mgr teologii – KUL (1980), studia psychologiczne – KUL (1982–1986), dr nauk humanistycznych w zakresie psychologii – KUL (1990), dr hab. nauk teologicznych – Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego (2002). Kierownik Katedry Pedagogiki i Psychologii od 2004, profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Szczecińskiego od 2004, dziekan Wydziału Teologicznego od 2004 r.

¹³ **Ks. dr hab. prof. US Andrzej Offmański**, ur. 1942 – mgr językoznawstwa – UAM w Poznaniu (1971), licencjat z teologii – ATK w Warszawie (1975), dr nauk teologicznych – ATK (1984), dr hab. nauk teologicznych w UKSW w Warszawie (2001), profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Szczecińskiego od 2004. Prodziekan Wydziału Teologicznego od 2004 r. Kierownik Katedry Katechetyki i Homiletyki.

¹⁴ **Ks. prof. zw. dr hab. Zdzisław Lec**, ur. 1951 – mgr teologii – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu (1979), dr nauk teologicznych – PWT Wrocław (1988), dr hab. nauk teologicznych – PWT Wrocław (1995), tytuł profesora nauk teologicznych uzyskał w 2002, kierownik Katedry Historii Kościoła od 2004, profesor zwyczajny w Uniwersytecie Szczecińskim od 2004 r.

hab. Henryk Wejman¹⁵, prof. dr hab. Piotr Salwa¹⁶, ks. dr hab. prof. US Tadeusz Czapiga¹⁷, ks. dr hab. prof. US Jan Flis¹⁸, ks. dr hab. prof. US Janusz Lemański¹⁹, ks. dr hab. prof. US Edward Sienkiewicz²⁰, dr hab. prof. US Elżbieta Skorupska-Raczyńska²¹, ks. dr hab. prof. US Krzysztof Wojtkiewicz²²,

¹⁵ **Ks. prof. zw. dr hab. Henryk Wejman**, ur. 1959 – studia specjalistyczne z teologii duchowości – Papieski Uniwersytet św. Tomasza Angelicum w Rzymie (1986–1990), doktorat z teologii duchowości – Papieski Uniwersytet św. Tomasza Angelicum w Rzymie (1990). Habilitacja w zakresie teologii duchowości – PWT we Wrocławiu (1997). W latach 1998–1999 na stanowisku profesora nadzwyczajnego Uniwersytetu Szczecińskiego, 1999–2003 na stanowisku profesora nadzwyczajnego UAM w Poznaniu, tytuł naukowy profesora nauk teologicznych uzyskał na Uniwersytecie Opolskim w 2003. Od lipca 2004 objął stanowisko profesora zwyczajnego w Uniwersytecie Szczecińskim. Kierownik Katedry Teologii Moralnej i Duchowości od 2004.

¹⁶ **Prof. dr hab. Piotr Salwa**, profesor zwyczajny w Uniwersytecie Warszawskim, *visiting professor* w Saarbrücken (Niemcy), Amsterdamie (Holandia), Kopenhadze (Dania), Notre-Dame (USA); członek Polskiej Akademii Umiejętności, w IBI pełni funkcję przewodniczącego Rady Naukowej. Na WTUS pracuje na drugim etacie, na kierunku Italianistyka z elementami studiów nad chrześcijaństwem.

¹⁷ **Ks. dr hab. prof. US Tadeusz Wiesław Czapiga**, ur. 1944 – magisterium z teologii – ATK w Warszawie (1976), doktor teologii – ATK w Warszawie (1988). Doktor habilitowany teologii w zakresie patrystyki – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu (1998). Od 2004 zatrudniony na Uniwersytecie Szczecińskim na etacie profesora nadzwyczajnego i kierownika Katedry Teologii Patrystycznej.

¹⁸ **Ks. dr hab. prof. US Jan Flis**, ur. 1945 – mgr teologii – KUL (1969), dr nauk biblijnych – KUL (1985), dr hab. nauk biblijnych – KUL (2000). Od 2004 r. zatrudniony na Uniwersytecie Szczecińskim na etacie profesora nadzwyczajnego. Obecnie kierownik Katedry Egzegezy i Teologii Biblijnej.

¹⁹ **Ks. dr hab. prof. US Janusz Lemański**, ur. 1966 – studia specjalistyczne z teologii biblijnej – Papieski Instytut Biblijny w Rzymie (1993–1997), a następnie Papieski Uniwersytet Gregoriański w Rzymie – uwieńczone doktoratem w 1999. Od stycznia 2004 jest adiunktem na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego. W 2005 uzyskał stopień doktora habilitowanego na UKSW w Warszawie. Jest profesorem nadzwyczajnym US.

²⁰ **Ks. dr hab. prof. US Edward Sienkiewicz**, ur. 1962 – mgr teologii (1989), studia specjalistyczne z teologii dogmatycznej – PWT w Poznaniu zakończone doktoratem (1997). Na Wydziale Teologicznym zatrudniony od 2004. Współpracuje z Zakładem Teologii Fundamentalnej i Ekumenicznej WT UAM. W roku 2006, po otwarciu przewodu habilitacyjnego i kolokwium habilitacyjnym, został mianowany docentem Katolickiego Uniwersytetu w Ružomberku – Wydział Teologiczny w Koszycach. Jest profesorem nadzwyczajnym US i kierownikiem Katedry Teologii Fundamentalnej.

²¹ **Dr hab. prof. US Elżbieta Skorupska-Raczyńska**, ur. 1955 – studia magisterskie w zakresie filologii polskiej – WSP w Zielonej Górze (ukończone 1992). W 1999 zdobyła stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie językoznawstwa polskiego w UAM w Poznaniu, a w 2004, tamże, stopień doktora habilitowanego w zakresie językoznawstwa. Jest profesorem nadzwyczajnym US i kierownikiem Katedry Języka i Komunikacji Religijnej.

²² **Ks. dr hab. prof. US Krzysztof Wojtkiewicz**, ur. 1964 – magisterium i licencjat z zakresu teologii dogmatycznej uzyskał w 1993, a doktorat – KUL (1996). Przewód habilitacyjny w 2007 przeprowadził na Wydziale Teologii KUL, uzyskując stopień doktora habilitowanego nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej. W latach 1999–2004 przebywał na urlopie

ks. dr hab. Kazimierz Dullak²³, ks. dr hab. Janusz Bujak²⁴ i ks. dr hab. Grzegorz Wejman²⁵.

Dziekanat i administracja zaczęły funkcjonować w pełnym wymiarze 1 września 2003 r., natomiast wydział rozpoczął swoją działalność 1 października 2003 r. Obecnie pracowników administracji jest 8, a obsługi – 4.

Wydział Teologiczny ma swoją siedzibę w Szczecinie przy ul. Papieża Pawła VI nr 2. Dysponuje dobrymi warunkami lokalowymi. Sale dydaktyczne, siedziby katedr i pomieszczenia biurowe dziekanatu rozlokowane są w dwóch sąsiadujących budynkach o całkowitej powierzchni ok. 3380 m² oraz powierzchni użytkowej 2562 m², za utrzymanie których, na podstawie umowy MENiS z Archidiecezją Szczecińsko-Kamięńską, odpowiada „strona kościelna”²⁶.

Baza dydaktyczna Wydziału Teologicznego powstała na skutek przejścia części dydaktycznej od Arcybiskupiego Wyższego Seminarium Duchownego w Szczecinie. Wydział przejął istniejącą bazę w 2003 r., a od 2006 r. jest jej jedynym dysponentem. Od tego czasu, od początku roku akademickiego 2006/2007, czynne jest nowe wejście do budynku dydaktycznego. Wydział dysponuje 16 salami i aulą na 220 miejsc. Pomieszczenia dydaktyczne są sukce-

naukowym w Niemczech, przy uniwersytecie w Regensburgu, gdzie prowadził badania nad współczesną trynitologią niemiecką. Na wydziale zatrudniony od 2004. Jest profesorem nadzwyczajnym i kierownikiem Katedry Teologii Dogmatycznej.

²³ **Ks. dr hab. Kazimierz Dullak**, ur. 1964 – studia na Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu. W 1995 uzyskał tytułu doktora teologii w zakresie prawa kanonicznego. W tym samym roku podjął podstawowe studia na Wydziale Prawa Kanonicznego ATK w Warszawie. Pracę magisterską obronił w 1988, a drugi doktorat już na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w 2001. Od 2004 jest zatrudniony na Uniwersytecie Szczecińskim na Wydziale Teologicznym w katedrze Prawa Kanonicznego. W 2008 uzyskał tytuł doktora habilitowanego na UKSW w Warszawie. Został też kierownikiem Katedry Prawa Kanonicznego.

²⁴ **Ks. dr hab. Janusz Kazimierz Bujak**, ur. 1967 – doktorat uzyskał w 1999 w Rzymie, przewód habilitacyjny w 2008 przeprowadził na Wydziale Teologii KUL, uzyskując stopień doktora habilitowanego nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej. Pracuje w Katedrze Teologii Dogmatycznej.

²⁵ **Ks. dr hab. Grzegorz Wejman**, ur. 1961 – studia zaoczne w Instytucie Studiów nad Rodziną ATK (w latach 1987–1988), studia specjalistyczne z historii Kościoła na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych ATK (w latach 1988–1992), tamże magisterium z historii Kościoła (1992) i doktorat nauk humanistycznych w zakresie historii Kościoła (1997). W latach 1995–1996 odbył roczne Studia Podyplomowe w zakresie Archiwistyki na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. W 2008 uzyskał stopień naukowy doktora habilitowanego w zakresie historii Kościoła na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Od 1 stycznia 2004 pracuje w Katedrze Historii Kościoła.

²⁶ WTUS, Raport Samooceny, Uniwersytet Szczeciński, Wydział Teologiczny, Szczecin, 14 marca 2008 r., s. 45–47.

sywnie dostosowywane do aktualnych potrzeb. W roku 2007 biblioteka została wyposażona w nowoczesny system komputerowy. Studenci mogą bezpłatnie korzystać z Internetu.

Wydział dysponuje także kaplicą dla księży profesorów i dla studentów, pokojami gościnnymi oraz stołówką. W Koszalinie i Paradyżu wydział korzysta z budynków seminarium duchownego, a w Zielonej Górze z budynków Instytutu im. Edyty Stein.

Rozwój wydziału przez poszerzenie oferty edukacyjnej (powstały dwa nowe kierunki, a także Centrum Dialogu Cywilizacji) wyznacza nową strategię rozwoju bazy dydaktycznej. Dlatego też jego władze w 2005 r. zleciły pracowni „Urbicon” w Szczecinie wykonanie projektu, który dostosuje Wydział do aktualnych potrzeb dydaktyczno-naukowych. Przygotowany projekt nosi nazwę „Obiekt dydaktyczny Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego z Centrum Kongresowym” i uzyskał pozwolenie na budowę decyzją nr 583/07 wydaną przez Urząd Miasta Szczecina dnia 22.12.2007 r.²⁷ Budowa miała być finansowana ze środków Regionalnego Programu Operacyjnego Urzędu Marszałkowskiego (planowane było złożenie wniosku) i przez tzw. wkład własny Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej. Budowa powinna rozpocząć się w 2007 r., a jej zakończenie przewidziane było na rok 2011. Niestety Urząd Marszałkowski nie uruchomił naboru środków unijnych na programy na lata 2007–2013.

Nieodzowną jednostką organizacyjną w funkcjonowaniu uczelni jest biblioteka. Wydział Teologiczny posiada bibliotekę wydziałową oraz korzysta z 3 innych bibliotek kościelnych, a mianowicie w Koszalinie, Paradyżu i Zielonej Górze. Biblioteka wydziałowa w Szczecinie powstała na bazie biblioteki seminaryjnej i stała się jedną z 12 agend Biblioteki Uniwersytetu Szczecińskiego. Prowadzi ją 6 pracowników. Na zasoby biblioteki składają się: Wydawnictwa zwarte: 88 812 woluminów zinwentaryzowanych; wydawnictwa ciągle: 83 520 woluminów (2012 tytułów); *Katalogi*: tradycyjny, zbiorów (starodruków z XV–XVIII w., katalog Kapituły Kamieńskiej notuje ok. 1000 wol.), elektroniczny w systemie MAX (notuje 90% zasobu wydawnictw zwartych oraz

²⁷ AWTUS, Raport Samooceny. Uniwersytet Szczeciński, Wydział Teologiczny, Szczecin, 14 marca 2008 r., s. 45–47.

2012 tytułów wydawnictw ciągłych); kartoteki wydawnictw ciągłych. Zbiory biblioteki udostępniane są w czytelni, w której znajduje się 25 miejsc²⁸.

2.2. Organizacja studiów

Jednym z elementów świadczących o rozwoju naukowym Wydziału Teologicznego jest fakt, iż 14 grudnia 2006 r. wydział uzyskał w ocenie Komisji Badań na rzecz Rozwoju Nauki pierwszą kategorię w ocenie parametrycznej wśród innych jednostek badawczych grupy jednostek N1 „nauki humanistyczne”²⁹.

Wydział Teologiczny od początku nastawiony jest na szeroką współpracę interdyscyplinarną z przedstawicielami innych nauk na US. Kontynuuje i rozwija formy współpracy naukowej międzyuczelnianej i międzynarodowej. Dotyczy to współpracy ze wszystkimi wydziałami teologicznymi w Polsce, a także z Wydziałem Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Bambergu, Wydziałem Teologii Ewangelicznej Uniwersytetu w Greifswaldzie, Uniwersytetem w Bari i Papieskim Wydziałem Teologicznym w Bari. Poza tym Wydział Teologiczny realizuje projekt „Teologia polska i niemiecka w dialogu”. Studenci italianistyki korzystają z programu Socrates-Erasmus mającego na celu międzynarodową wymianę studentów.

W ramach działalności wewnętrznej wydziału została podpisana umowa z seminariami duchowymi w Szczecinie, Koszalinie i Paradyżu oraz Instytutem Filozoficzno-Teologicznym im. Edyty Stein w Zielonej Górze³⁰.

²⁸ AWTUS, Biblioteka, opracowanie Justyny Waluś; AWTUS, Raport Samooceny. Uniwersytet Szczeciński, Wydział Teologiczny, Szczecin, 14 marca 2008 r., s. 25.

²⁹ WTUS, Raport Samooceny. Uniwersytet Szczeciński, Wydział Teologiczny, Szczecin, 14 marca 2008 r., s. 6.

³⁰ Z Arcybiskupim Wyższym Seminarium Duchownym w Szczecinie – 19 marca 2004 r., Wyższym Seminarium Duchownym w Koszalinie – 18 marca 2004 r., Gorzowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Paradyżu – 11 stycznia 2005 r. Zarówno seminaria duchowne (w Koszalinie i Paradyżu), jak i Instytut Filozoficzno-Teologiczny im. Edyty Stein w Zielonej Górze zostały afiliowane do WTUS 25 sierpnia 2005 r. Stało się to za sprawą Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego. Zobacz: AWTUS, Powstanie W.TEO, Umowa oraz AWTUS, Powstanie W.TEO, Congregatio de Institutione Catholica, Decretum (N. 296/2005 – dot. Seminarium w Koszalinie; N. 297/2005 – dot. Seminarium w Paradyżu; N. 941/2005 – dotyczy Instytutu im. Edyty Stein), Romae, 25 sierpnia 2005 r.

Poza tym WTUS prowadzi studia w ośrodkach zamiejscowych, a mianowicie w: Koszalinie dla kleryków i studentów świeckich, Paradyżu dla kleryków oraz Gorzowie Wlkp. i Zielonej Górze dla studentów świeckich (docelowo w Zielonej Górze), czyli w trzech diecezjach (szczecińsko-

Obecnie Wydział Teologiczny posiada trzy kierunki studiów: Teologia, Italianistyka z elementami studiów nad chrześcijaństwem oraz Nauki o Rodzinie. Struktura wewnętrzna wydziału składa się z 13 katedr³¹.

Kierunek **Teologia** jest priorytetowym kierunkiem³². Są to studia jednolite magisterskie, trwają 5 lat (10 semestrów) i prowadzone są w systemie stacjonarnym (dziennym) oraz niestacjonarnym (zaocznym); dla specjalizacji kapłańskiej (alumni seminarium) przewidziane są jedynie studia stacjonarne. Do 2006 r. był to jedyny kierunek na wydziale. Od 21 września 2006 r. obowiązuje nowy program studiów zarówno w systemie studiów stacjonarnych, jak i niestacjonarnych³³.

Kierunek Teologia posiada również prawa doktoryzowania. Centralna Komisja ds. Stopni i Tytułów, po zasięgnięciu opinii Rady Głównej Szkolnictwa Wyższego, postanowiła przyznać 26 listopada 2007 r. Wydziałowi Teologicznemu US uprawnienia do nadawania stopnia naukowego doktora nauk teologicznych³⁴. Trzeba tutaj nadmienić, że wniosek Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego o przyznanie niniejszych uprawnień przesłano do Centralnej Komisji ds. Stopni i Tytułów już 20 stycznia 2005 r. Niestety komisja odmówiła przyznania tegoż uprawnienia pismem z 27 czerwca 2005 r.³⁵

-kamięńskiej, koszalińsko-kołobrzeszkiej i zielonogórsko-gorzowskiej), tworzących metropolię szczecińsko-kamięńską, działającą struktury wydziału.

³¹ Są to: Katedra Egzegezy i Teologii Biblijnej, Katedra Teologii Dogmatycznej, Katedra Teologii Fundamentalnej, Katedra Teologii Moralnej i Duchowości, Katedra Teologii Patrystycznej, Katedra Historii Kościoła, Katedra Teologii Pastoralnej, Liturgiki i Homiletyki, Katedra Katechetyki, Katedra Prawa Kanonicznego, Katedra Pedagogiki i Psychologii, Katedra Języka i Komunikacji Religijnej, Katedra Filozofii Chrześcijańskiej, Katedra Italianistyki.

³² Z chwilą powstania wydziału w ramach tego kierunku prowadzone były dwie specjalności: nauki teologiczne oraz nauki o małżeństwie i rodzinie (specjalność ta została stworzona z myślą o studentach Instytutu Studiów nad Rodziną). Przy czym, pierwsza specjalność (nauki teologiczne) posiadała dwie specjalizacje: kapłańską (dla kleryków) i pastoralno-katechetyczną (dla świeckich). Tylko w Szczecinie prowadzone były studia zaoczne.

³³ AWTUS, Raport samooceny, Uniwersytet Szczeciński Wydział Teologiczny, kierunek: Teologia, Załącznik nr 6a, Plan studiów (Studia stacjonarne i niestacjonarne wraz z odpowiednimi uchwałami), Uchwała nr 146/45/2005/2006 Rady Wydziału Teologicznego z 21 września 2006 r.

³⁴ AWTUS, Powstanie W.TEO, *Dekret*, Warszawa, 26 listopada 2007 r.

³⁵ AWTUS, Pismo do Centralnej Komisji ds. Stopni i Tytułów, WTA/28/2005, Szczecin, 20 stycznia 2005 r.

Prowadzonych jest 11 seminariów naukowych³⁶. Pierwszym doktorem nauk teologicznych na Wydziale Teologicznym został o. Roman Rusek OFM Cap., którego promotorem był ksiądz dziekan³⁷.

Drugim kierunkiem jest **Italianistyka z elementami studiów nad chrześcijaństwem**. Jako kierunek funkcjonuje od roku akademickiego 2006/2007. Są to studia I stopnia, 3-letnie, prowadzone wspólnie przez Uniwersytet w Bari (Włochy) i Uniwersytet Szczeciński. Studia na tym kierunku pozwalają na uzyskanie wielostronnej wiedzy o języku, historii, geografii i religii Włoch. Dają znajomość języka na poziomie dobrym, umożliwiającą kontynuację kształcenia w Uniwersytecie w Bari (studia II stopnia, 2-letnie magisterskie). Zamierzeniem wydziału jest otwarcie w najbliższym czasie studiów II stopnia dla tego kierunku. Pracownicy naukowcy pracują w ramach Katedry Italianistyki.

Kierunek **Nauki o Rodzinie** powstał w roku akademickim 2006/2007. Są to studia I stopnia, 3-letnie. Ukończenie tego kierunku pozwala na prowadzenie zajęć w szkole z przedmiotu przygotowanie do małżeństwa i rodziny, a także na pracę w poradniach rodzinnych, instytucjach społecznych i samorządowych. Po studiach I stopnia (licencjackich) planowane jest otwarcie studiów II stopnia (2-letnich magisterskich) w roku akademickim 2009/2010. Pracownicy naukowcy związani są z Katedrą Pedagogiki i Psychologii US. W ramach niniejszej katedry działa Pracownia Badań nad Rodziną.

Wydział Teologiczny od początku swojej działalności proponował i proponuje szeroki wachlarz studiów podyplomowych. Odbyły się już studia: Profilaktyka zagrożeń młodzieży oraz Podyplomowe studia teologiczno-katechetyczne; obecnie trwają Mediacje rodzinne i Studia podyplomowe z teologii.

³⁶ Prowadzonych jest 11 seminariów naukowych z: Teologii biblijnej Starego Testamentu – ks. dr hab. prof. US Janusz Lemański; Teologii biblijnej Nowego Testamentu – ks. dr hab. prof. US Jan Flis; Teologii dogmatycznej – ks. dr hab. prof. US Edward Sienkiewicz, ks. dr hab. prof. US Krzysztof Wojtkiewicz i ks. dr hab. Janusz Bujak; Teologii duchowości – ks. prof. zw. dr hab. Henryk Wejman; Teologii patrystycznej – ks. dr hab. prof. US Tadeusz Czapiga; Historii Kościoła – ks. prof. zw. dr hab. Zdzisław Lec i ks. dr hab. Grzegorz Wejman; Psychologii pastoralnej i religii – ks. dr hab. prof. US Zdzisław Kroplewski; Katechetyki – ks. dr hab. prof. US Andrzej Offmański; Filozofii chrześcijańskiej – ks. dr hab. prof. US Wiesław Dyk; Komunikacji religijnej – dr hab. prof. US Elżbieta Skorupska-Raczyńska; Prawa kanonicznego – ks. dr hab. Kazimierz Dullak.

³⁷ G. Wejman, *Doktorat na Wydziale Teologicznym*, „KONB-Niedziela” 22 (2008), s. V.

2.3. Kadra naukowa

Pracownicy naukowcy Wydziału Teologicznego stanowią młodą, i prężną kadre. Specjalistyczną wiedzę w zakresie nauk teologicznych i humanistycznych zdobyli zarówno na uczelniach polskich (Katolicki Uniwersytet Lubelski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Papieski Wydział Teologiczny, Uniwersytet Szczeciński), jak i zagranicznych (w Rzymie i Strasburgu).

Kadra naukowo-dydaktyczna została w dużej mierze zorganizowana na początku powstania Wydziału Teologicznego. Od tego czasu bardzo nieliczne zmiany wynikały głównie z rezygnacji z pracy na wydziale. Na emeryturę przeszli: ks. prof. dr hab. Michał Czajkowski³⁸, ks. prof. zw. dr hab. Lech Bończa-Bystrzycki³⁹ i ks. dr hab. prof. US Roman Harmaciński⁴⁰, a z wydziału odeszli: ks. prof. dr hab. Jerzy Stefański z UAM⁴¹, ks. prof. dr hab. Marian Rusecki

³⁸ **Ks. prof. zw. dr hab. Michał Czajkowski**, ur. 1934 – magisterium teologii – KUL (1960), licencjat nauk biblijnych – Papieski Instytut Biblijny w Rzymie (1964), doktorat – Papieski Uniwersytet św. Tomasza w Rzymie (1966), habilitacja – ATK Warszawa (1987), docentura (1988), profesura nadzwyczajna (1992), profesura tytułarna (1995), profesor zwyczajny (1997); prodziekan Wydziału Teologicznego ATK (2 kadencje), kierownik Katedry Introdukcji Biblijnej, następnie Katedry Teologii Ekumenicznej (ATK/UKSW), kierownik Katedry Egzegezy i Teologii Biblijnej Starego Testamentu i Katedry Egzegezy i Teologii Biblijnej Nowego Testamentu na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego, potem kierownik Katedry Egzegezy i Teologii Biblijnej ST na US. Na Wydziale Teologicznym US pracował do 2005.

³⁹ **Ks. prof. zw. dr hab. Lech Bończa-Bystrzycki**, ur. 1938 – studia specjalistyczne w zakresie historii sztuki – UAM w Poznaniu, tamże doktorat (1976) i habilitacja (1986), zaś w 1996 tytuł profesora nauk humanistycznych. Dwa lata później został profesorem zwyczajnym na Politechnice Koszalińskiej, a w 2004 otrzymał stanowisko profesora w katedrze Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego. Na Wydziale Teologicznym US pracował do lutego 2008.

⁴⁰ **Ks. dr hab. prof. US Roman Harmaciński**, ur. 1935 – mgr teologii – KUL (1973), dr teologii w zakresie katechetyki – ATK Warszawa (1984), dr hab. w zakresie teologii praktycznej – PWT Wrocław (1997). Od 1988 był organizatorem i rektorem Instytutu Formacji Katolickiej dla Świeckich w Gorzowie Wlkp. – Filii Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Od 1 stycznia 2004 był kierownikiem katedry Teologii Pastoralnej i Liturgiki na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego. Na Wydziale Teologicznym US pracował do 2005.

⁴¹ **Ks. prof. dr hab. Jerzy Stefański**, ur. 1940 – studia specjalistyczne z liturgiki na Wydziale Teologii KUL w Lublinie (1965–1969), mgr teologii (1968). W latach 1969–1973 dalsze studia specjalistyczne z liturgiki w Pontificio Istituto Liturgico Sant’Anselmo (Anselmianum) w Rzymie. W 1974 doktorat, w 1988 habilitacja w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. W 2002 tytuł naukowy profesora nauk teologicznych. Na Wydziale Teologicznym US pracował w Katedrze Teologii Pastoralnej i Liturgiki.

z KUL⁴² i ks. dr hab. Józef Urban z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego⁴³. Podczas powstawania wydziału zatrudniono jedynie profesorów, doktorów habilitowanych oraz doktorów. W ostatnich 5 latach istnienia wydziału 7 doktorów uzyskało stopień doktora habilitowanego: ks. Piotr Briks⁴⁴, ks. Janusz Lemański, ks. Edward Sienkiewicz, ks. Krzysztof Wojtkiewicz i ks. Kazimierz Dullak, ks. Janusz Bujak i ks. Grzegorz Wejman.

W obecnym roku akademickim na wydziale zatrudnionych jest 56. pracowników naukowo-dydaktycznych: 3 profesorów tytułarnych, 11 doktorów habilitowanych (w tym 8 profesorów uniwersyteckich, w tym jedna osoba świecka oraz 3 adiunktów z tytułem doktora habilitowanego), 38 doktorów (adiunkci, w tym 6 osób świeckich), 4 magistrów (lektorzy, osoby świeckie).

Pracownicy naukowci mają już w swoim dorobku określone osiągnięcia w zakresie kształcenia kadr naukowych. Pod ich kierunkiem wypromowanych zostało 4 doktorów w zakresie teologii (ks. prof. Henryk Wejman – 2, ks. prof. Zdzisław Lec – 1 i ks. prof. Zdzisław Kroplewski – 1). Ponadto uczestniczyli w charakterze recenzentów w 29 przewodach doktorskich w zakresie teologii i w 5 przewodach habilitacyjnych (ks. prof. Zdzisław Kroplewski, ks. prof. Andrzej Offmański i ks. prof. Henryk Wejman), zaś trzykrotnie sporządzali opinie do wniosków o nadanie tytułu profesorskiego (ks. prof. Henryk Wejman). Systematycznie starają się podnieść swoje kwalifikacje na uczelniach zagranicznych.

Pracownicy naukowci, mimo że stanowią młodą kadre, aktywnie działają na polu naukowym. Organizują liczne sympozja naukowe o charakterze międzynarodowym, ogólnopolskim czy też lokalnym, jak również biorą udział w sympo-

⁴² **Ks. prof. dr hab. Marian Rusecki**, ur. 1942 – prof. dr hab. nauk teologicznych. W 1984 uzyskał stopień doktora habilitowanego na KUL, a w 1991 tytuł profesora zwyczajnego. Specjalizuje się w chrystologii fundamentalnej, religiologii, teorii teologii fundamentalnej. W latach 1986–1989 i 1992–1995 pełnił funkcje prodziekana Wydziału Teologicznego KUL. Był pracownikiem naukowym Katedry Teologii Fundamentalnej i Ekumenicznej Uniwersytetu Szczecińskiego.

⁴³ **Ks. dr hab. prof. US Józef Urban**, ur. 1952 – studia specjalistyczne na KUL uwieńczone magisterium w 1975. Doktorat z teologii w zakresie misjologii uzyskał w ATK w 1984, tamże uzyskał w 1999 stopień doktora habilitowanego. Już od 1990 pełnił obowiązki kierownika Katedry Dialogu Międzyreligijnego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego. Tam też jest profesorem nadzwyczajnym. W 2004 został mianowany profesorem nadzwyczajnym Uniwersytetu Szczecińskiego i kierownikiem Katedry Teologii Dogmatycznej. Na WTUS pracował do 2006.

⁴⁴ Obecnie pracuje na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Szczecińskiego.

zjach w kraju i za granicą. Większość pracowników publikuje książki naukowe oraz artykuły naukowe i popularnonaukowe.

W latach 2004–2008 w ramach wydziału odbyły się 54 sympozja naukowe⁴⁵. W dniach 26–28 maja 2008 r. odbyła się po raz pierwszy w historii wydziału konferencja dialogu międzynarodowego. Przybyli na nią profesorowie z Tajlandii, Egiptu, Malezji, Indii i Kataru, a także z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Konferencja ta rozpoczęła oficjalną działalność Centrum Dialogu Cywilizacji⁴⁶.

W tym czasie miały miejsce również jubileusze naukowe. Przynajmniej z okazji 50-lecia święceń kapłańskich Wielkiego Kanclerza Fakultetu Teologicznego abp. dr. Zygmunta Kamińskiego, obchodzonego w Szczecinie 14 grudnia 2007 r.; pracownicy naukowcy przygotowali księgę jubileuszową *Ty jesteś kapłanem na wieki*. Również Katedra Historii Kościoła przygotowała z okazji 70-lecia urodzin ks. prof. zw. dr. hab. Lecha Bończy-Bystrzyckiego księgę jubileuszową *Historia Pomeraniae Ecclesia*⁴⁷. Natomiast Katedra Egzegezy i Teologii Biblijnej Nowego Testamentu z okazji Jubileuszu 70-lecia urodzin ks. prof. dr. hab. Michała Czajkowskiego zorganizowała sympozjum interdyscyplinarne *Martyres tū Lógū. Świadcowie Słowa*, Szczecin, 5 marca 2005 r.

Pracownicy naukowcy wydziału opublikowali łącznie ponad 2 tysiące monografii, artykułów, notatek naukowych, doniesień, recenzji i innych prac, w tym ponad 400 monografii i publikacji⁴⁸. Środowisko naukowe księży metropolii szczecińsko-kamieńskiej, jeszcze przed powstaniem Wydziału Teologicznego US, wydawało własne serie wydawnicze: „Szczecińskie Studia Kościelne”, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie”, „Studia Paradyskie”. Dzieło to jest konty-

⁴⁵ Miały one charakter sympozjów międzynarodowych, ogólnopolskich, interdyscyplinarnych i lokalnych. I tak w 2004 r. odbyło się 9 sympozjów naukowych, w 2005 – 10, 2006 – 8, 2007 – 14 i 2008 – 13.

⁴⁶ Celem nadrzędnym Centrum Dialogu Cywilizacji jest uwypuklenie systemu zasad i ideałów, które są podzielane przez wszystkie cywilizacje – wartości, które demonstrują jedność ludzkości, których potwierdzenie jest nie tylko niezbędnym warunkiem trwałości każdej cywilizacji, ale również podstawą ich samorealizacji na bazie wzajemnej tożsamości i szacunku. W swojej działalności Centrum pragnie kontynuować długą tradycję współistnienia różnych narodowości, kultur i tożsamości religijnych, która stała się udziałem wielu polskich pokoleń.

⁴⁷ Uroczyste wręczenie *Księgi Pamiątkowej* Księdzu Profesorowi miało miejsce 23 lutego 2008 r. w Wyższym Seminarium Duchownym w Koszalinie.

⁴⁸ AWTUS, Raport Samooceny. Uniwersytet Szczeciński, Wydział Teologiczny, Szczecin, 14 marca 2008 r., s. 28.

nuowane, z tym jednak, że w miejsce „Szczecińskich Studiów Teologicznych” powstał półrocznik „Colloquia Theologica Ottoniana”.

W ramach wydziału wydawane są także serie naukowe: „Studia i Rozprawy” (ukazało się 21 numerów); „Źródła Teologii” (ukazał się 1 tom) oraz „Język, Religia, Tożsamość” (ukazały się 2 tomy).

2.4. Rzeczywistość studencka

Na *universitas* uczelni wyższych składa się – obok grona profesorskiego – brać studencka. Pierwsza rekrutacja studentów na nowy wydział została przeprowadzona na rok akademicki 2003/2004. Studia rozpoczęło wówczas 897 studentów: 633 na studiach dziennych i 264 na zaocznych. Z biegiem lat liczba ta stopniowo rosła. Wpływ na to miało obsadzanie kolejnych lat studiów przez studentów, jak również powstawanie nowych kierunków i studiów podyplomowych. Proporcja studentów duchownych do świeckich wynosi 1 do 4. Studenci rekrutują się głównie z terenów metropolii szczecińsko-kamieńskiej, czyli z województw zachodniopomorskiego i lubuskiego, a częściowo także z poznańskiego.

W 2008 r. liczba studentów wyniosła 1008; z tej liczby na teologii studiuje 768 osób, na italianistyce – 128 i na naukach o rodzinie – 112.

W okresie działalności wydziału ok. 500 absolwentów uzyskało stopień magistra teologii. Niestety, część studentów w trakcie procesu kształcenia musiało zrezygnować z uczelni. Główne powody skreśleń dotyczą dwóch przyczyn, a mianowicie niezaliczenia semestru i rezygnacji ze studiów.

Z dniem 20 maja 2004 r. na Wydziale Teologicznym została powołana Wydziałowa Rada Samorządu Studenckiego. Od tego dnia istnieje ona nieprzerwanie. Obecny samorząd studencki liczy 10 osób⁴⁹.

W ramach wydziału działają dwa koła studenckie: naukowe i teatralne. Koło Naukowe Studentów podzielone jest na trzy sekcje: filozoficzną, teologiczną i biblijną. W ramach tego koła działa również Koło Naukowe *ITALICUS*, które tworzą studenci italianistyki oraz Pastoralne Koło Naukowe (Współpracownicy prawdy), tworzone przez kleryków seminarium duchownego

⁴⁹ Archiwum prywatne autora. Wywiad z Julią Jerką, Szczecin 10 marca 2008 r.

w Koszalinie. Koło Teatralne *Silentium* zostało założone w 2004 r. i liczy obecnie 11 członków. Poza tym istnieje chór wydziałowy⁵⁰.

Duszpasterstwo studenckie w dosłownym znaczeniu obejmuje studentów świeckich, gdyż klerycy mają swój własny tok formacyjny. Studenci mają do dyspozycji wewnętrzną kaplicę znajdującą się na drugim piętrze budynku wydziału (tutaj wisi ikona Matki Bożej *Sedes Sapientiae*, którą podarował środowiskom akademickim papież Jan Paweł II). Program spotkań ze studentami w ciągu tygodnia przewiduje Mszę św. – we wtorki dla studentów stacjonarnych, w piątki w języku włoskim i w soboty dla studentów niestacjonarnych, a także jutrznię i krąg biblijny. Istnieje stała okazja do spowiedzi św., co gwarantuje duszpasterz akademicki.

Zakończenie

Powstały na fundamencie różnych uczelni kościelnych metropolii szczecińsko-kamieńskiej Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego rozwija się w kilku zakresach:

- kształcenia kadry – 7 doktorów uzyskało habilitacje; niestety brakuje profesorów tytularnych, a przez to starania o prawa nadania stopnia doktora habilitowanego i tytułu profesora oddalają się od pierwotnego zamierzenia;
- liczby studentów – wydział osiągnął zamierzoną liczbę 1000 studentów, a jest nadzieja, że się ona jeszcze zwiększy;
- nowych kierunków studiów – z zamierzonego jednego powstały trzy, co jest dużym sukcesem;
- na polu naukowym i wydawniczym – Komisja Badań na rzecz Rozwoju Nauki przyznała Wydziałowi Teologicznemu pierwszą kategorię; wydział otrzymał także prawo doktoryzowania – to efekt solidnej pracy większości pracowników naukowych.

Państwowa Komisja Akredytacyjna⁵¹, uchwałą nr 577/2008 z 4 września 2008 r. wydała pozytywną ocenę pracy WT US: „Uczelnia spełnia wymagania

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Wizytacja PKA na kierunku Teologia została przeprowadzona na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego w dniach 18–19 kwietnia 2008 r.

kadrowe, programowe i organizacyjne, a także posiada odpowiednią bazę materialną do prowadzenia na kierunku *teologia* jednolitych studiów magisterskich. Poziom prowadzonych studiów odpowiada podstawowym kryteriom jakościowym⁵². Powyższa ocena bardzo cieszy i mobilizuje na przyszłość do kontynuowania tak dobrze rozpoczętego dzieła.

**FIVE YEARS OF THE FACULTY OF THEOLOGY,
UNIVERSITY OF SZCZECIN
INTENTIONS AND IMPLEMENTATION**

Summary

It was created on January 9, 2004 and developed very dynamically, both in terms of training staff – seven doctors obtained a D.Sc., the number of students – faculty has reached the desired number of 1,000 students and it is hoped that it will increase further; for new courses – from one to three – and this is a big success, and in the field of scientific publishing – the Research Committee for the Development of Science granted the first category and the Department received the PhD right – it is the result of hard work the majority of researchers.

Translated by Mirosława Landowska

⁵² AWTUS, Uchwała Nr 577/2008 Prezydium Państwowej Komisji Akredytacyjnej z dnia 4 września 2008 r. w sprawie oceny jakości kształcenia na kierunku *Teologia* prowadzonym na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego na poziomie jednolitych studiów magisterskich, Warszawa, 9 września 2008 r.

PRZYCZYNY I KONSEKWENCJE REZYGNACJI BENEDYKTA XVI Z TYTUŁU „PATRIARCHY ZACHODU”

Ks. Janusz Bujak

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Szczecin–Koszalin

Zaskakująca decyzja

1 marca 2006 r. Luigi Accattoli, znany włoski watykanista, na łamach „Corriere della Sera” oznajmił, że w najnowszym Roczniku Papieskim – *Annuario Pontificio* – pośród tytułów papieża zabrakło określenia „Patriarcha Zachodu”¹. Informacja ta wywołała duże poruszenie w środowisku teologów katolickich, ale jeszcze większe w Kościołach prawosławnych, które przygotowywały się w tym czasie do odnowienia dialogu teologicznego z Rzymem na temat prymatu w Kościele.

Jako pierwszy swoje zdanie na temat usunięcia tytułu wyraził 6 marca 2006 r. biskup Hilarion Alfiejew, reprezentujący patriarchat moskiewski przy instytucjach europejskich w Brukseli, biskup Austrii i Wiednia. 22 marca tego samego roku Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan opublikowała

¹ Por. L. Accattoli, *Il Papa non è più «Patriarca dell' Occidente»*. *Benedetto XVI rinuncia a uno dei titoli. Timori per la reazione degli ortodossi*, http://archiviostorico.corriere.it/2006/marzo/01/Papa_non_piu_Patriarca_dell_co_9_060301072.shtml. Obecnie oficjalna lista tytułów zawiera: Biskup Rzymu, Wikariusz Jezusa Chrystusa, Następca Księcia Apostołów, Najwyższy Kapłan Kościoła Powszechnego, Prymas Włoch, Arcybiskup i Metropolita Prowincji Rzymskiej, Głowa Państwa Watykańskiego, Sługa Sług Bożych. Ostatni raz listę tytułów zmienił papież Paweł VI, który dodał do nich tytuł Sługa Sług Bożych, a usunął „miłościwie panujący”. Por. C. Wooden, *Vatican removes title 'patriarch of the West' after pope's name*, <http://www.catholicnews.com/data/stories/cns/0601225.html>; Hilarion Alfeyev, *Pope's Title „Patriarch of the West” Removed. What Does It Mean for the Orthodox?*, <http://orthodoxeurope.org/page/14/89.aspx#4>.

komunikat wyjaśniający przyczyny tego gestu, a 8 czerwca Świąty Synod patriarchatu Konstantynopola wydał na ten temat oficjalne oświadczenie².

W Komunikacie Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan wyjaśniającym przyczyny usunięcia z *Annuario Pontificio* tytułu patriarcha Zachodu czytamy, że z punktu widzenia historycznego starożytne patriarchaty Wschodu, ustalone na soborze w Konstantynopolu w 381 r. i w Chalcedonie w roku 451, odnosiły się do terytorium dość jasno określonego, podczas gdy terytorium biskupa Rzymu pozostawało nieokreślone. Na Wschodzie, w ramach kościelnego systemu imperialnego Justyniana (527–565), obok czterech patriarchatów wschodnich (Konstantynopol, Aleksandria, Antiochia i Jerozolima), papież był widziany jako patriarcha Zachodu. Natomiast sam Rzym popierał ideę trzech biskupich stolic piotrowych: Rzym, Aleksandria i Antiochia. Bez używania tytułu patriarcha Zachodu IV Sobór Konstantynopolitański (869–870), IV Sobór Laterański (1215) i Sobór Florencki (1274) wymieniały papieża jako pierwszego spośród pięciu w owym czasie patriarchów. Tytuł patriarchy Zachodu został przyjęty w roku 642 przez papieża Teodora, jednak później pojawiał się on rzadko i nie posiadał jasnego znaczenia. Jego rozkwit przypada na wieki XVI i XVII, gdy mnożyły się tytuły papieża, ale w *Annuario Pontificio* po raz pierwszy pojawia się w roku 1863.

Po wstępie historycznym komunikat wyjaśnia współczesną sytuację Kościoła łacińskiego. Chodzi o to, że obecnie znaczenie terminu „Zachód” odnosi się do kontekstu kulturowego, który nie dotyczy jedynie Europy Zachodniej, ale obszaru od Stanów Zjednoczonych Ameryki aż po Australię i Nową Zelandię. Takie znaczenie Zachodu nie może być używane jako definicja terytorium patriarchalnego. Jeśli chciałoby się nadać terminowi Zachód znaczenie dostosowane do kościelnego języka prawnego, mógłby się on odnosić jedynie do Kościoła łacińskiego. Opisywałby on wtedy wyjątkową relację biskupa Rzymu do tego Kościoła, i mógłby wyrażać jurysdykcję biskupa Rzymu w Kościele łacińskim.

Następnie mamy ukazaną bezpośrednią przyczynę rezygnacji przez papieża z tytułu patriarchy Zachodu: ponieważ od samego początku był on niejasny, a z upływem wieków stawał się coraz bardziej przestarzały i praktycznie nieużywany, dlatego dziś wydaje się pozbawione sensu utrzymywanie tego tytułu,

² Por. artykuł redakcyjny *Patriarcat d'Occident et unité des Églises*, „Istina” 51 (2006), 3; A. Garuti, *Patriarca d'Occidente? Storia e attualità*, Bologna 2007, s. 5 n.

tym bardziej że Kościół katolicki na Soborze Watykańskim II znalazł dla Kościoła łacińskiego porządek kanoniczny odpowiadający współczesnym potrzebom w postaci Konferencji Episkopatu.

Na koniec komunikat stwierdza, że pozbycie się tytułu patriarchy Zachodu nie zmienia niczego w uznaniu, tak uroczyste ogłoszonego przez Sobór Watykański II, starożytnych Kościołów patriarchalnych (por. LG 23). Tym bardziej usunięcie go nie oznacza nowych żądań. Rezygnacja ta pragnie być wyrazem realizmu historycznego i teologicznego, a jej celem jest pomoc w dalszym dialogu ekumenicznym³.

Reakcje: oburzenie i protesty

Zarówno patriarchat moskiewski, jak konstantynopolitański wyraziły swoje zaniepokojenie, a nawet oburzenie faktem rezygnacji przez papieża z tytułu patriarchy Zachodu i zachowaniem pozostałych, takich jak „Wikariusz Chrystusa” czy „Najwyższy Kapłan Kościoła Powszechnego”. Spośród wszystkich tytułów używanych przez Papieża jedynym, który pochodził z czasów niepodzielnego Kościoła pierwszego tysiąclecia i był akceptowany przez Kościół prawosławny był właśnie tytuł patriarchy Zachodu, czytamy w Oświadczeniu Patriarchatu Ekumenicznego⁴ i w komentarzu biskupa Wiednia Hilariona, reprezentanta patriarchatu moskiewskiego w Brukseli⁵. Biskup Hilarion podkre-

³ Por. *Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, Comunicato circa la soppressione del titolo „Patriarca d’Occidente” nell’Annuario Pontificio*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/general_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20060322_patriarca-occidente_it.html („L’Osservatore Romano”).

⁴ Por. *Announcement of the Chief Secretary of the Holy and Sacred Synod regarding the Denouncement by Pope Benedict XVI of Rome of the Title „Patriarch of the West”*, <http://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=en&id=679&tla=en>: „Out of all the titles that are used by the Pope, the only one that goes back to the period of the Undivided Church of the first millennium, and which has been accepted in the conscience of the Orthodox Church is the title of „Patriarch of the West”.

⁵ Por. H. Alfeyev, *Pope’s Title „Patriarch of the West” Removed*, dz. cyt., w którym biskup Hilarion podkreśla, że Kościół prawosławny akceptuje jedynie takie tytuły papieża, jak „biskup Rzymu”, „prymas Włoch” czy „patriarcha Zachodu”: „It is the title „bishop of Rome” that remains then most acceptable for the Orthodox Churches, since it points to the pope’s role as diocesan bishop of the city of Rome. The title „archbishop and metropolitan of the Roman Province” shows that the pope’s jurisdiction includes not only the city of Rome, but also the province. The title „primate of Italy” indicates that the Bishop of Rome is „first among equals” among the bishops of Italy, i.e., using Orthodox language, primate of a Local Church. With this

śla, że tytuł ten wskazuje na miejsce papieża w ramach pentarchii, jako biskupa najważniejszego Kościoła lokalnego spośród pięciu (Rzym, Konstantynopol, Jerozolima, Aleksandria, Antiochia), pełniącego w tej strukturze funkcję „pierwszego między równymi” – *primus inter pares*. Natomiast takie tytuły, jak „Wikariusz Chrystusa”, „Następca Księcia Apostołów”, „Najwyższy Kapłan” biskup Hilarion uznał za „skandaliczne”. To właśnie one powinny zostać usunięte jako pierwsze, jeśli motywem rezygnacji z tytułu patriarcha Zachodu miało być większe zbliżenie ekumeniczne z Kościołem prawosławnym i poprawa relacji katolicko-prawosławnych⁶. Przedstawiciel patriarchatu Moskwy podkreślił w związku z tymi trzema tytułami, że zgodnie z nauczaniem prawosławnym Chrystus nie ma na ziemi „wikariusza”, który by rządził w Jego imieniu Kościołem powszechnym. Jedność Kościoła prawosławnego jest gwarantowana nie przez prymat biskupa Rzymu, nie przez przywódcę ziemskiego, ale przez jedność w wierze, w chrzcie i w Eucharystii. Zgodnie z eklezjologią prawosławną, głową Kościoła powszechnego jest sam Chrystus, który nie ma i mieć nie może swojego następcy⁷.

understanding, neither of the three titles would pose any problem for the Orthodox in case of the re-establishment of the Eucharistic communion between East and West. In this case the pope of Rome could also be considered as the „Patriarch of the West”, i.e. the spiritual leader of all those Christians who do not belong to the ancient „Eastern Patriarchates” or to those Local Orthodox Churches that appeared in the second millennium”.

⁶ Por. tamże; M. Stavrou, *L'abandon par Rome du concept de „Patriarcat d'Occident” augure-t-il un meilleur exercice de la primauté universelle?*, „Istina” 51 (2006), s. 19: „Au-delà de l'allègement, certes symbolique, de la titulature encore baroque du chef de l'Église romaine, bien des observateurs orthodoxes ne manqueront pas de remarquer que sur les neuf désignations de la titulature officielle du pontife romain, deux au moins demeurent problématiques par leur caractère exclusif, pour la conscience chrétienne orthodoxe: «vicaire du Christ», titre tardif introduit au XIII siècle alors que le concile de Vatican II lui-même déclare que tous les évêques sont vicaires du Christ; et «souverain pontife de l'Église universelle», appellation regrettable empruntée au pouvoir impérial de la Rome païenne, qui fait de l'évêque de Rome un monarque de l'Église, tandis que la désignation de «patriarche d'Occident» – la plus anciennement attestée après «évêque de Rome» – était parfaitement acceptable pour l'Orient chrétienne”.

⁷ Por. H. Alfeyev, *Pope's Title „Patriarch of the West” Removed*, dz. cyt.: „In this context unacceptable and even scandalous, from the Orthodox point of view, are precisely those titles that remain in the list, i.e. Vicar of Jesus Christ, Successor of the Prince of the Apostles, Supreme Pontiff of the Universal Church. According to the Orthodox teaching, Christ has no „vicar” who would govern the universal Church in his name”; tenże, „*Les Églises orthodoxes ne feront pas leur deuil du titre patriarche d'Occident*”. Réponse à l'explication donnée par le Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens au sujet de la suppression du titre du pape „patriarche d'Occident”, „Istina” 51 (2006), s. 17: „Aujourd'hui la différence entre les Églises catholique et orthodoxe n'est plus géographique, mais plutôt ecclésiologique. L'unité de l'Église catholique est garantie par la primauté de l'évêque de Rome en tant que porteur de l'autorité suprême, „vicaire de Jésus-Christ” et „souverain pontife de l'Église universelle”. L'Église orthodoxe ne connaît pas de tel vicaire et n'a pas de souverain pontife, parce qu'elle rejette la possibilité même de

Głównym powodem odrzucenia przez Kościół prawosławny określeń papieża, takich jak „Wikariusz Chrystusa” i „Najwyższy Kapłan Kościoła Powszecznego”, jest ich znaczenie prymacjalne, wskazują one bowiem na jurysdykcję biskupa Rzymu nad całym Kościołem, czego prawosławie nigdy nie zaakceptowało, czytamy w Oświadczeniu Patriarchatu Ekumenicznego⁸. Biskup Hilarion zdecydowanie podkreślił, że Kościół prawosławny nigdy nie akceptował i nie zaakceptuje prymatu biskupa Rzymu w kategoriach, w których jest on dzisiaj wyrażany przez Kościół katolicki. Dla prawosławnych dziś, podobnie jak w pierwszym tysiącleciu, biskup Rzymu jest „pierwszym między równymi”, pierwszym między innymi prymasami Kościołów lokalnych. Gdyby kościelna jedność między Wschodem a Zachodem miała kiedyś dojść do skutku, prawosławni mogliby przyjąć prymat biskupa Rzymu jedynie w formie patriarchy Zachodu⁹.

Jeszcze jednym problemem jest kwestia relacji katolicko-prawosławnych po zniesieniu tytułu patriarchy Zachodu. Święty Synod Patriarchatu Ekumenicznego zauważa, że przez porzucenie tytułu patriarchy Zachodu i zachowanie pozostałych trudno będzie zachować sformułowanie „Kościoły siostrzane” w relacjach rzymskokatolicko-prawosławnych. Sformułowanie to, po raz pierwszy wprowadzone przez patriarchę Konstantynopola Jana Kamaterosa, w odpowiedzi na kroki papieża Innocentego III w XIII wieku, zostało podjęte w naszych czasach przez papieża Pawła VI i patriarchę ekumenicznego Atenagorasa, obu świętej pamięci.

W Oświadczeniu Patriarchatu Ekumenicznego przypomniano również opinię profesora Józefa Ratzingera, obecnie papieża Benedykta XVI, wyrażoną przed laty, w której twierdził, że *Rzym nie może domagać się od Wschodu więcej w kwestii dotyczącej prymatu niż zostało to wyrażone i zastosowane w pierwszym tysiącleciu*. Jeśli do tego rodzaju zasady dołączy się eklezjologię *koinonii/communio*, umieszczając każdy aspekt prymatu w kontekście synodalnej struktury Kościoła, będzie to wielkim ułatwieniem dla wysiłków zmierzają-

l'existence d'une telle figure dans l'Église. L'unité de l'Église orthodoxe est garantie non pas par un chef terrestre, mais par l'unité de la foi, du baptême et de l'Eucharistie [...]”.

⁸ *Announcement of the Chief Secretary of the Holy and Sacred Synod*, dz. cyt.: „These titles create serious difficulties to the Orthodox, given the fact that they are perceived as implying a universal jurisdiction of the bishop of Rome over the entire Church, which is something the Orthodox have never accepted”.

⁹ H. Alfeyev, „*Les Églises orthodoxes ne feront pas leur deuil du titre patriarche d'Occident*”, dz. cyt., s. 17–18.

cych do rozwiązania bardzo ważnych kwestii dla jedności Kościoła Chrystusowego, czytamy w Oświadczeniu¹⁰.

Na wykreślenie tytułu patriarcha Zachodu negatywnie zareagowała również redakcja czasopisma „Istina”, redagowanego przez francuskich dominikanów. W artykule redakcyjnym spośród możliwych przyczyn usunięcia tytułu podano wpływ o. Adriano Garutiego OFM, który od lat twierdzi, że określanie papieża mianem patriarchy Zachodu jest błędem. Już w 1990 r. w swojej książce *Il papa patriarcha d'Occidente* udowodnił on, że tytuł i rola patriarchy Zachodu pozbawione są fundamentu historycznego i dogmatycznego, zbyt mocno akcentują lokalny aspekt Kościoła i szkodzą powszechnemu wymiarowi posługi biskupa Rzymu. Tezy A. Garutiego miałyby, według redaktorów „Istiny”, wpłynąć na zmianę kierunku myślenia Kurii rzymskiej w tym aspekcie, a w konsekwencji wywołać decyzję Benedykta XVI o usunięciu tytułu z *Annuario Pontificio*¹¹.

Argumenty za utrzymaniem tytułu patriarchy Zachodu

Za główną przyczynę tak gwałtownej reakcji na usunięcie patriarchy Zachodu spośród tytułów papieża należy uznać zgodność istniejącą od lat wśród większości teologów katolickich i prawosławnych co do konieczności rozróżnienia funkcji pełnionych przez papieża: biskupa Rzymu, patriarchy Zachodu i prymasa Kościoła powszechnego.

Joseph Ratzinger w roku 1976, a następnie w 1982, zaproponował, by w kwestii doktryny o prymacie Rzym nie wymagał od Wschodu więcej niż

¹⁰ *Announcement of the Chief Secretary of the Holy and Sacred Synod*, dz. cyt.

¹¹ *Patriarcat d'Occident et unité des Églises*, dz. cyt., s. 5–6; podobnego zdania jest kard. W. Kasper, który w książce pt. *Vie dell'unità. Prospettive per l'ecumenismo*, Brescia 2006, s. 120–121 pisze, że J. Ratzinger jako profesor teologii uważał, że rozróżnienie między funkcją prymacjalną papieża jako biskupa Rzymu i następcy Piotra w łonie Kościoła powszechnego a funkcją patriarchy Zachodu ma fundamentalne znaczenie dla przyszłej struktury urzędu piotrowego (por. J. Ratzinger, *Primat und Episkopat*, w: *Das neue Volk Gottes*, LThK VIII (1963), 763). Jednak z biegiem czasu w Kongregacji Nauki Wiary przeważała inna opinia, zgodnie z którą Kościół łaciński nigdy nie uważał siebie samego za patriarchat w sensie patriarchatu lub pentarchii Kościoła wschodniego. Teza ta została uzasadniona przede wszystkim przez Adriana Garutiego, który był wtedy członkiem Kongregacji.

w pierwszym tysiącleciu Kościoła¹². Druga ważna propozycja J. Ratzingera, często cytowana w kontekście sporu o rezygnację z tytułu patriarchy Zachodu przez Benedykta XVI, dotyczyła konieczności rozróżnienia w urzędzie papieskim posługi piotrowej, sprawowanej wobec całego Kościoła Chrystusowego, od jego funkcji patriarchy Zachodu¹³. Tam, gdzie jest to konieczne, Ratzinger proponował również utworzenie nowych patriarchatów bez włączania ich do Kościoła łacińskiego. W ten sposób akceptacja jedności z Papieżem nie oznaczałaby już konieczności wejścia w pewną strukturę administracyjną, lecz jedynie włączenie się w jedność w wierze i w komunii. Natomiast gdy chodzi o urząd nauczycielski sprawowany przez Papieża, wystarczyłoby uznać jego władzę podawania zobowiązującej interpretacji Objawienia przyniesionego przez Chrystusa i podporządkowanie się jej tam, gdzie przybiera ona formę definitywną. W ten sposób Kościoły wschodnie nie musiałyby niczego zmieniać w ich konkretnym życiu eklezjalnym. Do jedynych elementów nowych należałyby forma nadawania stolic biskupich poprzez „ratyfikację” kandydatów, mającą formę podobną do wymiany listów w Kościele starożytnym; wspólne odbywanie synodów i soborów; wymiana listów z okazji Wielkanocy i innych pism (jak np. encykliki); wspomnienie biskupa Rzymu w kanonie mszalnym Kościołów wschodnich i w inwokacjach¹⁴.

¹² J. Ratzinger, *Pronostics sur l'avenir de l'oecuménisme*, „Proche-Orient chretien” 3 (1976), s. 215; tenże, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, s. 209; J. Bujak, *Teologowie o prymacie papieża w kontekście dialogu katolicko-prawosławnego*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 50 (2002) 2, s. 42.

¹³ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, s. 142: „[...] sollte man es als Aufgabe für die Zukunft betrachten, das eigentliche Amt des Petrusnachfolgers und das patriarchale Amt wieder deutlicher zu unterscheiden und, wo nötig, neue Patriarchate zu schaffen und aus der leteinischen Kirche auszugliedern”.

¹⁴ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, dz. cyt., s. 142–143; J. Bujak, *Teologowie o prymacie papieża*, dz. cyt., s. 45; Duprey, *Aspetti dell'ecumenismo nel 1972*, „Oriente Cristiano” 1 (1972), s. 14–15.

Podobną opinię wyrażało wielu znanych katolickich teologów, m.in. J.M.R. Tillard¹⁵, F.G. Gahbauer¹⁶, M. Hardt¹⁷, Y. Congar¹⁸, L. Waldmüller¹⁹, W. de Vries²⁰, A. de Halleux²¹, G. Cereti²², W. Kasper²³.

Za rozróżnieniem funkcji patriarchalnej od prymacjalnej w urzędzie biskupa Rzymu opowiadają się przede wszystkim przedstawiciele Kościołów prawosławnych, np. J. Zizioulas²⁴, M. Stavrou, jak również katolickich Kościołów wschodnich, np. patriarcha Kościoła melchickiego Gregorios III czy greckokatolicki teolog M. Dymyd.

Według M. Stavrou, wykładowcy w Instytucie Teologii Prawosławnej św. Sergiusza w Paryżu, w późnej starożytności, Papież pełnił wiele funkcji: biskupa Rzymu, metropolity jednej z części Italii, prymasa („patriarchy”)

¹⁵ Por. J.M.R. Tillard, *Chiesa di chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Brescia 1989, s. 315–316; *La tension entre primauté du Siège romain et conciliarité*, „Nicolau” 1–2 (1992), s. 277; tenże, *Le ministère d'unité*, „Istina” 3 (1995), s. 203.

¹⁶ F.G. Gahbauer, *Die Patriarchalstruktur auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, w: *Das Dienstamt der Einheit in der Kirche. Primat – Patriarchat – Papsttum*, red. A. Rauch, P. Imhof, St. Ottilien 1991, s. 390–392, gdzie przytacza słowa patriarchy melchickiego Antiochii Maximos IV, według którego struktura patriarchalna jest właściwa zarówno dla Kościoła wschodniego, jak i zachodniego, tyle że ten ostatni w ciągu wieków o niej zapomniał. Dziś widać potrzebę odzyskania w Kościele łacińskim struktury patriarchalnej z papieżem jako pierwszym patriarchą Zachodu, co z pewnością nie umniejszy autorytetu papieża na poziomie Kościoła powszechnego; J. Bujak, *Teologowie o prymacie papieża*, dz. cyt., s. 45.

¹⁷ M. Hardt, *Papsttum und Ökumene. Über die Möglichkeiten eines universalen Petrusdienst*, „Catholica” 4 (1988), s. 319–320.

¹⁸ Y. Congar, *Diversità e comunione*, Assisi 1983, s. 137.

¹⁹ L. Waldmüller, *Überlegungen, wie die volle Communio der orthodoxen Kirchen mit Rom erlangt werden könnte*, „Der christliche Osten” 1 (1998), s. 13–14.

²⁰ W. de Vries, „*Die Patriarchate des Ostens: bestimmende Faktoren bei ihrer Entsehung*”, w: *I patriarchati orientali nel primo millennio. Relazioni del Congresso tenutosi al Pontificio Istituto Orientale nei giorni 27–30 dicembre 1967*, Roma 1968, s. 13–35.

²¹ A. de Halleux, „*Le modèle oriental de la collégialité*”, „Revue théologique de Louvain” 2 (1971), s. 76–81.

²² *Le Chiese cristiane di fronte al papato. Il ministero petrino del vescovo di Roma nei documenti del dialogo ecumenico*, Bologna 2006, s. 66–71. Na s. 66–67 Autor, za dokumentem Grupy z Dombes, stwierdza: „Fra i compiti del vescovo di Roma, quali si erano venuti sovrapponendo già nel primo millennio, occorre inoltre distinguere il compito episcopale in senso stretto, simile a quello di ogni altro vescovo, per la Chiesa locale di Roma, la funzione di metropolita (per le diocesi suburbicarie e del Lazio, ma per quanto riguarda il primo millennio forse per tutta l'Italia), e infine la responsabilità particolare come patriarcha d'Occidente. Tutti questi compiti vanno distinti dal servizio petrino in senso stretto, al servizio della comunione delle Chiese”.

²³ W. Kasper, *Vie dell'unità*, dz. cyt., 120.

²⁴ Giovanni di Pergamo (= J. Zizioulas, *Il primato nella chiesa*, „Il Regno – attualità” 2 (1998), s. 8–9.

Zachodu, wreszcie tę najbardziej charakterystyczną, jaką była szczególna odpowiedzialność – „piotrowa” według Rzymu – wobec całego Kościoła, która była sprawowana w komunii z innymi biskupami. Dla współczesnych trudność polegała na odróżnieniu pomiędzy trzecią i czwartą funkcją biskupa Rzymu, tzn. pomiędzy funkcją patriarchalną i „piotrową”. Powiązanie tych dwóch zadań było skutkiem braku precyzyjnego określenia terytorium jurysdykcji papieża²⁵.

M. Stavrou zauważa, że debata na temat istnienia lub nieistnienia patriarchatu Zachodu na nowo pojawiła się w sposób pośredni dzięki listowi Kongregacji Nauki Wiary *Communio notio* z roku 1992, w którym czytamy, że Kościół powszechny (którym rządzi Papież) ma ontologiczne pierwszeństwo wobec Kościołów partykularnych/lokalnych. Stwierdzenie to wywołało wiele reakcji negatywnych w łonie Kościoła katolickiego²⁶. Jeśli jednak tytuł patriarchy Zachodu jest dla kurialistów rzymskich czymś przebrzmiałym, to czyż nie powinno im zależeć na zachowaniu tytułu Patriarchy Rzymu dla podkreślenia wobec prawosławnych, że, nawet jeśli uznaje się, iż w Kościele katolickim *subsistit* Kościół Chrystusowy, to jednak Kościół rzymski uznaje patriarchy prawosławne za Kościoły siostrzane, a nie za Kościoły-córki? Wzajemne określanie się tym mianem przez Kościół Rzymu i Konstantynopola ma już ponadczterdziestoletnią tradycję, od czasów Pawła VI i Atenagoras, którzy nadawali tym słowom treść eklezjologiczną, a nie wyłącznie dyplomatyczną czy sentymentalną, podkreśla prawosławny teolog.

Od czasów oddzielenia się Kościoła katolickiego i chrześcijańskiego Wschodu, kontreformacji, misji na wszystkich kontynentach, rosnącej centralizacji papieżstwa w wiekach XIX i XX, eklezjologia katolicka doszła do punktu, w którym Patriarchat Zachodu nie ma żadnego znaczenia dla wiernych katolickich. Dwie trzecie z nich nie są dziś Europejczykami. Można zrozumieć decyzję o usunięciu tej wirtualnej rzeczywistości jako uznanie światowego charakteru geografii katolickiej²⁷.

²⁵ M. Stavrou, *L'abandon par Rome du concept de „Patriarcat d'Occident”*, dz. cyt., s. 20–21.

²⁶ J. Bujak, *Pierwszeństwo Kościoła powszechnego wobec Kościołów lokalnych*, „Collectanea Theologica” 76 (2006) 1, s. 39–55, gdzie została omówiona dyskusja kard. W. Kaspera z kard. J. Ratzingerem na ten temat.

²⁷ M. Stavrou, *L'abandon par Rome du concept de „Patriarcat d'Occident”*, dz. cyt., s. 22.

Patrząc głębiej, papież Benedykt XVI mógłby przez ten gest wyrazić pragnienie uwolnienia swojego uniwersalnego prymatu moralnego od jurysdykcji patriarchalnej, zarówno gdy chodzi o administrację Kościoła katolickiego, jak i dialog z prawosławiem. Przed 35 laty prof. J. Ratzinger pisał bardzo jasno: jest tragedią, że Rzym nie był w stanie oddzielić funkcji następcy Piotra od funkcji patriarchalnej. Gdyby zgodnie z tą perspektywą usunięcie tytułu patriarchy Zachodu miało na uwadze zarówno ułatwienie sprawowania prymatu papieskiego nie jako „wszechmocnego”, jak utworzenie nowych patriarchatów w Kościele katolickim, Kościół prawosławny mógłby się tylko radować. Czy Papież mógłby, tak jak w pierwszym tysiącleciu, sprawować swój uniwersalny prymat bez mianowania biskupów wschodnich lub łacińskich? Przyszłość powie, czy ta intuicja jest właściwa.

Papież Jan Paweł II, mówiąc o jedności z Kościołem prawosławnym, podkreślał, że pragnie komunii, a nie jurysdykcji. Podobnie pisał prof. Ratzinger: Rzym nie może w przypadku prymatu Papieża żądać od Wschodu więcej, niż zostało to sformułowane w pierwszym tysiącleciu. Katolickość Kościoła na wszystkich poziomach realizuje się za pośrednictwem prymatów i synodalności. Na poziomie uniwersalnym, jak pisał J. Meyendorff, bez urzędu koordynującego synodalność jest niemożliwa. Jeśli Rzym stanie się dla wszystkich Kościołów na nowo tym, który „przewodniczy miłości” (św. Ignacy z Antiochii) w służbie komunii wszystkich Kościołów, wtedy jego biskup będzie mógł na nowo zostać uznanym za „sługę sług Bożych”, podkreśla Stavrou²⁸.

O treści, jaka kryje się w określeniu Papieża jako patriarchy Zachodu i możliwych konsekwencjach rezygnacji z niego pisze Michel Dymyd, protoprezbiter Kościoła greckokatolickiego na Ukrainie, wykładowca teologii na Uniwersytecie katolickim we Lwowie²⁹. Przypomina on, że tytuł Patriarcha Zachodu pojawia się po raz pierwszy w liście cesarza Teodozjusza II (408–450) do papieża Leona Wielkiego (†461), a jego instytucjonalizacja nastąpiła za panowania cesarza Justyniana (527–565). Papież Teodor I użył tego tytułu jako własnego po raz pierwszy w roku 642. Tytuł ten w odniesieniu do Papieża obecny jest w 36 kanonie soboru Quinisexte *in Trullo* w Konstantynopolu (691–692), w którym mowa jest o „Pentarchii”³⁰.

²⁸ Tamże, s. 22–23.

²⁹ M. Dymyd, *Les enjeux de l'abandon du titre de „patriarche d'Occident”*, „Istina” 51 (2006), s. 24–32.

³⁰ Tamże, s. 24.

W oparciu o tradycję eklezjologiczną kolegalności obecną w całym Kościele, która nie została odrzucona ani przez Sobór Watykański I, ani Sobór Watykański II, oraz w oparciu o świadectwo wybitnych teologów, przede wszystkim H.J. Pottmeyera, wskazuje na pozytywne konsekwencje, jakie może mieć dla jedności Kościoła usunięcie tytułu patriarcha Zachodu przez Benedykta XVI.

Oddzielenie kompetencji prymatu od zadań patriarchy może mieć wpływ na bardziej kolegalny charakter prawa kościelnego i administrowania Kościołem z pożytkiem dla instancji regionalnych. Po drugie, może to doprowadzić do rozszerzenia tradycyjnej pentarchii i powstania nowych patriarchatów, zarówno w Kościele wschodnim, jak zachodnim, ponieważ Kościół potrzebuje dziś nowych centrów jedności dla Kościołów regionalnych. Po trzecie, Kościół zachodni lub łaciński mógłby zostać podzielony na nowe patriarchaty zgodnie z realiami kulturowymi, geograficznymi i politycznymi. Po czwarte, należałoby wrócić do okresu z pierwszego tysiąclecia Kościoła, kiedy jednocząca rola papieża polegała wyłącznie na byciu znakiem jedności wiary pomiędzy prawosławiem a katolicyzmem, natomiast odpowiedzialność administracyjna spoczywała na patriarchach. Doprowadziłoby to, według Autora, do odnowienia zapału ewangelizacyjnego w świecie i do nowego dialogu pomiędzy Kościołami: powstałyby nowe prawa zgodne z odnowioną eklezjologią, tzn. na fundamencie triadycznej struktury Kościoła, a nie, jak dotychczas, binarnej. Kanony te byłyby promulgowane przez patriarchów i akceptowane przez inne Kościoły partykularne jako godne pochwały i korzystne również dla nich³¹.

Również patriarcha katolickiego Kościoła melchickiego Gregorios III widzi konieczność oddzielenia w urzędzie Papieża funkcji patriarchy Zachodu od funkcji prymacjalnej.

W dziesiątą rocznicę opublikowania przez Jana Pawła II encykliki *Ut unum sint*, w której papież prosił inne Kościoły o pomoc w zdefiniowaniu formy sprawowania prymatu w taki sposób, by był on dla nich możliwy do zaakceptowania, Autor pragnie zabrać głos w sprawie instytucji patriarchatu, którą uważa on za decydujący punkt odniesienia w tym procesie³².

³¹ Tamże, s. 30–31; H.J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, Bamberg 2001, s. 142–146.

³² Por. Gregorios III, *Patriarches d'Orient et d'Occident: similarités et différences. Comment Rome pourrait fonctionner comme l'un d'entre eux? Logos*, „A Journal of Eastern Christian Studien” 46 (2005), 1–2, s. 14.

Patriarcha Antiochii Gregorios III zauważa, że ewolucja eklezjologiczna Zachodu, której kulminacją był Sobór Watykański I, sprawiła że poszło w zapomnienie istnienie w pierwszych wiekach historii Kościoła Patriarchatu Zachodu. Początkowo bezpośrednia jurysdykcja stolicy biskupa Rzymu dotyczyła terenu zwanego *Italia suburbica*, tzn. centrum i wschodu półwyspu, jak również wysp Morza Śródziemnego: Sycylii, Sardynii i Korsyki. W kolejnych wiekach papież Rzymu starali się rozszerzyć strefę swojej jurysdykcji za pomocą dwóch metod: przejmowania niektórych terytoriów metropolitalnych i działalności misyjnej. Z biegiem czasu na Zachodzie doszło do wchłonięcia roli patriarchalnej biskupa Rzymu przez jego rolę prymacjalną. Argumenty usprawiedliwiające rozszerzenie bezpośredniej jurysdykcji papieża nad Zachodem chrześcijańskim wynikają z prerogatyw prymacjalnych, a nie z jego roli patriarchy, natomiast na Wschodzie chrześcijańskim mieliśmy do czynienia z odwrotnym kierunkiem: uprawnione prerogatywy prymacjalne papieża Rzymu, akceptowane bezpośrednio lub pośrednio na Wschodzie, np. w kanonie 13 synodu w Sardyce (343) bywały usprawiedliwane patriarchalną funkcją papieża.

Jednak w I tysiącleciu istniała pewna przepaść, *hiatus*, pomiędzy teorią a praktyką sprawowania urzędu Papieża. Wielu z nich (Leon Wielki, Gelazy, Mikołaj I) miało wysokie pojęcie swojego urzędu i władzy w Kościele powszechnym, a jednak szanowało niezależność eklezjologiczną i autonomiczne procedury Kościołów wschodnich, podkreśla Gregorios III³³.

Jeśli chodzi o pentarchię, patriarcha zauważa, że system współpracy pięciu głównych stolic biskupich nigdy nie funkcjonował w praktyce, ale dziś idea pentarchii może być pomocna. Wydaje się, że jej najważniejszą cechą jest to, co wyraża słowo „subsidiarność”, pomocniczość. W pierwszym tysiącleciu następcy Piotra nie interweniowali w sposób zwyczajny w życie patriarchatów wschodnich, były to sytuacje wyjątkowe i najczęściej owoc procesu synodalnego: papież nie wyrażał swej opinii osobistej, ale po konsultacji z synodem zebranym na tę okazję. Ta podwójna orientacja: na subsidiarność i synodalność jest ważna również w dzisiejszej sytuacji³⁴.

Gregorios III stwierdza, że dziś najważniejszą rzeczą jest odróżnienie w posłudze biskupa Rzymu pomiędzy jego posługą na rzecz wiernych Kościoła łacińskiego a posługą piotrową, która ma na celu zachowanie wiary i jedności

³³ Tamże, s. 15.

³⁴ Tamże, s. 17–18.

całego Kościoła, zgodnie z tym, co proponował J. Ratzinger w książce *Nowy Lud Boży*. Jego propozycja sugeruje, że, po pierwsze, centralistyczny model właściwy dla funkcjonowania Kościoła łacińskiego *ad intra* nie może być zastosowany do relacji z Kościołami patriarchalnymi *sui iuris*. Zasada ta niesie ze sobą wiele konsekwencji. Pierwszą i najbardziej oczywistą z nich jest odnowienie pełnej autonomii (*sui iuris*) Kościołów patriarchalnych, co mogłoby się wiązać m.in. ze swobodnym wyborem biskupów na synodach patriarchalnych. Dobrze by było również, gdyby przy Papieżu powstało zgromadzenie patriarchów wschodnich Kościołów katolickich, rodzaj „senatu papieża”. Takie zgromadzenie mogłoby rozważać to wszystko, co dotyczy jedności Kościoła i eklezjologii, różnic eklezjologicznych między Wschodem a Zachodem, relacji z islamem, koordynacji prac hierarchii łacińskiej i wschodniej w krajach emigracyjnych.

Przykład takiej trójstopniowej struktury Kościoła mamy u św. Ignacego z Antiochii (biskup, prezbiterzy, diakoni), który można by zaadaptować do relacji pomiędzy Rzymem a pozostałymi patriarchatami, akcentując wymiar kolegialny, synodalny posługi Papieża³⁵.

Drugi wniosek, jaki płynie z propozycji J. Ratzingera, to otwartość struktury eklezjalnej chrześcijańskiego Zachodu na zmiany. Co prawda propozycja Ratzingera sama z siebie nie wydaje się podważać centralistycznej formy rządów w Kościele łacińskim, co nie znaczy, że nie może się on przekształcić w patriarchat w znaczeniu wschodnim, gdzie funkcjonowały w przeszłości i również dzisiaj funkcjonują różne modele patriarchatów. Na przykład niektóre były i są bardzo scentralizowane, jak w tradycji koptyjskiej, czy patriarchat moskiewski.

Nie można zatem wykluczyć, że Kościół łaciński może i w przyszłości funkcjonować *ad intra* na sposób centralistyczny, należy jednak wziąć pod uwagę nową sytuację, w której się znalazł. Kościół łaciński nie jest już jedynie Kościołem zachodnim, jego terytorium nie ogranicza się bowiem do Europy centralnej i zachodniej. Jest on dziś obecny na pięciu kontynentach, obejmuje ogromną różnorodność ludów, kultur, języków. Z tego właśnie względu w Kościele łacińskim rozlegają się głosy, by przyjrzeć się strukturze patriarchalnej chrześcijańskiego Wschodu jako modelowi struktury kościelnej. Rzeczywiście, może się wydawać, że mniej scentralizowana struktura ułatwiłaby kierowanie

³⁵ Tamże, s. 28–29.

wspólnotą Kościoła rzymskokatolickiego. Jest to co prawda dyskusja tocząca się w ramach tego Kościoła, jednak nie przeszkadza to Kościołom wschodnim proponować ich sposobu funkcjonowania, o charakterze kolegialnym, który może zainspirować *aggiornamento* w Kościele rzymskim. Czy Sobór Watykański II, który akcentował kolegialność, konferencje biskupów i synody biskupów, nie popierał tego typu ewolucji? – pyta głowa Kościoła melchickiego³⁶. Gdyby tego typu ewolucja miała miejsce, papież byłby:

- najpierw biskupem Rzymu,
- następnie metropolitą lub patriarchą Włoch,
- dalej można by sobie wyobrazić rodzaj „superpatriarchatu”, który gromadziłby różne Kościoły patriarchalne będące w komunii z Rzymem, na wzór zakonu cystersów: nowe patriarchaty byłyby „córkami” Rzymu,
- w końcu koryfeuszem apostołów, następcą Piotra w służbie jedności Kościoła i umacniania braci (Łk 22,32). Bardziej synodalne funkcjonowanie Kościoła łacińskiego ułatwiłoby zrozumienie Kościołów wschodnich, a także pełnienie posługi piotrowej i perspektywę odnowienia pełnej komunii z Kościołami prawosławnymi, bizantyjskimi lub wschodnimi³⁷.

Na podstawie przytoczonych wyżej opinii można stwierdzić, że opinia o konieczności rozróżnienia w teorii i praktyce funkcji patriarchalnej od prymacjalnej w urzędzie biskupa Rzymu jest powszechnie obecna zarówno wśród teologów katolickich, jak i protestanckich i wschodnich, nawet po decyzji Benedykta XVI z 2006 r. o rezygnacji z tytułu patriarchy Zachodu.

Na tym tle nie dziwi gwałtowna reakcja na rezygnację z tytułu patriarchy Zachodu przez Ojca Świętego Benedykta XVI. Z drugiej strony mamy Adriano Garutiego, który od lat idzie pod prąd powszechnej opinii teologów w tym względzie. Ponieważ przypisuje się właśnie jego badaniom wpływ na decyzję papieża o usunięciu tytułu z *Annuario Pontificio*, warto zaznajomić się z jego argumentacją.

³⁶ Tamże, s. 30–31.

³⁷ Tamże, s. 32–33.

Adriano Garuti: dlaczego papież nie jest patriarchą Zachodu?

W swojej książce *Patriarca d'Occidente? Storia e attualità* Garuti podkreśla, że rezygnacja z tytułu patriarchy Zachodu była autonomiczną i samodzielną decyzją Benedykta XVI, na którą włoski franciszkanin nie miał, wbrew sugestiom np. redakcji czasopisma „Istina” czy kardynała W. Kaspera, wpływu³⁸.

Garuti stara się również odeprzeć zarzuty wobec Benedykta XVI, jakoby ten, będąc papieżem, zmienił swoją opinię z okresu, gdy był księdzem profesorem J. Ratzingerem, na temat konieczności rozróżnienia w urzędzie Papieża funkcji patriarchy i funkcji „piotrowej”. Włoski teolog cytuje słowa J. Ratzingera z 2001 r., w których wyjaśniał, że profesor i prefekt Kongregacji Nauki Wiary to ta sama osoba, ale te dwie funkcje związane są z innymi zadaniami. Profesor zajmuje się przede wszystkim wiedzą i wyjaśnia w swoich książkach i konferencjach to, co, jak sądzi, odkrył, i co zakłada zarówno dyskusję teologów, jak i osąd Kościoła. Natomiast zadaniem prefekta nie jest przedstawianie swoich osobistych poglądów, ale zejście na drugi plan i ukazanie tego, w co wierzy Kościół. Tym bardziej taka postawa dotyczy osoby papieża, podkreśla Garuti³⁹.

Mówiąc o kwestii uznania papieża za patriarchę Zachodu, Garuti sięga do początków instytucji patriarchatu i stwierdza, że ma ona swoje źródło w Kościele wschodnim. Dopiero z biegiem czasu Wschód uznał, że jest to struktura obowiązująca w całym Kościele, dlatego również Rzym był uznawany za siedzibę patriarchalną – jedyną na Zachodzie – a jego biskupowi przypisywano tytuł patriarchy Zachodu. W ten sposób pojawiła się struktura pentarchii.

Jednak papieże zawsze wykazywali małe zainteresowanie tym tytułem, którego potrzeby nie widzieli. Byli bowiem zbyt świadomi ich odpowiedzialności za Kościół powszechny, którą sprawowali w sposób praktyczny, aby akceptować tytuł patriarchy. Rzym akceptował wschodni model Kościoła, ale na Zachodzie Rzym jako stolica patriarchalna był postrzegany inaczej. Nawet jeśli zgadzał się być zaliczonym do grona pięciu – pentarchii – to nie postrzegał swojej roli jako *primus inter pares*⁴⁰. Biskupi Rzymu czynili tak ze względu na

³⁸ A. Garuti, *Patriarca d'Occidente?*, dz. cyt., s. 26.

³⁹ Tamże, s. 42; J. Ratzinger/Benedetto XVI, *Vi ho chiamati amici. La compagnia nel cammino della fede*, Cinisello Balsamo 2006, s. 31–32.

⁴⁰ A. Garuti, *Patriarca d'Occidente?*, dz. cyt., 192–193. Na s. 170–171 Autor zauważa, że w samym świecie prawosławnym dyskutuje się nad znaczeniem formuły *primus inter pares*. Niektórzy teologowie wykazują, że mylące jest określanie tego prymatu jedynie jako „honor-

odmienną koncepcję autorytetu w Kościele: w Kościele zachodnim miał on pochodzenie „piotrowe”, we wschodnim – synodalne. Koncepcja papieża jako patriarchy Zachodu jest projekcją wschodniej eklezjologii na zachodnią, która pojęta radykalnie uważa biskupa Rzymu w ramach pentarchii *jedynie* za patriarchę Zachodu⁴¹.

Teoretycznie obie role – patriarchy i następcy św. Piotra – mogłyby być zgodne z katolicką doktryną o prymacie, ale nie w kontekście pentarchii, ponieważ system ten oznacza *wspólne rządzenie* w Kościele przez pięciu patriarchów, a w konsekwencji odrzucenie prymatu biskupa Rzymu lub jego zróżnicowaną akceptację na podstawie różnych znaczeń, które miał on na Wschodzie i Zachodzie⁴². Wschodnie pojmowanie roli patriarchatów i pentarchii, jedynie synodalne, sprawiało, że biskupi Rzymu nie uważali się za patriarchów i nie akceptowali zasady pentarchii (inaczej niż twierdzi V. Peri), uznając jednocześnie tytuł patriarchów i ich rolę we wspólnocie episkopatu, tzn. ich rolę pryma-

wy”, bez prawdziwych obowiązków i odpowiedzialności, co zakłada kanon 34 zwany Apostolskim. Wśród teologów prawosławnych dyskutuje się również nad zadaniem roli prymatu Patriarchy Ekumenicznego w łonie prawosławia, który jest skromniejszy, niż to jest konieczne, bez autorytetu prawnego, bez fundamentu w prawie Bożym, podległy decyzjom synodu, a nawet zależny od państwa. Wśród teologów prawosławnych widać pragnienie pogłębienia tego tematu i osiągnięcia wspólnej wizji jako warunku podjęcia dialogu z katolikami na temat prymatu; por. J. Zizioulas, *Recent Discussion on Primacy in Orthodox Theology*, w: *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo*, W. Kasper (red.), Roma 2004, s. 249–264; T. Kałużny, *Nowy Sobór ogólnoprawosławny. Natura, historia przygotowań, tematyka*, Kraków 2008, s. 236–254, gdzie autor ukazuje dyskusję na temat miejsca patriarchy ekumenicznego w łonie prawosławia w kontekście przygotowań do zwołania soboru ogólnoprawosławnego.

⁴¹ A. Garuti, *Patriarca d'Occidente?*, dz. cyt., s. 148–149; A. Lévy, *Au service du service de l'évêque de Rome Collège patriarcal et unité de l'Eglise*, „Istina” 51 (2006), s. 35–37. Autor wyjaśniając przyczyny konfliktu między Rzymem i patriarchą Focjuszem w IX wieku, a następnie schizmę w wieku XI, wyjaśnia tym, że biskup Konstantynopola zawdzięczał swoją drugą pozycję po Rzymie i funkcję patriarchalną soborowi ekumenicznemu, nie zaś fundacji piotrowej lub koncesji ze strony Rzymu. Koncepcja rządzenia w Kościele wschodnim jest „oddolna”, kolegialna, na Zachodzie zaś odgórna”. Mamy zatem dwie perspektywy: piotrową – zachodnią i synodalną – wschodnią. Istniały one obok siebie przez dużą część pierwszego tysiąclecia bez ostatecznego określenia, kto ma największy autorytet w rządach Kościołem powszechnym: biskup Rzymu czy kolegium patriarchów, do kogo należy ostatnie słowo w Kościele?

⁴² A. Garuti, *Patriarca d'Occidente?*, dz. cyt., 176, gdzie Autor cytuje słowa prof. Dimitri Salachasa, który w przeddzień spotkania MKM w Belgradzie w 2006 r. stwierdził, że prawosławni członkowie MKM będą naciskać na uznanie papieża za patriarchę Zachodu, *primus inter pares* odrzucając dogmat o prymacie, tzn. uniwersalnej jurysdykcji papieża. Natomiast jeśli chodzi o tytuł patriarchy Zachodu w Kościele zachodnim, nigdy nie miał on znaczenia eklezjologicznego i kanonicznego. Patriarchat Zachodu nigdy nie funkcjonował na sposób patriarchatów wschodnich, dlatego jest on tytułem nieużytecznym i zbędnym dla nas, katolików, ale dla prawosławnych nigdy nie stracił swej aktualności. Mimo to dyskusja na temat tego tytułu nie ma szczególnego znaczenia w poszukiwaniu jedności ze Wschodem prawosławnym, dodał Salachas.

cialną. Z tego też powodu również teologowie, którzy w następnych wiekach uznawali tytuł patriarchy Zachodu, mieli jego inną wizję niż ta na Wschodzie. Aż do kasacji z *Annuario Pontificio* tytuł ten był akceptowany także na Zachodzie, ponieważ sam z siebie nie stanowi przeciwieństwa lub „nieuniknionej niezgodności” z prymatem w Kościele powszechnym. Niezgodność staje się realna przy wschodniej wizji, która prowadzi do ograniczenia jurysdykcji papieża nad Kościołem powszechnym. Z tego względu autorzy, którzy zaakceptowali tytuł patriarchy, zawsze dodawali *summus* i *universalis*, w sposób oczywisty odnosząc się do jego prymatu.

Również Sobory Watykańskie I i II nie zgodziły się na określenie papieża mianem patriarchy Zachodu, przypomina Garuti. Na Soborze Watykańskim I patriarchat został uznany za formę organizacji kościelnej charakterystyczną wyłącznie dla Wschodu, bez odpowiednika na Zachodzie. Ma on wymiar wyłącznie dyscyplinarny i nie należy do struktury Kościoła, której chciał Chrystus. Sobór wykluczył również każdą formę pentarchii rozumianej jako współuczestnictwo pięciu patriarchatów – w tym Rzymu – w rządzeniu Kościołem, nawet tylko na polu dyscypliny. Wynika z tego, że biskup Rzymu nie może być uważany za patriarchę Zachodu. Jest pasterzem Kościoła powszechnego, który w wykonywaniu swej funkcji korzysta z pomocy patriarchów wschodnich, udzielając im specjalnych przywilejów i praw, które są zawsze uczestnictwem w jego najwyższej władzy i jako takie są regulowane przez niego dla dobra Kościoła.

Na Soborze Watykańskim II temat patriarchatów nie miał większego znaczenia niż na Soborze Watykańskim I, chociaż wypowiedzi na ten temat było więcej. Podczas obrad Soboru w wypowiedziach niektórych Ojców soborowych pojawiały się opinie, że papież jest patriarchą Zachodu w ramach pentarchii, oraz że struktura patriarchalna jest właściwa dla całego Kościoła, a nie tylko dla jego części wschodniej. Jednak w samych tekstach soborowych nie znajdziemy nic na temat patriarchatu Zachodu, sobór wypowiadał się jedynie w kwestii patriarchatów wschodnich. Dlatego również z dokumentów Soboru Watykańskiego II nie jest możliwe wyciągnięcie ostatecznych wniosków na temat patriarchatu Zachodu. Sobór stwierdza jedynie, że instytucja patriarchatów jest dla *dobra* Kościoła powszechnego, ale niekoniecznie wchodzi do struktury *calego*

Kościół. Jest obecna bowiem jedynie w Kościołach wschodnich i do nich odnoszą się wypowiedzi Soboru⁴³.

Garuti podkreśla również, że wizja rozwoju prymatu biskupa Rzymu na poziomie Kościoła powszechnego, którą zazwyczaj spotyka się w literaturze teologicznej, jest niezgodna z faktami historycznymi. Wielu teologów twierdzi, że w początkowym okresie Rzym był jedynie jednym z patriarchatów w komunii innych Kościołów lokalnych lub patriarchatów, wśród których reprezentował punkt odniesienia i rzecznika w chwilach kryzysu (tak np. de Vries). Z biegiem czasu od prymatu honorowego biskupi Rzymu przeszli do prymatu jurysdykcji – przeciwnie do innych stolic patriarchalnych – dzięki jednoczeniu w osobie biskupa Rzymu różnych „prymatów”: biskupa Rzymu, patriarchy (tak m.in. Tillard). Ta ewolucja doprowadziła do idei prymatu uniwersalnego, co było obce myśli patrystycznej. Schizma z roku 1054 jest przez niektórych (Filippi, Magee) uznawana za moment, w którym ostatecznie nastąpiło połączenie różnych funkcji biskupa Rzymu, jako że patriarchat Zachodu oznaczał teraz to samo co Kościół łaciński. W ten sposób biskup Rzymu, patriarcha Zachodu, stał się również pasterzem całego Kościoła, a przez to władza, która przypadała jemu jako patriarsze, była odtąd sprawowana w całym Kościele. Doszło wtedy na Zachodzie do przejścia od triadycznej do binarnej struktury Kościoła⁴⁴. Papież byłby zatem przeszkodą na drodze do jedności chrześcijan, ponieważ nie odróżnia w swoim urzędzie trzech różnych funkcji: biskupa Rzymu, patriarchy i urzędu piotrowego (Hardt, Greshake). Doktryna o prymacie jest widziana w tej perspektywie jako dodatek wprowadzony w zastępstwie struktury episkopalnej Kościoła starożytnego, a problem Papieża może być rozwiązany wyłącznie w kontekście koncyliarnym (Papandreou)⁴⁵.

Włoski teolog uważa również, że teologowie prawosławni są zainteresowani przypisywaniem papieżowi tytułu patriarchy Zachodu głównie ze względu na odrzucenie jego uniwersalnego prymatu jurysdykcji. Widać to wyraźnie, gdy mowa jest o powrocie do pentarchii: w tej formie władza biskupa Rzymu zostaje ograniczona tylko Kościoła łacińskiego, a wobec Kościoła powszechnego sprawowałby funkcję wyłącznie *primus inter pares*, bez władzy jurysdykcji

⁴³ Tamże, s. 201–209.

⁴⁴ Tamże, s. 140.

⁴⁵ Tamże, s. 187–189.

wobec Kościołów wschodnich⁴⁶. Zatem propozycje, aby biskup Rzymu był określany jako patriarcha Zachodu i aby sprawował swoją władzę w ramach pentarchii, są niemożliwe do przyjęcia z powodu warunków stawianych przez stronę prawosławną: – prymat ten nie mógłby być prymatem jurysdykcji, ponieważ jurysdykcja oznacza ingerowanie w wewnętrzne sprawy Kościoła lokalnego, co pociąga za sobą negację jego katolickości i integralności eklezjalnej; – nie powinien być on cechą pojedynczego człowieka, ale Kościoła *lokalnego*, dlatego prymat Papieża jest prymatem stolicy, tzn. Kościoła rzymskiego; prymat Papieża powinien być sprawowany w kontekście synodalnym, zarówno na poziomie lokalnym, jak regionalnym i uniwersalnym w duchu i według norm 34 kanonu apostołskiego⁴⁷.

Z drugiej strony, brak akceptacji prymatu Papieża jest związany nie tyle z kwestią patriarchatu Zachodu, ile z eklezjologią eucharystyczną, która akcentuje rzeczywistość Kościoła lokalnego zgromadzonego w imieniu Chrystusa na celebracji eucharystycznej pod przewodnictwem biskupa. Prymat papieża w oczach prawosławnych jest logiczną konsekwencją eklezjologii uniwersalistycznej Kościoła rzymskiego, która nie bierze pod uwagę pełni Kościoła lokalnego i popada w subordynacjonizm eklezjologiczny. Ponieważ każdy Kościół lokalny jest Kościołem powszechnym, dlatego tak jak nie istnieje pierwszeństwo Kościoła lokalnego nad Kościołem powszechnym, tak nie istnieje pierwszeństwo Kościoła powszechnego nad lokalnym: obie te rzeczywistości istnieją jednocześnie. Z tego powodu papież nie jest akceptowany przez prawosławnych, ponieważ w świetle eklezjologii eucharystycznej jest nie do przyjęcia, aby w Kościele było miejsce dla innego przewodniczącego, wyższego od biskupa, i aby jego władza jurysdykcji mogłaby dominować nad sakramentalną władzą biskupa diecezjalnego, który ze swej natury jest „ikoną Chrystusa” (Spiteris, Syty).

Natomiast doktryna katolicka widzi w prymacie konstytutywny element dla zachowania pełnej komunii. Kościół powszechny jest bowiem komunią

⁴⁶ Tamże, s. 132–133, 162, 208. Garuti stwierdza również na s. 158–160, że punktem odniesienia dla współczesnych relacji między Kościołem rzymskokatolickim a Wschodem chrześcijańskim nie może być pierwsze tysiąclecie i model prymatu, który był wtedy aktualny, ponieważ Kościół prawosławny w pierwszym tysiącleciu nie uznawał „prymatu jurysdykcji” biskupa Rzymu w sensie głowy Kościoła rządzącej w zwykłych warunkach, a nie jedynie w sytuacjach kryzysu. Dlatego, według Garutiego, konieczna jest akceptacja rozwoju prymatu w drugim tysiącleciu dla pełnego obrazu roli papieża w Kościele.

⁴⁷ Tamże, s. 163.

Kościółów lokalnych, która domaga się istnienia Kościoła – *Głowy* innych Kościołów, którym jest właśnie Kościół Rzymu. Jedność episkopatu niesie ze sobą istnienie biskupa, który jest Głową kolegium biskupów, a którą jest biskup Rzymu (*Communio notio*)⁴⁸.

Zakończenie

Co z punktu widzenia teologii katolickiej należałoby uczynić, aby w dialogu ekumenicznym dojść do porozumienia w kwestii prymatu Papieża?

Według Garutiego, przede wszystkim należy pozbyć się obciążeń, które narosły w historii i nie pozwalają uznać prymatu w jego autentycznej naturze bez obawy, że w przypadku zjednoczenia z Rzymem Kościoły prawosławne utracą swoją tożsamość, tak jak jej nie utraciły katolickie Kościoły wschodnie. Cytuje słowa G. Fedaldo, który podkreśla, że Kościoły prawosławne nie powinny wątpić, że po zjednoczeniu z Rzymem papież będzie interweniował w życie ich wspólnot w taki sam sposób, jak to się dzieje w Kościołach łacińskich, chociaż w sposób jeszcze bardziej ograniczony. Należy zapewnić Kościoły wschodnie, że działanie papieża miałyby charakter uzupełniający i wspierający w stosunku do władzy poszczególnych biskupów, a w jeszcze większym stopniu patriarchów, reagując jedynie wtedy, kiedy jest ku temu potrzeba⁴⁹. Włoski teolog przypomina również opinię J. Zizioulasa, według którego dla owocnego dialogu w tej kwestii konieczne jest, aby prawosławni uznali, że prymat przynależy do istoty Kościoła, a nie jedynie do jego strony organizacyjnej. Powinni również uznać, że prymat istnieje nie tylko na poziomie lokalnym czy regionalnym, ale również na poziomie Kościoła powszechnego. Kościół bowiem nie może być lokalny nie będąc uniwersalnym, ani uniwersalny nie będąc lokalnym.

Konieczne byłoby również przyjęcie, że, po pierwsze, w Kościele z prawa Bożego jurysdykcję posiadają jedynie Papież i biskup, dlatego każda władza, która jest wyższa od władzy biskupa, jest z prawa kościelnego. Z tego wynika, że również władza patriarchalna ze swej istoty zależy od biskupa Rzymu i w pewnym sensie jest uczestnictwem lub emanacją jego najwyższej władzy.

⁴⁸ Tamże, s. 165–166.

⁴⁹ Tamże, s. 174.

Po drugie, jedyne rozróżnienie, jakiego można i należy dokonać, dotyczy funkcji papieża jako biskupa Kościoła lokalnego Rzymu i jako pasterza Kościoła powszechnego, z wyłączeniem władzy patriarchalnej jedynie na Zachodzie, gdzie sprawuje swą władzę na mocy swej funkcji prymacjalnej, a nie jak Patriarcha Zachodu⁵⁰.

Garuti sądzi, że po usunięciu tytułu patriarchy Zachodu z *Annuario Pontificio* przez Benedykta XVI można się spodziewać, że katolicy odpowiedzialni za dialog z Kościołem prawosławnym zrozumieją argumenty tu przedstawione i zaprzestaną proponować powrót do pentarchii jako sposób na rozwiązanie problemu prymatu z pominięciem prymatu jurysdykcji biskupa Rzymu⁵¹.

THE CAUSES AND CONSEQUENCES OF THE RESIGNATION OF BENEDICT XVI WITH THE TITLE: „PATRIARCH OF THE WEST”

Summary

The purpose of this article is an attempt to understand why Pope Benedict XVI, decided that in the *Annuario Pontificio* for 2006 among the titles that define his ministry will no longer determine the “Patriarch of the West”. The event triggered protests and outrage Orthodox parties, both the Moscow Patriarchate and ecumenical. Also, many Catholic theologians, including Cardinal Kasper expressed their disapproval, claiming that it will have a negative impact on relation with Orthodoxy. The main reason was to protest, said Bishop Hilarion that the Orthodox Church would accept the primacy of the Bishop of Rome, but only in terms of *primus inter pares*, within the Pentarchy institution, from the limited jurisdiction of the Pope to the Western Church, Latin. The abandonment of the title: Patriarch of the West is seen as a departure from previous treatment the Bishop of Rome in the Catholic-Orthodox dialogue and as a betrayal by the theologian Joseph Ratzinger as Pope Benedict XVI, who in those 70s and 80s the last century, claimed that it is obvious to separate the different levels of authority the Bishop of Rome and the Orthodox should not be offered more than it was in the first millenium of the Church.

⁵⁰ Tamże, s. 214–215.

⁵¹ Tamże, s. 173–177, 183.

The main defender of Pope Benedict XVI is Adriano Garuti OFM. The Italian theologian points out that the Holy Father did was right for giving up from the title of the “Patriarch of the West” because, firstly, he is not him, at least in the Orthodox sense of the term, and secondly, the title suggests that the Bishop of Rome was just one of the five patriarchs in the Pentarchy structure, with a function of honorary chairman. This title denies the same, at least indirectly the dogma of Vatican Council I, of the universal jurisdiction of the Bishop of Rome. The decision of Pope Benedict XVI makes it clear on what grounds and what direction in ecumenical dialogue on the primacy in the Church should be brought.

Translated by Mirosława Landowska

ZWIĄZEK OBRAZU BOGA Z OBRAZEM WŁASNEGO OJCA PSYCHOLOGICZNE UWARUNKOWANIA

Ks. Sławomir Bukalski

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

S. Agnieszka Cyrny CSSF

Wstęp

Obraz Boga kształtuje się w człowieku od najwcześniejszych lat życia. Nie jest pojęciem wrodzonym, ale powstaje stopniowo w psychice człowieka. Kształtuje się w procesie socjalizacji jednostki, rozwija pod wpływem własnych czynności poznawczych, ale również – przede wszystkim – najpierw na podstawie doświadczeń emocjonalnych związanych ze strukturą życia rodzinnego. Wśród wielu czynników mających wpływ na kształtowanie się obrazu Boga psychologia wyróżnia środowisko rodzinne, szczególnie osobę ojca i matki. Najważniejsze przykazanie religii chrześcijańskiej, które Bóg objawił człowiekowi, to przykazanie miłości. Choć wskazuje ono na miłość Boga na pierwszym miejscu, to najpierw jednak człowiek doświadcza miłości ludzkiej – rodzicielskiej. Dzięki miłości rodziców dziecko poznaje świat, doświadcza siebie samego. W pierwszych stadiach rozwoju szczególną rolę odgrywa matka. W miarę rozwoju dziecko nie zadowala się jednak tylko matczyną miłością i zaczyna poszukiwać miłości ojcowskiej. Osoba ojca ma ogromne znaczenie dla rozwoju dziecka w każdym jego wymiarze: fizycznym, psychicznym i duchowym (religijnym). Szczególnie ten ostatni wymiar wpływu ojca jest przedmiotem niniejszego artykułu. Jednym z czynników mających zasadniczy wpływ na dojrzałość

religijną jednostki jest posiadany przez nią właściwy obraz Boga¹. Ojciec może znacznie przyczynić się do kształtu tego obrazu. We współczesnej nauce zgromadzono wiele dowodów na tę zależność. „Z badań antropologicznych wiemy, że nawet najbardziej prymitywne ludy posiadają bezpośrednie i proste pojęcie Boga jako ojca. Również w tradycji żydowsko-chrześcijańskiej słowo «ojciec» było stale stosowane na oznaczenie Boga”². Nie brak również przykładów powiązania obrazu Boga z obrazem ojca, z historii powszechnej. Przykładem negatywnego obrazu Boga spowodowanego trudnymi doświadczeniami w kontaktach z ojcem w dzieciństwie jest znany reformator religii chrześcijańskiej Marcin Luter (XVI w.). Psychologia podaje historię jego życia jako klasyczny przypadek wpływu ojca na obraz Boga³. Nie brak także pozytywnych przykładów tej zależności. Są nimi np. życiorysy niektórych świętych, jak św. Teresy Martin z Lisieux (XIX w.), której pozytywne doświadczenie własnego ojca pomogło w osiągnięciu dojrzałej wiary i świętości życia.

Jaki więc wpływ na obraz Boga ma osoba własnego ojca? Dlaczego w doświadczeniu niektórych osób (wcale nie pojedynczych) obraz Boga jest zafałszowany? Bóg widziany jako miły, stary człowiek z brodą, który gdzieś ponad chmurami króluje w niebie, lub jako „niebiański policjant”, którego zadaniem jest dbanie o porządek w świecie, albo „karzący sędzia” wymierzający karę za każde uchybienie, dla innych jako „Bóg osiągnąć” zbyt wiele wymagający lub „Bóg kolega”, który w ogóle nie stawia wymagań?⁴

Niniejszy artykuł ma na celu ukazanie zależności między obrazem własnego ojca a posiadanym obrazem Boga. Dzieci przenoszą bowiem na Boga emocjonalny stosunek do rodziców. To przeniesienie dokonuje się zgodnie z procesem generalizacji uczuć, naśladownictwa, identyfikacji oraz projekcji⁵.

¹ Dojrzałość postaw religijnych według Chlewińskiego jest charakteryzowana przez: autonomię motywacji religijnej, dojrzałą, właściwą koncepcję (obraz) Boga, umiejętność różnicowania elementów istotnych od ubocznych w religii, umiejętność rozwiązywania kryzysów religijnych i autentyczność przekonań religijnych. Zob. S. Głaz, *Podstawowe zagadnienia z psychologii religii*, Kraków 2006, s. 274.

² S. Kuczkowski, *Psychologia religii*, Kraków 1993, s. 46.

³ D.M. Wulf, *Psychologia religii*, Warszawa 1999, s. 334–337.

⁴ K. Frielingsdorf, *Demoniczne obrazy Boga. Nieprawdziwe wyobrażenia Boga, ich powstawanie, rozpoznawanie i przezwyciężanie*, Kraków 1997, s. 109–167.

⁵ S. Głaz, *Podstawowe zagadnienia...*, dz. cyt., s. 241.

1. Pojęcie ojcostwa

Rodzina jest podstawową wspólnotą, w której człowiek rodzi się i dojrzewa. W procesie wychowania dzieci główną i niezastąpioną rolę odgrywają rodzice. Szczególną rolę odgrywa tutaj ojciec. Jego ojcowska, męska, trwała miłość jest najsilniejszym argumentem wychowawczym. B. Mierzwiński przedstawia złożoną definicję ojcostwa i określa ją „specyficzną funkcję męczyzny, która oznacza:

- zajęcia właściwego sobie miejsca w małżeństwie i rodzinie,
- poczęcie dziecka (dzieci),
- otoczenie tych dzieci i ich matki troskliwą miłością,
- utrzymanie i wyżywienie członków rodziny,
- trudne dzieło wychowania dzieci”⁶.

O ojcostwie można mówić w aspekcie biologicznym, które bywa też określane jako fizyczne lub naturalne, oraz w aspekcie duchowym. Warto też przybliżyć aspekt teologiczny ojcostwa, jako że jest on ważnym czynnikiem w budowaniu obrazu Boga Ojca u dziecka. Istotnych dla tego zagadnienia przesłanek dostarcza również spojrzenie na ojcostwo w aspekcie psychologicznym. Mówiąc o ojcostwie, w sposób naturalny wskazuje się aspekt biologiczny, oparty na pokrewieństwie, „więzach krwi”. Ojcostwo biologiczne ma decydujący wpływ na rozwój psychiczny mężczyzny i kobiety i zazwyczaj prowadzi do ukierunkowania świadomości na akt tworzenia nowego życia oraz współtworzenia go razem z Bogiem.

Autentyczne, pełne ojcostwo ma swój prototyp w ojcostwie samego Boga. Mówiąc inaczej – jest ono udziałem w stwórczej mocy Boga, a przez to odbłaskiem Bożego ojcostwa. „Ojcostwo Boże stanowi źródło i prawzór ojcostwa ludzkiego”⁷. Bóg Ojciec objawia się przed wszystkim jako Ten, który daje wszystko, czyli siebie samego. Poprzez to nieustanne dawanie Ojciec odwiecznie rodzi Syna, Syn zaś jest „współhistotny” Ojcu. Oznacza to, że Ojciec daje całego siebie, a Syn jest Tym, Który przyjmuje i dlatego jest On całkowicie zwrócony ku Ojcu. To ojcostwo można określić jako dar całkowity, który Bóg czyni z Siebie w Chrystusie i przez Chrystusa.

⁶ B. Mierzwiński, *Męczyzna istota nieznana*, Warszawa 1999, s. 68.

⁷ Tamże, s. 90.

Na pojęcie ojcostwa trzeba spojrzeć także w aspekcie psychologicznym, gdyż osoba ojca, jak wynika z nauk pedagogicznych i psychologicznych, ma bardzo znaczący wpływ na rozwój dziecka, na jego relacje ze światem zewnętrznym i wewnętrznym, odniesienie do samego siebie, do innych ludzi, jak również na relację do Boga. Psychologia rozwojowa bada, w jaki sposób przebiega i czym się charakteryzuje proces rozwoju psychicznego człowieka w różnych okresach jego życia, ponieważ rozwój jest procesem trwającym do końca życia⁸. Dane psychologii potwierdzają, że decydujący wpływ na rozwój człowieka mają pierwsze lata jego życia, pierwsze doświadczenia. Osoba ojca to jeden z wielu czynników mających wpływ na rozwój dziecka, na jego późniejszą dojrzałość, szczególnie emocjonalną i społeczną, na jego zachowania, na jego społeczny i osobowościowy rozwój⁹. Psychologia pyta, w jaki sposób Bóg rodziców staje się stopniowo Bogiem dziecka. Pyta, czy zachodzą związki między obrazami rodziców a obrazem Boga i jakie w nich pośredniczą procesy¹⁰. Psychologowie wymieniają szereg czynników warunkujących obraz Boga, jaki posiada człowiek, a wśród nich wpływ rodziców. W pierwszych latach życia dziecko wszelkie zauważone cechy rodziców przenosi na Boga. Znaczący jest więc wpływ rodziców, a szczególnie osoby ojca. Początek intensywnym badaniom psychoanalitycznym omawianego tematu dała hipoteza Zygmunta Freuda, iż Bóg jest wyobrażany na wzór ojca i osobisty stosunek do Niego uzależniony jest od stosunku człowieka do swego fizycznego ojca. Obraz ten ulega wahaniom i zmienia się¹¹.

Do istoty macierzyństwa należy bezwarunkowa akceptacja, a do istoty ojcostwa – tworzenie. W sensie psychologicznym matka przede wszystkim przyjmuje dziecko, potwierdza, zabezpiecza i osłania, natomiast ojciec je tworzy. Miłość ojcowska jest dla dziecka dopingiem i wezwaniem, by sprostało oczekiwaniom swego ojca, by było takie, jakie ojciec chce, aby było¹². Dojrzały ojciec pomaga pokonywać trudności, ale nie wyręcza swojego dziecka. Spełnia względem niego funkcję pomocniczą, która pobudza i ożywia samodzielność, przyspiesza rozwój, napełnia dziecko wiarą w siebie i formuje w nim aktywny

⁸ J. Makselon, *Psychologia dla teologów*, Kraków 1995, s. 30–31.

⁹ M.H. Dembo, *Stosowana psychologia wychowawcza*, Warszawa 1997, s. 394–395.

¹⁰ S. Kuczkowski, *Psychologia religii...*, dz. cyt., s. 45.

¹¹ Tamże, s. 46.

¹² J. Kłys, *Jak rozumiem ojcostwo*, „Studia nad Rodziną” 3 (1999), 2, s. 138–139.

stosunek do świata¹³. Ojciec jest potrzebny dziecku ze względu na swe zalety i właściwości osobowościowe.

Ojcostwo, podobnie jak macierzyństwo, jest przekazywane z pokolenia na pokolenie. Każdy człowiek posiada ojca, który go zrodził. Powołanie ojcowskie dla spełnienia swej roli musi się oprzeć na właściwie rozumianym i realizowanym autorytecie mężczyzny; nie w kategoriach dyktatury, nakazów i zakazów, lecz pokornej i odpowiedzialnej służby¹⁴.

Pedagogia chrześcijańska mówi o zasadach koniecznych do zdobywania autorytetu. Przede wszystkim ojciec musi uznać nad sobą autorytet Boga, który jest Ojcem i prawodawcą¹⁵. Uznając nadrzędność Bożych zasad, ojciec ma jasną wizję życia. Zdaje on sobie sprawę z tego, co powinno być na pierwszym miejscu w rodzinie, co jest najważniejsze. W ten sposób przekazuje dziecku obiektywną hierarchię wartości i dzięki temu umożliwia mu oparcie swojego życia na trwałym fundamencie Bożego autorytetu. Ojciec winien być przykładem dla swojego dziecka, wychowywać nie tylko przez słowa, ale przez postawy: uczciwości, pracowitości, pobożności czy też poczucia sprawiedliwości.

Nauki psychologiczne za najważniejszy czynnik w interakcjach międzyosobowych uważają komunikację, gdyż ona kształtuje charakter wzajemnych relacji. Określa się ją jako proces przekazywania wiadomości, emocji, uczuć, postaw, i przekonań, dokonujący się za pośrednictwem środków zarówno werbalnych, jak i pozawerbalnych, a zmierzający do wzajemnego zrozumienia i oddziaływania¹⁶. To właśnie jakość komunikacji między ojcem a dzieckiem ma, między innymi, wpływ na uznawanie ojca za autorytet.

Wśród postaw ojcowskich pozytywnie wpływających na rozwój dziecka można wyróżnić te, które są najbardziej charakterystyczne dla niego, wynikające z jego ojcowskiego powołania. Maria Braun-Gałkowska, opierając się na trzech zasadniczych cechach ojcostwa Bożego, wskazuje na postawę twórczej obecności, bycie wsparciem dla dziecka i miłość do niego¹⁷. Chodzi o obecność

¹³ Tamże, s. 142.

¹⁴ B. Mierzwiński, *Wychowanie do ojcostwa*, w: M. Ryś. (red.), *Autorytet prawdy*, Warszawa 2006, s. 206.

¹⁵ W. Szewczyk, *Bóg potrzebuje rodziny, rodzina potrzebuje Boga*, Tarnów 2000, s. 76.

¹⁶ M. Grygielski, *Styl komunikacji rodzicielskiej a identyfikacja dzieci z rodzicami*, Lublin 1999, s. 10.

¹⁷ M. Braun-Gałkowska, *Ojciec rodziny – odwzorowanie Ojca*, w: K. Gózdź, J. Lekan (red.), *Bóg – Ojciec wszystkich*, Lublin 1999, s. 172–174.

fizyczną, ale przede wszystkim o postawę psychicznego zaangażowania. Być blisko dziecka to znaczy mieć dla niego czas. Ojciec zatem ma być dostępny dla dziecka.

Ojciec powinien również być wsparciem dla dziecka przez to, kim jest, przez to, że jest autorytetem. Takim, który wynika nie z nakazu przymusu, „bo ja tak mówię”, ale z bycia wzorem dla dziecka. Jeżeli ojciec żyje wartościami, których uczy, wymaga, to prawdopodobnie dziecko będzie je naśladować. Ojciec ma wymagać, ale również i przede wszystkim wymagać od siebie¹⁸. W ten sposób może stać się wzorem, jest mocny, więc staje się oparciem. Z badań psychologicznych wynika, że brak tzw. pozytywnego wsparcia, a jeszcze bardziej istniejące wsparcie negatywne ze strony ojca, powoduje zakłócenie rozwoju psychospołecznego u dzieci. Dziecko ma wówczas obniżony poziom samoakceptacji, staje się lękliwe. Następuje zakłócenie rozwoju tzw. relacyjności w społecznym funkcjonowaniu człowieka¹⁹. Zaburzenia w tym obszarze mają również wpływ na odniesienie do Boga.

Trzecią najważniejszą postawą, która zasadniczo przyczynia się do rozwoju, jest miłość do dziecka. Zdolność do miłości i potrzeba miłości stanowią jedną z najgłębszych, najbardziej pierwotnych potrzeb ludzkich²⁰. Potrzeba miłości warunkuje wręcz rozwój człowieka.

Najlepszym dowodem na potrzebę obecności i miłości ojca są statystyki z USA dotyczące społecznej roli ojca²¹. Wskazują one na to, że dzieci, które wychowały się bez kontaktu z ojcem częściej popełniają samobójstwa (63% młodzieży popełniającej samobójstwa wychowało się bez kontaktu z ojcem), częściej uciekają z domu (90%), częściej przejawiają problemy z dyscypliną (85%), częściej przedwcześnie rezygnują ze szkoły (71%), częściej ulegają za-

¹⁸ M. Wójcik, *Rodowód ojcostwa*, „Studia nad Rodziną” 3 (1999), 2, s. 37.

¹⁹ W. Prężyna, *Doświadczenie ojca a obraz Boga*, w: K. Gózdź, J. Lekan (red.), *Bóg Ojciec wszystkich*, Lublin 1999, s. 55.

²⁰ Abraham Maslow tworząc piramidę potrzeb, potrzebę miłości i przynależności przyporządkował do tzw. potrzeb podstawowych. Umieścił ją razem z potrzebą bezpieczeństwa zaraz po potrzebach organicznych, takich jak sen, pożywienie i wydalanie. Potrzeba miłości należy do tzw. potrzeb wzrostu, które działają zgodnie z zasadą, iż wtedy gdy nie występują braki, ludzie odczuwają potrzebę rozwijania się i wykraczania poza swój stan aktualny. Zatem potrzeby znajdujące się na wyższych piętrach jego piramidy zwane „potrzebami wyższymi”, mogą być zaspokojone dopiero wtedy, gdy zaspokojone będą te podstawowe. Por. A. Wadeley, A. Brich, T. Malim, *Wprowadzenie do psychologii*, Warszawa 2006, s. 53.

²¹ *Statystyki dotyczące roli społecznej ojca*, <http://www.wstroneojca.ngo.pl/statystyki.htm> (2007.02.09).

truciom substancjami chemicznymi (75%), częściej trafiają do więzień (85%). Ponadto ogromny blok badań psychologicznych poświęcony został roli ojca w kształtowaniu się poczucia męskości u chłopców i w etnologii orientacji i więzi seksualnej, ze szczególnym uwzględnieniem homoseksualizmu. Badania Saghira i Robinsa wykazały, że tylko 13% homoseksualistów identyfikowało się w dzieciństwie ze swoim ojcem. Wśród osób o orientacji heteroseksualnej odsetek ten wynosił ponad 65%. Wyniki badań statystycznych mogą dawać ojcom, wychowawcom i terapeutom wiele do myślenia.

2. Kształtowanie się obrazu Boga – koncepcja Antoine’a Vergote’a

Obraz Boga pełni doniosłą rolę zarówno w życiu ludzi wierzących, jak i niewierzących. Stanisław Kuczkowski sprowadza tę rolę do trzech funkcji. Stanowi on źródło poznawczych kategorii interpretacyjnych, pełni funkcję normatywną tzn. wpływa na sposób myślenia, mówienia i działania, oraz wyposaża podmiot w konkretne mechanizmy dla nadzorowania, przestrzegania i realizowania ideałów życiowych²².

Na kształt obrazu Boga postrzeganego przez człowieka wpływa wiele czynników, takich jak uwarunkowania natury teologicznej (na które składają się bezpośrednio działanie Boga, studium i wpływ lektury Pisma Świętego, publikacji z dziedziny religijnej, konferencji itd.), a także czynniki kulturowe, polityczne, ekonomiczne i wreszcie psychologiczne. Psychologia religii dostarcza dziś obszernych danych na temat formowania się obrazu Boga. Analiza dotychczasowych badań tego zagadnienia prowadzi do wyróżnienia trzech perspektyw badawczych²³. Pierwsza z nich to psychologia rozwojowa, której badania nastawione są na określenie stadiów rozwoju obrazu Boga u dzieci. Kolejna to psychologia międzykulturowa, która koncentruje się na porównywaniu rozwoju religijnego ludzi różnych kultur i religii. Trzecia to perspektywa psychoanalityczna, zajmująca się między innymi problemem analogii między obrazem Boga a obrazami rodziców. Znaczna część badań nad obrazem Boga prowadzonych z perspektywy psychoanalizy była zainspirowana twierdzeniem Zygmunta

²² S. Kuczkowski, *Psychologia kształtowania się obrazu Boga*, Kraków 1982, s. 3.

²³ S. Głaz, *Podstawowe zagadnienia...*, dz. cyt., s. 244.

Freuda, że Bóg jest projekcją obrazu ojca²⁴. Wysunięta przez niego koncepcja stała się inspiracją do dalszych rozważań w tej dziedzinie. Liczni psychologowie, opierając się na wnikliwych badaniach empirycznych, dostrzegli kolejne istotne dla psychologii odkrycia związane z wpływem zarówno ojca, jak i matki oraz innych czynników na kształtowanie się obrazu Boga. Do takich należy między innymi Antoine'a Vergote.

Badania Vergote'a były przeprowadzane w latach 1964–1981. Dotyczyły one przeżycia religijnego, cech osobowych człowieka religijnego, postaw religijnych, myślenia i wyobraźni religijnej, języka religijnego oraz problemów teoretycznych psychologii religii i eksperymentalnych badań nad weryfikacją psychoanalitycznych teorii rozwoju religijnego w ujęciu międzykulturowym²⁵.

Spuścizna, którą pozostawił Freud, choć w wielu aspektach pozostaje kontrowersyjna, jednak była i jest inspiracją do badań empirycznych omawianych zagadnień²⁶. Vergote ukazuje pełniejszy obraz ojca niż Freud. Podkreśla, że obraz ojca zawiera trzy komponenty: „prawo”, „wzór” oraz „obietnicę”. Freud nie dostrzegł elementu obietnicy w tym symbolu i cały fenomen religii sprowadził do buntu syna przeciw ojcu i rodzącego się z tego poczucia winy. Vergote w swoich badaniach poddał dogłębnej analizie relacje, jakie zachodzą między symbolem ojca a obrazem Boga. W określeniu „symboliczny obraz ojca” wyraz „symbol” zawiera w sobie zarówno umysłowy, jak i afektywny schemat będący rezultatem indywidualnych doświadczeń i czynników środowiska rodzinnego²⁷. Według niego na symbol ojca składają się dwa obrazy ojca: obraz „wspomnienie” i obraz tkwiący w danym środowisku społeczno-kulturowym. Pierwszy powstaje na skutek codziennego przebywania dziecka z ojcem. Ujmuje on wszystkie relacje poznawcze i uczuciowe, jakie powstają między dzieckiem a ojcem. Wyobrażenie o ojcu nie wyczerpuje się jednak tylko w tym obrazie „wspomnieniu”, ponieważ ma na nie wpływ również obraz ojca, który wyrasta z kulturowego otoczenia jednostki²⁸, a więc i z ról przypisywanych rodzicom. Specyficzny wpływ wywierają język, zwyczaje itp. Dopiero te dwa obrazy ra-

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 198.

²⁶ R. Jaworski, *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*, Lublin 1989, s. 39.

²⁷ S. Kuczkowski, *Psychologia kształtowania się...*, dz. cyt., s. 4.

²⁸ S. Gład, *Podstawowe zagadnienia...*, dz. cyt., s. 235.

zem stanowią symbol ojca. Poza tym wpływ mają doświadczane konflikty i frustracje, które zabarwiają odbierane wrażenia²⁹.

Vergote zwraca także uwagę, że niezbędne jest przeprowadzenie ścisłego rozróżnienia pomiędzy obrazem Boga prezentowanym przez religijną tradycję, a obrazem Boga doświadczanym przez konkretnego człowieka, w wytworzeniu którego pośredniczą obrazy postaci ojca i matki. Vergote zajął się badaniem związku między obrazami rodziców a obrazem Boga i wyjaśnieniem natury powiązania tych obrazów³⁰. Badacz uważa, że *Należy zdawać sobie sprawę, że pojęcia na określenie Boga zawarte w systemie doktrynalnym religii są jakby materiałem do indywidualnej modyfikacji, ponieważ „wierzący osobiście podkreślają te elementy, które łatwiej mogą zintegrować z własnym życiem, w zależności od jego psychologii, wykształcenia czy środowiska kulturowego”*³¹.

Vergote uzasadnia, że *bardziej poprawne jest mówienie o reprezentacji Boga niż o obrazie, gdyż to pierwsze pojęcie jest zbyt metaforyczne*³². W języku potocznym reprezentację można nazwać wyobrażeniem i jest ono typowe dla wszystkich religii, które mają personalną koncepcję Boga. Reprezentacja Boga jest psychologicznym pomostem, pozwalającym dotrzeć do rzeczywistości *sacrum*, ponieważ człowiek nie jest zdolny wyrazić swojej relacji do Boga pojmowanego jedynie abstrakcyjnie.

Druga warstwa, często pomijana w badaniach nad związkiem reprezentacji Boga, to wykorzystywanie obrazu idealnego rodziców. Wtedy wyszukiwanie idealnych wzorców rodzicielskich staje się istotnym źródłem w kształtowaniu reprezentacji Boga³³. Vergote wykorzystał ten aspekt w swoich badaniach nad obrazem Boga. Na podstawie przeprowadzonych ze współpracownikami badań twierdził: *na obraz Boga składają się dwa komponenty: „matczyński” obraz Boga, w którym Bóg jest przedstawiony jako ktoś bliski, oraz „ojcowski” obraz Boga, w którym Bóg jest widziany jako przedstawiciel prawa i władzy. W badaniach wykazano, że „matczyński” obraz Boga pojawia się o wiele częściej niż obraz „ojcowski”*³⁴. Skłoniło to badaczy do poszukiwania źródeł takich danych.

²⁹ S. Kuczkowski, *Psychologia kształtowania się...*, dz. cyt., s. 4.

³⁰ Tamże, s. 5.

³¹ Tamże, za: A. Vergote, *Religion Belief and Unbelief. A Psychological Study*, Amsterdam–Atlanta 1996, s. 5.

³² S. Głaz, *Podstawowe zagadnienia...*, dz. cyt., s. 260.

³³ Tamże, s. 258–259.

³⁴ D.M. Wulff, dz. cyt., s. 272.

Co ma wpływ na to, które z rodziców odgrywa większą rolę w procesie kształtowania obrazu Boga i dlaczego?

Vergote i jego współpracownicy posługiwali się w swoich badaniach techniką dyferencjału semantycznego. Jej twórcą jest C.E. Osgood. Bada ona znaczenie konotacyjne pojęć, czyli znaczenie emotywnie, zawarte w tzw. przestrzeni semantycznej³⁵. Każde bowiem pojęcie, a więc także takie, jak „ojciec”, „matka” czy „Bóg”, ma swe znaczenie denotacyjne i konotacyjne. Autor nazwał swą metodę dyferencjałem semantycznym: „semantycznym” – gdyż dotyczy znaczenia, „dyferencjałem” – ponieważ jest narzędziem różnicowania i pomiaru. W psychologii religii najczęściej stosowano tę metodę w badaniach nad konotacyjnym znaczeniem pojęcia Boga³⁶.

Antoine Vergote i jego współpracownicy posłużyli się właśnie tą metodą. Zamiast przymiotników użyli 36 cech, zaczerpniętych z literatury, określających ojca i matkę (18 cech macierzyńskich i 18 cech ojcowskich)³⁷. Oto cechy sformowane przez badaczy³⁸:

Cechy ojcowskie:

Ktoś, kto utrzymuje ład; ktoś z inicjatywą; będący normą postępowania; posiadający moc; prawodawca; kieruje ku przyszłości; z dynamizmem; stanowczy; ktoś, kto decyduje; dysponujący siłą; z inteligencją organizującą sprawy; surowy, srogi; będący sędzią; ktoś, kto kieruje; ktoś, kto ma wiedzę; ktoś, kto bada rzeczy; ktoś, kto działa; posiadający autorytet.

Cechy macierzyńskie:

Obdarzająca miłością; cierpliwa; ciągle rozporządzalna; stanowiąca schronienie; ktoś, kto jest zawsze tam (na posterunku); przy kim człowiek czuje się swojsko; o głębi serca (duszy); ktoś, kto się o mnie troszczy; ktoś, kto mnie wita z otwartymi ramionami; powoduje, że pojawia się to co delikatne; uczestniczy w bólu dziecka; czuła; intymność, zażyłość; odczuwa głęboko sprawy; pozwala ci być dzieckiem; czekająca na mnie; ktoś, kto mnie otacza; uspokajająca.

Cechy skali respondenci przypisywali najpierw ojcu, matce, potem Bogu. Dane statystyczne wykazały, że obraz ojca, w porównaniu z obrazem matki, jest bardziej wszechstronny, obejmuje bowiem ogromną ilość cech obrazu matki,

³⁵ J. Król, *Psychologiczne aspekty badania fenomenu religii*, Opole 2002, s. 74.

³⁶ Tamże, s. 75.

³⁷ Tamże, s. 154.

³⁸ S. Kuczkowski, *Psychologia kształtowania...*, dz. cyt., s. 53–54.

a przy tym jest jeszcze określany przez specyficzne właściwości, które wyraźnie odróżniają obraz ojca od obrazu matki. Obraz Boga jest jeszcze bardziej samodzielny aniżeli obraz ojca, ponieważ w wyższym stopniu łączy ze sobą cechy ojcowskie i macierzyńskie. Obraz Boga składa się więc z obu obrazów rodzicielskich, lecz jest bliższy obrazowi ojca aniżeli obrazowi matki. Odległość między obrazem Boga i obrazem ojca jest mniejsza od odległości między obrazem Boga i obrazem matki. Badania wykazały również, że nie ma statystycznej istotnej różnicy w ujmowaniu obrazu Boga przez kobiety i mężczyzn. *Zachodzą jedynie pewne tendencje do łączenia obrazu Boga z obrazem matki u kobiet i obrazem ojca u mężczyzn*³⁹.

Badania szkoły Vergote'a ukazały pełniejszy obraz czynników warunkujących tworzenie się obrazu Boga, niż wskazywał Freud. Doceniona została tu rola nie tylko ojca, ale również matki. Zdaniem Vergote'a przeżycie szczęścia wypływające ze zjednoczenia z matką, zaspokojenie wszystkich podstawowych potrzeb, szczególnie potrzeby bezpieczeństwa, jest warunkiem pojawienia się przeżyć religijnych. To poczucie szczęścia i bezpieczeństwa dziecko przenosi ze środowiska rodzinnego na świat religijny. Już u dzieci w wieku przedszkolnym istnieją skłonności lub tendencje do łatwego przejmowania od dorosłych wierzeń religijnych i ich przeżywania odpowiednio do ich dziecięcego sposobu patrzenia na świat. Vergote nazywa je „dyspozycją ku religijności”. Podkreśla ważność wychowania rodzinnego w rozwoju religijności dziecka, które chce żyć w świecie szczęśliwości. Taką szczęśliwość przedstawia dziecku religijna rodzina w swoich wyobrażeniach świata szczęśliwości pozaziemskiej⁴⁰.

Koncepcja Vergote'a – kształtowania się ludzkiej osobowości – wskazuje na rodzinę, gdzie dziecko staje się coraz doskonalszą osobą. W tym stopniowym rozwoju dziecka ojciec odgrywa szczególną rolę. Jego funkcja wyraźnie różni się od funkcji matki. Dziecko będzie kształtowało sobie obraz ojca w obrębie trzech zmiennych: „prawa”, „wzoru” i „obietnicy”. Ojciec rozrywa jedność między dzieckiem a matką, stwarza przez to dziecku możliwość otwarcia się na innych ludzi. Stawia dziecku pewne wymagania. Ojciec jest głosem „prawa”, również z ujemnymi aspektami – ograniczenia i zakazu. Jednocześnie

³⁹ J. Król, *Obraz ojca a pojęcie Boga u dzieci*, w: Z. Chlewiński (red.), *Psychologia religii*, Lublin 1982, s. 215.

⁴⁰ J. Kabziński, *Źródła przeżyć religijnych u dzieci w wieku przedszkolnym*, cz. II, „Homo Dei” 41, 2 (1972), s. 143–144, za: A. Vergote, *Psychologie religieuse*, Bruxelles 1966, s. 255, 294.

jednak odgrywa dodatnią rolę – dziecko uznaje ojca za istotę, z którą może się utożsamić. Ojciec jest tym człowiekiem, od którego zależy powodzenie i szczęście. Daje dziecku „wzór” do naśladowania, dzięki któremu może ono odnaleźć swoje własne „ja”. Ostatecznie obie instytucje – „prawa” i „wzoru” – otwierają dziecku widok na „przyszłość”, na możliwość stania się w pełni rozwiniętym, samodzielnym człowiekiem⁴¹.

Badania Vergote’a pokazują, że relacja do Boga oraz świat wartości są w znacznym stopniu włączone w system rodzinny, który dostarcza wzorców postaw religijnych, zachowań, a nawet języka religijnego.

3. Strategia badań własnych

W nawiązaniu do istniejącej teorii oraz problematyki rozwoju religijnego przeprowadzono badania nad obrazem Boga wśród ojców dzieci komunijnych. Przedmiotem prowadzonych badań było ukazanie zależności pomiędzy posiadanym obrazem własnego ojca a obrazem Boga. Biorąc pod uwagę cel badań, sformułowano problem badawczy: jaki jest związek między posiadanym obrazem własnego ojca a obrazem Boga?

W nawiązaniu do powyższego problemu postawiono hipotezy badawcze. Są one oparte na koncepcji Antoine’a Vergote’a wskazującej, iż obraz własnego ojca jest związany z „prawem”, „wzorem” i „obietnicą”.

Hipoteza 1: Zakładam, że obraz Boga ma związek z obrazem ojca w aspekcie „prawa”.

Hipoteza 2: Przyjmuje się, iż tenże związek zachodzi także w zakresie ojca jako „wzoru”.

Hipoteza 3: Sądzę, że obraz ojca w zakresie „obietnicy” wpływa na obraz Boga.

W celu zweryfikowania powyższych hipotez posłużono się kwestionariuszem skonstruowanym na potrzeby niniejszych badań. Składa się on z 30 twierdzeń dotyczących cech własnego ojca oraz tych samych twierdzeń odnoszących się do osoby Boga. Ujęto je w formie przymiotników uporządkowanych w trzy grupy, w nawiązaniu do koncepcji Antoine’a Vergote’a mówiącej, iż ojciec jest wzorem do naśladowania, tym, który daje prawo i otwiera ku przyszłości daje

⁴¹ Tamże, s. 213.

„obietnicę”. Podane twierdzenia dotyczą konotacyjnego znaczenia obrazu własnego ojca oraz Boga⁴². W odniesieniu do ojca kolejne twierdzenia zostały sformułowane w czasie przeszłym, natomiast w drugiej części, odnoszącej się do Boga, został zastosowany czas teraźniejszy.

W zakresie „wzoru” będą to następujące twierdzenia:

Mój ojciec był cierpliwy wobec mnie; doradzał mi w trudnych sytuacjach; był dla mnie autorytetem; był odpowiedzialny; był odważny; był dobry; nie było dla niego spraw niemożliwych; był dla mnie opiekuńczy; był dla mnie wyrozumiały.

W zakresie „prawa”:

Był konsekwentny; był sprawiedliwy; narzucał swoją wolę; poprawiał mnie na każdym kroku; był wymagający; często mnie karał; był surowy; nie akceptował sprzeciwu; kontrolował moje postępowanie; najważniejsze były dla niego przepisy i regulaminy; wypominał mi moje błędy.

W zakresie „obietnicy”:

Miał dla mnie czas; szanował moje zdanie; dawał mi poczucie bezpieczeństwa; interesował się moim życiem i sprawami; akceptował mnie bezwarunkowo; ufał mi; był zawsze obecny; dawał odczuć, że mnie kocha; łatwo mi przebaczał; był dla mnie miłosierny.

Te same określenia (w czasie teraźniejszym) zastosowano w opisie obrazu Boga.

Istnieje sześć możliwości odpowiedzi na każde stwierdzenie: „zdecydowanie tak”; „tak”; „raczej tak”; „raczej nie”; „nie”; „zdecydowanie nie”. Celowo została wyeliminowana możliwość odpowiedzi typu: „nie wiem”, czyli tzw. środka. Badani mieli udzielić odpowiedzi na „tak” lub „nie” w różnym natężeniu.

Należy dodać, iż współczesna psychometria stawia przed konstruktorami nowych metod szereg wymagań, bez uwzględnienia których nie są one pełnowartościowymi narzędziami badawczymi. Wymagania te dotyczą określenia trafności, rzetelności, standaryzacji⁴³. Trzeba więc mocno podkreślić, że powyższe narzędzie badawcze zostało skonstruowane tylko na potrzeby niniejszej pracy i nie może być wykorzystane jako metoda diagnostyczna, ponieważ nie spełnia ono wymagań psychometrycznych.

⁴² We współczesnej psychologii mówi się nie tyle o projekcji określonego obrazu albo wyobrażenia ojca na obraz Boga, ile o projekcji emocjonalnego, uczuciowo zabarwionego pojęcia ojca na pojęcie Boga. Zob. J. Król, *Psychologiczne...*, dz. cyt., s. 32.

⁴³ J. Brzeziński, *Metodologia badań psychologicznych*, Warszawa 1996, s. 457–458.

Badania przeprowadzono wśród ojców dzieci pierwszokomunijnych, w jednej ze szkół podstawowych w Szczecinie. Łącznie przebadano 50 ojców. Badanie przeprowadzono w dwóch etapach. Poszczególne części badania zostały przeprowadzone w odległości czasowej jednego miesiąca. Zadaniem badanego było oznaczenie jednej, najważniejszej według niego odpowiedzi na kolejne stwierdzenia: *Mój ojciec był...* (badani otrzymali informację, że określenia zawarte w kwestionariuszu nawiązują do czasu dzieciństwa), stąd czas przeszły każdego stwierdzenia. Drugi etap badania to kwestionariusz złożony z 30 tych samych twierdzeń odnoszących się tym razem do Osoby Boga (badania zostały przeprowadzone w środowisku osób wyznających wiarę katolicką, zakłada się więc personalistyczne rozumienie Boga). Respondenci, podobnie jak w pierwszej części, mieli udzielić odpowiedzi zgodnej z własnym aktualnym przekonaniem: *W moim przekonaniu Bóg jest...*

Poszczególne twierdzenia zawarte w kwestionariuszach zostały przydzielone do odpowiedniej kategorii: „wzoru”, „prawa” i „obietnicy”, zgodnie z założonymi wcześniej hipotezami. Choć mogą one pokrywać się znaczeniowo i być przydatne w innej kategorii, podziału dokonano arbitralnie.

4. Wpływ osoby ojca na kształtowanie się obrazu Boga

Poniższa część artykułu przedstawia analizę materiału badawczego, która pozwoli wskazać analogie między obrazem własnego ojca, a obrazem Boga w charakterystycznych dla osoby ojca obszarach oddziaływania na dziecko: w zakresie „prawa”, gdyż ojciec jest ze swej natury tym, który stanowi prawa, stawia dziecku wymagania, a także ograniczenia i zakazy; „wzoru” do naśladowania, którego ojciec dostarcza dziecku między innymi w procesie identyfikacji; „obietnicy”, bo taka właśnie rola ojca ma otwierać dziecko na przyszłość, dawać szansę rozwoju. Analogicznie do tych aspektów zostały analizowane cechy odnoszące się do Boga, który jest przeciwieństwem źródłem i wzorem wszelkiego ojcostwa.

Interpretacja psychologiczna wyników zawartych w poszczególnych tabelach koncentruje się jedynie na najsilniejszych związkach, na najbardziej zbieżnych stwierdzeniach.

A) Analiza obrazów ojca oraz Boga w zakresie „prawa”

Zamieszczona poniżej tabela 1 przedstawia analizowaną cechę oraz zbieżność obrazu ojca i obrazu Boga w przypadku tejże cechy u badanych mężczyzn oraz rozbieżność tych obrazów. Przez zbieżność obrazów należy rozumieć podobną odpowiedź badanych odnośnie ojca i Boga w przedziale „tak” lub „nie”. W ramach tej zbieżności w tabeli podano liczbę odpowiedzi całkowicie zbieżnych, czyli identycznych, zarówno odnośnie własnego ojca, jak i Boga. Natomiast rozbieżność dotyczy zestawienia odpowiedzi typu: „zły ojciec – dobry Bóg” lub „dobry ojciec – zły Bóg”.

Należy dodać, iż wnikliwa analiza zgromadzonych wyników wskazuje na wysoki procent badanych, którzy mieli w dzieciństwie pozytywne doświadczenie własnego ojca i podobnie postrzegają Boga. Stąd też wśród odpowiedzi zbieżnych przeważają odpowiedzi pozytywne. Negatywne doświadczenie ojca i także samo Boga przejawiała zdecydowanie mniejsza grupa badanych mężczyzn. Natomiast w stwierdzeniach rozbieżnych badanych mężczyzn w przypadku każdej cechy przeważało zestawienie „zły ojciec – dobry Bóg”.

Tabela 1

Zbieżność i rozbieżność obrazu ojca i obrazu Boga w aspekcie „prawa”

Lp.	Badana cecha	Zbieżność obrazu ojca i obrazu Boga		Rozbieżność obrazu ojca i obrazu Boga		Razem	
		N	%	N	%	N	%
1.	Konsekwencja	36	72	14	28	50	100
2.	Sprawiedliwość	41	82	9	18	50	100
3.	Narzucanie swojej woli	34	68	16	32	50	100
4.	Poprawianie	36	72	14	28	50	100
5.	Wymaganie	34	68	16	32	50	100
6.	Karanie	36	72	14	28	50	100
7.	Surowość	32	64	18	36	50	100
8.	Nieakceptacja sprzeciwu	36	72	14	28	50	100
9.	Kontrolowanie	28	56	22	44	50	100
10.	Przepisowość	36	72	14	28	50	100
11.	Wypominanie błędów	30	60	14	40	50	100

Wyniki tabeli 1 wskazują na *sprawiedliwość* jako cechę najbardziej zbieżną spośród wszystkich badanych cech w zakresie „prawa”. Zdecydowana większość ojców, oceniając dwa zdania dotyczące własnego ojca oraz Boga (*Mój ojciec był sprawiedliwy / W moim przekonaniu Bóg jest sprawiedliwy*), wskazuje na zbieżność obrazu ojca i Boga jako sprawiedliwego. Badani ci stanowią aż 82% respondentów. Sprawiedliwość ojca w procesie wychowania dziecka i w jego relacjach społecznych, które dziecko obserwuje, może być bardzo znacząca dla późniejszego postrzegania Boga jako sprawiedliwego.

Innymi znaczącymi cechami, które są wysoce zbieżne w obrazie ojca oraz Boga, są: *konsekwencja, poprawianie, karanie, nieakceptacja sprzeciwu oraz przepisowość*. Cechy te jako zbieżne u ojca i u Boga wskazało po 72% respondentów. *Konsekwencja* własnego ojca z czasów dzieciństwa ma duży wpływ na podobne postrzeganie Boga jako konsekwentnego w działaniu.

Ojciec wciąż *poprawiający* swoje dziecko może przyczynić się nie tylko do poczucia niskiej wartości dziecka, ale również do postrzegania przez nie Boga w życiu dorosłym jako wciąż niezadowolonego z jego poczynań.

Przypisywanie Bogu *karania* w rozmowach z „niegrzecznymi” dziećmi to bardzo częsty zabieg wychowawczy rodziców, którzy nie potrafili poradzić sobie z zachowaniem podopiecznego. Powyższe wyniki wskazują, że nie tylko nierozważne słowa rodzica mogą przyczynić się do postrzegania Boga jako karzącego, ale również postawa ojca nadmiernie karzącego. „Zdrowo” rozumiane karanie w procesie wychowawczym przyczyni się do rozwoju dziecka, w tym też do prawidłowego postrzegania Boga w tym aspekcie.

Nieakceptacja sprzeciwu – ta cecha ojca może przyczyniać się do emocjonalnego postrzegania Boga jako surowego lub pobłażliwego.

Ostatnią cechą o wysokiej zbieżności jest *przepisowość*. Wynika z tego, iż dla większości badanych ojców, który był lub nie był przepisowy, wpłynął na podobne widzenie Boga w aspekcie przestrzegania Jego praw. Nadmierna przepisowość ojca to cecha, która skutecznie może utrudnić relację z Bogiem. Postrzeganie Go jako bezdusznego Ojca, który na każdym kroku egzekwuje prawa, które nadał swoim dzieciom, może przyczynić się do niechęci wobec Boga i uniemożliwić wchodzenie w głębszą relację z Nim.

B) Analiza obrazów ojca oraz Boga w zakresie „wzoru”

Tabela 2 ukazuje wyniki badań nad zbieżnością obrazu ojca i Boga w zakresie „wzoru”.

Tabela 2

Zbieżność i rozbieżność obrazu ojca i obrazu Boga w aspekcie „wzoru”

Lp.	Badana cecha	Zbieżność obrazu ojca i obrazu Boga		Rozbieżność obrazu ojca i obrazu Boga		Razem	
		N	%	N	%	N	%
1.	Cierpliwość	35	70	15	30	50	100
2.	Doradzanie	27	54	23	46	50	100
3.	Autorytet	36	72	14	28	50	100
4.	Odpowiedzialność	41	82	9	18	50	100
5.	Odwaga	29	58	21	42	50	100
6.	Dobroć	42	84	8	16	50	100
7.	„Wszeczmoc”	31	62	19	38	50	100
8.	Opiekuńczość	37	74	13	26	50	100
9.	Wyrozumiałość	42	84	8	16	50	100

Zdecydowana większość respondentów, bo aż 84%, określiła własnego ojca jako *dobrego* i podobnie określiła Boga, w którego wierzy. Jest to najwyższy zbieżny wynik w zakresie „wzoru”. Powyższe oceny badani wyrazili mając do dyspozycji dwa zdania: *Mój ojciec był dobry / W moim przekonaniu Pan Bóg jest dobry*.

Na podstawie tych danych można przypuszczać, że dobroć ojca ma zasadniczy wpływ na podobne postrzeganie Boga. Z kolei doświadczenie złego ojca negatywnie wpływa na obraz Boga. Cecha ta, jakkolwiek bardzo ogólna, dostarcza cennych informacji odnośnie charakterystyki ojców badanych mężczyzn. Zdecydowana ich większość uważa własnego ojca z dzieciństwa jako dobrego, w różnym natężeniu tej cechy.

Spośród pozostałych cech w zakresie „wzoru” na uwagę szczególnie zasługują kolejne cechy: *wyrozumiałość*, *odpowiedzialność* oraz *opiekuńczość*, które uzyskały najwyższy procent zgodności w ocenach przez badanych.

Równie wysoki wynik (84% ocen zbieżnych) pojawił się w ocenie kolejnej cechy, jaką jest *wyrozumiałość*. Ta cecha ojca lub jej brak wobec dziecka wpływa znacząco na odniesienie do Boga jako wyrozumiałego lub nie. Jeżeli ojca cechuje wyrozumiałość wobec błędów dziecka, to może ułatwić to w przyszłości kontakt z Bogiem, który będzie przezeń postrzegany jako „ludzki”, wyrozumiały, ktoś, kto daje szansę na nowo. Brak wyrozumiałości ze strony ojca może przyczynić się do fałszywego obrazu Boga jako niewyrozumiałego, nadmiernie wymagającego, niedającego szansy poprawy.

Odpowiedzialność – to cecha ojca, która jest jedną z najbardziej znaczących dla korelacji z obrazem Boga. Spośród badanych 82% wskazało ją zarówno u własnego ojca oraz u Boga.

C) Analiza obrazów ojca oraz Boga w zakresie „obietnicy”

Tabela 3 prezentuje wyniki dotyczące cech ojca oraz Boga w zakresie „obietnicy”.

Tabela 3

Zbieżność i rozbieżność obrazu ojca i obrazu Boga w aspekcie „obietnicy”

Lp.	Badana cecha	Zbieżność obrazu ojca i obrazu Boga		Rozbieżność obrazu ojca i obrazu Boga		Razem	
		N	%	N	%	N	%
1.	Poświęcanie czasu	29	58	21	42	50	100
2.	Szacunek	39	78	11	22	50	100
3.	Bezpieczeństwo	36	72	14	28	50	100
4.	Zainteresowanie	36	72	14	28	50	100
5.	Akceptacja	39	78	11	22	50	100
6.	Zaufanie	40	80	10	20	50	100
7.	Obecność	34	68	16	32	50	100
8.	Miłość	38	76	12	24	50	100
9.	Przebaczenie	41	82	9	18	50	100
10.	Miłosierdzie	41	82	9	18	50	100

Najwyższy wskaźnik zbieżności w zakresie „obietnicy” uzyskała cecha *przebaczenie*, którą zaznaczyło 82% badanych. Badani oceniali zdania: *Mój ojciec łatwo mi przebaczał / W moim przekonaniu Bóg łatwo mi przebacza*. Uzyskane wyniki świadczą o znacznym wpływie przebaczącej postawy ojca na obraz Boga. Dziecko, które wielokrotnie doświadczało przebaczenia ze strony ojca, łatwiej przyjmie prawdę o Bogu przebaczącym mu jego grzechy i słabości. Natomiast ktoś, kto miał w dzieciństwie ojca nieprzebaczącego, wypominającego błędy, nadmiernie karzącego itd. zapewne będzie miał utrudnioną relację z Bogiem, niejednokrotnie wymagającą uzdrowienia.

Drugą cechą o najwyższym wskaźniku zbieżności, podobnie jak w przypadku cechy *przebaczenie*, jest *miłosierdzie*. Miłosierdzie to podstawowy przymiot Boga. Oczywiście wydaje się, że większość ludzi przypisuje je Bogu. Niektórzy, pod wpływem między innymi doświadczeń z dzieciństwa, mogą mieć trudności w emocjonalnym przyjęciu tej cechy Boga jako prawdy o Nim.

Zaufanie – tę cechę ojca jako zbieżną z obrazem Boga w różnym natężeniu zaznaczyło 80% badanych. Wysoki wynik świadczy o bardzo dużej zależności tej cechy ojca i Boga. Dziecko obdarzone zaufaniem własnego ojca będzie pewne tego, co robi. Wie, że ktoś na niego liczy, wierzy w jego możliwości, mądrość i zaradność. Gdy ojciec wierzy, że jego syn sobie poradzi, może to pozytywnie wpłynąć na rozwój dziecka. Badania pokazują, iż często taka relacja zostaje przeniesiona na relację z Bogiem. Analogicznie, gdy nie darzono dziecka zaufaniem, może ono nie wierzyć w swoje możliwości, żyć w ciągłej niepewności, czy dobrze postępuje. Będzie to miało swoje odniesienie także w relacji z Bogiem.

Szacunek – ta cecha obejmuje 78% odpowiedzi zbieżnych wśród badanych osób. Wysoki wynik, jaki zarysował się w przypadku odpowiedzi zbieżnych, dowodzi, iż ojciec szanujący zdanie swojego dziecka, liczący się z jego uczuciami, przeżyciami, problemami, będzie miał duży pozytywny wpływ na podobny obraz Boga. Prawdopodobnie będzie postrzegał go jako szanującego człowieka, jego wolną wolę. Negatywne doświadczenie ojca w tym zakresie może przyczynić się do postrzegania Boga jako zaborczego, narzucającego swoje prawa i wolę.

Mężczyźni, którzy uznali własnego ojca za *akceptującego* ich, podobnie myślą o Bogu i stanowią 78% badanych. Bezwarunkowa akceptacja dziecka ze strony rodziców to podstawowa postawa warunkująca jego prawidłowy wszechstronny rozwój. Jeżeli dziecko nie doświadczyło akceptacji własnego ojca, może mieć problemy z akceptacją samego siebie, a także z poczuciem bycia akceptowanym przez innych, w tym także przez Boga. Może to rzutować na całe życie dorosłego człowieka w postaci ciągłego zasługiwania sobie na miłość i akceptację ze strony otoczenia. Gdy potrzeba ta była zaspokajana w dzieciństwie (między innymi przez ojca) w sposób właściwy, ułatwi to znacznie społeczne relacje z innymi, także i z Bogiem (który akceptuje człowieka bezwarunkowo) i umożliwi dalszy rozwój. Bardzo wysoki wynik zbieżny tej cechy wskazuje na jej wagę w kształtowaniu obrazu Boga i na odpowiedzialność ojca w dostarczaniu jej dziecku.

Analiza danych empirycznych ukazuje wagę postaw ojca wobec dziecka, które nie są bez znaczenia dla jego relacji z Bogiem w późniejszym życiu.

Zakończenie

Obraz własnego ojca we wszystkich trzech aspektach („prawa”, „wzoru” i „obietnicy”) ma znaczący wpływ na obraz Boga u konkretnej osoby. Z badań można wywnioskować, iż największą zależność między obrazem ojca i Boga prezentują następujące cechy ojca:

- w aspekcie „prawa”: sprawiedliwość (82% badanych);
- w aspekcie „wzoru”: dobroć i wyrozumiałość (84% badanych);
- w aspekcie „obietnicy”: przebaczenie i miłosierdzie (82% badanych).

Z kolei największą rozbieżność między obrazem własnego ojca i obrazem Boga zaobserwowano przy cechach:

- w aspekcie „prawa”: kontrolowanie (44% badanych);
- w aspekcie „wzoru”: doradzanie (46% badanych);
- w aspekcie „obietnicy”: poświęcanie czasu (44% badanych).

Pojęcie Boga, jakie dziecko ukształtuje sobie we wczesnym dzieciństwie między innymi pod wpływem relacji z ojcem, pozostanie w swych istotnych rysach na całe życie. Obraz ojca złego, surowego, despotycznego, którego należy się bać, prowadzi do wykształcenia u dziecka obrazu Boga pełnego lęku, strachu, którego nie da się kochać, i którego trzeba unikać. Natomiast pełen miłości i ciepła stosunek ojca do dziecka pozwala mu wykształcić w sobie pozytywny obraz Boga i pozytywną postawę wobec Niego, opartą na miłości. Zrozumienie tej prawdy prowadzi poważnie traktujących swe ojcostwo mężczyzn do wysiłku, by swoim życiem potwierdzać głoszone zasady, ponieważ świadectwo własnego życia jest świadectwem najbardziej wiarygodnym.

Należy dodać, iż obok zaprezentowanego wpływu ojca na obraz Boga, rozwój relacji religijnej jest wynikiem także aktywności własnej podmiotu. Nie ma tu czystego determinizmu, bowiem zainteresowanie sferą religijną i próby jej pogłębiania pozwalają zmniejszyć wpływ „naturalnych czynników” na jakość relacji do Boga. Nie należy więc zbyt precenować udziału rodziców w procesie budowania tych relacji. Jednostka żyjąca w określonym społeczeństwie w określonej kulturze (która na nią oddziałuje), a także pogłębiająca swoją religijność i otwartość na Bożą łaskę może ukształtować w sobie prawidłowy obraz Boga. Na pewno będzie to łatwiejsze wtedy, gdy doświadczenie ojca w dzieciństwie było pozytywne, gdy ojciec był dla dziecka przyjacielem i przewodnikiem na drodze odkrywania wartości religijnych – najcenniejszego posagu na całe życie, wykraczającego poza jego ziemskie ramy. Natomiast gdy kon-

takt dziecka z ojcem wiązał się z trudnymi doświadczeniami, relacja religijna z Bogiem może niejednokrotnie wymagać uzdrowienia i pomocy duszpasterskiej.

W psychologicznych rozważaniach nad obrazem Boga trzeba pamiętać, iż psychologia religii, psychologia pastoralna to jedynie nauki pomocnicze dla teologii i duchowości. Nierzadko pomagają one „postawić diagnozę” (między innymi) w problemach dotyczących kształtowania się obrazu Boga czy też źródeł wypaczeń tego obrazu.

Bibliografia

- Braun-Gałkowska M., *Ojciec rodziny – odwzorowanie ojca*, w: K. Gózdź, J. Lekan (red.), *Bóg – Ojciec wszystkich*, Lublin 1999, s. 172–174.
- Brzeziński J., *Metodologia badań psychologicznych*, Warszawa 1996.
- Dembo M. H., *Stosowana psychologia wychowawcza*, Warszawa 1997.
- Frielingsdorf K., *Demoniczne obrazy Boga. Nieprawdziwe wyobrażenia Boga, ich powstawanie, rozpoznawanie i przezwyciężanie*, Kraków 1997.
- Głaz S., *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków 2006.
- Grygielski M., *Style komunikacji rodzicielskiej a identyfikacja dzieci z rodzicami*, Lublin 1999.
- Jaworski R., *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*, Lublin 1989.
- Kabziński J., *Źródła przeżyć religijnych u dzieci w wieku przedszkolnym*, cz. II, „Homo Dei” 41 (1972) 2, s. 143–150.
- Kłys J., *Jak rozumiem ojcostwo*, „Studia nad Rodziną” 5 (1999) nr 2, s. 133–144.
- Król J., *Obraz ojca a pojęcie Boga u dzieci*, w: Z. Chlewiński (red.), *Psychologia religii*, Lublin 1982, s. 181–223.
- Król J., *Psychologiczne aspekty badania fenomenu religii*, Opole 2002.
- Kuczkowski S., *Psychologia kształtowania się obrazu Boga*, Kraków 1982.
- Kuczkowski S., *Psychologia religii*, Kraków 1993.
- Makselon J., *Psychologia dla teologów*, Kraków 1995.
- Mierzwiński B., *Wychowanie do ojcostwa*, w: M. Ryś. (red.), *Autorytet prawdy*, Warszawa 2006, s. 189–209.
- Mierzwiński B., *Męczyzna istota nieznaną*, Warszawa 1999.
- Prężyna W., *Doświadczenie ojca a obraz Boga*, w: K. Gózdź, J. Lekan (red.), *Bóg Ojciec wszystkich*, Lublin 1999, s. 43–57.
- Statystyki dotyczące roli społecznej ojca*, <http://www.wstroneojca.ngo.pl/statystyki.htm> (2007.02.09).
- Szewczyk W., *Bóg potrzebuje rodziny, rodzina potrzebuje Boga*, Tarnów 2000.
- Wadeley A., Birch A., Malim T., *Wprowadzenie do psychologii*, Warszawa 2006.

Wójcik M., *Rodowód ojcostwa*, „Studia nad Rodziną” 3 (1999) nr 2, s. 29–39.

Wulff D.M., *Psychologia religii*, Warszawa 1999.

Vergote A., *Religion Belief and Unbelief. A Psychological Study*, Amsterdam–Atlanta 1996.

Vergote A., *Psychologie religieuse*, Bruxelles 1966.

CONNECTION WITH THE IMAGE OF GOD WITH THE IMAGE OF OWN FATHER THE PSYCHOLOGICAL CONDITIONS

Summary

The first part of the article presents the theoretical issues related to the concept of fatherhood and the mechanisms linked with the image of god. Theoretical considerations, refer to the concept of Anton Vergote. The image of his own father Vergote describes by three components: “the right”, “the example” and “the promise”. In this light, we discover the image of God.

The second section of the article shows the impact of the image problem of his own father in the image of God in the light of empirical research. Analysis of images of God like “the father”, “the example”, and “promise” stated unequivocally that there are typical features of paternity, which respondents attributed to the same rate, the Lord God. The concept of God which formed the child in early childhood under the influence of the relationship with his father, remains in its essential features for life.

Translated by Mirosława Landowska

**CEREMONIE POGRZEBOWE
W POLSKIM USTAWODAWSTWIE SYNODALNYM
PRZEŁOMU XX I XXI WIEKU**

Ks. Kazimierz Dullak

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Szczecin–Koszalin

Śmierć człowieka zawsze budziła w społeczności ludzkiej poruszenie. Chrześcijańskie podejście do tego przełomowego wydarzenia w życiu poszczególnego człowieka budziło w pozostających potrzebę modlitwy, a jednocześnie zajęcie się pogrzebaniem szczątków ludzkich. Oba elementy połączone w jedno stanowią ceremoniał pogrzebowy.

Zasadniczo ludzie pragną religijnego pogrzebu, zauważa się jednak wzrost liczby ludzi umierających bez sakramentów – pojednania i namaszczenia chorych. Można też dostrzec przerost zewnętrznej formy pogrzebów przez firmy pogrzebowe¹.

Niniejsze opracowanie będzie próbą spojrzenia na niektóre zagadnienia związane z organizowanymi ceremoniami pogrzebowymi w zakresie powszechnego prawa kanonicznego i polskiego prawodawstwa synodalnego. Nadto chodzi o ukazanie przebiegu ceremonii pogrzebowych według pierwszej, najbardziej uroczystej, formy pogrzebu oraz ukazanie różnic w zapisach prawnych, zamieszczonych w poszczególnych dokumentach polskiego prawodawstwa synodalnego. Tłem niniejszych rozważań będą unormowania i teksty liturgiczne zawarte w odnowionych obrzędach pogrzebu.

¹ *Synod Archidiecezji Poznańskiej 2004–2008. Dokumenty*, t. 1, Poznań 2008, nr 649.

1. Przygotowawcze ustalenia dotyczące liturgii pogrzebowej

Wszelkie czynności ceremonii pogrzebowych, w których uczestniczy wspólnota Kościoła, stanowią dla żyjących okazję do *głębokiego przeżycia pocieszającej prawdy chrześcijańskiej dotyczącej życia wiecznego*². Zatem jednym z głównych zadań duszpasterzy jest częste przypominanie o paschalnym wymiarze śmierci oraz o przeznaczeniu człowieka do wieczności³.

1.1. Zadania duszpasterzy

Mając na uwadze treść nadrzędnego dokumentu, jakim są *Obrzędy pogrzebu* względem unormowań synodalnych rozpatrywanych w niniejszym studium, zauważyć można, że prawodawca wymienił obowiązki duszpasterza w części zatytułowanej *Obowiązki i posługi wobec zmarłych*. Zatem można by było się spodziewać, że obowiązków duszpasterskich będzie znacznie więcej, tymczasem zostały one ujęte w dwóch zwięzłych punktach. Najpierw prawodawca przypomina, że obowiązkiem każdego kapłana sprawującego obrzęd pogrzebowy jest „umocnienie nadziei”⁴ tych, którzy biorą udział w ceremonii, oraz ożywienie wiary w zmartwychwstanie i życie wieczne w chwale na wzór Chrystusa. Jednak zadanie to każdy duszpasterz ma realizować w sposób jak najbardziej odpowiedni: *z wielką delikatnością niech potraktuje osobę każdego zmarłego i okoliczności jego śmierci oraz żalobę rodziny i potrzeby ich chrześcijańskiego życia*⁵. W dalszej części przytaczanego dokumentu na uwagę zasługuje podkreślenie, aby kapłani podczas dokonywania wszelkich formalności związanych z ceremoniami pogrzebowymi kierowali się taktem i delikatnością wobec rodziny zmarłego i pozostałych osób. Nie można też poróżniać pogrążonych w smutku⁶.

² I Synod Diecezji Łomżyńskiej. *Prawo partykularne Kościoła Łomżyńskiego*, Łomża 2005, s. 383.

³ *Instrukcja liturgiczno-duszpasterska Episkopatu Polski o pogrzebie i modlitwach za zmarłych z 5.05.1978 r.*, w: *Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1991, s. 23–29 (dalej: OP).

⁴ OP 17; Por. *Synod Łomżyński*, dz. cyt., s. 383.

⁵ *Pierwszy Synod Diecezji Opolskiej (2002–2005). Statuty i aneksy. Parafia u progu nowego tysiąclecia*, Opole 2005, s. 144; por. OP 18.

⁶ Przytoczona uwaga została zawarta niemal we wszystkich normach synodalnych będących następstwem normy ogólnej, która mówi, że moment ostatniego pożegnania jest chwilą, na

Jak podają prawodawcy poszczególnych Kościołów diecezjalnych, jednym z pierwszych zadań i obowiązków duszpasterzy parafii zmarłego jest dokonanie formalności związanych z pogrzebem. Miejszem właściwym do zrealizowania tegoż zadania jest kancelaria parafii, do której należał zmarły. W sytuacjach wyjątkowych można dopuścić również inne miejsca. Ważne jest jednak, jak odnotowuje synod warszawski, że wszelkie formalności dokonuje rodzina zmarłego⁷. Podczas załatwiania formalności pogrzebowych duszpasterze mają przejawiać szczególną delikatność i wrażliwość wobec rodziny zmarłego⁸ oraz wyrazić im szczerze współczucie. O taką szczególną delikatność apeluje się zwłaszcza podczas przyjmowania ofiar: *niedopuszczalne jest żądanie wysokich opłat na rzecz parafii lub uzależnienie obrzędów od wysokości złożonej ofiary*⁹. Zapis synodu białostockiego akcentuje proporcje wysokości opłat od sytuacji materialnej w rodzinie: „Nie może on żądać takich opłat, które mogłyby być powodem zgorznięcia”¹⁰.

Należy w tym miejscu również podkreślić, że *pogrzeb może być okazją nawiązania duszpasterskiego kontaktu z osobami religijnie obojętymi stojącymi z dala od Kościoła*¹¹. Dlatego też takie sytuacje duszpasterze mają traktować jako możliwy do wypełnienia obowiązek duszpasterski, okazję do ukazania prawd wiary katolickiej, aby tym samym przybliżyć tę grupę ludzi do Boga i Kościoła¹².

Do formalności dokonywanych w kancelarii należy sporządzenie wpisu do parafialnej księgi zmarłych, podstawą tego wpisu jest akt zgonu¹³. Akt zgonu

którą zbierają się zarówno wierzący, jak i osoby religijnie obojętne, a nawet i takie, które wiarę utraciły. Należy zatem takie chwile wykorzystać do nawiązania ewentualnego dialogu z tymi osobami.

⁷ Zapis synodu warszawskiego wyklucza możliwość powierzania załatwiania wszelkich czynności kancelaryjnych zakładom pogrzebowym; *IV Synod Archidiecezji Warszawskiej*, Warszawa 2003, s. 336 § 1.

⁸ Kwestii tej nie ujął jedynie synod zamojsko-lubaczowski, uznając tę normę jako powszechnie obowiązującą, a mającą swe uzasadnienie i źródło w: OP 17 oraz *Instrukcji liturgiczno-duszpasterskiej*, dz. cyt., nr 6.

⁹ *Synod Opolski*, dz. cyt., s. 145; por. *I Synod Diecezji Warszawsko-Praskiej*, Warszawa 2000, s. 385; OP 6*-7*.

¹⁰ *I Synod Archidiecezji Białostockiej*, Białystok 2000, s. 582.

¹¹ *Pierwszy Synod Diecezji Rzeszowskiej 2001–2004*, Rzeszów 2004, s. 359 § 2; por. OP 18.

¹² *III Synod Gdański. Misja Ewangelizacyjna Kościoła Gdańskiego na początku Nowego Tysiąclecia*, t. 1, Gdańsk 2001, s. 769.

¹³ *Synod Białostocki*, dz. cyt., s. 583; *Synod Rzeszowski*, dz. cyt., s. 360 § 3.

otrzymuje rodzina zmarłego, jest on wystawiony przez miejscowy urząd stanu cywilnego. Aby organ państwowy mógł wydać akt zgonu, musi wpieryw zapoznać się z kartą zgonu wystawioną przez lekarza. Cała procedura odbywa się zgodnie z obowiązującymi przepisami państwowymi¹⁴. Należy tu podkreślić, że niedopuszczalne jest sporządzenie kościelnego aktu zgonu „na podstawie orzeczenia sądowego o uznaniu kogoś za zmarłego”¹⁵.

Do pozostałych czynności, które powinien podjąć miejscowy duszpasterz, należy wystawienie opinii o zmarłym. Jest to czynność szczególnie istotna, jeśli zmarły ma zostać pochowany poza parafią, na terenie której mieszkał. Potrzebne jest wówczas pozwolenie własnego proboszcza lub innego duszpasterza w jego zastępstwie i wspomniane świadectwo kwalifikacyjne. Dokument ten (opinia) w dużej mierze będzie decydował o formie ceremonii. Nadmienia o tym prawodawca pelpliński i opolski¹⁶. Natomiast unormowanie synodu rzeszowskiego stawia wymóg *powiadomienia proboszcza stałego miejsca zamieszkania zmarłej osoby*¹⁷.

Kolejnym elementem procedury dokonywanym w kancelarii parafialnej, traktowanym jako obowiązek duszpasterski, jest ustalenie formy pogrzebu. Forma ta może być różna i zależy od życia zmarłego (jego stosunku do Boga i Kościoła) oraz od miejscowych warunków, tradycji i norm ogólnych przewidzianych przez prawo zgodnie z *Obrzędami pogrzebu*. Każdy przynależący do wspólnoty Kościoła ma prawo do chrześcijańskiego pogrzebu, którego centrum stanowi Eucharystia. Pogrzeb jest bowiem znakiem przynależności zmarłego do Kościoła, a także stanowi dowód troski Kościoła o zbawienie zmarłego, chyba że swoim życiem temu zaprzeczał¹⁸. Kościół nie rozstrzyga o losie osoby zmarłej, a sam pogrzeb ma zawsze charakter modlitwy wstawienniczej za zmarłego¹⁹.

¹⁴ Rozporządzenie Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej z 3.08.1961 r. w sprawie stwierdzenia zgonu i jego przyczyny, DzU 1961, nr 39, poz. 202.

¹⁵ E. Przekop, *Pogrzeb kościelny*, KKWD 10–12 (1996), s. 71; por. Rozporządzenie Ministra Zdrowia z 7.12.2001 r. w sprawie karty zgonu oraz sposobu jej wypełniania, DzU 2001 nr 153, poz. 1782.

¹⁶ *Statuty I Synodu Diecezji Pelplińskiej*, Pelplin 2000, s. 260; *Synod Opolski*, dz. cyt., s. 146.

¹⁷ *Synod Rzeszowski*, dz. cyt., s. 360 § 3.

¹⁸ *Synod Archidiecezji Poznańskiej 2004–2008. Statuty*, t. 2, Poznań 2008, s. 612; por. kan. 1176 KPK.

¹⁹ *Synod Poznański*, t. 1, dz. cyt., s. 653.

Statuty synodu warszawskiego, pelplińskiego i łomżyńskiego przypominają, że jeżeli zachodzą słuszne racje duszpasterskie, proboszcz parafii zmarłego może dokonać właściwych ograniczeń w ceremoniach lub zmian porządku²⁰. Jest to uwaga o tyle istotna, że sama odmowa jest ostatecznością, a zatem duszpasterz jest zobowiązany podjąć wszelkie możliwe środki, aby zmarły został należycie pochowany. Niemal wszyscy ustawodawcy synodalni bazują na kan. 1184 KPK, gdzie zawarta jest dyspozycja umożliwiająca odmowę pogrzebu²¹, która związana jest z pozbawieniem Mszy św.²², przy czym należy pamiętać, iż *zmarły stanął już na sądzie Bożym, a modlitwa za żywych i umarłych może być źródłem pociechy dla żyjących, a nawet początkiem nawrócenia*²³.

W tym miejscu należy podkreślić, że Kościół rezerwuje sobie jednak prawo odmowy Eucharystii wobec niektórych zmarłych, o czym jest mowa w kan. 1184 KPK. Pozbawienie zmarłego pogrzebu katolickiego związane z odmową odprawienia Eucharystii nie oznacza jednak, że za tego zmarłego nie wolno odprawiać Mszy św. w ogóle²⁴.

Przytoczony wyżej kanon wymienia wyraźnie trzy grupy osób, którym należy odmówić pogrzebu: notoryczni apostaci, heretycy i schizmatycy, nadto ci jeszcze, którzy za życia wyrazili wolę spalenia swoich ciał po śmierci z przyczyn przeciwnych wierze chrześcijańskiej, oraz jawni grzesznicy, których pogrzeb spowodowałby publiczne zgorszenie²⁵. Prawodawca powszechny w ten sposób normuje, że należy pozbawić pogrzebu kościelnego tych, którzy przed śmiercią w oczach wiernych stanowili zgorszenie – mówiąc innymi słowy, chodzi o jawnych grzeszników²⁶.

²⁰ *Synod Warszawski*, dz. cyt., s. 333; *Synod Pelpliński*, dz. cyt., s. 261 § 3; *Synod Łomżyński*, dz. cyt., s. 383.

²¹ *Synod Białostocki*, dz. cyt., s. 580; *Synod Warszawsko-Praski*, dz. cyt., s. 387; *Synod Gnieźnieński*, dz. cyt., s. 179; *Synod Rzeszowski*, dz. cyt., s. 362.

²² Kan. 1185 KPK.

²³ *Synod Gdański*, dz. cyt., s. 762; por. *Synod Gnieźnieński*, dz. cyt., s. 179; *I Synod Diecezji Sosnowieckiej*, Sosnowiec 2005, s. 272.

²⁴ *Synod Poznański*, t. 2, dz. cyt., s. 621; por. kan. 1185 KPK.

²⁵ Por. *Synod Opolski*, dz. cyt., s. 148.

²⁶ W archidiecezji poznańskiej za „jawnych grzeszników” należy uważać m.in. osoby żyjące w związkach niesakramentalnych. Jednak chcąc odmówić pogrzebu tym osobom, muszą wystąpić inne dodatkowe okoliczności, takie jak: stałe niepraktykowanie mimo takich możliwości, nieprzyjmowanie kołеды, nieposyłanie dzieci na lekcje religii, w: *Synod Poznański*, t. 2, dz. cyt., s. 619.

Statuty synodu poznańskiego poświęcają najwięcej miejsca przybliżeniu diecezjanom rozumienia treści normy kodeksowej. W pierwszym przypadku chodzi o katolików, którzy przeszli do innego wyznania lub sekty. *Jednakże notoryczny brak przystępowania do sakramentów Kościoła (spowiedź, Eucharystia) nie jest jeszcze wystarczającym dowodem apostazji*²⁷. Wobec tego, duszpasterz powinien przy nadarzającej się okazji upewnić się, czy osoba zachowująca się w ten sposób rzeczywiście odeszła od katolickiej wiary i Kościoła. Bez takiego upewnienia się nie można odmówić pogrzebu, można zaś, dla okazania dezaprobaty Kościoła wobec osób, które w sposób stały nie uczestniczyły w życiu sakramentalnym, ograniczyć okazałość celebracji pogrzebowej²⁸.

Zgodnie z treścią omawianego kanonu samobójcę, który przed zamachem na własne życie był powodem publicznego zgorszenia, należy traktować jako jawnogrzesznika. W takiej sytuacji należy albo odmówić pogrzebu katolickiego, albo przynajmniej ograniczyć uroczyste sprawowanie ceremonii pogrzebowej. Motywem nie jest sam fakt samobójstwa, ale jego życie, które było przeciwne duchowi chrześcijańskiemu i takim pozostawało aż do śmierci²⁹.

Zgodnie z normą prawa powszechnego zawartą w kan. 1184 § 1, nr 2, chrześcijańskiego pogrzebu należy pozbawić tych, którzy kremację ciała wybrali z powodów przeciwnych wierze chrześcijańskiej. O tej normie przypomina swoim adresatom synod rzeszowski, sosnowiecki, pelpliński i białostocki, warszawsko-praski oraz poznański³⁰. Synod gdański zaś podkreśla konieczność tłumaczenia wiernym pierwszeństwa grzebania ciała nad pochówkiem zwłok poddanych kremacji. Jednocześnie zwraca uwagę na rozsądne podejście duszpasterzy do skremowanego ciała, tak by nie gorszyć wiernych³¹.

Ustawodawca łomżyński i zamojsko-lubaczowski, wskazując na osoby, którym należy odmówić posługi pogrzebowej, wymienia ludzi, którzy byli wrogami Kościoła i cechowali się niewiarą³², innymi słowy, chodzi o tych zmarłych, którzy przed śmiercią nie żyli w jedności z Bogiem i Kościołem i nie dali

²⁷ *Synod Poznański*, t. 2, dz. cyt., s. 617.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 618.

³⁰ *Synod Rzeszowski*, dz. cyt., s. 362 nr 2; *Synod Sosnowiecki*, dz. cyt., s. 276; *Synod Pelpliński*, dz. cyt., s. 261 § 1b; *Synod Białostocki*, dz. cyt., s. 580; *Synod Warszawsko-Praski*, dz. cyt., s. 387; *Synod Poznański*, t. 2, dz. cyt., s. 614 § 1; por. kan. 1176 § 3 KPK.

³¹ *Synod Gdański*, dz. cyt., s. 767; por. *Synod Gnieźnieński*, dz. cyt., s. 181.

³² *Synod Łomżyński*, dz. cyt., s. 383.

żadnych oznak pokuty³³. Należy jednak wziąć pod uwagę fakt, że aplikowana każdorazowo przez duszpasterzy decyzja musi być przemyślana i wyważona, a także oparta na opinii o zmarłym³⁴.

Różnorodność form liturgii pogrzebowej pozwala duszpasterzom na właściwy dobór ceremonii, adekwatny do sytuacji zmarłego za jego ziemskiego życia. Jednocześnie należy pamiętać, że zarówno sakramenty, jak i sakramentalia nie są prywatną własnością wiernych, lecz należą do Kościoła i z tego względu nie mogą być zależne od poszczególnych osób³⁵.

Rytuał pogrzebowy w swojej treści zawiera trzy formy pogrzebu dorosłych, ponadto sam duszpasterz ma możliwość doboru tekstów dla poszczególnych sytuacji: 1. forma obejmuje trzy stacje: w domu zmarłego, w kościele i na cmentarzu, stacje te są połączone ze sobą dwiema procesjami; 2. forma obejmuje dwie stacje: w kaplicy cmentarnej i przy grobie, tu mamy jedną procesję łączącą; 3. forma z jedną stacją z wyżej wymienionych.

Szczególnego taktu i delikatności wobec rodziny zmarłego wymaga się od duszpasterza, któremu przypadnie przyjęcie zgłoszenia o śmierci dziecka. W tym miejscu należy również poruszyć zagadnienia związane z pochówkiem katechumenów i dzieci zmarłych przed przyjęciem chrztu³⁶. Prawodawca gnieźnieński, odwołując się do możliwości adaptacji³⁷, jakie wprowadziła Konferencja Episkopatu Polski, przypomina, że zgodny z wszelkimi normami jest pogrzeb dziecka, które zmarło przed chrztem³⁸. Nie należy prośby o taki pogrzeb odrzucać nie tylko z racji odczuć rodziców, ale z racji głoszonej przez Kościół sakralnej wartości ludzkiego życia. Podobnie swoje stanowisko uzasadnili prawodawcy: gdański i białostocki³⁹. Biskup białostocki wyraźnie zaznacza, że zezwala na pogrzeb dzieci, które zmarły przed przyjęciem chrztu, pod tym jednak warunkiem, że rodzice chcieli to dziecko ochrzcić⁴⁰. Pojawia się jeszcze zachęta skierowana do duszpasterzy, by proponując rodzicom takiego

³³ *I Synod Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej 1996–2001*, Zamość 2001, s. 53.

³⁴ *Instrukcja liturgiczno-duszpasterska*, dz. cyt., nr 8*–9*.

³⁵ Por. Z. Janczewski, *Ewolucja przepisów dotyczących pogrzebu kościelnego od kodeksu prawa kanonicznego z 1917 r.*, PK 1–2 (2000), s. 123–140.

³⁶ Por. kan. 1183 § 1–2 KPK.

³⁷ OP 22e.

³⁸ *Synod Gnieźnieński*, dz. cyt., s. 181.

³⁹ *Synod Gdański*, dz. cyt., s. 765; *Synod Białostocki*, dz. cyt., s. 578.

⁴⁰ *Synod Białostocki*, dz. cyt., s. 578.

dziecka jedną stację pogrzebową, wybierali stację nad grobem⁴¹. Przy okazji pogrzebu dziecka nieochrzczonego należy zwrócić uwagę również na to, by w umysłach wiernych nie zacierała się nauka o konieczności chrztu, dlatego należy ją przypominać szczególnie w katechezie⁴².

Dla ustawodawców synodalnych pozostaje sprawą otwartą nieporuszona dotąd kwestia pochówku dziecka nienarodzonego. Pojawiają się sytuacje, w których matka po porodzie dziecka martwego, nie znając swoich praw, pozostawia je w szpitalu. Skoro rodzice lub krewni mają prawo do pochówku dziecka, które urodziło się martwe, to jednocześnie zgłaszając się do własnego duszpasterza, na mocy kan. 1183 § 2 KPK, mogą oczekiwać czynnego zaangażowania się kapłana w ceremonie pogrzebowe⁴³.

Należy dodać, że ustawa synodu poznańskiego przytacza za Kodeksem zapis: „Ordynariusz miejsca może pozwolić na katolicki pogrzeb zmarłych członków innego wyznania lub wspólnoty kościelnej niekatolickiej, jeśli nie ma ich własnego szafarza; chyba że się ustali, iż mieli przeciwną wolę”⁴⁴.

1.2. Obowiązki rodziny zmarłego

Jak podaje obowiązujący rytuał pogrzebowy, wśród osób, które w sposób szczególny odpowiedzialne są za zmarłego, są członkowie rodziny. „Wszystkim, którzy należą do ludu Bożego, został powierzony przy obrzędach pogrzebowych jakiś obowiązek względnie posługa wobec zmarłego. Niech o tym pamiętają: rodzice, krewni, ludzie zajmujący się pogrzebem, społeczność chrześcijańska, w końcu kapłan, który jako nauczyciel wiary i zwiastun pociechy przewodniczy obrzędowi liturgicznemu i sprawuje Ofiarę Eucharystyczną”⁴⁵. Generalnie przytoczony tekst nie reguluje wprost obowiązków należących do rodziny zmarłego.

Na mocy uprawnień konferencji biskupów w zakresie adaptacji nieco dokładniej kwestię tę reguluje *List biskupów o wprowadzeniu nowych obrzędów*

⁴¹ *Synod Gnieźnieński*, dz. cyt., s. 181; *Synod Gdański*, dz. cyt., st 765; por. OP, s. 299–301.

⁴² OP 22e.

⁴³ M. Stokłosa, *Czy można urządzać pogrzeb dziecka nienarodzonego?*, „Homo Dei” 1 (2009), s. 118–124.

⁴⁴ *Synod Poznański*, t. 2, dz. cyt., s. 613; por. kan. 1183 § 3 KPK.

⁴⁵ OP 16.

pogrzebu⁴⁶. Czytamy w nim: *Ilekoć członek społeczności parafialnej umiera, wskazane jest, by przez udział w pogrzebie pożegnali go nie tylko krewni, znajomi, sąsiedzi, ale możliwie liczni parafianie jako przedstawiciele parafialnej rodziny, do której zmarły należał*⁴⁷. Ponadto Konferencja Episkopatu Polski zachęca, by udział wiernych w liturgii pogrzebowej był żywy i czynny. Uczestnicy liturgii mają śledzić odmawiane w ich imieniu modlitwy zanoszone do Boga przez celebransa, włączać się we wspólny śpiew i wsłuchiwać się w skucpieniu w lekturę fragmentów Pisma Świętego⁴⁸.

Spośród analizowanych dokumentów synodalnych jedynie synod warszawski ustala, że tylko rodzina jest zobowiązana i uprawniona do podjęcia wyżej wymienionych działań⁴⁹. Zanim jednak nastąpi udział w ceremonii pogrzebowej, musi najpierw nastąpić zgłoszenie przez rodzinę faktu śmierci. Powinno ono nastąpić krótko przed ceremoniami, jednak na tyle wcześnie, by można było dokonać koniecznych czynności przedpogrzebowych.

Powszechne prawo kościelne nie mówi o czasie grzebania zmarłych, kwestie te reguluje prawo cywilne: zmarłego nie można chować wcześniej niż przed upływem doby od zgonu w celu wykluczenia ewentualnych wątpliwości co do zaistnienia śmierci. Po upływie 72 godzin od zgonu ciało zmarłego należy pochować. Jeśliby zaistniały okoliczności co do odroczenia ceremonii pogrzebowych, zwłoki trzeba umieścić w domu przedpogrzebowym lub w kaplicy⁵⁰.

Jak zostało wspomniane, wszelkie formalności związane z pogrzebem załatwia najbliższa rodzina zmarłego, która na mocy pokrewieństwa jest do tego upoważniona. Dokonuje się to poprzez przedstawienie proboszczowi miejsca stałego zamieszkania zmarłego, aktu zgonu, który otrzymuje z USC rodzina zmarłego.

Jak podaje teść uchwał synodu gdańskiego: *Duszpasterstwo Kościoła towarzyszy człowiekowi nie tylko w toku jego ziemskiej pielgrzymki, ale i na końcu jego drogi [...]*⁵¹. To towarzyszenie ma swój szczególny wymiar w Eucharystii, która stanowi centrum każdej celebracji pogrzebowej. W niej to zgroma-

⁴⁶ Konferencja Episkopatu Polski, *List biskupów o wprowadzeniu nowych obrzędów pogrzebu*, KKWD 11–12 (1978), s. 333–338.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże, s. 335.

⁴⁹ *Synod Warszawski*, dz. cyt., s. 336 § 1.

⁵⁰ Por. E. Przekop, *Pogrzeb kościelny*, dz. cyt., s. 69.

⁵¹ *Synod Gdański*, dz. cyt., s. 761.

dzony lud wyraża *swoją skuteczną jedność ze zmarłym*⁵². Aby jednak można było tą pełnię celebracji wypełnić, należy podjąć przygotowania zarówno ze strony duszpasterza, jak i samych uczestników ceremonii, zwłaszcza rodziny zmarłego⁵³.

Dokonując ogólnej analizy dokumentacji synodalnej pod kątem omawianego zagadnienia, trzeba podkreślić, że nie wszyscy ustawodawcy poświęcają jednakową uwagę przygotowaniu do Eucharystii. Wspomniany już synod gdański, jak również łomżyński pouczają duszpasterzy, aby zachęcali uczestniczących do przyjmowania Komunii św. w intencji zmarłego⁵⁴. Jednak, aby mogli do niej przystąpić, należy wiernym umożliwić skorzystanie z sakramentu pokuty i pojednania. Spowiedź ma być możliwa dla osób chętnych najlepiej przed rozpoczęciem liturgii pogrzebowej. Czas przed Eucharystią uznano za najlepszy, gdyż umożliwia wiernym pełne uczestnictwo w liturgii. Co nie wyklucza, w sytuacjach wyjątkowych, sprawowania spowiedzi św. podczas Mszy św.⁵⁵

W sposób tak jasny kwestii spowiedzi jako elementu przygotowującego wiernych do Mszy św. za zmarłego żaden z synodów nie ujął. Problem ten został w większości przypadków streszczony w określeniu odnoszącym się do duszpasterzy, aby zachęcali wiernych do pełnego udziału w Ofierze Eucharystycznej. Niemniej jednak trzeba podkreślić, że pełne uczestnictwo może się dokonać poprzez wcześniejsze przygotowanie sakramentalne, tj. spowiedź⁵⁶. Natomiast ustawodawca synodu łomżyńskiego zachęca duszpasterzy do odpowiedniego przygotowania wiernych, aby w sposób czynny i pełny brali udział w ceremonii ofiarowanej za zmarłego, gdyż ma stać się ona *źródłem prawdziwie głębokiego przeżycia religijnego*⁵⁷.

⁵² KKK 1689.

⁵³ Por. Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia* z 17.04.2003 r., Kraków 2003, s. 51–54; Benedykt XVI, *Sacramentum Caritatis* z 22.02.2007 r., Kraków 2007, s. 40–45.

⁵⁴ *Synod Gdański*, dz. cyt., s. 764; *Synod Łomżyński*, dz. cyt., s. 385.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Por. *I Synod Archidiecezji Przemyskiej 1995–2000*, Przemyśl 2000, s. 398 § 4; *Synod Warszawsko-Praski*, dz. cyt., s. 379; *Synod Rzeszowski*, dz. cyt., s. 359; *Synod Warszawski*, dz. cyt., s. 336 § 2.

⁵⁷ *Synod Łomżyński*, dz. cyt., s. 384.

2. Wstępne obrzędy pogrzebowe

Myśląc o obrzędach wstępnych pogrzebu, należy przez nie rozumieć wszystkie praktyki religijne wiernych sprawowane przy zmarłym oraz celebrawcje sprawowane przez kapłana, tj. nabożeństwo słowa Bożego oraz stację pierwszą ceremonii pogrzebowej, czyli stację w domu zmarłego.

2.1. Wigilia pogrzebowa

Nie każda modlitwa odmawiana nad ciałem zmarłego przed pochówkiem jest tożsama z wigilią żałobną. Niemniej jednak synod poznański zachęca do podtrzymywania zwyczaju wspólnej modlitwy rodziny i przyjaciół w domu oraz w kaplicy cmentarnej przed liturgią pogrzebową⁵⁸.

Przez wigilię rozumieć należy nabożeństwo słowa Bożego sprawowane przy trumnie. Pozostałe modlitwy są chwalebnyim znakiem czci wiernych wobec zmarłego. Do takich też modlitw i praktyk zachęca prawodawca powszechny we *Wprowadzeniu teologiczno-pastoralnym: odprawiając obrzędy pogrzebowe swoich braci, niech chrześcijanie starają się dać wyraz nadziei życia wiecznego, niech jednak nie lekceważą sposobu myślenia i postępowania ludzi swojej epoki i swojego kraju wobec zmarłych*⁵⁹.

W Kościele w Polsce nabożeństwo słowa Bożego należy do praktyk wstępnych. Wśród analizowanych dokumentów tylko ustawodawcy diecezji rzeszowskiej i gdańskiej wspominają o możliwości sprawowania wigilii pogrzebowej⁶⁰. Te same synody, jak również prawodawcy przemyski i poznański zachęcają również swoich wiernych, zwłaszcza rodzinę i bliskich zmarłego, do podtrzymywania tradycji związanych z modlitwą przy trumnie⁶¹.

Zgodnie z myślą soborową każdy biorący udział w liturgii powinien wykonywać to, co do niego należy na mocy przewidzianych przepisów⁶². W odniesieniu do omawianych obrzędów za osoby właściwe uznaje się kapłanów,

⁵⁸ *Synod Poznański*, t. 2, dz. cyt., s. 624.

⁵⁹ OP 2.

⁶⁰ *Synod Rzeszowski*, dz. cyt., s. 359 § 3; *Synod Gdański*, dz. cyt. s. 770.

⁶¹ *Synod Przemyski*, dz. cyt., s. 398 § 3; *Synod Poznański*, t. 1, dz. cyt., nr 656.

⁶² KL 28.

diakonów i wiernych świeckich⁶³. O ile wierni świeccy przewodniczą tym obrzędom, wyklucza się konieczność zgody proboszcza miejsca, gdyż reguluje to wspomniana norma, która jest nadrzędna. W podobny sposób o możliwości przewodniczenia liturgii przez osobę świecką mówi też synod rzeszowski oraz gdański⁶⁴. Jeśli celebracjom tym będzie przewodniczył kapłan lub diakon, powinien pamiętać o odpowiednim stroju liturgicznym. Przypomina o tym norma synodu gdańskiego, a dotyczy ona wyłącznie duchownych. Za właściwy strój liturgiczny przeznaczony do celebracji pogrzebowej uważa sutannę, komżę, stułę i kapę⁶⁵.

Wigilia żałobna w formie nabożeństwa słowa Bożego powinna być sprawowana przy trumnie ze zwłokami. W zależności od tego, gdzie jest ona wystawiona (dom zmarłego, dom przedpogrzebowy, kaplica), tam też będzie sprawowane nabożeństwo. Jeśliby natomiast trumna ze zwłokami była wystawiona w kościele, to celebrację wigilii pogrzebowej należy rozpocząć odpowiedniej wcześniej, by nie dublować tej części liturgii z liturgią Słowa ze Mszy św.⁶⁶

2.2. Stacja w domu zmarłego

Liturgia żałobna według formy pierwszej jest najbardziej rozbudowaną formą, złożoną z trzech stacji i dwóch procesji. Tym samym jest to forma najbardziej okazała.

Zgodnie z podstawami liturgicznymi, na mocy święceń i wynikających z nich uprawnień, wszelkie nabożeństwa pogrzebowe należą do celebracji sprawowanych przez biskupa i prezbitera. Jednak prawo tę możliwość daje również diakonom, którzy zostają ustanowieni dla posługi, a w niektórych przypadkach także osobom świeckim. Jednak ustawodawca zastrzegł tę ewentualność konferencjom episkopatu, które tylko i wyłącznie w porozumieniu ze Stolicą Apostolską⁶⁷ mogą ustanowić osoby świeckie jako właściwe do przewodniczenia

⁶³ OP 19.

⁶⁴ *Synod Rzeszowski*, dz. cyt., s. 359 § 3; *Synod Gdański*, dz. cyt., s. 770.

⁶⁵ *Synod Gdański*, dz. cyt., s. 771.

⁶⁶ OP 217–237.

⁶⁷ OP 19.

stacji pierwszej rozbudowanej formy pogrzebu. Wówczas te osoby również będą mogły sprawować obrzędy religijne na cmentarzu⁶⁸.

Omawiana stacja w domu zmarłego przewiduje pozdrowienie celebransa, wyrażenie słów pociechy wobec rodziny i innych zebranych przy trumnie, psalm responsoryjny, modlitwę za zmarłego i pogrążonych w żałobie oraz procesję do kościoła. Należy zauważyć, że określenie miejsca wspomnianej liturgii należy interpretować w sposób rozszerzający, bowiem zgodnie z rytym, kapłan udaje się *do domu, w którym spoczywa ciało zmarłego*⁶⁹. Zapis ten pozwala zrozumieć, że ciało zmarłej osoby nie musi spoczywać w domu, który ta osoba zamieszkiwała. Niemniej jednak miejsce to powinno być odpowiednio przygotowane: należy umieścić krzyż, a także, jeśli jest to zgodne z miejscową tradycją – feretrony⁷⁰. Po przybyciu kapłan ubiera się w albę lub komżę i stułę. Może też na siebie nałożyć kapę⁷¹. Żaden z ustawodawców synodalnych nie doprecyzowuje szczegółów określających czy to kolor szat liturgicznych, czy inne detale będące otwartymi kwestiami dla prawodawcy powszechnego. Obrzęd liturgii sprawowanej w ramach omawianej stacji zawiera się w rytuale pogrzebowym⁷². Po odmówieniu końcowej oracji ciało zmarłego przenosi się do kościoła.

Przeniesienie powinno odbyć się zgodnie z miejscową tradycją. Należy jednak pamiętać o zachowaniu podstawowych zasad, jakie podają normy ogólne. Procesji powinna przewodniczyć osoba duchowna lub świecka upoważniona przez proboszcza. Trzeba pamiętać, że procesja jest częścią celebracji, dlatego też powinna ona mieć charakter religijny. W związku z powyższym należałoby wykonywać odpowiednie śpiewy podane przez rytuał ewentualnie modlitwy za zmarłego lub zachować stosowne milczenie.

3. Eucharystia – centrum celebracji pogrzebowej

Ofiara Eucharystyczna sprawowana w dniu pogrzebu stanowi ważny element liturgii pogrzebowej. W czasie jej przeżywania wspólnota ochrzczonych

⁶⁸ OP 45.

⁶⁹ OP 45.

⁷⁰ OP 45.

⁷¹ OP 41.

⁷² OP 46–47.

wstawia się za zmarłym prosząc Boga, aby oczyścił zmarłego z grzechów i ich skutków oraz przyjął go do swego Królestwa⁷³. Każdemu bowiem zmarłemu, na mocy sakramentu chrztu, przysługuje prawo do pełnego pogrzebu chrześcijańskiego⁷⁴, a co za tym idzie, odprawienia Mszy św. po jego śmierci w dniu pogrzebu. Prawodawca powszechny zastrzega sobie również możliwość odmowy pogrzebu, co jest równoznaczne z nieodprawieniem Mszy św. za zmarłego⁷⁵. W takich sytuacjach wymagana jest od duszpasterza odpowiednia wiedza o zmarłym i roztropność pasterska.

Najczęściej w większych aglomeracjach obrzędy pogrzebowe nie są integralnie związane z Mszą św. Wielu uczestników pogrzebu bierze udział tylko w ceremonii pogrzebowej na cmentarzu, Msza św. jest zaś sprawowana w parafii zamieszkania zmarłego⁷⁶.

3.1. Przygotowanie do mszy św. pogrzebowej

W przygotowaniach chodzi o te czynności, które podejmuje duszpasterz, aby wyjaśnić ewentualne przeszkody, jakie mogłyby powstać⁷⁷. Zaniedbanie w tej materii lub też brak przezorności ze strony duszpasterza mogą stać się powodem niepotrzebnego zgorzienia. Stąd zachęta odpowiedzialnych za diecezje, aby pouczać wiernych szczególnie w przypadkach wątpliwych⁷⁸. Do takich przypadków synod gdański zalicza m.in. samobójstwa, śmierć na skutek alkoholizmu oraz dość ogólnie pojętą nagłą śmierć⁷⁹. Natomiast synod łomżyński przyjmuje jako zasadę, że pogrzebu katolickiego się nie odmawia. Chodzi o osoby, które za życia ziemskiego należały do grona praktykujących katolików⁸⁰, chyba że byli wyraźnymi wrogami Kościoła. Jako uzupełnienie noty

⁷³ KKK 1689.

⁷⁴ Kan. 1176 § 1; 1183 KPK.

⁷⁵ Kan. 1184–1185 KPK.

⁷⁶ *Synod Poznański*, t. 1, dz. cyt., s. 650.

⁷⁷ Sytuacje często kontrowersyjne pojawiają się w odniesieniu do pogrzebu samobójcy, czy osób które nie żyły życiem sakramentalnym.

⁷⁸ *Synod Rzeszowski*, dz. cyt., s. 361 § 2; *Synod Przemyski*, dz. cyt., s. 401 § 1–2; *Synod Białostocki*, dz. cyt., s. 579.

⁷⁹ *Synod Gdański*, dz. cyt., s. 762.

⁸⁰ *Synod Poznański*, t. 2, dz. cyt., s. 615; por. *Instrukcja liturgiczno-duszpasterska*, dz. cyt., nr 13.

prawodawca łomżyński, a za nim opolski, dodaje, że niekiedy liturgia pogrzebowa może zostać ograniczona, jednak bez określenia, kiedy to może mieć miejsce⁸¹.

Kwestią samobójców zajmuje się również synod rzeszowski. Najpierw wymaga się roztropnego osądu duszpasterzy, a także znajomości środowiska, w którym zmarły przebywał. Przyjmuje się jako zasadę wyjściową, że dopuszcza się pogrzeb samobójcy, zaznaczając przy tym, że osoba ta za życia charakteryzowała się przywiązaniem do Kościoła i wiary. Duszpasterz zaś podczas ceremonii ma wyjaśnić zgromadzonym podstawy takiego stanowiska⁸². Statuty poznańskie przybliżają bardzo konkretny przypadek: zgorzenie wywołane za życia przez samobójcę polegało na notorycznym nadużywaniu alkoholu. Wówczas *ani samobójstwo, będące efektem zaburzenia psychicznego, ani alkoholizm, który jest także chorobą, nie mogą być motywem odmowy pogrzebu katolickiego*⁸³. Jeśli sytuacja ta miała spotkać się z brakiem zrozumienia, celebrans powinien ograniczyć ceremonię, licząc się w tym wypadku z opinią wiernych. O ile zaś samobójca za życia uchodził za gorszyciela, czyli jawnego grzesznika, należałoby bezwzględnie odmówić pogrzebu. W podobny sposób ustosunkowali się do takich przypadków ustawodawcy: przemyski, warszawski, białostocki oraz warszawsko-praski⁸⁴.

Szczególną uwagę zwraca zapis ustawodawcy warszawskiego, który podaje, że odmowa pogrzebu ma charakter wychowawczy⁸⁵. Unormowanie gnieźnieńskie, zawarte w normach synodalnych, umożliwia duszpasterzom sprawowanie Eucharystii za osoby zmarłe, których pogrzeb mógłby się stać powodem zgorzenia wiernych⁸⁶. Takie rozwiązanie czerpie swe uzasadnienie z kan. 1184 i 1185, a jednocześnie wychodzi naprzeciw potrzebie rodziny zmarłego. W przypadkach uznawanych za wątpliwe zachęca do sprawowania Mszy św. z formularza do Miłosierdzia Bożego. Jednocześnie podkreśla, że nie należy podawać tej kwestii do informacji publicznej, by nie było z tego powodu zgorzenia.

⁸¹ *Synod Łomżyński*, dz. cyt., s. 383; *Synod Opolski*, dz. cyt., s. 148.

⁸² *Synod Rzeszowski*, dz. cyt., s. 361 § 2–3.

⁸³ *Synod Poznański*, t. 2, dz. cyt., s. 618 § 2.

⁸⁴ Por. *Synod Przemyski*, dz. cyt., s. 401; *Synod Warszawski*, dz. cyt., s. 334; *Synod Białostocki*, dz. cyt., s. 579; *Synod Warszawsko-Praski*, dz. cyt. s. 383.

⁸⁵ *Synod Warszawski*, dz. cyt., s. 333.

⁸⁶ *Synod Gnieźnieński*, dz. cyt., s. 179.

Za podstawowy warunek do przyznania pogrzebu niektórzy prawodawcy uznali wcześniejsze nawrócenie grzesznika lub też oznakę wyrażającą skruchę, żal, prośbę o wybaczenie. Szczegółowo tę kwestię przedstawił synod białostocki i poznański. W statutach podaje duszpasterzom wskazówki, jak interpretować konkretne oznaki wskazujące na nawrócenie. W razie wątpliwości bowiem należy zwrócić uwagę na okoliczności, przed zgonem, np. prośba o kapłana, ucałowanie krzyża czy też akt żalu. Te lub inne oznaki winna poświadczyć przynajmniej jedna wiarygodna osoba⁸⁷. Taką też sytuację należy wyjaśnić uczestnikom ceremonii, aby nie doszło do zgorszenia wiernych zgromadzonych na ceremonii pogrzebowej.

3.2. Sprawowanie Najświętszej Ofiary

Celem odnowionej przez Sobór Watykański II liturgii pogrzebowej jest bardziej precyzyjne i trafne dotarcie do wiernych, tak by jeszcze jaśniej wyrazić paschalny charakter chrześcijaństwa⁸⁸.

Jedną z praktyk modlitewnych Kościoła, związanych ze śmiercią człowieka, jest sprawowanie liturgii godzin w połączeniu z Eucharystią. Prawodawca powszechny podaje taką możliwość, jeśli tylko będą przemawiały za tym słuszne okoliczności⁸⁹.

Prawodawcy białostocki i łomżyński w swoich zapisach przypominają duszpasterzom i diecezjanom o praktyce łączenia Eucharystii z liturgią godzin. W diecezji łomżyńskiej prawo partykularne podkreśla konieczność kontynuowania tradycji, jaką jest sprawowanie jutrzni i niesporów za zmarłych. Następnie zachęca do łączenia wspomnianych części liturgii godzin z Mszą św. pogrzebową⁹⁰. Podobnie czyni ustawodawca białostocki, który również zachęca do podtrzymywania dotychczasowej praktyki, a jednocześnie nakłada obowiązek na duszpasterzy, by sami lub przy pomocy organistów uczyli wiernych śpiewu liturgii godzin z oficjum za zmarłych⁹¹. Jeszcze uchwały dwu innych

⁸⁷ *Synod Białostocki*, dz. cyt., s. 580; *Synod Poznański*, t. 2, dz. cyt., s. 620.

⁸⁸ KL 81–82.

⁸⁹ OP 2, s. 302.

⁹⁰ *Synod Łomżyński*, dz. cyt., s. 386.

⁹¹ *Synod Białostocki*, dz. cyt., s. 587.

synodów: przemyskiego i rzeszowskiego⁹² zawierają zachętę do pielęgnowania tradycji związanych z obrzędami pogrzebowymi. Egzekwie jako wspomniane tradycje nie zostały wymienione wprost, ale można domniemywać, że o te właśnie praktyki chodzi w związku z ceremoniami pogrzebowymi.

W *Missale Romanum* z 2002 r. zawarte są cztery grupy formularzy mszalnych za zmarłych⁹³. Spośród tych grup celebrans winien wybrać ten formularz, który najbardziej odpowiada okoliczności pogrzebowej oraz zasadom ogólnym, np. części roku liturgicznego. Do danego formularza należy też dobrać odpowiednią prefację. Większość prawodawców synodalnych nie uwzględnia kwestii dotyczącej wyboru odpowiedniego formularza mszalnego. Taki stan rzeczy wynika zapewne z tego, że księgi liturgiczne doprecyzowują w sposób niemal wyczerpujący zasady, według których należy się kierować przy sprawowaniu Eucharystii za zmarłych. Ustawodawca gnieźnieński w swoich statutach synodalnych zamieścił jednak możliwość skorzystania z formularza o Miłosierdziu Bożym. Skorzystanie z wymienionego formularza przewiduje w sytuacjach, gdy odprawianie Mszy św. z formularza pogrzebowego mogłoby wywołać publiczne zgorszenie⁹⁴. W inny sposób ujął kwestię doboru formularza mszalnego ustawodawca białostocki. Odnosząc się do zasad ogólnych, podał okoliczności, w których można sprawować Msze św. żałobną. Dodaje przy tym, że rodzina zmarłego może sama wybrać inny formularz mszalny⁹⁵.

3.3. Tradycje związane z Mszą św. za zmarłych

Papież Grzegorz I wspomina o szczególnych korzyściach, jakie przyniosły zmarłym Msze św. sprawowane w trzecim, siódmym lub też trzydziestym dniu po śmierci, a zwłaszcza sprawowane przez trzydzieści dni⁹⁶.

Spośród analizowanych norm prawodawstwa synodalnego tylko jeden w swoich statutach odniósł się do tradycji związanej ze sprawowaniem Mszy św. w siódmy i trzydziesty dzień po śmierci. Ustawodawca synodalny w swojej normie odnotowuje, że należy ten zwyczaj podtrzymywać na terenie

⁹² *Synod Przemyski*, dz. cyt., s. 398 § 3; *Synod Rzeszowski*, dz. cyt., s. 358 § 2.

⁹³ I. *In exequiis*, s. 1192–1198; II. *In anniversario*, s. 1199–1203; III. *In variis commemorationibus*, s. 1204–1216; IV. *Orationes diversae pro defunctis*, s. 1217–1226.

⁹⁴ *Synod Gnieźnieński*, dz. cyt., s. 179.

⁹⁵ *Synod Białostocki*, dz. cyt., s. 584.

⁹⁶ J. Wierusz-Kowalski, *Liturgika*, Warszawa 1956, s. 402–411.

całej archidiecezji. Dodaje przy tym, że celebrowana wówczas Eucharystia ma być sprawowana z formularza żałobnego⁹⁷. Dodaje jednocześnie, że nie można zbyt często sprawować Najświętszej Ofiary z formularzy żałobnych. Chodzi o dobro i pożytek wiernych, dla których Kościół hojnie zastawia stół słowa Bożego, a z tego bogactwa każdy uczestnik liturgii powinien czerpać jak najwięcej. Ponadto podczas każdej Mszy św. poleca się Bogu zmarłych, co przemawia za rozsądnym korzystaniem z formularzy żałobnych⁹⁸. Natomiast prawodawca przemyski konieczność ofiarowywania Mszy św. za zmarłych umiejscawia niemalże na początku części dotyczącej pogrzebu. Wskazuje tym samym na to, co jest zasadnicze w każdej celebracji pogrzebowej⁹⁹. Inni ustawodawcy synodalni zachęcają wiernych do pamięci o zmarłych i dawania temu wyraz poprzez zamawianie Mszy św. i przyjmowanie Komunii św.¹⁰⁰

O potrzebie sprawowania Mszy św. gregoriańskiej znajdujemy wskazanie w synodzie rzeszowskim i białostockim. Biskup rzeszowski skierował swoją uwagę głównie do duszpasterzy. Podkreśla, by przypominali o znaczeniu ofiarowania Mszy św. za zmarłych, w tym gregoriańskich, które posiadają szczególną moc sprawczą¹⁰¹. Prawodawca białostocki zaś w normach synodalnych poświęcił zapisowi dotyczącemu Mszy św. gregoriańskiej osobny statut. Troską o podtrzymywanie tej tradycji związanej ze sprawowaniem Mszy św. gregoriańskich obciążył duszpasterzy. Przybliżył też w tej normie adnotacje o pochodzeniu zwyczaju sprawowania trzydziestu Mszy św. w następujących po sobie dniach¹⁰².

⁹⁷ *Synod Białostocki*, dz. cyt., s. 585.

⁹⁸ Tamże; OWMR 355.

⁹⁹ *Synod Przemyski*, dz. cyt., s. 398 § 4.

¹⁰⁰ *Synod Sosnowiecki*, dz. cyt., s. 277; *Synod Łomżyński*, dz. cyt., s. 386; *Synod Gnieźnieński*, dz. cyt., s. 182; *Synod Gdański*, dz. cyt., s. 764 i 768.

¹⁰¹ *Synod Rzeszowski*, dz. cyt., s. 359 § 1.

¹⁰² *Synod Białostocki*, dz. cyt., s. 586; W tym statucie poleca się również trosce duszpasterzy podtrzymywanie modlitw wspominkowych.

4. Ostatni etap ceremonii pogrzebowej

Trzecim etapem w rozbudowanej formie ceremonii pogrzebowych jest stacja przy grobie, w którym zostanie złożona trumna z ciałem zmarłego lub urna z prochami skremowanego ciała.

4.1. Stacja przy grobie

Partykularni prawodawcy najpierw przypominają normę: „nie należy odmawiać posługi religijnej nad grobem, pamiętając, że zmarły stanął już na sądzie Bożym”¹⁰³. Mając na uwadze ten zapis, niektóre synody umożliwiają pochówek zmarłych, którym należałoby pogrzebu odmówić. Generalnie do grona osób, wobec których istnieją wątpliwości, prawodawcy często zaliczają zmarłych wskutek choroby alkoholowej¹⁰⁴ oraz zmarłych, którzy żyli w związkach niesakramentalnych¹⁰⁵.

Obrzędy liturgiczne zawarte w rytuale pogrzebowym przewidują podział na dwie grupy, które stanowią podmiot pochówku, tj. zmarłych dorosłych oraz zmarłe dzieci. Przebieg liturgii zasadniczo nie różni się w obu wymienionych przypadkach, ale prawodawca powszechny sugeruje inne teksty liturgiczne dla każdej z grup. Mają one bowiem odzwierciedlać sytuację życiową zmarłego – czy to dorosłego, czy dziecka, które już zostało ochrzczone, albo którego najbliżsi nie zdążyli przed śmiercią ochrzcić.

Teksty unormowań analizowanych synodów diecezjalnych nie wnoszą zmian w odniesieniu do obowiązującego prawa czy zatwierdzonych przez Konferencję Episkopatu Polski *Obrzędów pogrzebu*. W poszczególnych diecezjach nie ma wskazań dotyczących ceremonii przebiegu, natomiast w unormowaniach synodu przemyskiego i warszawskiego pojawia się przypomnienie skierowane do duszpasterzy, by zwrócili uwagę na pracowników cmentarzy posługujących podczas ceremonii. Chodzi o właściwe i godne zachowanie się podczas ceremonii¹⁰⁶. Dlatego wskazane jest – według arcybiskupa przemyskiego – organizowanie spotkań formacyjnych dla tej grupy osób (§ 2).

¹⁰³ M.in. *Synod Gnieźnieński*, dz. cyt., s. 179.

¹⁰⁴ *Synod Gdański*, dz. cyt., s. 762; *Synod Gnieźnieński*, dz. cyt., s. 179.

¹⁰⁵ *Synod Rzeszowski*, dz. cyt., s. 361 § 1; *Synod Przemyski*, dz. cyt., s. 402 § 1; *Synod Białostocki*, dz. cyt., s. 580.

¹⁰⁶ *Synod Przemyski*, dz. cyt., s. 400 § 1; *Synod Warszawski*, dz. cyt., s. 331.

Ustawodawcy: gdański, gnieźnieński i białostocki w swoich zapisach odnoszą się do kwestii związanych z pogrzebem dzieci zmarłych przed chrztem. W archidiecezji gdańskiej i gnieźnieńskiej obowiązuje zalecenie, by w takich przypadkach wierni wybierali tylko stację przy grobie¹⁰⁷. Takie stanowisko zostało uzasadnione w zapisach synodu gnieźnieńskiego unormowaniami prawa powszechnego i nauczaniem Kościoła o wartości ludzkiego życia oraz zasadami zatwierdzonymi przez episkopat Polski¹⁰⁸. Arcybiskup białostocki przypomina o tym, że pochować można zmarłe nieochrzczone dziecko, jeśli rodzice tego dziecka mieli przed jego śmiercią wolę ochrzczenia¹⁰⁹.

Ważne dopowiedzenie zawarli ustawodawcy warszawski, opolski i poznański, zwracając uwagę na to, by prochów po zmarłym nie rozsypywać, taka bowiem praktyka jest sprzeczna z katolicką tradycją, duszpasterze zaś nie powinni uczestniczyć w takiej ceremonii¹¹⁰.

W kontekście przestrogi przed wygłaszaniem mów pochwalnych pod adresem zmarłego przez celebransę podczas sprawowania liturgii Słowa, synod gnieźnieński, sosnowiecki i warszawsko-praski zachęcają do podtrzymywania zwyczaju, by nad grobem słowo pożegnania wygłosili krewni lub bliscy znajomi zmarłego¹¹¹.

Dość oryginalną uwagę kieruje do swoich diecezjan prawodawca pelpliński. W jednej z regulacji pisze: *Odrzuca się wszelkie praktyki odsłuchiwania przy zmarłym modlitw czy nagłośnienia procesji pogrzebowej przy pomocy środków audio*¹¹². Skoro nie pojawiło się wyjaśnienie tekstu lub przyczyn pojawienia się tego zapisu, wobec wątpliwości należy mieć na uwadze normy nadrzędne regulujące kwestie wykonywania muzyki sakralnej.

¹⁰⁷ *Synod Gdański*, dz. cyt., s. 765.

¹⁰⁸ *Synod Gnieźnieński*, dz. cyt., s. 181.

¹⁰⁹ *Synod Białostocki*, dz. cyt., s. 578.

¹¹⁰ *Synod Warszawski*, dz. cyt., s. 335; *Synod Opolski*, dz. cyt., s. 148; *Synod Poznański*, t. 2, dz. cyt., s. 614 § 2.

¹¹¹ *Synod Gnieźnieński*, dz. cyt., s. 180; *Synod Sosnowiecki*, dz. cyt. s. 275; *Synod Warszawsko-Praski*, dz. cyt., s. 381.

¹¹² *Synod Pelpliński*, dz. cyt., s. 263.

4.2. Szafarz ceremonii

Obowiązujący w Kościele powszechnym kodeks wprost i wyczerpująco nie traktuje kwestii dotyczącej szafarza pochówku. Jediną normą regulującą jest kan. 1179, którego treść odnosi się do przypadków zaistniałych w instytucjach i stowarzyszeniach kleryckich. W innym miejscu, tj. w części teoretycznej *Obrzędów pogrzebu*, sprawa szafarza jest wyraźnie określona, ale odnosi się ona do całościowej posługi pogrzebowej. Mowa tu jest o kapłanie, diakonie i wiernych świeckich¹¹³.

Polskie prawo synodalne powtarza w swoich zapisach normę powszechną, że właściwym szafarzem ceremonii pogrzebowej jest przede wszystkim proboszcz zmarłego, a w dalszej kolejności wikariusz lub inny uprawniony kapłan. W omawianych normach synodalnych nie ma wzmianki dotyczącej diakona jako szafarza pochówku. Można natomiast odnaleźć zapisy dotyczące wiernych świeckich, którzy według norm prawodawstwa partykularnego mogą jedynie przewodniczyć pierwszej stacji¹¹⁴. Płynie wobec tego wniosek, że prawodawcy synodalni nie przewidują sytuacji, aby osoba świecka mogła przewodniczyć ceremonii pogrzebowej na cmentarzu¹¹⁵.

Niektóre synody jako szafarzy pogrzebowych wymieniają kapłanów niepracujących w parafii zamieszkania zmarłego. W takiej sytuacji ustawodawca rzeszowski podaje: *duchowni mający zamiar uczestniczyć w obrzędach pogrzebowych powinni uzgodnić swój udział z miejscowym proboszczem*¹¹⁶. Zapis ten w głównej mierze odnosi się do kapłanów. Należy jednak pamiętać, że norma ta odnosi się również do diakonów, którzy przez sakrament świeceń zostali włączeni do stanu duchownego.

Zapisy synodu warszawskiego wskazują na szersze uprawnienia proboszcza zmarłego. W świetle tego zapisu może on zawsze odprawić Msze św. i przewodniczyć wszystkim ceremoniom pogrzebowym na terenie parafii, na terenie której zostanie pochowany zmarły, po wcześniejszym uprzedzeniu proboszcza miejsca lub też rektora cmentarza¹¹⁷. Wspomniane „uprzedzenie” nie

¹¹³ *Wprowadzenie teologiczne*, dz. cyt., nr 17 i 19, w: OP, s. 17–18.

¹¹⁴ *Synod Rzeszowski*, dz. cyt., s. 358 § 1; *Synod Gdański*, dz. cyt., s. 770.

¹¹⁵ OP 22b.

¹¹⁶ *Synod Rzeszowski*, dz. cyt., s. 358 § 3; Por. *Synod Sosnowiecki*, dz., cyt., s. 274.

¹¹⁷ *Synod Warszawski*, dz. cyt., s. 332.

jest formą wskazującą na potrzebę zapytania o możliwość celebracji, chodzi jedynie o porządkowe ustalenia.

Zakończenie

Dokonana analiza dokumentów synodalnych, dotycząca przebiegu ceremonii pogrzebowych, pozwoliła ukazać istniejące różnice i podobieństwa zachodzące pomiędzy polskimi prawodawcami synodalnymi przełomu XX i XXI wieku. Wykazane różnice dotyczą zagadnień związanych ze śmiercią człowieka, wskazują na potrzebę aktualizacji i bardziej starannego opracowania norm partykularnych w tym zakresie.

Różnorodność pojawiająca się w zapisach poszczególnych synodów pozwala przypuszczać, że ich podstawą są różnice kulturowe społeczności zamieszkujących tereny poszczególnych diecezji. Opracowanie wskazało też na niejednorodność zaleceń kierowanych do duszpasterzy, a także pośrednio do wszystkich wiernych.

Analiza wykazała jednocześnie, że zalecenia prawodawcy powszechnego, odnoszące się do sprawowania wigilii przy zmarłym, nie znalazły swego miejsca w większości zapisów polskich prawodawców kościelnych. Należy też podkreślić, że niektórzy prawodawcy synodalni w swoich zapisach nie zagłębili się w istotne kwestie, dotyczące między innymi formalności dokonywanych w kancelarii parafialnej w celu przyjęcia i ustalenia formy pogrzebu. Prawdopodobnie wynika to z założenia, że duszpasterze znają normy powszechne dotyczące omawianego zagadnienia.

W niniejszym opracowaniu poruszono również problem, jakim jest odmowa pogrzebu. Opierając się na powszechnej regulacji prawnej, widać zbieżność norm partykularnych z zapisami kodeksowymi. Nie pojawiły się szczególnie zaostżenia w omawianej kwestii w unormowaniach synodalnych, nie ma tu też specjalnego traktowania regionalnych przypadków jako specyficznych czy dla regionu charakterystycznych. W podobny sposób ustawodawcy synodalni podchodzą do kwestii szafarza pochówku, czyli trzeciej części ceremonii pogrzebowych w ujęciu pełnej formy pogrzebu.

Można mieć nadzieję, że zestawienie unormowań w interesującej nas kwestii przyczyni się do bardziej kreatywnego podejścia w kształtowaniu prawa

synodalnego w przyszłości, czyli w diecezjach, które odbywają synody lub mają je zaplanowane.

FUNERAL CEREMONIES IN THE POLISH SYNODAL LEGISLATION ON THE TURN OF 20TH CENTURY

Summary

The death of man always raised among people agitation. Christian approach to this breakthrough event in the life of each human being, gave rise to the need to remain in prayer, while addressing bury human remains. Both elements are combined in a ceremonial funeral. It is often, at least in the Polish reality, religious rite. In this rite Catholic Church has many forms. The selection of forms is the tradition of the region, from a religious commitment to the deceased for his age and other factors which are taken into account when determining the funeral order. The various Polish dioceses, synods by the turn of the twentieth and twenty-first century, moved to a greater or lesser extent, issues related to funeral ceremonies. Most space is devoted to comment on tasks such as pastors and families of the deceased. These issues are not recorded in the books of liturgical rite of the funeral, so meeting the practical needs of the synodal legislators. Get all the ceremonies which they pass, the determination of the celebrant and the other person liturgical sets out details of funeral ritual. A very important issue raised in the synodal rights, was to refuse the funeral. In what instances a decision should be made of the strong, though painful for the pastors, the total deprivation of a religious funeral the deceased person, in which case, you can take part in the form of reduced to only one station.

It is hoped that the statement of standards of interest to use in the matter, will contribute to a more creative approach to the development of synodal law in the future. It means, in the dioceses where the synods take place or have them scheduled.

Translated by Mirosława Landowska

Z TRADYCJI SZPITALNICTWA W DAWNEJ POLSCE

Edyta Bartkowiak

Uniwersytet Zielonogórski

Początki szpitalnictwa na ziemiach polskich sięgają X wieku. Wraz z przyjęciem chrześcijaństwa przez Mieszka I w 966 r. Polska znalazła się w kręgu wpływów kultury łacińskiej. W następstwie zmian związanych z tym faktem do Polski przeniknęła również idea opieki nad potrzebującymi, stanowiąca jedną z najważniejszych wartości świata chrześcijańskiego. Zachodnia kultura dobroczynności, oparta na sformalizowanej pomocy, stanowiła jednak zupełnie nowy element w polskich warunkach. Dotychczasowa praktyka w tym względzie sprowadzała się tutaj głównie do pomocy sąsiedzkiej i rodzinnej, co wynikało z tradycji życia w ustroju rodowo-plemiennym.

Wzorem cywilizacji zachodnich w średniowiecznej Polsce podstawowymi instytucjami dobroczynnymi były szpitale, organizowane i rozwijane w głównej mierze przez Kościół chrześcijański. Idea opieki nad potrzebującymi zrodziła się jeszcze w czasach apostołskich, z miłości bliźniego. Wtedy nastąpił rozdział funkcji Kościoła na apostołskie, związane z przekazywaniem prawd wiary, i charytatywne, polegające na niesieniu pomocy potrzebującym. Obok głoszenia Ewangelii Kościół zajął się również sprawami doczesnymi, związanymi z ziemską egzystencją chrześcijan i podjął pierwsze działania na rzecz tych spośród nich, którzy cierpieli z powodu niedostatku, chorób i innych nieszczęść.

Rozwój szpitali – zakładów dobroczynnych tworzonych w diecezjach lub przy poszczególnych kościołach i klasztorach w celu niesienia pomocy potrzebującym – datuje się w Europie od IV wieku. Nazywano je domami Bożymi (*domus Dei, hotel Dieu*), a także domami gościnnymi (*hospitium, hospitale*),

z którego to określenia łacińskiego powstało słowo „szpital”¹. Pierwotnie szpitale były zakładami wielofunkcyjnymi, przeznaczonymi zarówno dla chorych, podróżnych, ubogich, starców oraz dla sierot i podzutek. Wzorem organizacji pierwszych szpitali była stworzona przez Bazylego Wielkiego w 368 r. w Cezarei instytucja zwana *basilias*, w której opiekę znajdowali podróżni, ubodzy i chorzy, ponadto była tam szkoła dla sierot i podzutek pozostawianych w specjalnych marmurowych muszlach (*conchae*) przy kościołach. W szkole tej prowadzono między innymi naukę rzemiosła i sztuk pięknych².

Z czasem, zależnie od funkcji, jaką miały pełnić, szpitale przybierały różne nazwy. Były więc: przytułki dla niemowląt (*brechotrophia*), przytułki dla sierot (*orphanotrophia*), szpitale dla chorych (*nosocomia*), schroniska dla podróżnych (*ksenodochia*), przytułki dla starców (*ptochotrophia*), przytułki dla ubogich (*ptochotrophia*), zakłady dla trędowatych (*leprozoria*), nieuleczalnie chorych (*agrinia*), a nawet dla panien i wdów (*parthenocomia*), kalek (*lobotrophia*), obłąkanych i pokutnic³.

Z uwagi na znaczenie społeczne pierwsze szpitale były lokowane najczęściej w środku miasta, obok kościoła, zwłaszcza katedralnego, jeśli patronat nad nimi sprawował biskup lub kapituła, albo w innym dowolnym miejscu, jeśli ich fundatorami były osoby świeckie. Usytuowanie szpitala w bezpośrednim sąsiedztwie kościoła, a niekiedy nawet w jego wnętrzu wynikało jeszcze z innych przyczyn. Niepisaną regułą obowiązującą fundatorów średniowiecznych szpitali było zapewnienie ich pensjonariuszom duchowej opieki, możliwości uczestnictwa w Mszy św. i przyjmowania sakramentów. Jeżeli w sąsiedztwie szpitala nie było kościoła, dla tych celów stawiano w nim kaplicę. Schroniska dla podróżnych (*ksenodochia*), najbardziej rozpowszechnione instytucje opiekuńcze w początkach średniowiecza, znajdowały się zwykle bezpośrednio przy wjeździe do miasta⁴.

¹ T. Glemma, *Z dziejów szpitalnictwa kościelnego w dawnej Polsce*, „Caritas” 7 (1946), s. 5.

² J. Majka, *Rozwój działalności charytatywnej w Kościele*, w: J. Krucia (red.), *Miłość miłosierna*, Wrocław 1985, s. 198–199; J. Kłoczowski, *Od pustelni do wspólnoty. Grupy zakonne w wielkich religiach świata*, Warszawa 1987, s. 89.

³ *Podręczna encyklopedia kościelna*, pod red. ks. J. R. Archutowskich, t. XXXIX–XI, Warszawa–Lublin–Łódź 1924, s. 1; J. Jaroszewicz, *Dziewiętnaście wieków miłosierdzia chrześcijańskiego*, „Caritas” 6 (1945/46), s. 4.

⁴ J.L. Goglin, *Nędzarze w średniowiecznej Europie*, Warszawa 1998, s. 135.

Od początku swego istnienia szpitale były obdarzane licznymi przywilejami. Nie płaciły dziesięciny, zwalniano je z podatków, np. od zbiorów z ogrodów i sadów przyległych do klasztorów, a ich dobra były niezbywalne. Przyśługiwał im także przywilej immunitetu i prawo azylu⁵. Również władza sądownicza nad pensjonariuszami szpitali należała do Kościoła⁶. Niektóre z nich były z różnych względów wyłączone spod jurysdykcji biskupiej i podlegały bezpośrednio władzy papieskiej⁷.

Pierwszy szpital na ziemiach polskich został założony w 1108 r. we Wrocławiu przy kościele Panny Marii, dzięki fundacji biskupiej⁸. Do najstarszych zakładów powstałych z inicjatywy dostojników Kościoła chrześcijańskiego należały: szpital w Jędrzejowie fundacji arcybiskupa gnieźnieńskiego Janisława (1152); szpital Świętego Ducha w Sławkowie fundacji biskupa krakowskiego Pełki (1203) oraz szpital Świętego Ducha na Prądniku pod Krakowem, ufundowany przez biskupa Iwo Odrowąża (1220), przeniesiony do Krakowa (1244). Ponadto dzięki fundatorom prywatnym rozpoczęły działalność: szpital w Zagóściu, ufundowany przez Henryka, księcia sandomierskiego (1166); szpital św. Michała w Poznaniu, założony przez Mieczysława Starego (1170); szpital Świętego Ducha we Wrocławiu, założony przez Henryka I Brodatego (1214); szpital Świętego Ducha w Sandomierzu, powstały dzięki staraniom Żegoty – kasztelana krakowskiego (1222) i szpital w Gnieźnie fundacji księcia Przemysława Wielkopolskiego (1243). Pierwszy szpital w Warszawie powstał w 1388 r. za sprawą Janusza, księcia mazowieckiego⁹.

Pierwsze szpitale polskie powstawały wyłącznie w miastach. W średniowieczu nie znano u nas instytucji szpitali-przytułków w parafiach wiejskich i w małych miasteczkach. Polskie doświadczenia odbiegały pod tym względem od zachodnioeuropejskich, zwłaszcza francuskich, ponieważ tam już w pierwszej połowie XIV wieku prawie w każdej wsi znajdował się przytułek¹⁰.

⁵ Tamże, s. 137.

⁶ *Podręczna encyklopedia...*, dz. cyt., s. 1.

⁷ J.S. Pelczar, *Zarys dziejów miłosierdzia w Kościele katolickim*, Kraków 1916, s. 98.

⁸ E. Leś, *Zarys historii dobroczynności i filantropii w Polsce*, Warszawa 2001, s. 20.

⁹ T. Glemma, *Z dziejów szpitalnictwa...*, dz. cyt., s. 5; *Podręczna encyklopedia...*, dz. cyt., s. 3.

¹⁰ M. Surdacki, *Opieka społeczna w Wielkopolsce Zachodniej w XVII i XVIII wieku*, Lublin 1992, s. 5.

Część pierwszych szpitali oraz ogromna ich większość w czasach późniejszych, działała pod patronatem Świętego Ducha. Było to związane z tym, że pozostawały one pod opieką tzw. duchaków, zakonników ze zgromadzenia Świętego Ducha, sprowadzonych w 1203 r. do Polski, do Sławkowa, przez biskupa krakowskiego Pelkę¹¹. Nie wiadomo, co było przyczyną wyboru tego patrona dla innych szpitali, działających pod nadzorem odrębnych formacji zakonnych czy też osób świeckich. Niemniej wszędzie tam, gdzie istniał kościół pw. Świętego Ducha, najprawdopodobniej wcześniej mieścił się również szpital¹².

Szpitaly budowano początkowo przeważnie z drewna. Z czasem bogatsze z nich przenosiły się do budynków murowanych, stawianych obok lub w miejsce drewnianych. Budowano je zwykle według jednakowych zasad. W środku znajdowała się duża izba z ołtarzem, a wokół niej małe pomieszczenia – każde dla jednej osoby. Czasem dobudowywano do nich oddzielną izbę dla chorych, tzw. infirmerię. Wraz ze zwiększaniem się liczby pensjonariuszy sukcesywnie rozbudowywano budynek szpitalny. Przy szpitalach dla sierot znajdowały się szkoły. Niemal przy każdym szpitalu był też cmentarz¹³. Główne źródło utrzymania szpitali stanowiły dochody z nadań – darowizn fundatorów oraz jałmużna. Darczyńcy często zapisywali im ziemię, inwentarz zwierzęcy oraz zabudowania folwarczne, co dawało możliwość samofinansowania prowadzonej działalności. Szpitaly korzystały także z przywilejów królewskich.

Najstarsze szpitaly pełniły przede wszystkim rolę zakładów opiekuńczych, w mniejszym zaś stopniu miały charakter instytucji leczniczych. W średniowieczu najwięcej było tzw. szpitali ogólnych, które przyjmowały wszystkich potrzebujących pomocy, a zakres ich działalności był bardzo szeroki. Szpitalem o profilu ogólnym był np. Szpital Świętego Ducha w Krakowie (1244), w którym przebywali ubodzy, starcy, kobiety ciężarne, podrzutki, sieroty oraz dzieci razem z dorosłymi, a nawet upośledzeni¹⁴.

Drugą grupę stanowiły tzw. szpitaly specjalne, powoływane w celu świadczenia określonej pomocy na rzecz konkretnych osób, np. trędowatych i obłą-

¹¹ F. Śmidoda, *Szpitalnictwo Polski przedrozbiorowej w opiece Kościoła*, „Caritas” 4 (1948), s. 95.

¹² Z. Podgórska-Klawe, *Szpitaly warszawskie 1388–1945*, Warszawa 1975, s. 9.

¹³ Tamże, s. 10.

¹⁴ T. Glemma, *Z dziejów szpitalnictwa...*, dz. cyt., s. 7.

kanych. Zakłady dla trędowatych zakładano wraz z pojawieniem się i rozprzestrzenieniem tej choroby na ziemiach polskich w okresie od XII do XVIII wieku. Największe szpitale tego rodzaju istniały w Głogowie, Słupcy, Sieradzu, Opocznie, Krakowie, Chełmży, Elblągu i Gdańsku. Pierwsze wzmianki o szpitalach dla obłąkanych pojawiły się w protokołach wizytacyjnych szpitali krakowskich z 1595 r. Natomiast pierwszy zakład dla chorych umysłowo ufundował biskup krakowski Andrzej Trzebnicki w 1679 r.¹⁵

Z historią szpitali na ziemiach polskich nierozzerwalnie wiązą się dzieje zgromadzeń zakonnych poświęcających się pracy charytatywnej i szpitalnej. Najpierw szpitale biskupie, a potem klasztory i szpitale zakonne stanowiły aż do okresu rozbiorów główne centra wyspecjalizowanej działalności opiekuńczej.

Do najstarszych zgromadzeń zakonnych o celach dobroczynnych należały zakony krzyżowe, związane początkowo z ruchem krucjatowym do Ziemi Świętej. Pierwotnym ich zadaniem była opieka nad pielgrzymami. Z czasem, wraz z ewolucją potrzeb społecznych, zakony krzyżowe włączyły się w rozwój szpitalnictwa dla ubogich, chorych i innych grup potrzebujących, reorganizując dotychczasowe szpitale dla pielgrzymów i tworząc placówki o szerszym przeznaczeniu. Jako pierwszy z zakonów krzyżowych został sprowadzony do Polski w 1162 r. zakon bożogrobców, który objął zarząd nad szpitalem w Miechowie. W chwili swego największego rozkwitu w XVI wieku bożogrobcy prowadzili 28 zakładów, spośród których kilka na trwałe zapisało się w historii polskiego szpitalnictwa kościelnego. Były to szpitale: w Gnieźnie (założony przez Przemysława, księcia Wielkopolskiego w 1243 r.), Pyzdrach (ufundowany przez Przemysława II, prawdopodobnie w 1290 r.), Bytomiu (założony przez Kazimierza, księcia bytomskiego w 1299 lub w 1300 r.), Rypinie (fundacji książąt dobrzyńskich z 1323 r.), Krakowie (założony przez Kazimierza Wielkiego i jego siostrę Elżbietę w 1360 r.) i Sieradzu (ufundowany przez kasztelana sieradzkiego Marcina w 1417 r.)¹⁶.

W XII wieku książę Mieszko Stary sprowadził do Polski joannitów, nazywanych pierwotnie szpitalnikami św. Jana Jerozolimskiego, a potem – Kawalerami Maltańskimi (zakon założony przez kupców włoskich w 1048 r. w Jerozo-

¹⁵ Tamże, s. 8.

¹⁶ F. Śmidoda, *Szpitalnictwo Polski przedrozbiorowej*, dz. cyt., s. 95; M. Starnawska, *Działalność szpitalna zakonów krzyżowych w miastach średniowiecznych na ziemiach polskich*, w: M. Derwich, A. Pobóg-Lenartowicz, Larhcor (red.), *Klasztor w mieście średniowiecznym i nowożytnym*, Wrocław–Opole 2000, s. 267.

limie w celu opieki nad chorymi i zubożałymi pielgrzymami, zatwierdzony przez papieża w 1113 r.)¹⁷. Joannici prowadzili na ziemiach polskich 29 zakładów, z czego 5 miało charakter ściśle dobroczynny. Były to szpitale: w Poznaniu (fundacji Mieszka Starego z 1187 r.), Złotorzy (1329), Wrocławiu (1337), Koźlu (1414) i Lwówku (XV wiek)¹⁸.

Szpitalne zakonów krzyżowych (bożogrobców, joannitów), rozmieszczone w poszczególnych miastach pojedynczo, tworzyły sieć zakładów o takim samym lub zbliżonym profilu działalności, na wzór wcześniejszych hospicjów dla pielgrzymów w zachodniej Europie. Wśród tych zakonów brak było wyraźnej specjalizacji. Realizowały one zadania opiekuńcze wynikające z bieżących potrzeb społecznych. O wyborze i przeznaczeniu konkretnego zakonu do służby szpitalnej decydowały w początkowym okresie raczej kontakty założyciela szpitala, a nie charakter formacji zakonnej. Podstawowym zadaniem pierwszych szpitali zakonnych w średniowiecznej Polsce było zapewnienie schronienia i wyżywienia ubogim i osobom pozbawionym z innych powodów (starość, nieuleczalna choroba, sieroctwo) możliwości samodzielnego życia. Szpitale zakonne nie przyjmowały tylko trędowatych, izolowanych w oddzielnych leprozoriach¹⁹.

Swoistą odrębność zachował na przestrzeni wieków zakon Świętego Ducha. Głównym posłannictwem tej formacji było wychowywanie i kształcenie dzieci oraz młodzieży, a także pielęgnowanie chorych i niesienie pomocy biednym. Oprócz trzech podstawowych ślubów, właściwych każdemu zgromadzeniu (ubóstwa, czystości i posłuszeństwa), składali jeszcze czwarty, w którym ofiarowali siebie Bogu i ludziom potrzebującym²⁰. Cechą wyróżniającą duchaków spośród innych zgromadzeń zakonnych była praktykowana przez nich ze szczególną starannością opieka nad podrzutkami i sierotami.

Wspomniany wyżej najstarszy szpital, pod wezwaniem Świętego Ducha, wybudował na Prądniku koło Krakowa biskup Iwo Odrowąż w 1220 r. Z Prądnika duchacy zostali przeniesieni (1244) przez biskupa Pradonta do Krakowa, gdzie osiedli przy kościele św. Krzyża. Spośród innych znaczących szpi-

¹⁷ F. Śmidoda, *Szpitalnictwo Polski...*, dz. cyt., s. 94.

¹⁸ M. Starnawska, *Działalność szpitalna...*, dz. cyt., s. 267.

¹⁹ Tamże, s. 259.

²⁰ K. Antosiewicz, *Opieka nad chorymi i biednymi w krakowskim szpitalu Świętego Ducha (1220–1741)*, „Roczniki Humanistyczne” XXVI (1978), z. 2, s. 58.

tali prowadzonych przez tę wspólnotę zakonną w średniowieczu należy wymienić te, które działały w Ścinawie (1278), Kaliszu (1282), Sławkowie (1296), Sandomierzu (1312) i Lwowie (1375)²¹.

Przy macierzystym klasztorze w Krakowie duchacy prowadzili pierwszy własny zakład opiekuńczy – szpital o charakterze powszechnym, a więc taki, jakich było wówczas najwięcej. Pełnił on jednocześnie funkcję przytułku i lecznicy. Świadczył opiekę i pomoc zarówno dzieciom, jak i dorosłym, osobom chorym, ubogim i bezdomnym, a także kobietom oczekującym dziecka. W przeciwieństwie do innych tego typu zakładów wyróżniał się wzorowym zorganizowaniem i przygotowaniem do realizacji zróżnicowanych zadań opiekuńczych.

Szpital składał się z kilku specjalnie wydzielonych pomieszczeń o różnym przeznaczeniu. Lokowano w nich oddzielnie osoby starsze i kalekie, zakaźnie i nieuleczalnie chore, sieroty, matki z dziećmi, dzieci zdrowe (młodsze i starsze) oraz kobiety ciężarne i położnice. W szpitalu wprowadzono podział na oddziały dla kobiet i mężczyzn, mieszczące się w dwóch odrębnych skrzydłach budynku. Każdym z oddziałów zarządzał osobny administrator. W przypadku oddziału kobiecego była to siostra duchaczka²².

Zakonnicy Świętego Ducha mieli spore zasługi w leczeniu chorych. Sami przygotowywali leki, głównie z ziół z własnych ogrodów. Z czasem korzystali z pomocy najpierw balwierzy (XVI w.), potem cyrulików (XVII w.), a w końcu – wykwalifikowanych lekarzy (XVIII w.)²³. Szczególne znaczenie przywiązywali do kontaktów osobistych z chorymi. Wyróżniali się wobec nich łagodnością i serdecznością²⁴.

Do stałych obowiązków duchaków należało także wyszukiwanie na ulicach miast ludzi ubogich, chorych, sierot i dzieci porzuconych oraz otaczanie ich opieką szpitalną. Na podstawie przywileju papieskiego dzieciom nieślubnym nadawano status legalnie urodzonych, po czym były chrzczone, a następ-

²¹ Daty podaję za: K. Antosiewicz, *Duchacy*, w: R. Łukaszyk, L. Bienkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. IV, KUL, Lublin 1985, kol. 301. Początek szpitala w Kaliszu datuje się też na 1283 r. Por. F. Śmidoda, *Szpitalnictwo Polski...*, dz. cyt., s. 95, 96; Podobnie genezę szpitala w Sławkowie i Sandomierzu wyprowadza się również z lat 1298 i 1302. Por. M. Starnawska, *Działalność szpitalna...*, dz. cyt., s. 267; K. Antosiewicz, *Duchacy*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IV, dz. cyt., kol. 301.

²² K. Antosiewicz, *Opieka nad chorymi...*, dz. cyt., s. 62.

²³ Tamże, s. 78.

²⁴ Tamże, s. 59.

nie otrzymywały w szpitalu wychowanie i wykształcenie. Niekiedy za wynagrodzeniem oddawano je na wychowanie wiejskim kobietom²⁵.

Poza wymienionymi zgromadzeniami zakonnymi aktywność opiekuńczą w Polsce średniowiecznej wykazywał jeszcze zakon Krzyżaków Gwiazdzystych (Crucifieri). W XIII i XIV wieku prowadził on szpitale we Wrocławiu (1242), w Bolesławcu (przed 1260 r.), Inowrocławiu (przed 1268 r.), Ziębicach (1282), Świdnicy (1283), Legnicy (1288) i Brześciu Kujawskim (1294)²⁶.

Nowy etap w historii europejskiego szpitalnictwa wyznaczył wiek XVI. Pod hasłem naprawy wewnętrznej Kościoła zrodził się wówczas ruch religijny zwany reformacją, który doprowadził do przewartościowania dotychczasowej doktryny chrześcijańskiej i związanych z nią praktyk religijnych, co w konsekwencji przyczyniło się również do częściowej reorganizacji kościelnych instytucji charytatywnych.

W Polsce okres reformacji sprzyjał podjęciu debaty na temat reformy dobroczynności, w tym przekazania szpitali i ich funduszy pod nadzór państwa. Szpitale, administrowane dotychczas przez zarządy mieszane, złożone z proboszcza oraz zarządców – prowizoriów świeckich – postulowano przekształcić w instytucje państwowe. Argumentowano to tym, że szpitale jako podstawowa forma zorganizowanej dobroczynności powinny podlegać nadzorowi publicznemu²⁷. Andrzej Frycz Modrzewski domagał się utworzenia odrębnego świeckiego urzędu do spraw pomocy ubogim, który równocześnie zarządzałby majątkiem przeznaczonym dla najuboższych²⁸. Proponował on także uchwalenie, podobnie jak w Europie zachodniej, specjalnego podatku dla ubogich zasługujących na wsparcie.

Z punktu widzenia dalszego rozwoju polskiego szpitalnictwa kościelnego istotne znaczenie miały uchwały Soboru Trydenckiego (1545–1563), a zwłaszcza postanowienia dotyczące całkowitego podporządkowania szpitali, nawet tych, które powstały z inicjatywy osób świeckich, zwierzchnictwu Kościoła, który miał być odtąd odpowiedzialny za ich dalszy rozwój i opiekę nad przebywającymi w nich pensjonariuszami oraz przyznania biskupom najwyższych

²⁵ *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., s. 300.

²⁶ M. Starnawska, *Działalność szpitalna...*, dz. cyt., s. 268.

²⁷ E. Leś, *Zarys historii dobroczynności...*, dz. cyt., s. 23.

²⁸ Z. Góralski, *Działalność charytatywna w Polsce przedrozbiorowej*, Warszawa–Kraków 1973, s. 28.

uprawnień w zakresie zarządzania działalnością charytatywną²⁹. Nałożono na nich obowiązek regularnego wizytowania podległych im zakładów i przyjmowania corocznych sprawozdań z ich działalności, sporządzanych przez zarządców tychże zakładów. W przypadku stwierdzenia nieprawidłowości, zwłaszcza finansowych, w administrowaniu szpitalami biskupi mieli prawo pozbawić przełożonego tej instytucji możliwości dalszego kierowania nią i mianowania na jego miejsce innego administratora. Każdy kolejny zarządca szpitala mógł prowadzić tę instytucję nie dłużej niż trzy lata³⁰.

Postanowienia Soboru Trydenckiego dotyczące opieki szpitalnej znalazły odzwierciedlenie w ustawach synodów duchowieństwa polskiego. W niektórych przypadkach polskie synody prowincjalne wyprzedziły nawet ustawodawstwo trydenckie. Dotyczyło to np. postulatu opieki nad dziećmi porzuconymi, wysuniętego przez prymasa Macieja Drzewickiego na synodzie w 1530 r. Zabiegał on o to, by dzieci te były objęte stałą opieką szpitalną. Przewidywał dla nich specjalne środki stanowiące rodzaj alimentów, fundowanych przez parafian lub biskupów diecezjalnych³¹.

Nowatorski charakter miał również statut w sprawie szpitalnictwa przyjęty na synodzie w Piotrkowie w 1551 r. Był on chyba pierwszym tego typu dokumentem w polskim ustawodawstwie kościelnym. Zawierał następujące wskazania: „Szpitale, które podlegają na równi z innymi obowiązkami trosce duszpasterskiej biskupów, niech będą w ich specjalnej trosce. Niech się tedy biskupi pilnie zatroszczą, by w każdym wypadku, ci, którzy kierują i pracują w szpitalach, bardzo pilnie i rzetelnie wypełniali swoje obowiązki, by snąc nie używali funduszków szpitalnych na inne cele, jak tylko na te, dla których są przeznaczone [...]”³².

Problemy szpitalnictwa były również przedmiotem zainteresowania uczestników synodu z 1557 r. Zobowiązał on biskupów do większej troski

²⁹ S. Mauersberg (red.), *Dzieje szkolnictwa i pedagogiki specjalnej*, Warszawa 1990, s. 8; M. Surdacki, *Dzieci porzucone w Szpitalu Św. Ducha w Rzymie w XVIII wieku*, Lublin 1998, s. 36; E. Leś, *Od filantropii do pomocniczości. Studium porównawcze rozwoju i działalności organizacji społecznych*, Warszawa 2000, s. 40.

³⁰ J.S. Pelczar, *Zarys dziejów miłosierdzia...*, dz. cyt., s. 120, 121.

³¹ B. Kumor, *Opieka społeczna w świetle ustawodawstwa synodalnego w Polsce (do 1795)*, w: U. Augustyniak, A. Karpiński (red.), *Charitas. Miłosierdzie i opieka społeczna w ideologii, normach postępowania i praktyce społeczności wyznaniowych w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*, Warszawa 1999, s. 18.

³² Tamże, s. 13.

o szpitale, a zwłaszcza do sumienniejszego strzeżenia ich dóbr materialnych. W uzasadnionych przypadkach dopuszczał nawet możliwość wspomagania działalności szpitali z dochodów własnych biskupów³³. Zawarty w postanowieniach Soboru Trydenckiego nakaz, aby biskupi dokonywali zapisów na cele dobroczynne, znalazł również swoje odzwierciedlenie w uchwałach polskich synodów, które przypominały biskupom o nałożonym na nich obowiązku przekazywania „na dobre cele i na ubogich całości swych dochodów beneficjalnych, pozostałych po zaspokojeniu ich osobistych potrzeb”³⁴. Na synodzie w Warszawie w 1561 r. nakazano biskupom, by czwartą część swoich dochodów przeznaczali na pomoc ubogim³⁵.

Przepisy synodalne dotyczące organizowania opieki zakładały również prowadzenie w każdej parafii rejestru biednych, wdów, sierot i osób pozbawionych środków do życia, a biskupów zobowiązywały do sprawdzania, czy ów rejestr jest prowadzony w parafiach oraz „czy proboszczowie czynią zadość obowiązkowi zapobiegania nędzy w swojej parafii”³⁶.

Szczególne znaczenie dla rozwoju szpitalnictwa w Polsce w okresie potrydenckim miały rozporządzenia kardynałów Bernarda Maciejowskiego i Stefana Wierzbowskiego. Pierwszy z nich na synodzie w 1607 r. zachęcał „wszystkich duchownych, każdego stanu i kondycji, aby mając czułe serce nie tylko w miarę możliwości sami spieszyli z pomocą ubogim, ale by zachęcali także innych do czynów miłosierdzia [...]”³⁷. Na wniosek kardynała Maciejowskiego dokonano rejonizacji dobroczynności tak, by „każda parafia utrzymywała własnych ubogich”³⁸. Miało to w znacznym stopniu usprawnić organizację szpitalnictwa.

Biskup poznański Stefan Wierzbowski opracował w 1687 r. szczegółowe konstytucje szpitalne. Był również autorem regulaminu dla pensjonariuszy szpitali parafialnych. Konstytucje zawierały podstawowe prawa i obowiązki mieszkańców szpitali, takie jak: powinności względem Boga (wspólne nabożeństwo, regularna spowiedź), względem przełożonych i szpitala (praca w ogrodzie,

³³ Tamże, s. 14, 15.

³⁴ J. Majka, *Rozwój działalności...*, dz. cyt., s. 205.

³⁵ B. Kumor, *Opieka społeczna...*, dz. cyt., s. 15.

³⁶ J. Majka, *Rozwój działalności...*, dz. cyt., s. 205.

³⁷ B. Kumor, *Opieka społeczna...*, dz. cyt., s. 14.

³⁸ Tamże, s. 15.

w kuchni), wobec współmieszkańców (zgodne życie). Pensjonariusze szpitali na czas pobytu w zakładach byli zwolnieni od podatków i służby wojskowej. W przypadku posiadania jakiegokolwiek własności materialnej byli bezwzględnie zobowiązani do przekazania jej szpitalowi. Za złe sprawowanie groziły im kary, a nawet wydalenie z zakładu³⁹.

Po Soborze Trydenckim nastąpił szybki rozwój nieznanych dotąd w Polsce szpitali-przytułków, stanowiących swego rodzaju agendy parafii, zarządzane przez proboszczów. Ich działalność miała charakter lokalny. Umożliwiała rozwiązywanie bieżących problemów opiekuńczych w obrębie małych społeczności. Szpitale parafialne były zjawiskiem typowym dla Rzeczypospolitej Obojga Narodów i stanowiły najważniejszy element opieki społecznej na naszych ziemiach w okresie przedrozbiorowym.

Nową kategorią zakładów dobroczynnych tworzonych w Polsce od XVI wieku były szpitale dla dzieci chorych, kalekich i upośledzonych oraz zakłady o profilu wychowawczo-poprawczym. Pierwsze próby specjalistycznego leczenia dzieci przewlekłe i zakaźnie chorych podjęto w 1600 r. w „domu dla ospowatych”, założonym w Gdańsku przy kościele św. Elżbiety⁴⁰. Zakład ten wyróżniał się również jako instytucja edukacyjna, ponieważ podjął pierwsze w Polsce próby nauczania dzieci chorych⁴¹.

Cechą charakterystyczną polskiego szpitalnictwa w okresie potrydenckim był rosnący udział charytatywnych zgromadzeń zakonnych w opiece szpitalnej. Szczególnie zasłużyli się na tym polu bonifratrzy i szarytki (Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia).

Z osobą Juana Chiudady (św. Jana Bożego), założyciela zgromadzenia bonifratrów, poświęcającego się przede wszystkim prowadzeniu szpitali dla umysłowo chorych i opiece nad tą kategorią ludzi, wiąże się narodziny europejskiego szpitalnictwa o charakterze typowo leczniczym⁴². Początki działalności leczniczej i opiekuńczej bonifratrów sięgają 1540 r., kiedy to św. Jan Boży założył w Grenadzie pierwszy, specjalistyczny szpital dla obłąkanych⁴³. Było to przełomowe wydarzenie w dziejach europejskiego szpitalnictwa, głównie z uwagi

³⁹ Zob. szerzej: J.S. Pelczar, *Zarys dziejów...*, dz. cyt., s. 155–157.

⁴⁰ *Dzieje szkolnictwa...*, dz. cyt., s. 14.

⁴¹ Tamże, s. 15.

⁴² M. Surdacki, *Dzieci porzucone...*, dz. cyt., s. 39.

⁴³ J. Duchniewski, *Bonifratrzy*, w: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. II, Lublin 1985, kol. 799.

na fakt odmiennego od dotychczasowego podejścia zakonników do problemu chorych psychicznie. Bonifratrzy, uznając „obłąkanych za istotnie chorych”⁴⁴, jako pierwsi podjęli próby leczenia osób dotkniętych chorobą umysłową i odpowiedniego do stanu zdrowia traktowania tej grupy chorych. Oprócz prowadzenia szpitali bonifratrzy słynęli z zielarstwa, utrzymywania aptek przyklasztornych oraz pełnienia funkcji sanitariuszy w czasie wojen⁴⁵.

W Polsce pierwszy szpital prowadzony przez bonifratrów powstał w 1610 r. w Krakowie. Okolicznością sprzyjającą recepcji zakonu na grunt polski było osobiste zainteresowanie króla Zygmunta III sprowadzeniem kilku członków tej formacji do Rzeczypospolitej. Król znał z autopsji talent medyczny bonifratrów, bo sam został wyleczony z ciężkiej choroby przez jednego z nich – Gabriela Ferrarę, pełniącego funkcję lekarza nadwornego cesarza Austrii⁴⁶.

Okres największego rozwoju zakonu bonifratrów na ziemiach polskich przypadł na lata 1630–1660⁴⁷. Powstało wtedy 13 zakładów⁴⁸. W okresie przedrozbiorowym działało łącznie na terenie Rzeczypospolitej 178 szpitali prowadzonych przez to zgromadzenie⁴⁹. W większości były to zakłady dla obłąkanych. W 1682 r. zakon uzyskał od Jana III Sobieskiego specjalny przywilej uznający jego dotychczasowe zasługi w opiece nad chorymi i utrzymujący w mocy przyznane zakonnikom wcześniej prawa i zwolnienia podatkowe, zarówno na rzecz władzy królewskiej, jak i świeckiej⁵⁰.

Podstawowym celem działalności bonifratrów była służba chorym. Zakonników zobowiązywały do tego specjalne, składane dodatkowo śluby kościelne. W ramach przygotowania do przyszłych zadań starano się wyposażyć ich w podstawową wiedzę i umiejętności potrzebne do wykonywania praktyki lekarskiej. Dowodziły tego ordynacje zakonne z 1724 r., w których znajdujemy następujący zapis: „[...] aby bracia nasi umieli krwi puszczanie, plastry przy-

⁴⁴ Tamże, s. 801.

⁴⁵ M. Surdacki, *Dzieci porzucone...*, dz. cyt., s. 39.

⁴⁶ T. Glemma, *Z dziejów szpitalnictwa...*, dz. cyt., s. 9.

⁴⁷ J. Duchniewski, *Bonifratrzy w Polsce*, w: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. II, dz. cyt., kol. 800.

⁴⁸ D. Mazek, *Bonifraterskie zasady opieki nad ubogimi i chorymi psychicznie w XVII–XVIII wieku*, w: *Charitas. Miłosierdzie i opieka społeczna...*, dz. cyt., s. 187.

⁴⁹ F. Śmidoda, *Szpitalnictwo Polski...*, dz. cyt., s. 97.

⁵⁰ Autor opracowania nie wyjaśnia, o jakie dokładnie prawa chodziło. Brak również na ten temat informacji w innych źródłach. Zob. D. Mazek, *Bonifraterskie zasady...*, dz. cyt., s. 187.

kładanie, etc., jako jest w konstytucjach”⁵¹. W ramach nowicjatu zakonnicy byli zatrudniani do wykonywania różnych posług w szpitalach.

Bonifratrzy bardzo starannie dobierali personel szpitalny. Preferowali zakonników z praktyką lekarską. Zarządcą szpitala był brat infirmiarz (pielęgniarz), który jednocześnie sprawował opiekę bezpośrednią nad chorymi od momentu ich przyjęcia aż do opuszczenia szpitala lub śmierci. Infirmiarz podawał leki chorym, dbał o odpowiednią dietę, doglądał porządku w salach oraz prowadził księgi szpitalne. Sprawował najbardziej odpowiedzialną funkcję, stąd zakonnik pełniący ten urząd był osobą najczęściej upominaną i pouczaną przez przełożonych. Pomocnikami infirmiarzy byli aptekarze i kucharze. Pierwsi z nich zaopatrywali szpitale w lekarstwa, a drudzy żywili pensjonariuszy i zakonników. Szpitale bonifratrów wspomagał również personel świecki⁵². Zakon bonifratrów słynął ze szczególnej troski o swoich podopiecznych. W przeciwieństwie do innych zakładów pensjonariusze szpitali bonifratrów nie byli zatrudniani do wykonywania żadnych prac na terenie szpitala lub poza nim. Spędzali czas wyłącznie na modlitwie i rekonwalescencji⁵³.

Jak większość zakonów w tym czasie, bonifratrzy borykali się z trudnościami finansowymi. Utrzymywali się głównie z jałmużny. Co pewien czas organizowali kwesty dobroczynne. Korzystali z prowizji z dzierżaw swoich dóbr, z donacji (darowizn) osób prywatnych i cechów. Pod koniec XVIII wieku pobyt w szpitalu bonifratrów dofinansowywała Komisja Policji Obojga Narodów⁵⁴.

Bonifratrzy odegrali istotną rolę w polskim szpitalnictwie. W XVII i XVIII wieku stanowili jedyną grupę zakonną fachowo przygotowaną do pracy wśród chorych, dysponującą własnymi obiektami szpitalnymi, wykwalifikowanym personelem pielęgniarskim, medycznym i farmaceutycznym⁵⁵. Często przy szpitalach zakładali biblioteki medyczne⁵⁶. Niektórzy z bonifratrów zasłużyli się w medycynie jako lekarze lub popularyzatorzy wiedzy medycznej, np. Ludwik Perzyna.

⁵¹ Tamże, s. 189.

⁵² Tamże, s. 189, 190.

⁵³ Tamże, s. 191.

⁵⁴ Tamże, s. 190.

⁵⁵ J. Duchniewski, *Bonifratrzy w Polsce*, dz. cyt., s. 801.

⁵⁶ T. Glemma, *Z dziejów szpitalnictwa...*, dz. cyt., s. 9.

Duże znaczenie dla rozwoju polskiego szpitalnictwa o charakterze ściśle medycznym miała działalność Braci Miłosierdzia od św. Rocha, rodzimego zakonu szpitalnego specjalizującego się w opiece nad zakaźnie chorymi, powołanego w 1653 r.⁵⁷ Staraniem rochitów doszło do powstania w 1710 r. w Warszawie pierwszego w Polsce szpitala dla tej kategorii chorych⁵⁸.

Historia Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia, potocznie zwanych szarytkami (od francuskiego słowa *charite* – miłosierdzie) łączy się z osobą św. Wincentego à Paulo (1581–1660) i sięga początku XVII wieku. Wywodzi się z działalności Stowarzyszenia Pań Miłosierdzia założonego przez św. Wincentego w 1617 r. Członkiniami stowarzyszenia były arystokratki francuskie, które udzielały pomocy materialnej ubogim rodzinom i osobom chorym. Z uwagi na zajmowaną pozycję społeczną i wynikające z niej zobowiązania, jak również z powodu braku czasu nie były one w stanie w pełni oddać się posłudze charytatywnej i czynnie uczestniczyć w działalności opiekuńczej. W związku z tym w 1633 r., św. Wincenty à Paulo powołał do życia stowarzyszenie o charakterze zakonnym, zrzeszające młode dziewczęta, głównie pochodzenia wiejskiego, w celu niesienia bezpośredniej pomocy ubogim, chorym, sierotom, starcom oraz wszystkim ludziom potrzebującym opieki i wsparcia. Zastąpiły one członkinie Stowarzyszenia Pań Miłosierdzia w posługiwaniu chorym i ubogim. Współzałożycielką zgromadzenia była św. Ludwika de Marillac (1591–1660), wywodząca się z arystokracji paryskiej, która zajmowała się rekrutacją i przygotowaniem kandydatek do przyszłej pracy. W 1655 roku Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo Sług Ubogich i Chorych zostało zatwierdzone przez arcybiskupa Paryża, a w 1668 roku uzyskało aprobatę papieża Klemensa IX⁵⁹. W 1885 roku, papież Leon XIII ogłosił św. Wincentego à Paulo patronem

⁵⁷ A. Schletz, *Bracia św. Rocha w Warszawie*, „Caritas” 7 (1945/1946), s. 11.

⁵⁸ Tamże, s. 13.

⁵⁹ Zob. szerzej: *Encyklopedia Kościelna*, t. XXV, Warszawa 1902, s. 370, 371; *Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia*, w: *Księga pamiątkowa trzechsetlecia Zgromadzenia Księży Misjonarzy*, Kraków 1925, s. 221–223; A. Schletz, *Zarys historyczny Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia w Polsce*, Wydawnictwo „Nasza Przeszłość” 1960 s. 5–8; A. Jurczak, *Zgromadzenie Sióstr miłosierdzia św. Wincentego a Paulo Sług Ubogich Chorych. Prowincja warszawska*, w: *Studia i materiały do historii chrześcijaństwa w Polsce. Żeńskie zgromadzenia zakonne w Polsce*, t. XIV, Lublin 2000, s. 9; J. Marecki, *Zakony w Polsce*, Kraków 2000, s. 203; *Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo w Polsce (1652–2002)*, t. II, *Prowincja krakowska, prowincja litewska, biografie*, red. A. Dzierżak, S. Motyka, W. Bomba, J. Dukala, Kraków 2002, s. 10–15.

wszystkich stowarzyszeń charytatywnych⁶⁰. W 1960 r. papież Jan XXIII uczynił św. Ludwikę de Marillac patronką wszystkich poświęcających się dziełu miłosierdzia.

Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia było pierwszą żeńską formacją zakonną nieobjętą klauzurą. Jego członkinie, nie będąc zakonniceami w dotychczasowym rozumieniu tego słowa, prowadziły wspólne życie pod kierunkiem przełożonego, ale podstawowym obszarem ich działalności była posługa charytatywna. Miały za zadanie służyć ubogim wszędzie, gdzie się oni znajdowali: na ulicach, w domach prywatnych, szpitalach stałych i polowych, zakładach dobroczynnych⁶¹.

W trosce o należyte przygotowanie szarytek do przyszłych zadań św. Wincenty à Paulo organizował dla nich specjalne prelekcje, podczas których udzielał porad i wskazówek dotyczących pracy charytatywnej oraz zachęcał siostry do nieustannego poświęcania się na rzecz potrzebujących⁶². Uczył je pokory, cierpliwości i miłości do ludzi.

Wskazania św. Wincentego à Paulo dotyczące posłannictwa sióstr miłosierdzia i życia zakonnego zostały przez niego i św. Ludwikę de Marillac ujęte w jedenaście reguł stanowiących konstytucje zakonne. W 1655 r. „Reguły Sióstr Miłosierdzia Sług Ubogich Chorych” zostały oficjalnie zatwierdzone przez arcybiskupa Paryża, a w 1672 r. po raz pierwszy je opublikowano⁶³. W początkowym okresie działalność szarytek ograniczała się wyłącznie do terenu Paryża. Z czasem rozprzestrzeniła się w całej Francji, a także poza jej granicami.

Do Polski pierwsze trzy szarytki przyjechały w połowie XVII wieku na specjalne zaproszenie królowej Marii Ludwiki Gonzagi, żony Władysława IV (a po jego śmierci – Jana Kazimierza). Bezpośrednią przyczyną przyjazdu sióstr miłosierdzia do Polski była konieczność roztoczenia opieki nad biednymi i chorymi oraz wykorzystanie doświadczeń francuskich w rozwiązywaniu problemów opiekuńczych. Nie bez znaczenia pozostawał również fakt, że królowa

⁶⁰ J. Majka, *Rozwój działalności...*, dz. cyt., s. 203.

⁶¹ A. Jurczak, *Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia...*, dz. cyt., s. 9.

⁶² A. Gretkowski, *Dobroczynno-społeczna działalność Sióstr Miłosierdzia oraz Stowarzyszenia Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo na terenie diecezji plockiej w latach 1727–2000*, Płock 2002, s. 51–58.

⁶³ *Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo w Polsce (1652–2002)*, dz. cyt., s. 16.

Maria Ludwika Ganzaga, mieszkając we Francji sama brała czynny udział w działalności Stowarzyszenia Pań Miłosierdzia i dlatego obecność sióstr miłosierdzia w Polsce miała dla niej także wartość osobistą⁶⁴.

Pierwsze lata pobytu w Polsce (1652–1655) szarytki spędziły w Warszawie, gdzie skupiły się na zadaniach wynikających z bieżących potrzeb. Zajmowały się przede wszystkim chorymi, w tym również dziesiątkami osób dotkniętych zarazą. Zbierały cierpiących leżących na ulicach i umieszczały ich w swoim szpitaliku przy kościele św. Krzyża na Krakowskim Przedmieściu. Pielęgnowały ponadto rannych żołnierzy i rozdawały jałmużnę z ofiar otrzymywanych głównie od królowej. Opiekowały się sierotami i ubogimi dziewczętami. Prowadzone w XVII wieku przez Polskę wojny zmusiły szarytki do przerwania rozpoczętej działalności i opuszczenia Warszawy. Od tej chwili prowadziły one w zasadzie życie tułaczki, towarzysząc królowej w kolejnych przenosinach do Grodna, Krakowa i Opola. Wszędzie tam niosły pomoc potrzebującym. W 1657 r. siostry miłosierdzia powróciły do Warszawy, a rok później osiadły na stałe na Tamce na Powiślu, w drewnianym dworku fundacji Marii Ludwiki, gdzie prowadziły Dom Sierot, zwany później Instytutem św. Kazimierza. Z czasem dom ten stał się Domem Centralnym Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo i ośrodkiem formacyjnym tego zgromadzenia⁶⁵. W 1662 r. Sejm Rzeczypospolitej zatwierdził fundację sióstr miłosierdzia w Warszawie i zezwolił na opatrzenie jej stałymi dochodami i przywilejami⁶⁶. Ten pierwotny dokument zaginął jednak w czasie podróży sióstr do Paryża i dlatego w 1681 r. król Jan III Sobieski wydał nowy dokument erekcyjny o tej samej treści, w którym zatwierdził wszystkie dotychczasowe fundacje i przywileje nadane szarytkom przez królową Marię Ludwikę, biorąc zgromadzenie pod swoją szczególną protekcję⁶⁷. W ten sposób formacja sióstr miłosierdzia otrzymała osobowość prawną.

⁶⁴ *Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia*, w: *Księga Pamiątkowa*, dz. cyt., s. 15; zob. też: A. Gretkowski, *Dobroczynno-społeczna działalność*, dz. cyt., s. 59, 60.

⁶⁵ A. Schletz, *Zarys historyczny...*, dz. cyt., s. 20–23; A. Gretkowski, *Dobroczynno-społeczna działalność...*, dz. cyt., s. 59–65; A. Jurczak, *Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia...*, dz. cyt., s. 11; T. Gemma, *Z dziejów szpitalnictwa...*, dz. cyt., s. 10; A. Baciński, *Początki idei wincentyńskiej w Polsce*, „Caritas” 15 (1946), s. 26.

⁶⁶ Zob. szerzej: A. Schletz, *Zarys historyczny...*, dz. cyt., s. 24; *Encyklopedia Kościelna*, t. XXV, dz. cyt., s. 374.

⁶⁷ Zob. szerzej: A. Schletz, *Zarys historyczny...*, dz. cyt., s. 24, 25; *Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia*, w: *Księga pamiątkowa...*, dz. cyt., s. 228.

Obok domu sierot w początkowym okresie działalności w Polsce szarytki prowadziły jeszcze kilka innych zakładów dobroczynnych. Należały do nich: szpital Świętego Ducha w Warszawie (od 1684 r.), szpital w Chełmnie (od 1694 r.) i szpital św. Rocha ze szkołą parafialną w Warszawie (od 1707 r.). Ponadto pracowały w ośrodku filialnym warszawskiego domu sierot, znajdującym się w Pęcherach (od 1654 r.) i szpitala Świętego Ducha w Łbiskach (od 1693 r.)⁶⁸. Wzrastająca aktywność sióstr miłosierdzia w Polsce stała się podstawową przyczyną ustanowienia w 1712 r. odrębnej, samodzielnej prowincji polskiej. Przed jej powołaniem wszystkie domy polskie podlegały bezpośrednio przełożonym generalnym w Paryżu. Odtąd były zależne od przełożonej domu centralnego w Warszawie, zwanej siostrą wizytatorką.

Do końca pierwszej Rzeczypospolitej siostry miłosierdzia włączyły się w działalność lub utworzyły od podstaw jeszcze szereg innych zakładów. Były to między innymi: szpital św. Jana w Krakowie (1714), szpital z zakładem wychowawczym w Białej Podlaskiej (1716), szpital w Pułtusku (1727), Szpital św. Wincentego à Paulo w Lublinie (1730), Szpital Dzieciątka Jezus w Warszawie (1732), Szpital św. Wincentego we Lwowie (1741–1744), oraz szpitale w Wilnie (1745), Mariampolu (1746), Oświeju (1759), Brodach (1760), Gródku (1766), Przeworsku (1768), Białymstoku (1769) i Szczuczynie Mazowieckim (1772)⁶⁹. Przed upadkiem Rzeczypospolitej w 1795 r. Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia stanowiło najliczniejsze i najbardziej rozpowszechnione zgromadzenie zakonne na ziemiach polskich⁷⁰.

* * *

Polskie szpitalnictwo ma swoje dawne źródła i tradycje. Średniowieczne szpitale, podobnie jak hospicja zachodnioeuropejskie, pełniły pierwotnie funkcję przytułków, w których znajdowali schronienie wszyscy cierpiący niedostatek, chorzy, bezdomni, kalecy oraz dzieci osierocone i niechciane. Były zakładane wyłącznie w miastach i rozwiązywały problemy tylko tego środowiska. Od XIII wieku datuje się rozwój tzw. szpitali specjalnych, powoływanych

⁶⁸ A. Schletz, *Zarys historyczny...*, dz. cyt., s. 26–29; A. Jurczak, *Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia...*, dz. cyt., s. 11, 12.

⁶⁹ *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, dz. cyt., t. XXXV–XXXVI, s. 272; A. Schletz, *Zarys historyczny...*, dz. cyt., s. 30–32.

⁷⁰ F. Śmidoda, *Szpitalnictwo Polski...*, dz. cyt., s. 97.

w konkretnym celu, dla określonej kategorii potrzebujących. W tamtych czasach byli nimi chorzy na trąd i obłąkani.

Do pomocy przy organizowaniu i prowadzeniu szpitali sprowadzono do Polski w XII wieku zakony specjalizujące się w tego rodzaju działalności. Pierwszymi spośród nich były zakony krzyżowe (bożogrobcy, joannici). Ich szczególna rola w rozwoju szpitalnictwa w średniowiecznej Polsce polegała na tym, że członkowie tych formacji uznawali pomoc na rzecz innych za swoje posłannictwo i oddawali się tej misji z pełnym poświęceniem.

Przybycie do Polski duchaków zapoczątkowało rozwój kościelnej opieki zakładowej nad dziećmi osieroconymi i niechcianymi. Dotyczyła ona również tych dzieci, które zakonnicy znajdowali na ulicach. Pobyt i opieka w szpitalu dawała im szansę nie tylko na przeżycie, ale również na zdobycie wykształcenia i podstaw wychowania.

Polskie szpitalnictwo kościelne umocniło się w okresie potrydenckim. Recepcja postanowień soborowych znalazła swoje odzwierciedlenie w ustawach synodalnych z XVI wieku. Nawiązywały one do tych zagadnień polskiego szpitalnictwa, które do tej pory nie zostały rozwiązane lub wymagały innego potraktowania. Znalazł się wśród nich postulat obowiązkowej opieki nad dziećmi porzuconymi i projekt konstytucji szpitalnych.

Działalność bonifratrów w Polsce w okresie potrydenckim i wzorowanego na tej formacji rodzimego zakonu Braci Miłosierdzia od św. Rocha przyczyniła się przede wszystkim do rozwoju szpitalnictwa natury medyczno-leczniczej. Domeną ich działania była praca z osobami ułomnymi umysłowo. Najistotniejsze w pracy bonifratrów było to, że potrafili oni leczyć i sporządzać lekarstwa. Od nich umiejętności te przejmowały z czasem inne zgromadzenia (np. szarytki). Zdolność leczenia powodowała, że zakony stawały się bardziej przydatne społecznie w czasach, gdy nie było szpitali w dzisiejszym rozumieniu. Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia było formacją, która zdynamizowała rozwój szpitalnictwa o charakterze opiekuńczo-wychowawczym. Szarytki zajęły się problemami dzieci niechcianych, porzuconych na ulicach, którym odebrano prawo do życia. Zapewniły im opiekę i stworzyły możliwość wzrastania w środowisku, w którym były akceptowane.

THE TRADITION OF THE OLD HOSPITALS IN POLAND

Summary

The history of Polish hospitals, in the medical – care nature, which are the prototypes of today's medical facilities and care and educational institutions goes back to medieval times and is inextricably intertwined with the history of the Christian Church, and then – Catholic.

Over the centuries, church hospitals, first episcopal, then the religious and the parish, were founded in masses after Trent Synods increasingly specialize in a particular activity not only for the benefit, but also for the particular individuals, represented by the end of the First Republic of Poland the main centers of care and the most important element in our social welfare lands.

The dynamic development of hospitals, preceding the partitions was primarily associated with the establishment and development of congregations profile charities. The arrival of The Order of the Holy Spirit (*Ordo Fratrum Canonicorum Regularium Sancti Spiritus de Saxia*) began development of the Polish church's care works for parentless children and unwanted. The Brothers Hospitallers of St. John of God (*Fratres misericordiae b. Joannis de Deo*) started activities linked to the birth of a typical hospital treatment. The domain of their activities was to work with demented men. The development of care and hospital care and education in Poland developed Systems of Charity (*Congregatio Puellarum Caritatis Sancti Vincentii a Paulo*), dealing with the problems of orphaned children, abandoned, who were denied the right to life.

Translated by Mirosława Landowska

**NOTY, KOMENTARZE,
RECENZJE, SPRAWOZDANIA**

KOŚCIÓŁ NA POMORZU ZACHODNIM I ZIEMI LUBUSKIEJ W XII WIEKU,
RED. Z. LEC, A. PUT, WYDAWNICTWO „IN PLUS”, SZCZECIN 2008, ss. 118

Ks. Wiesław Mróz

Na północno-zachodnim krańcu Polski już od 25 lat prężnie działa Uniwersytet Szczeciński, obejmujący dziewięć wydziałów. Jednym z nich jest Wydział Teologiczny, erygowany 9 sierpnia 2003 r. przez Stolicę Apostolską, a włączony przez Radę Ministrów do struktury uniwersytetu 9 stycznia 2004 r. Składa się on z 12 katedr.

Katedra Historii Kościoła prowadzi badania z historii Kościoła na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej. Ich wyniki publikowane są m.in. w serii „Biblioteka Katedry Historii Kościoła Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego”. Dotychczas ukazało się 6 pozycji, które przygotowali adiunkci tej katedry: ks. dr hab. Grzegorz Wejman (o św. Ottonie z Bambergu – misjonarzu Pomorza), ks. dr Tadeusz Ceynowa (o dekanacie wałęckim) i ks. dr Dariusz Śmierchalski-Wachocz (o relacjach między partią a Kościołem w Nadodrze). Pod red. ks. G. Wejmana ukazała się książka Wolfganga Knaufta, upamiętniająca 60. rocznicę męczeńskiej śmierci trzech szczecińskich księży poniesionej 13 listopada 1944 r. Do tej serii dołączył swą pracę magisterską ks. mgr Adrian Put, moderator Diecezjalnej Diakonii Ewangelizacji Ruchu Światło-Życie diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, wikariusz parafii Nawiedzenia NMP w Lubsku i nauczyciel religii w Zespole Szkół Ogólnokształcących i Ekonomicznych w Lubsku.

Najnowszą pozycją tej serii – miejmy nadzieję, że nie ostatnią – jest opracowanie zatytułowane *Kościół na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w XII wieku*. Ukazało

się ono w 2008 r. w wydawnictwie „In Plus” z Gorzowa Wielkopolskiego, pod red. ks. Zdzisława Leca i ks. Adriana Puta. Recenzentem jest ks. infulat prof. dr hab. Władysław Bochnak – pracownik naukowo-dydaktyczny Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

Ks. prof. zw. dr hab. Zdzisław Lec jest kierownikiem Katedry Historii Kościoła Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego oraz pracownikiem naukowo-dydaktycznym Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Jest autorem wielu prac na temat śląskich jezuitów (m.in. w Świdnicy, Legnicy i Wrocławiu).

Recenzowana pozycja na 118 stronach zawiera 8 artykułów autorstwa teologów-historyków skupionych wokół Katedry Historii Kościoła:

1. ks. Roman Skarżyński, *Plemiona lubuskie i pomorskie*.
2. ks. Stanisław Gręś, *Wierzenia plemion lubuskich i pomorskich*.
3. ks. Roman Skarżyński, *Działalność misyjna na Ziemi Lubuskiej i Pomorzu*.
4. ks. Adrian Put, *Powstanie diecezji lubuskiej i pomorskiej (wolińskiej)*.
5. ks. Tomasz Błaszczyk, *Biskupi diecezji lubuskiej i pomorskiej do końca XII wieku*.
6. ks. Grzegorz Wejman, *Sytuacja Kościoła w Kamieniu Pomorskim*.
7. ks. Lech Bończa-Bystrzycki, *Kościół na Pomorzu Zachodnim w XII wieku*.
8. ks. Janusz Szwiec, *Kalendarium dziejów Kościoła na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w XII wieku*.

Co prawda redaktorzy we wstępie przyznają, że mogą występować różnice stylu, powtórzenia oraz różna interpretacja prezentowanych faktów, jednak czytając tę ciekawą pracę historyczną, nie odczuwa się tego zbyt. Aby nie wyważać otwartych drzwi, jako streszczenie tej pracy przytoczę tekst ze wstępu: *Artykuły ukazują najpierw sytuację plemienną i religijną tych ziem do czasu powstania biskupstwa w Lubuszu i Wolinie. Zaprezentowano także działalność misyjną, jaką podejmowano na tym obszarze. Następnie zilustrowano sam proces tworzenia i organizacji tych diecezji, terytorium oraz ich pierwszych biskupów. W ostatnich artykułach przedstawiono ważniejsze fakty z życia kościelnego diecezji pomorskiej i lubuskiej. Szczególnie dużo miejsca poświęcono sytuacji kościelnej w Kamieniu oraz na całym Pomorzu Zachodnim. Próba syntezy dziejów Kościoła na tym obszarze jest kalendarium ukazujące najważniejsze wydarzenia w XII wieku.*

Utworzona 25 marca 1992 r. archidiecezja szczecińsko-kamieńska jest spadkobierczynią wcześniejszych diecezji, które od XII wieku zmieniały swoje nazwy i lokalizacje stolic biskupich. Były to niezwykle i ciekawe czasy, które warte są opisanie i dalszych badań historycznych. Na tle bogatych dziejów Krakowa, Warszawy, Wrocławia i wielu innych miast polskich przeszłość Pomorza Zachodniego i Ziemi

Lubuskiej wydaje się początkowo mało ciekawa, jednak po bliższym zaznajomieniu się ze skomplikowaną sytuacją dziejową mieszkańców tych terenów czytelnik może nabrać szacunku do ludzi, którzy przed wiekami głosili tam Ewangelię. Jesteśmy ich spadkobiercami i dziedzicami duchowymi. Warto poznać ich dzieje, opisać je i przekazać następnym pokoleniom.

Omawiana praca liczy łącznie 488 przypisów – gdyby ją pisał jeden autor, mogłaby być podstawą rozprawy habilitacyjnej. Szkoda tylko, że nie ma w niej żadnych zdjęć, rycin średniowiecznych lub innych ilustracji – jedynie na okładce widnieje rycina przedstawiająca św. Ottona z Bambergu, ale bez opisu (brak też informacji o autorze projektu okładki). Do kalendarium dziejów Kościoła w XII wieku warto było dołączyć krótki przewodnik biograficzny postaci omówionych w pracy (zwłaszcza biskupów pomorskich i władców polskich) oraz krótki przewodnik po omawianych najważniejszych miejscowościach lub choćby indeks osób i miejsc.

Wszystkim autorom publikacji należą się słowa wdzięczności za ich pracę i jednocześnie słowa zachęty, aby jak najszybciej ukazały się następne tomy prezentujące dzieje Kościoła w następnych wiekach, aż po czasy dzisiejsze. Omawiane opracowanie można polecić studentom historii i badaczom zajmującym się historią Kościoła. Książka powinna się znaleźć w bibliotekach i czytelnich wydziałów historycznych, a także w zbiorach prywatnych osób zainteresowanych historią Polski.

SPRAWOZDANIE Z SESJI NAUKOWEJ
APOSTOŁ PAWEŁ – PIERWSZY TEOLOG CHRZEŚCIJAŃSTWA
W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W KOSZALINIE
24 STYCZNIA 2009 ROKU

Ks. Tomasz Tomaszewski

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Szczecin–Koszalin

W ramach głównych obchodów Roku św. Pawła w Wyższym Seminarium Duchownym w Koszalinie w dniu 24 stycznia 2009 r. odbyła się sesja naukowa na temat *Apostoł Paweł – pierwszy teolog chrześcijaństwa*. Jej uczestnikami byli przede wszystkim

kim klerycy, a także studenci Instytutu Teologicznego w Koszalinie. W auli seminaryjnej obecni byli również pracownicy naukowcy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego z jego dziekanem ks. dr. hab. prof. US Zdzisławem Kroplewskim na czele.

Słowo wstępne wygłosił ks. dr Dariusz Jastrząb – rektor WSD w Koszalinie, który powitał wszystkich obecnych, a przede wszystkim wyraził radość z przybycia niecodziennego gościa, ks. prof. dr. hab. Henryka Witczyka, dyrektora Instytutu Nauk Biblijnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, przewodniczącego Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II i wiceprzewodniczącego Stowarzyszenia Biblistów Polskich.

Sejsji naukowej przewodniczył ks. dr hab. prof. US Janusz Lemański. Oprócz niego do udziału w dyskusji panelowej zostali także zaproszeni kapłani diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, w zdecydowanej większości pracownicy naukowcy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego.

Na początku sesji z wykładem pt. *Pawłowa Ewangelia o Jezusie – inna od Jezusowej?*, wystąpił ks. prof. dr hab. Henryk Witczyk. Rozpoczął od prezentacji poglądów głoszących, że to św. Paweł, a nie Jezus, był założycielem chrześcijaństwa. Następnie, aby udowodnić fałsz tych twierdzeń, ukazał obecność Ewangelii Jezusa w nauczaniu Apostoła, wskazał na Pawłową znajomość preewangelicznej narracji o Jezusie z Nazaretu oraz odpowiedział na pytanie, dlaczego krzyż i zmartwychwstanie znajdują się w centrum Pawłowej Ewangelii. Podsumowując swoje wystąpienie, ks. prof. Witczyk stwierdził, że wnikliwa analiza listów św. Pawła, pierwszego i największego teologa chrześcijaństwa, prowadzi tylko do jednego wniosku: dla Apostoła narodów źródłem teologii był Jezus.

Po wykładzie rozpoczęła się dyskusja panelowa, której uczestnicy przedstawiali najpierw w swoich krótkich wystąpieniach różnorodne problemy związane z osobą i nauczaniem Apostoła Pawła. Ks. dr Tadeusz Ceynowa, adiunkt w Katedrze Historii Kościoła, nakreślił kontekst historyczny życia i działalności św. Pawła. Skupił się głównie na przedstawieniu postaci władców, którzy sprawowali rządy nad Imperium Rzymskim w czasach współczesnych Apostołowi. Ks. dr Ceynowa stwierdził również, że jedynym źródłem informacji na temat św. Pawła są jego listy oraz Dzieje Apostolskie.

Ks. dr Ireneusz Blank, wykładowca homiletyki, mówił o przepowiadaniu św. Pawła. Odwołał się do słów z 1Tm 4,12, w których Apostoł zachęca swojego ucznia Tymoteusza do bycia wzorem dla wiernych najpierw w mowie. Ks. dr Blank

wskazał na wagę zarówno formy, jak i treści Pawłowego przepowiadania. Na koniec zachęcił słuchaczy do lektury listów św. Pawła.

Ks. dr Antoni Badura, adiunkt w Katedrze Teologii Moralnej i Duchowości, zwrócił uwagę na wpływ św. Pawła na duchowość chrześcijańską. Ujął tę kwestię w trzech punktach: ogromne znaczenie osobistego doświadczenia duchowego Apostoła, liczne pojęcia i tematy w teologii duchowości pochodzące od Pawła oraz wpływ jego osoby na innych ludzi.

Ks. dr hab. prof. US Edward Sienkiewicz, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej, ukazał św. Pawła jako wzór teologa i uprawiania teologii. Zadaniem teologa jest pomaganie współczesnemu światu w zrozumieniu sensu słów o Bogu i o prawdziwym życiu. Ks. prof. Sienkiewicz potraktował więc życie i pisma św. Pawła jako kryterium najbardziej rozpowszechnionego dzisiaj uprawiania teologii.

Ks. dr hab. prof. US Janusz Lemański, pracownik Katedry Egzegezy i Teologii Biblijnej, zwrócił uwagę na przełom związany z Pawłowym nauczaniem na temat Prawa, które dla judaizmu było wyznacznikiem jego tożsamości. Pod wpływem spotkania ze Zmartwychwstałym pod Damazkiem Apostoł zaczął mówić o potrzebie otwierania się na łaskę jako sprzeciwie wobec zamykania się tylko w kręgu Prawa.

Po wystąpieniach rozpoczęła się dyskusja z udziałem studentów teologii – zarówno kleryków, jak i osób świeckich. Pytania nawiązywały przede wszystkim do głównego referatu i były kierowane do jego autora, ks. prof. Witczyka. Na koniec ks. dr Tomasz Tomaszewski, adiunkt w Katedrze Egzegezy i Teologii Biblijnej oraz organizator całej sesji, podziękował wszystkim jej uczestnikom i zaprosił do udziału w niesporach ekumenicznych ku czci św. Pawła Apostoła, którym w kaplicy seminaryjnej przewodniczył biskup koszalińsko-kołobrzeski Edward Dajczak.

GRZECH PUBLICZNY A MECHANIZM WYPARCIA

Ks. Sławomir Bukalski

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

W najnowszej historii Polski i Kościoła systematycznie ujawniane są przypadki współpracy niektórych osób duchownych ze Służbą Bezpieczeństwa PRL. Ujawniane

są przypadki osób znanych, bo tylko takie są „atrakcyjne” dla mediów. Media potrafią bezwzględnie wykorzystać każdą informację pochodzącą z IPN, dokonując przy tym często własnej interpretacji. Także takiej interpretacji, która jest wyjątkowo krzywdząca i niesprawiedliwa. Tego typu zachowania są bezwzględnie godne napiętowania i wymagają wyrażania zdecydowanego sprzeciwu. Pewnie trzeba mieć świadomość, że jeszcze niejedyn raz będziemy świadkami tego typu medialnych widowisk, w których dochodzi do jawnego niszczenia człowieka, do ataku na ludzi Kościoła, opartego na dokumentach Służby Bezpieczeństwa. W tym krótkim rozważaniu chciałbym jednak skoncentrować się na tych przypadkach, w których faktycznie dochodziło do współpracy osób duchownych ze służbami wrogimi Kościołowi i były to sytuacje jednoznacznie moralnie złe.

Grzech publiczny

Katechizm Kościoła Katolickiego, podając ogólną naukę na temat grzechu, nie posługuje się terminem „grzech publiczny”. Określenie takie zawarte jest natomiast w *Memoriale Episkopatu Polski w sprawie współpracy niektórych duchownych z organami bezpieczeństwa w Polsce w latach 1944–1989*. Chodzi o te sytuacje, w których niektóre osoby duchowne w czasach totalitarnego ustroju podjęły współpracę ze Służbą Bezpieczeństwa PRL, czyli służbami antypolskimi i ateistycznymi. Polscy biskupi stwierdzili 25 sierpnia 2006 r.: *Pragniemy przypomnieć, że świadoma i dobrowolna współpraca z wrogami Kościoła i religii jest grzechem. To stwierdzenie pociąga za sobą wszystkie konsekwencje dotyczące zarówno stopnia zła zawartego w takiej współpracy, jak i sposobu wyjścia z niej. Trzeba jeszcze dodać, że zawsze jest to grzech publiczny. Jeśli nawet nikt z wiernych o nim nie wiedział, to jednak wiedzieli pracownicy komunistycznych służb bezpieczeństwa. Bóg zaś oczekiwał, że to wobec nich zostanie złożone świadectwo wiary i prawego sumienia. Istota zła współpracy z wrogami Kościoła polega na dobrowolnym podporządkowaniu się totalitarnej władzy i oddaniu się do jej dyspozycji [...]. Współpraca z wrogami Kościoła jest grzechem publicznym. Takie działanie zawsze posiada wymiar publicznego zgorznienia, choć wówczas miało miejsce w niewielkim gronie wrogów Kościoła, którzy mieli kontakt z upadłymi. Dziś po nagłośnieniu przez media staje się zgorznięciem niszczącym wiarę w sercach wielu ludzi, ponieważ tak działa mechanizm zła*¹.

¹ *Memorial Episkopatu Polski w sprawie współpracy niektórych duchownych z organami bezpieczeństwa w Polsce w latach 1944–1989*, Warszawa 2006, pkt 2.

Osoby duchowne, które zdemaskowano jako tajnych współpracowników, bardzo różnie reagują na ten wstydlivy i gorszący fakt, próbując wyznaczyć tym samym pewną wizję rozliczenia się z niechlubną przeszłością. Która z wizji oczyszczenia pamięci i zmierzenia się z grzechem publicznym jest dzisiaj najbardziej wskazana? Czy jest to wizja odrzucenia wszelkiej wiarygodności materiałów Instytutu Pamięci Narodowej? Czy jest to wizja fałszowania rzeczywistości? Czy jest to wizja bezwzględnych ataków na ludzi poszukujących prawdy? Czy jest to wizja zaprzeczania tego, co wydarzyło się w przeszłości? Czy może ma to być wizja pokornego przyznania się do winy, szczerego wyznania i próba naprawienia szkód?

Powyższe stanowiska powodują podziały nie tylko wśród osób duchownych – bezpośrednio zainteresowanych sprawą, ale także i katolików świeckich. Ostrość wzajemnych zarzutów wśród różnych opcji rozliczenia się z przeszłością jest przerażająca.

Psychologiczny mechanizm wyparcia

Analizując zjawisko z psychologicznego punktu widzenia, bardzo łatwo dostrzec u dawnych tajnych współpracowników destrukcyjny mechanizm obronny, jakim jest wyparcie. Bardzo wielu z nich stosuje ten mechanizm obronny w swoim życiu. Został on opisany po raz pierwszy przez Zygmunta Freuda i uznany jako zapowiedź wszystkich innych mechanizmów obronnych. Mechanizm ten jest automatycznym sposobem wypierania ze świadomości do podświadomości tych treści, które są dla człowieka przykre, o których człowiek chciałby zapomnieć. Każda osoba ma nieświadomą umiejętność, za pomocą której broni się przed bólem, złą opinią, lękiem, konfliktami: sumienia, wewnątrzpsychicznym, emocjonalnym. Oznacza to walkę, która toczy się w człowieku ze złymi myślami, ideami, afektami, z poczuciem winy². Generalnie mechanizmy obronne powstają nieświadomie w sytuacji trudnej, bronią przed bólem psychicznym, ale problem nie znika, nie rozwiązują one trudności i problemów. Pojawia się natomiast niepokój. Walczą jedynie z przykrymi doznaniem emocjonalnymi i lękiem, urażoną dumą. Każdy mechanizm obronny – a wyparcie szczególnie – prowadzi do utraty obiektywizmu, obniża zdolność wglądu w siebie, fałszuje obraz samego siebie, daje nerwicowy obraz życia, wskazuje na problem, który jest nierozwiązany.

Przykre przeżycie, którego człowiek doświadczył (wstyd, porażka, negatywne emocje, zdrada wyznawanych ideałów, donosicielstwo, doświadczone upokorzenie, ale

² Por. A. Reber, *Słownik psychologii*, Warszawa 2000, s. 847–848.

i upokarzanie innych, grzech), może zostać zepchnięte ze świadomości do podświadomości. Człowiek sprawia wprawdzie wrażenie jakby się nic nie stało, ale to tylko pozory. Tak dzieje się również w kontekście dawnych świadomych współpracowników wśród osób duchownych. Dzisiejsze reakcje tych osób są łatwe do interpretacji. Problem z dalszym maskowaniem uwidacznia się, gdy tylko pojawia się dyskusja na temat rozważanych problemów, a jeszcze bardziej, gdy niechlubna przeszłość zostaje zdemaszkowana. Wówczas pojawiają się m.in. typowe reakcje: ostentacyjne ataki na zwolenników rozliczenia się z niechlubną przeszłością, zachowywanie się jak gdyby nic się nie stało, sztuczne uśmiechy, robienie dobrej miny do złej gry, upublicznianie własnych dokumentów z podpisami (ale tylko tych niegroźnych), kreowanie siebie jako ewangelizatora dawnych pracowników systemu totalitarnego, przesadne akcentowanie, iż w Kościele liczy się tylko spowiedź i nawrócenie, silna izolacja od aktualnego środowiska.

Tymczasem ta dawna przeszłość to nic innego jak grzech. Może tak być, że *w odrzuceniu fascynacji grzechem kapłanowi przeszkadzają często mechanizmy wyparcia tego zjawiska ze swojej świadomości. Kapłan nie uznaje przed sobą, że bywa, iż grzech go pociąga. Dlatego też trudniej jest mu grzech odrzucić. Bardzo często nie chce on bowiem uznać, że grzech może go tak, jak i innego człowieka fascynować. W efekcie w sposób jeszcze bardziej uwikłany może grzechowi ulegać*³. Ta prawidłowość, zauważana przez wielu psychologów, umyka czasami teologom.

Osobiste nawrócenie

Grzech, zwłaszcza publiczny, nie jest sprawą prywatną człowieka, boleśnie dotyka także wspólnotę wierzących. Zasadnicze pytanie, które się tu pojawia, brzmi więc: skoro grzech był publiczny, to czy publiczny ma być również powrót?

*W sakramencie pokuty, wierni wyznający uprawnionemu szafarzowi grzechy, wyrażający za nie żal i mający postanowienie poprawy, przez rozgrzeszenie udzielone przez tegoż szafarza, otrzymują od Boga odpuszczenie grzechów po chrzcie popełnionych i jednocześnie dostępują pojednania z Kościołem, któremu grzesząc zadali ranę*⁴. Istotą i sensem zbawczej ofiary Jezusa Chrystusa jest wyzwolenie człowieka od grzechu i śmierci. Kościół kontynuuje tę misję Jezusa Chrystusa, czyli wyzwalamie człowie-

³ Z. Kroplewski, *Posługa spowiedzi a nawrócenie osobiste księdza*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka spowiadania*, Kraków 2005, s. 317.

⁴ Kodeks Prawa Kanonicznego, Warszawa 1984, kan. 959.

ka od grzechu, tym samym sam ciągle się odnawia. Posługa kapłańska jest tu kluczem, a sakrament pojednania i pokuty jest najwłaściwszą drogą. Jednakże wobec niechęci do nawrócenia, która może się pojawiać, Kościół używa środków dyscyplinarnych (upomnienie, nakaz unikania notorycznych grzeszników, kary kościelne łącznie z ekskomuniką). Kościół reaguje więc także na drodze dyscyplinarnej na zło w swoim wnętrzu. I nie ma w tym nic dziwnego. Grzech odpuszczony w sakramencie pojednania, jeśli jest przestępstwem przeciwko wspólnotcie kościelnej, musi zostać ukarany. Chodzi bowiem o to, aby dla wszystkich było jasne, że nie można bezkarnie popełniać zła. Jednoznacznie trzeba podkreślić, że nie jest konieczne, aby nawrócenie do Pana Boga miało charakter publiczny, nawet w przypadku grzechów publicznych. Najważniejsze jest nawrócenie, a nie upokorzenie grzesznika. Jednakże może się zdarzyć w dwóch przypadkach, że lepiej jest dla tego, kto się nawraca, aby uczynił to w sposób publiczny. Pierwszy przypadek dotyczy zwłaszcza osób pełniących ważne czy wpływowe funkcje w Kościele lub w społeczeństwie. Te osoby były lub są przykładem dla innych. W takim przypadku publiczne nawrócenie nie będzie z całą pewnością naruszeniem godności nawracającego się grzesznika. Drugi przypadek to konieczność naprawienia zgorzenia. Nawrócenie publiczne jest wówczas wymogiem sprawiedliwości⁵.

Powyższe rozwiązania nakazuje także wspomniany już Memoriał Episkopatu Polski:

- *Grzesznik winien dobrowolnie przyznać się do grzechu wobec Boga i własnego sumienia. Musi to także uczynić wobec tych, których skrzywdził.*
- *Winien przeprosić tych, którym wyrządził krzywdę [...]. Jeśli krzywda została wyrządzona w danym środowisku – winien to uczynić publicznie na forum tego środowiska.*
- *Następnie każdy grzesznik jest zobowiązany do naprawy krzywdy tak w wymiarze materialnym, jeśli inni z jego powodu ponieśli straty, jak przede wszystkim w wymiarze duchowym. Dotyczy to naprawy zła, obmowy i oszczerstwa.*
- *Skoro grzech jest publiczny, jego wyznanie musi mieć miejsce wobec kompetentnego przełożonego. Jest to informacja, do której przełożony posiada pełne prawo.*
- *Po grzechu obowiązuje pokuta na miarę grzechu⁶.*

⁵ Por. T. Grysa, *Publiczny grzech, publiczny powrót?*, <http://www.wieczernik.oaza.pl/stary/101/8.html> (05.03.2009).

⁶ *Memorial Episkopatu Polski...*, dz. cyt., pkt 3.

Skoro *aniolowie Boży radują się z jednego grzesznika, który się nawraca* (Łk 15,10), to i my radujmy się, gdy ktoś nam znany powraca do wspólnoty z Bogiem i z Kościołem. Tylko taka jest droga do odzyskania wzajemnego braterskiego zaufania.