

STUDIA  
TEOLOGICZNE

---

**28**  

---

**2010**

Białystok – Drohiczyn – Łomża

ZESPÓŁ REDAKCYJNY:

Ks. prof. UwB dr hab. Adam Skreczko – redaktor naczelny  
Ks. dr Wojciech Turowski – zastępca redaktora  
Ks. prof. KUL dr hab. Tadeusz Syczewski  
Ks. dr Wojciech Nowacki

Rada naukowa:

Abp prof. dr hab. Edward Ozorowski (UwB)  
Ks. prof. dr hab. Józef. M. Dołęga (UKSW, WM)  
Ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek (UKSW)  
Ks. prof. KUL dr hab. Wiesław Przygoda (KUL)

Recenzenci tomu: ks. prof. dr hab. Józef Zabielski  
ks. prof. dr hab. Józef Marcelei Dołęga

ISSN 0239-80 IX

Imprimatur 925/10/A

*Kuria Metropolitalna Białostocka*

*Ks. dr Andrzej Kakakreko*  
Kancelarz

*Abp prof. dr hab. Edward Ozorowski*  
Metropolita Białostocki

Spis 27 Roczników „Studiów Teologicznych” dostępny pod adresami:

- 1) [www.studiateologiczne.pl](http://www.studiateologiczne.pl)
- 2) [www.archibial.pl](http://www.archibial.pl)

Wydawca:

Kuria Metropolitalna Białostocka, ul. Kościelana 1, 15-087 Białystok, tel. 85 665 24 00,  
faks (085) 665 24 31; e-mail: [kuria@bialystok.opoka.org.pl](mailto:kuria@bialystok.opoka.org.pl)

Adres Redakcji:

Ks. A. Skreczko: ul. Warszawska 46, 15-077 Białystok, tel. 85 732 50 19  
([skreczko@bialystok.opoka.org.pl](mailto:skreczko@bialystok.opoka.org.pl))  
Ks. W. Turowski: Pl. Papieża Jana Pawła II 1, 18-400 Łomża, tel. 86 216 26 53  
([studiateologiczne@onet.eu](mailto:studiateologiczne@onet.eu))

---

Skład komputerowy: Marek Jadczyk – Redakcja *Głos Katolicki*, tel. 86 216 62 85,  
fax 86 216 35 34; e-mail: [glos@gloskatolicki.pl](mailto:glos@gloskatolicki.pl)

Druk *Libra-Print*; al. Legionów 114B, 18-400 Łomża, tel./fax. 86 473 77 84.

Nakład: 1000 egz.

KS. JAN TURKIEL

## CZŁOWIEK JAK ZŁOTO<sup>1</sup> W OGNIU DOŚWIADCZONY. MĘDRCA NAUKA O ZŁOCIE /SYR 2:5 – 31:8/

Myśl o ludziach doświadczanych jak złoto w ogniu pojawia się w literaturze<sup>2</sup> i w Biblii wielokrotnie, a przykładem mogą być księgi prorockie<sup>3</sup>. Literatura sapiencjalna stanowiąca część ST, też mówi o takiej próbie, której poddawany jest człowiek<sup>4</sup>. Można zauważyć nawet pewne różnicę pomiędzy myślą proroków na ten temat, a tym co mówi literatura mądrościowa. U proroków doświadczana jest „trzecia część” /Za 13:9/, synowie Lewiego /Ml 3:3/, a więc pewna zbiorowość związana z Izraelem. Natomiast nauka mędrców Izraela ukazuje także doświadczanego jak złoto w ogniu pojedynczego człowieka /Hi 23:3/<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Hebrajskie: zahab – „złoto” /L. KOHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, *Wielki Słownik Hebrajsko-Polski i Aramejsko-Polski Starego Testamentu*, Red. wyd. pol. Dec, T. I, Warszawa 2001, s. 252. Greckie chrysos – „złoto” /Z. ABRAMOWICZÓWNA, *Słownik Grecko-Polski*, T. IV, Warszawa 1965, s. 649/. Na temat złota i jego znaczenia także symbolicznego na Starożytnym Wschodzie i w Biblii: L. Ryken, J.C. WILHOIT, T. LONGMAN III, *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 1998, s. 1184-1185. J.I. PACKER, M.C. TENNEY, *Słownik tła Biblii*, Red. wydania polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 163.

<sup>2</sup> Przykładem może być Owidiusz, *Tristia*, I, V, 25-26 /K. ROMANIUK, *Księga Mądrości*, Poznań 1969, s.117/. Innymi autorami, którzy o tym mówią są: Philo, Seneca, Menander /D. WINSTON, *The Wisdom of Salomon*, Garden City 1979, s. 128/.

<sup>3</sup> Za 13:9 „I tę trzecią część poprowadzę przez ogień, oczyszczę ją, jak oczyszcza się srebro, i wypróbuję tak, jak złoto próbują. I wzywać będzie mego imienia – a Ja wysłucham, i będę mówił: Oto mój lud, a on powie: Pan moim Bogiem”; Ml 3:3 „Usiądzie więc, jakby miał przetapiać i oczyszczać srebro, i oczyści synów Lewiego, i przecedzi ich jak złoto i srebro, a wtedy będą składać Panu ofiary sprawiedliwe”.

<sup>4</sup> Hi 23:10 „Lecz On zna drogę, którą kroczę, z prób wyjdę czysty jak złoto”; Prz 17:3 „Dla srebra – tygiel, dla złota – piec, a dla serc probierzem jest Pan”; Mdr 3:6 „Doświadczyl ich jak złoto w tyglu i przyjął ich jak całopalną ofiarę”.

<sup>5</sup> Por.: Ps 3; 22; 64; 140; Mdr 2:10-24.

Temat ludzi doświadczanych jak złoto w ogniu obecny jest również w księdze mędrca Syracha<sup>6</sup>. Jak rozumie tę próbę mędrzec? Co dla niego znaczy, że jak złoto w ogniu próbowani są ludzie? Jakich ludzi ma Syrach na myśli? Wydaje się, że „złoto”, o którym tutaj jest mowa stanowi jeden z kluczy do zrozumienia myśli mędrca. Spróbujmy wobec tego odpowiedzieć na pytanie: jak o złocie naucza Syracha w swojej księdze?

Po raz pierwszy mowa jest o tym cennym kruszcu w Syr 2:5, kiedy mędrzec stwierdza: „*Bo w ogniu doświadczają się złoto /chrysos/, a ludzi miłych – w piecu upokorzenia*”<sup>7</sup>. Syrach tutaj mówi o tym, o czym powszechnie wiedziano wówczas. Złoto jest metalem, który poddawany jest sprawdzeniu<sup>8</sup>. W ogniu sprawdza się jaka jest jakość złota, ile zawiera zanieczyszczeń. Bada się czy nie jest fałszywym – nic nie wartym ekstraktem. Ludzie mili /antropoi dektoi/, o których tutaj mowa – ponieważ stanowią wielką wartość, są próbowani jak złoto. Ta próba nie stanowi dla nich zagrożenia – tak jak nie stanowi zagrożenia próba ognia dla prawdziwego złota. Tylko ludzie „nie mili” nie zdadzą egzaminu, ale nie dlatego, że są próbowani. Nie przejdą doświadczeń pomyślnie, ponieważ nie byli takimi jakimi powinni być, czyli miłymi /antropoi dektoi/. Złoto, jest tutaj porównane do ludzi miłych. I tak jak ono poddawane jest próbie, tak oni, czemu też nie należy się dziwić.

Po raz drugi Syrach używa terminu złoto, kiedy opisuje przymioty mądrości<sup>10</sup>. Zachęca przy tym, aby człowiek o nią zabiegał i jej się poddał

<sup>6</sup> Jedna z ksiąg literatury sapiencjalnej ST napisana po hebrajsku przez Jezusa Ben Syracha /III/II wiek przed Chr./, następnie przetłumaczona przez jego wnuka w Egipcie na język grecki. Księga ukazuje jak poglądy judaizmu konfrontowane są z myślą helleńską /R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY, *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. wydania polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 573-574/.

<sup>7</sup> Antropoi dektoi – dosł. „ludzie możliwi do przyjęcia, mile widziani, mili, zrozumieli” /Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, T. I, Warszawa 1958, s. 504.

<sup>8</sup> Tapeinoo – „zmniejszać, poniżać, upokarzać ...” Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, dz.cyt., T. IV, s. 279. BT<sup>5</sup> tłumaczy Syr 2:5 „Bo w ogniu próbuje się złoto, a ludzi miłych Bogu – w piecu poniżenia.” Tekst grecki Syr 2:5 nie ma słowa Bóg: ὅτι ἐν πυρὶ δοκιμάζεται χρυσὸς καὶ ἀνθρώποι δεκτοὶ ἐν καμίνῳ ταπεινώσωεσ. Może Syrach chce w ten sposób wyjść poza dotychczasowe myślenie, które w Biblii wskazywało, iż miłym może być tylko człowiek „miły Bogu”, i tylko jego dotyka próba poniżenia.

<sup>9</sup> Ruda złota miała nie raz wiele zanieczyszczeń. Początkowo nie wiedziano jak je usunąć i sprawdzano wartość złota pocierając o czarny kamień. O takim sprawdzaniu złota mówi Za 13:9 / J.I. PACKER, M.C. TENNEY, *Słownik tła Biblii*, dz.cyt., s.163. Syrach mówi o sprawdzaniu wartości złota w procesie wypalania.

<sup>10</sup> Temat mądrości jest jednym z centralnych w Księdze Syracha. Di Lella, A.A, *Conservative and Progressive Theology: Sirach and Wisdom*, CBQ 28, 1966, s.139-154. S. POTOCKI, *Wprowadzenie w myśl I wezwanie Ksiąg Biblijnych*, 6, Warszawa 1999, s.175-181.

/Syr 6:18-37/. Mówi: „Złota /chryseos/ bowiem jest na niej ozdoba<sup>11</sup>, a więzy jej splecione z fioletowej purpury” /Syr 6:30/. Złoto oznacza pewien porządek /kosmos/ związany tym razem z mądrością, stanowiący jej ozdobę. Syrach pragnie, aby człowiek zaufał takiej mądrości. Wówczas będzie na pewno takim, o którym mowa była w Syr 2:5, czyli miłym /dektos/. Człowiek poddany mądrości do takich będzie się zaliczał. A wówczas, nawet jeżeli zostanie poddany doświadczeniu jak złoto, a będzie przy tym poddany mądrości, do zdobycia której Syrach zachęcał. To mądrość, którą człowiek przywdzieje /Syr 7:31/, a na której jest złota ozdoba, będzie wypróbowywana razem z człowiekiem. Człowiek będzie miłym, przywdzianym w szaty mądrości ozdobionej złotem. A z doświadczenia – dzięki mądrości wyjdzie zwycięsko. Bo jego strojem będzie mądrość przywdziana w złoto, które wychodzi przecież zwycięsko z próby.

Po ukazaniu związków złota z człowiekiem miłym /Syr 2:5/ oraz z mądrością /Syr 6:30/, mędrzec radzi, aby nie zamieniać na złoto z Ofiru, tego kogo nazywa bratem prawdziwym: „Nie wymieniaj przyjaciela za pieniądze ani brata prawdziwego<sup>12</sup> za złoto /chrysió/ z Ofiru” /Syr 7:18/<sup>13</sup>. Należy wspomnieć, iż człowiek miły /Syr 2:5/, odziany w szatę mądrości ozdobioną złotem /Syr 6:30-31/, taki właśnie człowiek bardzo często poddawany jest próbie, jak złoto w tyglu /Syr 2:5/. Na pewno próbą jest i to, aby ulec pokusie i złoto ziemskie uznać za cenniejsze od brata prawdziwego /być może chodzi o kogoś miłego i odzianego w mądrość/.

Jest jeszcze jedna wartość obok brata prawdziwego, której nie należy wymieniać na złoto ziemskie. Tą wartością jest łaska żony, która jest mądra i dobra. Z niej nie należy rezygnować nawet na rzecz złota: „Nie odchodź od żony mądrej i dobrej, albowiem łaska jej cenniejsza niż złoto /chrysió/” /Syr 7:19/.

---

<sup>11</sup> Kosmos – „porządek, ład ... grzeczność, układność ... kształt, postać ... ustrój ... ozdoba ...” /Z. ABRAMOWICZÓWNA, *Słownik grecko-polski*, T. II, Warszawa 1960, s.702.

<sup>12</sup> Gnesios – „należący do plemienia, prawnie zrodzony ... prawdziwy, naturalny ...” /Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, dz.cyt., T. I, s.472. Niektórzy egzegeci uważają, że brat prawdziwy, to brat rodzony / R.E. BROWN, J.A.FITZMYER, R.E MURPHY, *Katolicki Komentarz Biblijny*, dz.cyt., s.579/.

<sup>13</sup> Hebrajskie: ׀ֹֿפִיר – „urodzajny krąg”. Greckie sufir. Położenie tego miejsca niepewne. Józef Flawiusz podaje, że miejsce to znajduje się w Indiach. Najprawdopodobniej to region znany już w starożytności z powodu kopalń złota /1 Krł 9:28; 10:11; Iz 13:12; Job 22:24; 28:16; Ps 45:10/. Znajduje się on w południowej Arabii, albo we wschodniej Afryce /wybrzeże Somalii/. Jest to także jedno z pokoleń /Rdz 10:29; 1 Krn 1:23/ zamieszkujące północną część dzisiejszej Somalii. P.W. SHEHAN, A.A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, New York 1987, s. 205. *Słownik tła Biblii*, red. J.I. Packer, M.C. Tenney, Warszawa 2007, s.506.568.

Złoto, ten cenny kruszec, jest najważniejsze zdaniem Syracha. Może być nawet przyczyną zguby, naucza mędrzec w Syr 8:2 „*Nie spieraj się z człowiekiem bogatym, by nie przeciwstawił ci wielkiej siły. Złoto /chryson/ bowiem zgubiło wielu i serca królów uwiodło*”<sup>14</sup>.

Jak widzimy do tej pory Syrach tak naucza o złocie:

- człowiek miły jest poddany próbie jak złoto /Syr 2:5/
- złotem odziana jest mądrość /Syr 6:30/
- człowiek miły, odziany w szatę mądrości
- nie wymienia na złoto z Ofiru prawdziwego brata /Syr 7:18/
- łaska żony mądrej cenniejsza do złota /Syr 7:19/
- złoto może człowieka zgubić /Syr 8:2/.

Tak naucza Syrach o złocie w Syr 1-8. Teraz, aż do rozdziału 21 swojej księgi mędrzec ani razu nie użyje tego terminu. Dopiero nauczając o grzechu i głupocie /Syr 21:1-22:18/<sup>15</sup> mówi w Syr 21:21 „*Jakby ozdoba złota /chrysus/ jest rozumnemu wychowanie i jak bransoleta na prawym ramieniu*”. Można ten tekst zestawić z Syr 6:30 i porównać:

Syr 6:30

κόσμος γὰρ χρύσεός ἐστιν ἐπ’ αὐτῆς  
„*Złota jest bowiem na niej ozdoba*”

Syr 21:21

ὡς κόσμος χρυσοῦς φρονίμῳ παιδείᾳ  
„*Jak ozdoba złota – rozumnemu wychowanie*”<sup>16</sup>

Ozdoba mądrości jest ze złota /Syr 6:30/. Człowiek natomiast będzie ozdobiony jakby złotą ozdobą, którą będzie jego wychowanie /Syr 21:21/. Mamy więc człowieka rozumnego, którego ozdobą /kosmos/, jak złoto – jest wychowanie. Można zauważyć pewien ciąg myśli mędrca, który wykazuje, że tak jak mądrość posiada swoją złotą ozdobę, tak samo człowiek rozumny /czyli taki, który mądrości się poddał, do czego Syrach zachęca/ też posiada złotą ozdobę /kosmos/, a jest nią wychowanie:

<sup>14</sup> BT<sup>5</sup> tłumaczy Syr 8:2 „Nie prowadź sporu z człowiekiem bogatym, by nie przeważył cię [złotem]. Złoto bowiem zgubiło wielu i serca królów uwiodło”.

<sup>15</sup> P.W. SKEHAN, A.A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, dz.cyt., s. 304-317.

<sup>16</sup> Rdz 41:42 „Po czym faraon zdjął swój pierścień z palca i włożył go na palec Józefa, i kazał go oblec w szatę z najczystszej lnu, a potem zawiesił mu na szyi złoty łańcuch.” 2 Sm 1:10 „Podszedłem więc i dobiłem go, bo wiedziałem, że nie będzie żył po swoim upadku. Potem zabrałem jego diadem, który miał na głowie, i naramiennik. Przynoszę to memu panu” /Relacja o śmierci Saula/.

mądrość – jest złotem ozdobiona  
rozumny – jego wychowanie: jak złota ozdoba.

Zwróćmy teraz uwagę, jak o złocie mówi Syrach, kiedy po raz kolejny opisuje żonę<sup>17</sup>. Już raz mówił, aby nie odchodzić od żony dobrej i mądrej, bo jej łaska cenniejsza od złota /Syr 7:19/. Teraz w Syr 26:1-18<sup>18</sup> opisuje szczęśliwego męża, który nie tylko ma dobrą żonę /Syr 26:1/<sup>19</sup>. Mówi także o spokojnej żonie, która jest darem Pana /Syr 26:14/. A zdaniem Syracha „łaską nad łaskami” jest żona, która jest osobą skromną i powściągliwą /Syr 26:15.16/. I jeżeli taka jest żona: spokojna, skromną i powściągliwą, to można opisywać „piękność dobrej kobiety” umieszczając ją pośród ozdób jej domu /Syr 26:16/. Jej piękne oblicze – jak światło świętego świecznika /Syr 26:17/. Piękne nogi: „*Jak kolumny złote /chryseoi/ na podstawach srebrnych, tak piękne nogi na kształtnych stopach*” /Syr 26:18/. I można podziwiać śmiałość tego opisu /Syr 26:17-18/, ale nie będzie on nikogo gorszył, ponieważ zewnętrzne piękno wskazuje tylko na piękno wewnętrzne. Tak jak złote kolumny świątyni nie są złote dla samych siebie, tylko wskazują na doskonałość przesłania świętego miejsca. Tak piękno żony, której piękne oblicze jak światło świecznika, a piękne nogi jak „kolumny złote” świątyni /Syr 26:18/ – to wszystko wskazuje na prawdziwe wewnętrzne piękno żony, którą Syrach odważnie porównuje do świętego świecznika i kolumn ozdobionych złotem w świątyni Jerozolimskiej<sup>20</sup>. Czyżby żona spokojna, skrom-

---

<sup>17</sup> Syrach wielokrotnie naucza o miejscu i roli żony: Syr 9:9; 25:13; 25:16; 26:13. Istnieje szereg opracowań o roli i miejscu kobiety w ST /P.J. BOTH, *Through the Figure of Woman Many Have Perished: Ben Sira's view of Women*, OTE 9,1966, s.20-34. S. EHRLICH, *Biblia o kobiecie*, RBL 6, 1975, s.245-252. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, s.257-267. R. LEWE, *The position of Women in Judaism*, London 1966. C. Trenchard Warren, *Ben Sira's view of Woman*, California 1982/.

<sup>18</sup> Tekst ten znajduje się w części Syr 25:13-26:18, w której mędrzec opisuje kobietę szlachetną przeciwstawiając jej kobietę nie dobrą /P.W. SKEHAN, A.A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, dz.cyt., s.343-345.

<sup>19</sup> Prz 31:10-31.

<sup>20</sup> Syr 26:17 „Jak światło błyszczące na świętym świeczniku, tak piękność oblicza na ciele dobrze zbudowanym”. Syrach porównując żonę do świecznika i kolumn świątyni ozdobionych złotem, nawiązuje tutaj do 1 Mch 1:21-22 „W swojej pysze wtargnął do świątyni i zabrał złoty ołtarz i **świecznik** i wszystkie jego sprzęty, stół pokładny, naczynia do ofiar płynnych, czasze, złote kadzielnice, zasłonę; a wieńce, złote ozdoby fasady świątynnej – wszystko zdarł” /relacja o splądrowaniu świątyni przez Antiocha IV Epifanesa /jesień 169 r. przed Chr./ Z kolei 1 Mch 4:49-50 mówi „Wykonali także nowe święte naczynia, a do przybytku wnieśli świecznik, ołtarz kadzenia i stół. Na ołtarzu palili kadzidło, zapalili świece na świeczniku, i jaśniały one w przybytku” /relacja z odbudowy, oczyszczenia i poświęcenia świątyni Jerozolimskiej przez Judę Machabeusza/. P.W. SKEHAN, A.A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben*

na i powściągliwa jest jak menora w domu i widoczna jak kolumny świątyni? Czy święty świecznik i świątynia nie są najcenniejszymi z wszystkich „przedmiotów”? Tak samo żona spokojna, skromna i powściągliwa, czyż nie jest najcenniejszym skarbem ze wszystkiego co w domu jest.

A ponieważ, ktoś mając taki skarb w domu, narażony jest na niebezpieczeństwo. Syrach zdając sobie z tego sprawę, ostrzega przed szczególnym rodzajem zagrożenia jakim jest skłanianie się ku temu, co mędrzec nazywa „trzecim językiem” – czyli ku człowiekowi, który potrafi stanąć pomiędzy małżonkami<sup>21</sup>. On szczęśliwy, bo ma dobrą żonę /Syr 26:1/, jak święty świecznik wspaniałą, i piękną jak kolumny świątyni złote /Syr 26:17-18/. I może pojawić się zagrożenie dla małżonków ze strony człowieka, który nie panuje nad językiem /Syr 28:13-21/. Ale Syrach uspakaja. Nie ma taki człowiek przystępu do bogobojnych, im nie zagraża<sup>22</sup>. Dlatego bogobojnemu Syrach radzi: „Uważaj! Otocz posiadłość swą płotem z cierni, srebro swoje i złoto /chryson/ mocno zawiąż” /Syr 28:24/. O jakie srebro i złoto tutaj chodzi? Może chodzić o kruszec, ale nie tylko. Do srebra porównał mędrzec stopy żony. Złote – kolumny świątyni porównał do pięknych nóg żony /Syr 26:18/. Chodzi więc o zabezpieczenie tego, co najcenniejsze w domu. Tak jak należy pilnować święty świecznik w świątyni i jej złote kolumny, tak należy pilnować żony, jak najcenniejszego skarbu. Płot z cierni, to zabezpieczenie domu przed językiem wrogiem, tym z zewnątrz. Bo „trzeci język”, jeżeli nie zabezpieczymy domu, może okazać się zgubą dla jego srebra i złota, ponieważ może odebrać żonę mężowi. Ale i odwrotnie, źle użyty język przez domowników może zniszczyć skarby domu<sup>23</sup>. Syrach uczy, jak chronić najcenniejsze „złoto” w domu – żonę. Z jednej strony „płot z cierni” jako zabezpieczenie przed „językiem trzecim”, tym z ze-

Sira, dz.cyt., s. 350-351. J. HOMERSKI, *Pierwsza i druga Księga Machabejska*, Lublin 2001, s.28-29; 58-61. Prz 31:18 „Już widzi pożytek z swej pracy: jej lampa wśród nocy nie gaśnie”. Lampa jest tu symbolem doskonałej żony. : L.RYKEN, J.C. WILHOIT, T. LONGMAN III, *Słownik symboliki biblijnej*, dz.cyt., s. 419-420. Dokładny opis świecznika wykonanego ze złota i znaczenie jego poszczególnych elementów: S. PECARIC, *Chumasz Pardes Lauder, Księga Druga Szemat*, Kraków 2003, s.290-296.

<sup>21</sup> Syr 28:15-19 „Trzeci język oddalił żony od mężów i pozbawił je owocu ich trudów. Kto stawia mu ucha, nie znajdzie spoczynku ani nie będzie mieszkał spokojnie. Uderzenie różgi wywołuje sińce, uderzenie języka łamie kości. Wielu padło od ostrza miecza, ale nie tylu, co od języka. Szczęśliwy, kto przed nim był zasłonięty, kto nie doświadczył jego złości, kto nie dźwigał jego jarzma i nie był związany jego pętami”.

<sup>22</sup> Syr 28:22 „Nie będzie on panował nad bogobojnymi i nie będą się palili w jego płomieniu”.

<sup>23</sup> Syr 28:25-26 „słowom twoim spraw wagę i ciężarki, a ustom spraw drzwi i zasuwę! Bacz, abyś przez niego się nie potknął i abyś nie upadł przed tym, kto ci gotuje zasadzkę”



wnątrz. Z drugiej strony waga, ciężarki dla własnych słów, drzwi i zasuwa dla ust, też własnych /Syr 28:25/. Bo słowa i usta domowników mogą być wciągnięte w zasadzkę przygotowaną przez „trzeci język” – ten z zewnątrz /Syr 28:26/. A wtedy utrata największego skarbu – dobrej żony, to już tylko kwestia czasu.

Syrach nie tylko jednak radzi jak zachować to, co jest jak złoto i srebro, najcenniejszym skarbem domu /dobra żona/. On radzi jak sprawić, aby bogactwo w posiadaniu którego jest człowiek przynosiło mu korzyści. Rada jest prosta: „*Rozporządź swym bogactwem według przykazań Najwyższego, a przyniesie ci to więcej korzyści niż złoto /chryson/*” /Syr 29:11/. Kiedy wszyscy inwestują w złoto. Kiedy wszyscy myślą, że złoto jest tym kruszcem, który może przynosić korzyści największe człowiekowi. Mędrzec jakby na przekór radzi człowiekowi mającemu bogactwo, postępować zupełnie inaczej: należy rozporządzać bogactwem według Prawa, według przykazań Najwyższego, a to da więcej korzyści niż inwestowanie w złoto. Mamy więc połączenie bogactwa i przykazań, które daje więcej korzyści niż samo złoto. A jest tak wówczas, kiedy ktoś mający bogactwo wspomaga biednego. Kiedy ma miłosierdzie dla brata i przyjaciela /Syr 29:8-13/<sup>24</sup>. Mamy już drugi związany ze złotem motyw sakralny. Najpierw żona jak święty świecznik i kolumny świątyni. Teraz przykazania Najwyższego – to one są gwarantem pomnażania bogactwa bardziej efektywnym niż złoto. Jeżeli ktoś pomnaża bogactwo bardziej skutecznie niż złoto, bo żyje według przykazań Najwyższego, czyli pomagając biednemu jak bratu czy przyjacielowi /Syr 29:8-10/, i dzięki tej pomocy biedak, któremu pomógł będzie zdrowy i będzie miał siły – to właśnie zdrowie i siły biedaka są większy skarbem niż wszystko złoto. Myślenie Syracha wydaje się następujące: trzeba bogactwo pomnażać zgodnie z przykazaniami Najwyższego. Złoto tu się nie liczy: „*Zdrowie i siła lepsze są niż wszystko złoto /chrysiu/, a mocne ciało niż niezmierny majątek*” /Syr 30:15/. Jeżeli tak będzie, to biedak dzięki pomocy bogatego – uzyska coś więcej niż złoto, czyli zdrowie i siły<sup>25</sup>. A co zyska bogacz? On zyska radość serca, a to jest czymś bardziej wartościowym niż bogactwo. To sprawi, iż bogaty będzie miał zdrowe i mocne ciało, a to jest cenniejsze niż

---

<sup>24</sup> Pwt 15:7-11 wyraźnie zaleca udzielanie pożyczek. Zachęca również do dawania jałmużny ubogim.

<sup>25</sup> Syr 30:14 „Więcej wart biedny a zdrowy o silnej postawie, niż bogaty a ukarany na swym ciełe chorobą”.

niezmierny majątek<sup>26</sup>. Następuje wymiana: pomnażanie bogactwa zgodnie z przykazaniami Najwyższego przynosi biednemu zdrowie i siły, a to jest lepsze nad wszystko złoto. Ten z kolei, kto tak pomaga biednemu, doświadcza radości serca /większa wartość niż dobrobyt/, to umacnia siły fizyczne /mocne ciało, lepsze niż niezmierny majątek/. Nie ma w ten sposób człowiek bogaty ciała udręczonego, bo dostąpił radości serca.

Po takiej refleksji Syrach ostrzega przed traktowaniem złota jako najwyższej wartości: „*Ten, kto złoto /chrySION/ miłuje, nie ustrzeże się winy, a ten, kto goni za zyskami, przez nie zostanie oszukany*” /Syr 31:5/<sup>27</sup>. I jest to prawdą. Bo jeżeli winą jest to, że ktoś mając niezmierny majątek, nie pomoże biedakowi – to nie będzie miał zdrowego ciała /Syr 30:14-16/. Oszuka siebie, bo uznał, że złoto jest lepsze od zdrowia i siły. I spełnią się na takim człowieku słowa: „*Wielu złoto /chrysiu/ doprowadziło do upadku, a zguba ich stała się jawna*” /Syr 31:6/. A stało się tak, ponieważ ktoś uznał, że majątek jest lepszy niż troska o siebie samego. Nie pomógł biednemu dla którego zdrowie i siły są ważniejsze od złota /Syr 30:15/. Nie ma taki bogacz wówczas radości serca /Syr 30:16/, bo goni za zyskami, zostanie oszukany /Syr 31:5/. Ale jeżeli ktoś pomógł biednemu, to do takiego odnoszą się słowa mędrca: „*Błogosławiony bogacz<sup>28</sup>, którego znaleziono bez winy<sup>29</sup>, który nie gonił za złotem /chrysiu/*” /Syr 31:8/, czyli taki bogacz, któremu radość serca jest ważniejsza nad dobrobyt, mocne ciało nad niezmierny majątek /Syr 30:16/. On nie będzie gonił za złotem, pomoże biednemu, bo jego zdrowie i siły są więcej warte niż złoto /Syr 30:14/. Taki błogosławiony bogacz, został poddany próbie i okazał się doskonały /Syr 31:10/: „*Któż poddany takiemu doświadczeniu /edokimasthe<sup>30</sup>/, pozostał doskonały? ... mógł*

<sup>26</sup> Syr 30:14-16 „Więcej wart biedny a zdrowy o silnej postawie, niż bogaty a ukarany na swym ciele chorobą.

Zdrowie i siła lepsze są niż wszystko złoto, a **mocne ciało niż niezmierny majątek. Nie ma większego bogactwa nad zdrowie ciała i nie ma zadowolenia nad radość serca**”.

<sup>27</sup> Por. Prz 28:20; Koh 5:9.

<sup>28</sup> W hebrajskim tekście Syracha jest *isz*. Wskazuje to na związek z Ps 1:1, 112:1. N. Peters, Liber Jesu filii Sirach, Freiburg 1905, s.63. P.W. Skehan, A.A. Di Lella, The Wisdom of Ben Sira, dz.cyt., s.383.

<sup>29</sup> Gr. *amomos* /od *amometos* – „nienaganny, bez zarzutu”, Z. Abramowiczówna, Słownik grecko-polski, T. I, dz.cyt., s.129/. W hebrajskim tekście Syracha mowa jest o *mamon* – „bogactwa”. D.H. Stern, Komentarz żydowski do Nowego Testamentu, Warszawa 2004, s.231. N. Peters, Liber Jesu filii Sirach, dz.cyt., s.63. P.W. Skehan, A.A. Di Lella, The Wisdom of Ben Sira, dz.cyt., s.383.

<sup>30</sup> *Dokimadzo* – „próbować, poddać próbie, badaniu”. Abramowiczówna, Słownik grecko-polski, dz.cyt., T. I, s.593.

*zgrzeszyć, a nie zgrzeszył; uczynić źle, a nie uczynił?” /Syr 31:10/. Czy nie o takiego człowieka, który biednego bardziej miłuje niż złoto /Syr 31:5/, ludzie będą pytać: „Któż to jest? Wychwalać go będziemy, uczynił bowiem rzeczy podziw wzbudzające wśród jego ludu” /Syr 31:9/? Czy do niego nie odnoszą się słowa, kiedy to, po raz pierwszy w swojej księdze mędrzec mówi o złocie: „Bo w ogniu doświadczona /dokimadzetei/ się złoto /chrysos/, a ludzi miłych – w piecu utrapienia” /Syr 2:5/.*

Mamy chyba jasno zarysowaną myśl Syracha: piec poniżenia, to pomnażanie majątku bez liczenia się z prawem Najwyższego. W tym piecu poniżenia człowiek miły i co ważne majątny, poddany został testowi, jak złoto. A próba: to odpowiedź na pytanie: czy on bogaty potrafi zniżyć się do poziomu biedaka? I wyszedł zwycięsko – poddany próbie, pozostał doskonały. Zdrowie biedaka okazało się więcej warte niż złoto. Bo jako bogaty uznał, że ważniejsza jest radość serca i mocne ciało. To stanie się jego udziałem, bo pomnażał swój dobrobyt zgodnie z przykazaniami Najwyższego, pomagając biednemu. A w ten sposób został poddany próbie jak złoto, i wyszedł z tej próby zwycięsko, jako człowiek miły, bo niosący radość serca, w zdrowym ciele – jako nagrodę za zachowanie prawa Najwyższego.

## Podsumowanie

Według Syracha ludzie mili są poddani próbie jak złoto /Syr 2:5/. Złotem odziana jest mądrość /Syr 6:30/, a także człowiek, który mądrości się podda. Nie wymienia się na złoto z Ofiru prawdziwego brata /Syr 7:18/. Łaska żony mądrej cenniejsza do złota /Syr 7:19/. Jeżeli ktoś nie przyjmie nauk Syracha, to złoto może człowieka zgubić /Syr 8:2/. W Syr 21:21 złotą ozdobą dla człowieka rozumnego jest wychowanie. Tak jak złote kolumny świątyni nie są złote dla samych siebie, tylko wskazują na doskonałość świętego miejsca. Tak piękne nogi żony jak „kolumny złote” wskazują na wielką wartość mądrej żony /Syr 26:18/. To ona jest skarbem, który należy chronić /Syr 28:24/. Ale przede wszystkim należy pamiętać, aby „Rozporządzić swym bogactwem według przykazań Najwyższego”, a to przyniesie więcej korzyści niż złoto /Syr 29:11/. Mamy więc połączenie bogactwa i przykazań. A jest tak wówczas, kiedy ktoś mający bogactwo wspomaga biednego /Syr 29:8-13/. Trzeba bogactwo pomnażać zgodnie z przykazaniami Najwyższego. Złoto tu się nie liczy. Zdrowie i siła biedaka ważniejsze. /Syr 30:15/. A bogaty, który nie gonił za złotem będzie błogosławiony/ radość serca, mocne ciało /Syr 30:16/. To on jest tym, który został poddany

próbie w ogniu poniżenia /Syr 2:5/ i okazał się doskonały /Syr 31:10/. Rozporządził bogactwem zgodnie z prawem Najwyższego, poniżył siebie pochylając się nad biednym. Zdrowie biednego uznał za ważniejsze od złota.

## **MAN LIKE GOLD TRIED IN FIRE. THE LESSON OF THE SAGE ABOUT GOLD (SIR 2,5-31,8)**

### **SUMMARY**

According to Sirach, those who are pleasing undergo testing like gold (Sir 2,5). Wisdom is clothed in gold (Sir 6,30), as is the person who surrenders himself to wisdom. A real brother cannot be exchanged for the gold of Ophir (Sir 7,18). The grace of a wise woman is more precious than gold (Sir 7,19). If someone does not receive the teachings of Sirach, gold can be the cause of his end (Sir 8,2). It must be remembered that it is necessary to “decide about one’s riches according to the commandments of the Most High” and that will bring more benefit than gold (Sir 29,11). Thus we have the connection between gold and the commandments. So it is when someone possessing riches aids the poor (Sir 29,8-13). Riches must be multiplied in accordance with the command of the Most High. Gold is not important, good health and strength of the poor one is more important (Sir 30,15). The rich person, who did not pursue after gold, shall be blessed (joy of heart, strong body – Sir 30,16). He is the one that underwent trial in the fire of humiliation (Sir 2,5) and was shown as being perfect (Sir 31,10). He decided about his riches according to the law of the Most High, he humbled himself bowing before the poor. He understood the health of the poor as more important than gold.

KS. JAN TURKIEL

## OBRZYDLIWOŚĆ W BIBLI

Na przestrzeni ostatnich kilku lat, w licznych publikacjach, opracowaniach a nawet dokumentach zwraca się uwagę na biblijne korzenie moralności<sup>1</sup>. Stary Testament przedstawia bowiem ludzkie zachowania, odnosząc ich ocenę do Boga. Księgi Natchnione opisują nam jakie dobro dzieje się na ziemi za sprawą człowieka. Mówią także i o tym jakie zło on czyni, a na określenie tego co złe, Biblia używa między innymi terminu „obrzydlivość”.

Po raz pierwszy „obrzydlivość” – תֹּעֲבָה<sup>2</sup> występuje w Rdz 43:32. Czytając o spotkaniu Józefa i jego braci<sup>3</sup>, możemy znaleźć następującą informację: „Podano więc jemu osobno, jego braciom osobno i Egipcjanom – którzy z nim jadal – również osobno. Egipcjanie bowiem nie mogli jeść razem z Hebrajczykami chleba, gdyż byłoby to dla Egipcjan rzeczą **obrzydliwą**<sup>4</sup> /Rdz 43:32/”. W tym zdaniu znajdujemy klucz do odpowiedzi na pytanie, dlaczego Biblia określa coś – jako obrzydliwość. Otóż obrzydliwość – to uznanie czegoś co

<sup>1</sup> *Papieska Komisja Biblijna, Biblia a moralność*, Kielce 2008.

<sup>2</sup> תֹּעֲבָה, תֹּעֲבָה – „być ohydny, czuć odrazę, znać coś za obrzydliwe”, L. Kohler, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t.2, Red. P. Dec, Warszawa 2008, s. 686. Greckie bdelygma – „przedmiot wstrętu, odrazy”, Z. ABRAMOWICZÓWNA, *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa 1958, s. 421. Rdz 43:32; Kpł 18:22.30; Pwt 7:26, 14:3, 24:4; Prz 21:27; Iz 1:13, 41:24; ebdelyktai: Prz 28:9.

<sup>3</sup> Rdz 43:27-31, „On zaś zapytawszy ich o zdrowie, rzekł: «Czy wasz sędziwy ojciec, o którym mi mówiliście, dobrze się miewa? Czy jeszcze żyje?» Odpowiedzieli: «Sługa twój, a nasz ojciec, dobrze się miewa. Jeszcze żyje». I znów uklękli i oddali pokłon. A gdy spojrzawszy, dostrzegł Beniamina, syna swej matki zapytał: «Czy to ten wasz brat najmłodszy, o którym mi mówiliście?» I zaraz dodał: «Oby cię Bóg darzył swą łaską, synu mój!» I nagle urwał, bo nagle ogarnęło go wielkie wzruszenie na widok brata, że aż łzy naddbiegły mu do oczu. Odszedł więc do swego pokoju i tam się rozplakał. Potem zaś, obmywszy twarz, wyszedł i usiłując panować nad sobą dał rozkaz: «Niech podadzą posiłek!»”

<sup>4</sup> Niektórzy tłumaczą „wstrętną”, BT<sup>5</sup>. Posiłek był podawany na trzech stołach. Przy jednym siedział Józef z rodziną, przy drugim obsługujący dom, przy trzecim Hebrajczycy. J. Scharbert, Genesis 12-50, Die Neue Echter Bibel, Wuerzburg 1986, s. 268-269. O Hebrajczykach i ich położeniu w Egipcie można przeczytać: O. Loretz, Habiru – Hebraer, BZAW 160, Berlin 1984.

dobre /chleb, Hebrajczyk/ – za nie dobre. Chleb i człowiek to przecież wielka wartość i dobro, a Egipcjanie nie chcą spożywać chleba z Hebrajczykami. Obrzydliwością zostaje więc nazwane to, co jest wartością samą w sobie, chleb i ludzie. Na dodatek, to co dobre zostaje także źle wykorzystane. Chleb zamiast łączyć ludzi – zaczyna dzielić. Mamy do czynienia z rzeczywistością dobrą, która zostaje źle użyta przez człowieka<sup>5</sup>.

Obrzydliwość związana jest z odrzuceniem Boga /Egipcjanie w Boga nie wierzyli/, który wszystko uczynił dobre. Nie można zmieniać znaczenia tego co dobre, i zamiast to dobrze wykorzystać – wykorzystywać to źle – bo wówczas mamy do czynienia z obrzydliwością.

Ale nie tylko Hebrajczyków i chleb można uczynić obrzydliwym, a co uczynili Egipcjanie. Ich postępowanie jest zrozumiałe<sup>6</sup>. Oni nie znali Boga. Natomiast w Księdze Kapłańskiej jest wezwanie skierowane do ludu wybranego, do tych, którzy Boga znają: „*Dalej Pan powiedział do Mojżesza: Mów do Izraelitów i powiedz im: Ja jestem Pan, Bóg wasz! Tego, co czynią w ziemi egipskiej, w której mieszkaliście, nie czyńcie. Tego, co czynią w ziemi Kanaan, do której was wprowadzę, nie czyńcie. Nie będziecie postępować według ich obyczajów ...Nie<sup>7</sup> będziesz obcował z mężczyzną, tak jak się obcuje z kobietą. To jest **obrzydliwość**<sup>8</sup>” /Kpł 18:1-3.22<sup>9</sup>/. Obrzydliwość w tym wypadku polega na obcowaniu mężczyzny z mężczyzną, które sprawia, męż-*

<sup>5</sup> Rdz 46:34 mówi, że Egipcjanie nawet pasterzy uważali za obrzydliwość: „My służymy twoim, trudnimy się od dziecka hodować trzód, zarówno my, jak i nasi przodkowie. – I wtedy tylko będziecie mogli się osiedlić w Gosen, bo obrzydzenie wzbudza w Egipcjanach każdy pasterz trzody /kî-tô<sup>c</sup>âbat mişrayim kol-rô<sup>c</sup>eh šô<sup>n</sup>/”.

<sup>6</sup> Mdr 13:1-19, wyjaśnia dlaczego tak się stało.

<sup>7</sup> Jak w Dekalogu lō<sup>2</sup> – stanowczy i kategoryczny zakaz; np. Wj 20:13 lō<sup>2</sup> tiršah – Nie będziesz zabijał!, Wj 20:14 lō<sup>2</sup> tin<sup>2</sup>āp – Nie będziesz cudzołożył!

<sup>8</sup> E. ZENGER, *Das Buch Levitikus, Sttugarter Altes Testament*, Red. E Zenger, Stuttgart 2005, s. 192, tłumaczy tō<sup>c</sup>ehā<sup>h</sup> – ein Gräuel. Przykłady praktyk homoseksualnych w Biblii: Rdz 19:1-10 /historia Lota, jego pobyt w Sodomie;/ Sdz 19:1-30 /historia lewity i jego pobytu w Gibeal/. Zakaz praktyk homoseksualnych – jako „obrzydliwość” łączy się z zakazem ofiar dzieci dla Molocha, oddawania czci bóstwom, obcowania ze zwierzętami: Kpł 18:21-23, „Nie będziesz dawał dziecka swojego, aby było przeprowadzone przez ogień dla Molocha, nie będziesz w ten sposób bezcześcił imienia Boga swojego. Ja jestem Pan! Nie będziesz obcował z mężczyzną, tak jak się obcuje z kobietą. To jest obrzydliwość! Nie będziesz obcował cielesnie z żadnym zwierzęciem; przez to stałbyś się nieczystym. Także i kobieta nie będzie stawać przed zwierzęciem, aby się z nim złączyć. To jest sromota!”. W. KORNFELD, *Leviticus, Die Neue Echter Bibel*, Wuerzburg 1983, s. 71-72.

<sup>9</sup> Zakaz znajduje wśród innych zakazów. Wszystkie chronią mężczyznę i kobietę przed wykorzystaniem ich niezgodnym z ich przeznaczeniem: Kpł 18:1-23.

czynna czyni z siebie obrzydliwość dla kobiety<sup>10</sup>. Mężczyzna w takim wypadku nie liczy się z Bogiem, który: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi”<sup>11</sup>. Obrzydliwość to zmiana przeznaczenia mężczyzny. Mężczyzna i niewiasta stworzeni zostali przez Boga, aby być jednym ciałem, aby Bóg mógł im błogosławić<sup>12</sup>. Obcowanie mężczyzny z mężczyzną sprawia, że Bóg im nie błogosławi, bo nie może błogosławić mężczyźnie, który czyni z siebie obrzydliwość dla kobiety. Jest to nie zgodne z Jego dziełem stworzenia. A czynienie tej obrzydliwości, jak wskazuje kontekst, jest czynieniem tego, co czynią w ziemi Egipskiej czy w Kanaanie. Takie postępowanie według obyczajów obcych ludów, to nie liczenie się z Bogiem<sup>13</sup>.

Ale nie tylko wiara w Boga, nie naśladowanie obyczajów Egipcjan i Kanaanejczyków ma być motywem do nie czynienia obrzydliwości jaką jest obcowanie mężczyzny z mężczyzną /Kpł 18:22/. W Księdze Kapłańskiej podany jest jeszcze jeden motyw dla którego należy się tego wystrzegać: „Dalej Pan powiedział do Mojżesza: ... Uświęćcie się więc i bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty. Ja, Pan, Bóg wasz! Będziecie strzec ustaw moich i wykonywać je. Ja jestem Pan, który was uświęca! ... /Kpł 20:1.7-8/. I dalszy ciąg związany z tym, co Bóg oznajmia Mojżeszowi: „Ktokolwiek obcuje cielesnie z mężczyzną, tak jak się obcuje z kobietą, popelnia **obrzydliwość**”<sup>14</sup>. *Obaj będą ukarani śmiercią, sami tę śmierć na siebie ściągą*” /Kpł 20:13/. Mamy

<sup>10</sup> LXX tłumaczy Kpł 18:22, καὶ μετὰ ἄρσεως οὐ κοιμηθήσῃ κοίτην γυναικός βδέλυγμα γὰρ ἐστίν – ...i z mężczyzny nie będziesz miał męzowskich relacji – kobiety **obrzydliwość** – odtąd on jest”.

<sup>11</sup> Rdz 1:27-28.

<sup>12</sup> Rdz 2:24, „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem.”

<sup>13</sup> „Dalej Pan powiedział do Mojżesza: Mów do Izraelitów i powiedz im: Ja jestem Pan, Bóg wasz! Tego, co czynią w ziemi egipskiej, w której mieszkaliście, nie czynicie. Tego, co czynią w ziemi Kanaan, do której was wprowadzę, nie czynicie. Nie będziecie postępować według ich obyczajów ...” /Kpł 18:1-3/.

<sup>14</sup> LXX tłumaczy Kpł 20:13a, καὶ ὃς ἀν κοιμηθῆ μετὰ ἄρσεως κοίτην γυναικός βδέλυγμα ἐποίησαν – „i który w spaniu z mężczyzną będzie miał męzowskie stosunki – z kobiety **obrzydliwość** uczynili”. Różnica pomiędzy Kpł 18:22, a Kpł 20:13a między innymi polega na tym, że w pierwszym tekście mamy **zakaz czynienia z mężczyzną „obrzydłości”** – dla kobiety, poprzez współzycie dwóch mężczyzn. W drugim tekście już nie ma zakazu, jest tylko stwierdzenie faktu, że to się stało, i wyrok na mężczyzn, ponieważ oni przez współzycie ze sobą **uczynili z kobiety – „obrzydliwość”**.

więc dalszy ciąg tego co nazywamy obrzydliwością. Obrzydliwością dlatego, że Izraelita zachowuje obyczaje obcych ludów, nie liczy się z Bogiem i Jego dziełem stworzenia /mężczyzna z mężczyzną nie mogą stanowić takiej jedności jak mężczyzna i niewiasta/. W ten sposób bowiem z kobiety – mężczyźni tak postępujący – czynią obrzydliwość. Obrzydliwość, jaką jest obcowanie mężczyzny z mężczyzną, jest także odrzuceniem wezwania do uświęcenia się. Wezwania przez Boga, który jest święty. Trzeba strzec Jego ustaw, aby przez to uświęcać się i być świętymi. A drogę do spełnienia tego wymagania zamyka obcowanie cielesne mężczyzny z mężczyzną /Kpł 20:13/. Mamy więc obrzydliwość, która polega na tym, że dobre dzieło Boże jakim jest kobieta – zostaje przeznaczona do złego celu. Zmienia się w ten sposób cały zamiar Boży, objawiony w akcie stworzenia mężczyzny i niewiasty. A skutki są tragiczne. Bo czyż nie tragiczny jest brak Bożego Błogosławieństwa dla takich mężczyzn, którzy nie pełną woli świętego Boga, który wzywa do uświęcenia? A czyż bez Bożego Błogosławieństwa i tych, którzy chcą się uświęcać, posłuszni wezwaniu Bożemu, można zbudować przyszłość ludu wybranego? Oczywiście że nie. Dlatego nie należy się dziwić, że Księga Kapłańska zakłada wyrok śmierci, dla tych, którzy stanowią przeszkodę dla Bożego Błogosławieństwa i uświęcenia człowieka w ziemi obiecanej. Dlatego ratunek jest w śmierci tych, którzy czynią obrzydliwość.

Kolejną Księgą która mówi, o obrzydłości, jako o zagrożeniu dla narodu wybranego, ze strony tych, którzy siłą odwracają Boży porządek rzeczy, jest Księga Powtórzonego Prawa<sup>15</sup>. Otóż, Pan Bóg wzywa, aby nie bać się narodów, które mają obrzydłości u siebie. Te narody przepadną /Pwt 7:21-24/. Dlatego należy nie bać się obcych i odrzucić to, co jest przyczyną wszelkiej obrzydłości, czyli ich bóstwa<sup>16</sup>: „*Posągi ich bogów spalisz, nie będziesz pożądał srebra ani złota, jakie jest na nich, i nie weźmiesz go dla siebie, aby cię to nie uwikłało, gdyż Pan, Bóg twój, się tym brzydzi*” /Pwt 7:25/<sup>17</sup>. Należy to wszystko nie tylko uznać za obrzydliwość, ale także nie umieszczać w domu, ponieważ Pan Bóg się tym brzydzi: „*Nie*<sup>18</sup> *wpro-*

<sup>15</sup> Pwt 7:26 znajduje się w szerszym kontekście opisującym relacje jakie powinny być pomiędzy Izraelem a innymi narodami /Pwt 7:1-26/.

<sup>16</sup> G. BRAULIK, *Deuteronomium 1-16,17, Die Neue Echter Bibel*, Wuerzburg 1986, s. 67.

<sup>17</sup> Mdr 14:12-14, „Wymyślenie bożków to źródło wiarołomstwa, wynalezienie ich to ztrata życia. Nie było ich na początku i nie będą istniały na wieki: zjawiły się na świecie przez ludzką głupotę, dlatego sądzony im rychły koniec.”

<sup>18</sup> Tak jak w Dekalogu wólō<sup>2</sup> – stanowczy i kategoryczny zakaz.



wadysz **obrzydliwości** do twego domu, gdyż byłbyś przedmiotem klątwy jak ono. Będiesz uważał to za rzecz wstrętną, obrzydzisz to sobie, jest to bowiem obłożone klątwą” /Pwt 7:26/. Ten ważny tekst podaje jeden ze sposobów, który ma uchronić Izraelitę przed każdą zmianą Bożych planów, także wobec mężczyzny i niewiasty. Mówi on, że nie należy wprowadzać bóstw obcych do swego domu. Należy uważać je za wstrętne. Brzydzić się nimi. Przyjęcie ich bowiem przyniesie dla domu klątwę. W Pwt 7:26, mamy już nie dwóch mężczyzn zagrożonych obrzydliwością. Tu mowa jest o domu zagrożonym obrzydliwością, która może sprowadzić na ten dom klątwę. A przecież ta obrzydliwość, czyli odwrócenie Bożego porządku w domu, poprzez wprowadzenie bóstw pogańskich, pogańskich obyczajów, może zaowocować także związkiem dwóch mężczyzn, co grozi oczywistą klęską dla danego domu.

Pwt nie tylko zakazuje wprowadzać pogańskich obrzydliwości do domu, czyli bóstw pod różnymi postaciami. Zakazuje również: „*Nie<sup>19</sup> będziecie jedli nic **obrzydliwe***”<sup>20</sup> /Pwt 14:3/. Ten zakaz jest doskonale uzasadniony. Bóg jest ojcem Narodu Wybranego<sup>21</sup> – dlatego należy przyjmować tylko ten pokarm, który On daje, który On uznaje za dobry: „*Wy jesteście dziećmi Pana, Boga waszego. ... bo wy jesteście ludem poświęconym Panu, Bogu swemu: was wybrał Pan, byście się stali ludem będącym Jego wyłączną własnością spośród wszystkich narodów, które są na ziemi*” /Pwt 14:1-2/. Nie tylko brak bóstw obcych narodów w domu. Nie tylko przestrzeganie wezwania do świętości, ale także odpowiednie pokarmy są znakiem ludu wybranego i poświęconego Panu. Jedzenie tego, co Bóg uznał za dobre, staje się znakiem wybrania i zaufania wobec Boga<sup>22</sup>.

Jest także inna obrzydliwość związana z kobietą. Kobieta powinna być szanowana, jako Boże dzieło. Dlatego mąż, który oddalił ją, popełnia czyn

<sup>19</sup> Tak jak w Dekalogu  $\text{l}\bar{\text{o}}^3$  – stanowczy i kategoryczny zakaz.

<sup>20</sup> Nie spożywanie „nieczystych” zwierząt /Kpł 11:2b-23/, jest znakiem odrzucenia obcych bogów i kultur, gdzie te zwierzęta bardzo często były obiektem kultu i składano je w ofierze. Ptaki są „nieczyste” ponieważ wiele z nich zjada mięso, w którym jest krew, nośnik życia. G. BRAULIK, *Deuteronomium* 1-16,17, dz. cyt., s. 107-108.

<sup>21</sup> Oz 11:1-4, „Miłowałem Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem, i syna swego wezwałem z Egiptu. Im bardziej ich wzywałem, tym dalej odchodzili ode Mnie, a składali ofiary Baalom i bożkom palili kadzidła. A przecież Ja uczyłem chodzić Efraima, na swe ramiona ich brałem; oni zaś nie rozumieli, że troszczyłem się o nich. Pociągnąłem ich ludzkimi więzami, a były to więzy miłości. Byłem dla nich jak ten, co podnosi do swego policzka niemowlę – schyliłem się ku niemu i nakarmiłem go”.

<sup>22</sup> Zob. Kpł 11:1-47.

obrzydliwy, biorąc powtórnie od innego mężczyzny, z którym ona była po jej oddaleniu. To jest obrzydliwością, bo kobietę traktuje się jak rzecz<sup>23</sup>: „Nie<sup>24</sup> będzie mógł pierwszy jej mąż, który ją odesłał, wziąć jej powtórnie za żonę jako splugawionej. To bowiem jest **obrzydliwością** u Pana, a ty nie możesz dopuścić do takiej nieprawości w kraju, który ci daje w posiadanie Pan, Bóg twój” /Pwt 24:4/. Nie może nikt zmieniać Bożego zamiaru wobec mężczyzny /Kpł 18:22; 20:13/. Nie można zamienić mężczyznę na mężczyznę zamiast kobiety. To jest obrzydliwość uczyniona kobiecie. Ale, Pwt 24:4 uczy także, że jeden mężczyzna może być jednym ciałem z jedną tylko kobietą. Nie może być kobieta jednym ciałem z mężem. Następnie oddalona przez niego, być „jednym ciałem” z innym mężczyzną. Aby potem znowu być „jednym ciałem” z mężem, który ją kiedyś oddalił. Takie zachowanie jest obrzydliwością. A jego istotą jest to, że nie postępuje się zgodnie z Bożym planem miłości, w którym mężczyzna jest tylko jednym ciałem tylko z jedną kobietą<sup>25</sup>. Po raz kolejny mowa jest o obrzydliwości związanej z domem. Najpierw obrzydliwością byłyby bóstwa pogańskie w nim, następnie jedzenie powinno być w domu odpowiednie, a nie obrzydliwe. W domu także kobieta powinna być traktowana zgodnie z Bożym planem. W przeciwnym wypadku zachowanie wobec niej będzie obrzydliwością<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Pwt szczegółowo wskazuje na zagrożenia dla kobiety w 24:2-4, „Jeśli ona wyszedłszy z jego domu, pójdzie i zostanie żoną innego, a ten drugi też ją znienawidzi, wręczy jej list rozwodowy i usunie ją z domu, albo jeśli ten drugi mąż, który ją poślubił, umrze, nie będzie mógł pierwszy jej mąż, który ją odesłał, wziąć jej powtórnie za żonę jako splugawionej. To bowiem budzi odrazę u Pana, a ty nie możesz dopuścić do takiej nieprawości w kraju, który ci daje w posiadanie Pan, Bóg twój”. Obrzydliwością jest więc zarówno złe postępowanie wobec mężczyzny i kobiety. Nie może nikt zmieniać Bożego zamiaru wobec mężczyzny /Kpł 18:22/.

<sup>24</sup> Tak jak w Dekalogu  $\text{l}\bar{\text{o}}^3$  – stanowczy i kategoryczny zakaz.

<sup>25</sup> Rdz 2:24, „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem”. „jednym” nie jest tutaj wartością liczbową. Jedyńka na starożytnym wschodzie nie była tylko liczbą w sensie matematycznym. Według pitagorejczyków: „Jedyńka jest zatem zgodnie z naturą symbolem niepodzielnej jedności, źródłem i korzeniem, „matką” wszystkich pozostałych liczb”, D. FORSTER, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 42-43.

<sup>26</sup> Jezus Chrystus jasno o tym mówi, Mt 5:32, „A ja wam powiadam: Każdy, kto odda swoją żonę – poza wypadkiem nierządu – naraża ją na cudzołóstwo; a kto by oddaloną wziął za żonę, dopuszcza się cudzołóstwa”. Mt 19:3-9, „Wtedy przystąpili do Niego faryzeusze, chcąc Go wystawić na próbę, i zadali Mu pytanie: «Czy wolno oddalić swoją żonę z jakiegokolwiek powodu?» On odpowiedział: «Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę? I rzekł: Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela». Odparli Mu: «Czemu więc Mojżesz polecił dać jej list rozwod-

Księga Przysłów jako jedna z Ksiąg Mądrościowych, też mówi o obrzydliwości. Wiąże obrzydliwość z ofiarą, która sama w sobie jest dobra, a zamiana jej na nie taką jak Bóg chce, dokonuje się przez to, że składa ją człowiek występny: „**Obrzydliwość – ofiara występnych, tym bardziej złożona w złej myśli**” /Prz 21:27/<sup>27</sup>. Mamy więc obrzydliwość nawet w świątyni. Obrzydliwość związaną z ofiarą, która taką się może stać, jeżeli składają ją występnicy.

Podobnie modlitwa, modlitwa jak i ofiara może być nie taka jak Bóg chce, bo człowiek który modli, się nie chce słuchać tego o czym mówi Prawo: „**Kto ucho odwraca, by Prawa nie słyszeć, tego nawet modlitwa jest obrzydłością**” /Prz 28:9/.

Obrzydliwość może więc dotyczyć rzeczy nawet najświętszych, ofiary w świątyni, modlitwy. Wszystko zależy od człowieka. Może człowiek nawet dobre dary Boże, ofiarę z ustanowienia Pana i modlitwę uczynić obrzydłością. Aby naród wybrany wiedział, że tak właśnie jest, Izajasz oznajmia na polecenie Boga o tym, co dla Niego jest obrzydłością: „**Przestańcie składania czczych ofiar! Obrzydłością Mi – jest wznoszenie dymu; święta nowiu, szabaty, zwoływanie świętych zebrań... Nie mogę ścierpieć świąt i uroczystości**” /Iz 1:13/<sup>28</sup>.

Tu już nawet nie sama ofiara występnych, złożona w złej myśli, jest obrzydłością /jak w Prz 21:7/. Obrzydłością jest samo składanie ofiar, święta i uroczystości. Przyczyna tego stanu rzeczy jest prozaiczna: „**opuścili Pana, wzgardzili Świętym Izraela**”<sup>29</sup>. Dlatego mają obce bóstwa w domu, pokarmy obrzydliwe, kobiety uznane za obrzydliwe, bo mężczyźni łamią Boże Prawo. Ofiary występne, obrzydliwa modlitwa. Te wszystko widać,

---

dowy i odprawić ją?» Odpowiedział im: «Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych pozwolił wam Mojżesz oddać wasze żony; lecz od początku tak nie było. A powiadam wam: Kto oddał swoją żonę – chyba w wypadku nierządu – a bierze inną, popełnia cudzołóstwo. I kto oddaloną bierze za żonę, popełnia cudzołóstwo.”

<sup>27</sup> Ten tekst znajduje się w Drugim Zbiorze Przysłów: Prz 28:1-29:27.

<sup>28</sup> Iz 1:10-17 to pytanie proroka o to, czy kult jest prawdziwy czy fałszywy. To pytanie jaki jest sens ofiar składanych w Świątyni Jerozolimskiej, przy tak widocznym łamaniu Prawa.

<sup>29</sup> „Biada ci, narodzie grzeszny, ludu obciążony nieprawością, plemię zbójcekie, dzieci wyrodne! Opuścili Pana, wzgardzili Świętym Izraela, odwrócili się wstecz. Gdzie was jeszcze uderzyć, skoro możycie przestępstwa? Cała głowa chora, całe serce osłabłe; od stopy nogi do szczytu głowy nie ma w nim części nietkniętej: rany i sińce i opuchnięte pręgi, nie opatrzone ani przewiązane, ni złagodzone oliwą. Kraj wasz spustoszony, wasze miasta ogniem spalone, cudzoziemcy traktują wam niwy na waszych oczach: spustoszenie jak po zagładzie Sodomy. Córa Syjonu ostała się jak chatka w winnicy, jak szałas w ogrodzie warzywnym, jak miasto obłożone. Gdyby nam Pan Zastępów nie zostawił Reszty, stalibyśmy się jak Sodoma, podobni byłibyśmy Gomorze. Słuchajcie słowa Pańskiego, wodzowie sodomscy, daj posłuch prawu naszego Boga, ludu Gomory! /Iz 1:4-14/.

bo znakiem jest dym ofiar składanych w świątyni. Izajasz może dalej dodać: to co otacza ludzi obrzydliwie czyniących też jest obrzydliwe. Izraelici odeszli od Boga. Otoczenie też jest obrzydliwe, jak pogańskie bóstwa, które zewsząd otaczają Izraelitów. Jedyne prorok to dostrzega i wskazuje na to, kim będzie każdy, kto bóstwa czci: „*Otóż wy jesteście niczym i wasze dzieła są niczym; **obrzydliwością** jest ten, kto was wybiera*” /Iz 41:24/<sup>30</sup>.

A prorok Jeremiasz dodaje. Takie postępowanie obrzydliwe, bezwstydne, niezgodne z wolą Boga, prowadzi do upadku<sup>31</sup>: „*Okryci są hańbą, ponieważ **obrzydliwość** czynili. Co więcej, zupełnie się nie wstydzą, dlatego upadną wśród tych, co mają upaść, runą, gdy ich nawiedzę – wyrocznia Pana*” /Jr 6:15/<sup>32</sup>. Ale mimo ostrzeżeń proroka, pragnącego zwrócić uwagę, że postępowania obrzydliwego trzeba się wstydzić, oni się nie wstydzą. To wszystko grozi nawiedzeniem przez Pana: „*Wstydzić się powinni, że **obrzydliwość** czynili; odrzucili jednak wszelki wstyd i nie potrafią się rumienić. Dlatego upadną wśród tych, którzy padać będą, runą w czasie, gdy ich nawiedzę – mówi Pan*” /Jr 8:12/.

Taka zamiana dobrego postępowania na obrzydliwe i trwanie w tym wobec Boga jest pychą. Pycha: bo zamiana kobiety i mężczyzny, stworzonych przez Boga, na to, czym on nie są; domu na miejsce przebywania bóstw pogańskich. To wszystko to obrzydliwość. Trwanie zaś z tym bez wstydu przed Panem – to pycha. Prawdę tę odkrywa Ezechiel<sup>33</sup>: „*co więcej, uniosły się pychą i czyniły **obrzydliwość** przed Moim obliczem. Dlatego je odrzuciłem, jak to widziałas*” /Ez 16:50/<sup>34</sup>. A dalej co dzieje się ludźmi pysznymi? Na ich drodze staje biedny, potrzebujący. Ma być otoczony opieką, zgodnie z wolą Boga. A zdaniem Ezechiela zamiast dobrego postępowania wobec tego, który pomocy potrzebuje, mamy do czynienia z obrzydliwością. Ludzie pyszni zmieniają Boży zamiar wobec biednego, nie pomagają mu: a to jest czynienie obrzydliwość<sup>35</sup>: „*uciskał biednego i potrzebującego,*

<sup>30</sup> Iz 41:21-29, to mowa przeciwko bóstwom obcych narodów.

<sup>31</sup> Szczególna odpowiedzialność spoczywa na kapłanach i prorokach. Nie mogą liczyć na litosć. J. SCHREINER, *Jeremia* 1-25,14, *Die Neue Echter Bibel*, Wuerzburg 1981, s. 51-52.

<sup>32</sup> Jr 6:1-30, mowa przeciw Jerozolimie.

<sup>33</sup> Mowa przeciw Jerozolimie Ez 16:1-63. W Ez 16:50 chodzi o Sodomę i Samarię. komenmtarze.

<sup>34</sup> M. Greenberg uważa, że Ez 16:50 koresponduje z Rdz 19:5 nn. Kpł 18:22; 20:13.; Pwt 8:12; 32:15. Teksty te wskazują na obrzydliwość i pychę. M. GREENBERG, *Ezechiel* 1-20, HThKAT, Freiburg 2001, s. 347. Prorok porównuje dwa miasta Samarię i Sodomę, i na ich tle ukazuje winę Jerozolimy. H.F. FUHS, *Ezechiel* 1-24, *Die Neue Echter Bibel*, Wuerzburg 1984, s. 86.

<sup>35</sup> Bardzo dokładnie obrzydliwość w Ez 18:1-31 w kontekście Bożej sprawiedliwości omawia M. GREENBERG, *Ezechiel* 1-20, dz. cyt., s. 370-386.

popępiał rozboje, nie oddawał zastawu, podnosił oczy ku bożkom, czynił **obrzydliwość**” /Ez 18:12/<sup>36</sup>. Podobnie żona ma być zgodnie z planem Bożym, żoną jednego męża, a sąsiad nie ma do niej prawa. Dlatego czynami obrzydliwymi jest rozpusta z żoną sąsiada, synową, siostrą: „Mąż z żoną sąsiada czyni **obrzydliwość**, tamten plami się rozpustą ze swoją synową, a tamten u ciebie zadaje gwałt swej siostrze, córce swego ojca” /Ez 22:11/<sup>37</sup>. Ezechiel zwraca uwagę, również na to, iż czynem obrzydliwym jest zaufanie swojemu mieczowi<sup>38</sup>, wtedy, kiedy nie ufa się Bogu i jeszcze czyni zło. Ale właśnie dlatego, ludzie jednak muszą ufać swojej sile, bo nie ufają Bogu<sup>39</sup>. To jest obrzydliwość. Z taką obrzydliwością przecież nie posiadają kraju, przestrzega Ezechiel z ironią<sup>40</sup>: „Ufacie swemu mieczowi, czynicie **obrzydliwość**, każdy z was bezcześci żonę bliźniego swego i chcielibyście zawładnąć krajem?” /Ez 33:26/<sup>41</sup>.

W Drugiej Księdze Machabejskiej, w krótkim tekście, jak w soczewce pokazano, jak „obrzydliwość” starano się wprowadzić w życie Narodu Wybranego: „Król<sup>42</sup> zgodził się, a kiedy on objął władzę, zaraz zaczął narzucać swym rodakom grecki sposób życia. Zniósł humanitarne przywileje królewskie, z jakich korzystali Żydzi dzięki staraniom Jana, ojca Eupolemosa, tego, który udał się w poselstwie, aby z Rzymianami zawrzeć traktat przyjaźni i wzajemnej obrony. Burząc Prawem uświęcone urządzenia, wprowadzał

<sup>36</sup> Pwt 24:14; Ps 12:6; 35:10; Jr 22:16.

<sup>37</sup> Mowa przeciw Jerozolimie, Ez 22:1-16. Ezechiel nawiązuje tutaj do Kpł 18:6-18.

<sup>38</sup> Ez 33:23-27, to ostrzeżenie dla tych, którzy ufają mieczowi /powołują się przy tym na Abrahama: Ez 33:24, „Synu człowieczy, mieszkańcy tych ruin w ziemi Izraela mówią tak: Abraham był tylko sam jeden i zawładnął krajem, a nas jest wielu, nam dana jest ona w posiadanie”/: „Wówczas Pan skierował do mnie te słowa: «Synu człowieczy, mieszkańcy tych ruin w ziemi Izraela mówią tak: „Abraham był tylko sam jeden i zawładnął krajem, a nas jest wielu, nam dana jest ona w posiadanie”. Dlatego powiedz im: Tak mówi Pan Bóg: Jadacie z krwią, podnosicie oczy ku swym bożkom, przelewacie krew, a chcielibyście zawładnąć krajem? Ufacie swemu mieczowi, dopuszczacie się obrzydliwości, każdy z was bezcześci żonę bliźniego swego i chcielibyście zawładnąć krajem? Tak powiedz do nich. Tak mówi Pan Bóg: Na moje życie! – ci, którzy są w ruinach, mają paść od miecza, a którzy są na wolnym polu, tych oddają dzikim zwierzętom na pożarcie, a którzy przebywają na wyżynach górskich i w pieczarach, mają umrzeć od zarazy”.

<sup>39</sup> Wszystko w kontekście przestrzegania Prawa, jako warunku nowego życia: Ez 33:1-37:28. F.J. Backhaus, *Das Buch Ezechiel, Sttugarter Altes Testament*, dz.cyt., s. 1661-1673.

<sup>40</sup> H.F. Fuhs, *Ezechiel 25-48, Die Neue Echter Bibel*, Wuerzburg 1988, s. 187. J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, Lublin 1998, s. 145.

<sup>41</sup> Kpł 18:20.

<sup>42</sup> Antioch IV Epifanes /2 Mch 4:1/. Rolę jaką Jazon, nie – arcykapłan /2 Mch 4:13/, odegrał w czasie jego panowania opisana jest w 2 Mch 4:1-26..

zwyczaję przeciwne Prawu. Umyślnie bowiem pod samym zamkiem<sup>43</sup> wybudował gimnazjum i najlepszych młodocianych poddał pod mających szeroko-rondowy filcowy kapelusz, przyprowadził<sup>44</sup>. Nastąpiło tak wielkie rozkrzewienie hellenizmu i taka moda na obce obyczaje, pod wpływem niezwyklej nikczemności bezbożnika, nie – arcykapłana Jazona<sup>45</sup>, że kapłani nie okazali już żadnej gorliwości w służbie ołtarza, ale gardząc świątynią i zaniedbując ofiary, zaraz na sygnał do rzucania dyskiem spieszyli się, aby wziąć udział w niezgodnych z Prawem ćwiczeniach palestry” /2 Mch 4:10-14/.

Stało się wszystko co obrzydliwe, nie tylko bóstwa obce, nie tylko jeźdzenie i obyczaje obce, a i kapłani jak wynika z Drugiej Księgi Machabejskiej nie czynili tego, co powinni czynić: „kapłani nie okazali już żadnej gorliwości w służbie ołtarza, ale gardząc świątynią i zaniedbując ofiary, zaraz na sygnał do rzucania dyskiem spieszyli się, aby wziąć udział w niezgodnych z Prawem ćwiczeniach palestry” /2 Mch 4:13-14/.

## Podsumowanie

Obrzydliwość to odwrócenie porządku ustanowionego przez Boga /Rdz 43:32/. Dlatego tylko wiara w Boga, a związku z tym nie naśladowanie obyczajów obcych narodów ma być motywem nie obcowanie mężczyzny z mężczyzną, co jest odwróceniem porządku ustanowionego przez Boga, czyli uczynieniem obrzydliwością kobiety /Kpł 18:22; 20:13/. Dlatego nale-

<sup>43</sup> Józef Flawiusz nazywa ten zamek „Baris”, a Herod Wielki przebudował go na twierdze „Antonia”. W. Dommershausen, 1 Makkabaeer, 2 Makkabaeer, Die Neue Echter Bibel, Wuerzburg 1985, s. 124.

<sup>44</sup> LXX 4:12, καὶ τοὺς κρατίστους τῶν ἐφήβων ὑποτάσσων ὑπὸ πέτασον ἡγαγεν. Bardzo znaczące jest tutaj słowo ἡγαγεν – „przyprowadził, prowadził”. Księga Rodzaju słowo to używa między innymi w Rdz 2:19, „Ulepiwszy z glęby wszelkie zwierzęta lądowe i wszelkie ptaki powietrzne, **Pan Bóg przyprowadził je do mężczyzny**, aby przekonać się, jaką on da im nazwę. Każde jednak zwierzę, które określił mężczyzna, otrzymało nazwę „istota żywa”; Rdz 2:22, „Po czym Pan Bóg z żebra, które wyjął z mężczyzny, zbudował niewiastę. **A gdy ją przyprowadził do mężczyzny**”. Podobnie w innych miejscach LXX /Pwt 8:2, 29:4/ słowo to wskazuje na działanie Boga. W tym tekście Antioch IV Epifanes „prowadzi”. Zachowuje się jak Bóg, wobec najlepszych młodych ludzi prowadząc ich aby byli poddani „pod mających szeroko-rondowy filcowy kapelusz”.

Kapelusze takie były znane z Tessalii. Pomocną w zrozumieniu tekstu jest Wulgata, która tak tłumaczy 2 Mch 4:12: etenim ausus est sub ipsa arce gymnasium constituere et optimos quosque ephoeborum in lupanaribus ponere /”zaprowadził do domu publicznego”/. W. Dommershausen, dz.cyt., s. 124, uważa, że gimnazjum o którym tutaj mowa to szkoła sportowa. A noszenie kapelusza z Tesalii to udział w treningach w tej szkole.

<sup>45</sup> 2 Mch 4:26, ostatecznie skończył na wygnaniu w kraju Ammonitów.

ży nie bać się obcych i odrzucić to, co jest przyczyną wszelkiej obrzydliwości, czyli ich bóstwa /Pwt 7:26/, oraz ich obrzydliwe pokarmy /Pwt 14:3/. Powinna być także szanowana kobieta. Dlatego mąż, który oddalił ją popełnia czyn obrzydliwy /Pwt 24:4/. Obrzydliwość to także ofiara występnych /Prz 21:27/ i modlitwa człowieka, który nie słucha Prawa /Prz 28:9/. Obrzydłością u proroka Izajasza jest już samo składanie ofiar, święta i uroczystości /Iz 1:14/. Izajasz dodaje także: dzieła ludzi obrzydliwie czyniących są też obrzydliwe /Iz 41:24/. Jeremiasz mówi, że postępowanie obrzydliwe prowadzi do upadku /Jr 6:15/, a za to, że obrzydliwych czynów ludzie się nie wstydzą, grozi nawiedzenie przez Pana /Jr 8:12/. Trwanie w obrzydliwości to pycha /Ez 16:50/. Ona prowadzi do tego, że biedny nie otrzymuje pomocy, a co jest czynem obrzydliwym /Ez 18:12/. Prowadzi to ostatecznie do zachwiania relacji międzyludzkich, które wówczas stają się obrzydliwe /Ez 22:11/. A kiedy człowiek czyni zło, to trzeba ufać już własnej sile, a nie Bogu. To jest obrzydliwość, która prowadzi do klęski /Ez 33:26/.

## DAS SUMMIEREN

Die Gräuel dann die Abwendung der Ordnung festgesetzt von Gott /Rdz 43:32/. Darum nur der Glaube, und der Verbindung mit diesem nicht die Nachahmung der Sitten fremder Völker soll mit dem Beweggrund nicht Tun der Gräuel sein, wie der Umgang des Mannes mit Mann ist, was Abwendung der Ordnung festgesetzt von Gott ist /Kpł 18:22; 20:13/. Darum soll nicht fürchten fremd und wegwerfen das, was ist Ursache jeder Gräuel, ihre Gottheiten /Pwt 7:26/, und ihre abscheulichen Nahrungen /Pwt 14:3/. Soll auch die liebe Frau sein. Darum der Mann, der entfernt hat sie begeht die abscheuliche Tat /Pwt 24:4/. Die Gräuel ist auch das Opfer lasterhaft /Prz 21:27/ und das Gebet des Menschen, der hört nicht Tora /Prz 28:9/. Gräuel bei dem Propheten Isaias ist das schon selbst Zusammenlegen der Opfer, der Feier /Iz 1:14/. Isaias gibt auch zu: Werke der Menschen abscheulich tuend sind auch abscheulich /Iz 41:24/. Jeremia sagt, dass das abscheuliche Verfahren zum Fall führt /Jr 6:15/. Und dafür, dass abscheulicher Leistungen Menschen sich nicht schämen, droht der Besuch durch Herrn /Jr 8:12/. Die Dauer in der Gräuel ist der Hochmut /Ez 16:50/. Sie führt zu diesem, dass arm die Hilfen nicht erhält, und was ist eine abscheuliche Tat /Ez 18:12/. Führt das endgültig zum Erschüttern mitmenschlicher Berichte, die sich abscheulich /Ez 22 zutrugen:11/ Und wann der Mensch tut das Übel, man muss dann trauen der eigenen Kraft, und nicht Gott. Das ist die Gräuel, die zur Niederlage führt /Ez 33:26/.





KS. HENRYK DYBSKI

## ŻYCIE MONASTYCZNE W UJĘCIU BAZYLEGO WIELKIEGO I GRZEGORZA Z NAZJANZU

**Treść:** 1. Koncepcja życia monastycznego w ujęciu Bazylego Wielkiego; 1.1. Życie ascetyczne w nauczaniu św. Bazylego; 1.2. Cenobityzm św. Bazylego; 2. Święty Grzegorz z Nazjanzu i jego ideał życia monastycznego.

Na początku naszych rozważań należy stwierdzić, że dosyć wcześnie pojawiło się życie monastyczne w Azji Mniejszej, a zwłaszcza w interesującej nas w tym artykule Kapadocji<sup>1</sup>. Jednym z pierwszych znanych mnichów, oraz założycielem wielu klasztorów, a jednocześnie energicznym krzewicielem cenobityzmu w Azji Mniejszej (w latach 330-360), był surowy asceta, Eustacjusz, biskup Sebasty w Armenii (ok. 300-ok. 377)<sup>2</sup>. Popadł on jednak

<sup>1</sup> Por. SOZOMENUS, HE VI 27, 8 i 10, GCS 50, 276, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1989, 413: „Albowiem tak asceci w Syrii i w Kapadocji, jak i w prowincjach dokoła tych ziem, z całej mocy trzymali się orzeczeń soboru nicejskiego. [...] szerokie masy wiernych na tych obszarach, podziwiając wspomnianych tu mnichów za ich cnoty udokumentowane uczynkami, żywiły mocne przekonanie, że również nauka przez nich głoszona jest słuszną”; TAMŻE VI 34, 7, GCS 50, 291, Kazikowski s. 435.

<sup>2</sup> Por. BASILIUS, *Epistula* 130, 1, 5, ed. Y. Courtonne, *SAINTE BASILE, Lettres*, II, Paris 1961, 42; TENŻE, *Epistula* 244, 2, 15-20, ed. Y. Courtonne, *SAINTE BASILE, Lettres*, III, Paris 1966, 75; SOCRATES, HE II 43, 3-4, GCS N.F. I, 180, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1986, 259; SOZOMENUS, HE III 14, 30-31 i 36-37, SCh 418, 130-134, Kazikowski s. 182-184: „Dość jednakże na teraz niech będzie tego, cośmy tu rzekli o mnichach w Syrii. [...] Pośród Armeńczyków zaś i Paflagończyków oraz mieszkańców Pontu podobno pierwszy zaczął uprawiać życie mnicha Eustacjusz, ten, który w Sebaście rządził Kościołem Armenii; [...]. Zdumiewał natomiast swym moralnym charakterem i nieprawdopodobną umiejętnością przekonywania, tak wielką, że całe mnóstwo pogrążonych w rozwiązłości mężczyzn i kobiet potrafił nakłonić do powrotu na drogę życia powściągliwego i pracowitego. [...] Taka zatem osobistość była w tej stronie świata, jak mówią, twórca ścisłej reguły życia zakonnego”; zob. V. DESPREZ, *Początki monastycyzmu. Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efeskiego (431)*, tłum. J. Dembska, t. 2, w: ŻM 22, Kraków 1999, 13, przypisy 4 i 5 do *Rozdziału VIII*; A.J. FESTUGIÈRE, w: SCh 418, 132-133, przypisy 1 do *Historii Kościoła* III 14, 31; Ch.A. FRAZEE, *Anatolian Ascetism in the Fourth Century. Eustathios of Sebastea and Basil of Caesarea*, „The Catholic Historical Review” 66 (1980) 16-33; J. GRIBOMONT, *Św. Bazyli ewangeliczny rewolucjonista*, RTK 27 (1980) z. 4, 183-198; TENŻE, *Eustathe de Sébaste*, w: TENŻE, *Mélanges*, SO, t. 36-37, Abbaye de Bellefontaine 1984, 95-96; TENŻE, *Eustathe le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée*, TAMŻE, 106-116; S. KAZIKOWSKI,

w konflikt z Kościołem, gdy zaczęto go podejrzewać, iż wprowadzał w swoich wspólnotach niezgodne z tradycją monastyczną praktyki ascetyczne<sup>3</sup>. Ponadto, istnieje opinia, że autorami tych nowatorskich przepisów byli jego uczniowie nazwani od jego imienia eustacjanami<sup>4</sup>. Problem ten został rozwiązany przez biskupów zgromadzonych na synodzie w Gangra (ok. 340), którzy zajęli jednoznaczną pozycję w tej sprawie i wyrazili dezaprobatę wobec tak skrajnym formom pobożności. Hierarchowie zebrani w stolicy metropolii Paflagonii, wydając odpowiednie kanony dyscyplinarne przeciwko grupie eustacjan (nie wymieniając nikogo z nich po imieniu), zwrócili uwagę na popełniane przez nich błędy, m.in. na to, iż nie można pogardzać małżeństwem, Kościołem instytucjonalnym, ani zrywać więzi rodzinnych. Wypowiedzieli się również na temat postu i zabronili mnichom postępować wbrew woli ordynariusza miejsca<sup>5</sup>. Eustacjusz postanowił wówczas

---

w: HERMIASZ SOZOMEN, *Historia Kościoła*, dz. cyt., s. 182, przypis 79, 80 i 81 do *Historii Kościoła* III 14, 30-31; TENŻE, w: TAMŻE, 260, przypis 118 do TAMŻE IV 22, 4.

<sup>3</sup> Por. SOCRATES, HE II 43, 5, GCS N.F. 1, 180, Kazikowski s. 259; SOZOMENUS, HE III 14, 32, Sch 418, 132, Kazikowski s. 183: „Jak powiadają, z powodu zbyt wielkiej skrupulatności popadł Eustacjusz w niedorzeczną wprost manię wprowadzania i przestrzegania przepisów, całkowicie niezgodnych z prawami Kościoła”; zob. V. DESPREZ, *Rozdział VIII*, w: ŻM 22, 13-15; TENŻE, w: ŻM 22, 13, przypis 3 do *Rozdziału VIII*.

<sup>4</sup> Por. AUGUSTINUS, *Haereses* 53, CCL 46, 323n; SOZOMENUS, HE III 14, 33-34, Sch 418, 132, Kazikowski s. 183: „Inni uwalniają go od tego zarzutu, obwiniają natomiast niektórych spośród jego uczniów o to, że ganili instytucję małżeństwa, [...]. Inne znów, pod pretekstem pobożnych praktyk, strzygły sobie głowy i zaczęły się ubierać zupełnie inaczej, niż to przystoi niewieście, przyodziejając się w stroje, które przywykli wkładać na siebie mężczyźni”; zob. A. BOBER, *Asceza – uczłowieczenie czy odczłowieczenie w świetle źródeł wczesnego chrześcijaństwa*, w: W. Słomka (red.), *Asceza odczłowieczenie czy uczłowieczenie*, Lublin 1985, 116-119; J. GRIBOMONT, *Le monachisme au IV siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme*, StPatr II, TU 64 (1957) 400-415; (reprint, TENŻE, *Le monachisme au IV siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme*, w: SAINT BASILE, *Évangile et Église*, Bellefontaine 1984, 26-41; J. NAUMOWICZ, w: ŚW. BAZYLI WIELKI, *Pisma ascetyczne*, t. 1, ŻM 5, 20, przypis 25 do *Wstępu*; C. STEWART, „Working the Earth of the Heart”. *The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431*, Oxford 1991.

<sup>5</sup> Por. SOZOMENUS, HE III 14, 35, Sch 418, 132-134, Kazikowski s. 183: „W każdym razie z przytoczonych tu powodów biskupi sąsiadujących Kościołów zebrali się w Gangra, metropolii Paflagonii, i powzięli uchwałę uznającą ich za element obcy powszechnemu Kościołowi, jeśliby zgodnie z postanowieniami synodu nie wyrzekli się publicznie każdej ze wspomnianych tu praktyk”; zob. T.D. BARNES, *The Date of the Council of Gangra*, JThS NS 40 (1989) 121-124; J.P.A. FEDWICK, *A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea*, w: TENŻE (ed.), *Basil of Caesarea*, 14, przypis 4; J. FESTUGIÈRE, w: Sch 418, 134-135, przypis 1 do *Historii Kościoła* III 14, 35; J. GRIBOMONT, *Św. Bazyli ewangeliczny rewolucjonista*, RTK 27 (1980) z. 4, 185n; S. KAZIKOWSKI, w: HERMIASZ SOZOMEN, dz. cyt., s. 271, przypis 140 do *Historii Kościoła* IV 24, 9; J. NAUMOWICZ, *Wstęp*, w: ŻM 5, 17-19; TENŻE, w: ŻM 5, 17, przypis 20 do *Wstępu*.

tylko na pewien czas podporządkować się ich zarządzeniom, będąc oskarżany jeszcze za inne wykroczenia przez różne osoby i synody<sup>6</sup>.

## 1. Koncepcja życia monastycznego w ujęciu Bazylego Wielkiego

Jednakże dzieje monastycyzmu w Kapadocji i jego rozwój związane jest tutaj przede wszystkim z postacią św. Bazylego Wielkiego (ok. 329-379), który studiował m.in. w Atenach, a następnie opuścił je pod wpływem korespondencji i sławy wspomnianego wyżej Eustacjusza<sup>7</sup>. Bazyli po odwiedzeniu mnichów w Egipcie, Palestynie, Celesyrii i Mezopotamii (359-360)<sup>8</sup>, powrócił do ojczyzny (Pont) i rozpoczął tam życie ascetyczne wśród swoich rodaków, którzy je praktykowali już przed nim<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Por. SOCRATES, HE II 43, 1-2 i 6, GCS N.F. 1, 180, Kazikowski s. 258-259; SOZOMENUS, HE III 14, 36, SCh 418, 134, Kazikowski s. 183; TAMŻE IV 24, 9, SCh 418, 324-328, Kazikowski s. 271-272; zob. A.J. FESTUGIÈRE, w: SCh 418, 326-327, przypis 1, 2 i 3 do *Historii Kościoła* IV 24, 9; S. KAZIKOWSKI, w: SOKRATES SCHOLASTYK, *Historia Kościoła*, dz. cyt., s. 259, przypis 285 i 286 do TAMŻE II 43, 2 i 6; TENŻE, w: HERMIASZ SOZOMEN, dz. cyt., s. 271-272, przypis 141 i 142 do TAMŻE IV 24, 9.

<sup>7</sup> Por. BASILIUS, *Epistula* 1, 5-10, ed. Y. Courtonne, *SAINTE BASILE, Lettres*, I, Paris 1957, 3, tłum. W. Krzyżaniak, Św. BAZYLI WIELKI, *Listy*, Warszawa 1972, 28: „Listem twym nieledwie w sposób cudowny dodałeś mi otuchy i podniosłeś mnie na duchu, gdym już był znużony złośliwościami tak zwanego losu, przez który zawsze coś stawało na przeszkodzie spotkaniu się z tobą. [...] Zechciej okazać dużą wyrozumiałość dla tych przemyśleń, bo dowiesz się, jakie przyczyny mnie do nich przywiodły. Otóż opuściłem Ateny dla rozgłosu twej filozofii, z góry patrząc na to, co tam zastałem”; zob. S. KAZIKOWSKI, w: SOKRATES SCHOLASTYK, dz. cyt., s. 369-370, przypis 106 do *Historii Kościoła* IV 26, 1; W. KRZYŻANIAK, w: Św. BAZYLI WIELKI, *Listy*, dz. cyt., s. 28, przypis 1 i 2 do *Listu* 1.

<sup>8</sup> Por. BASILIUS, *Epistula* 1, 20-30, ed. Y. Courtonne, *Lettres*, I, 4, Krzyżaniak s. 29; TENŻE, *Epistula* 223, 2, 20-35, ed. Y. Courtonne, *Lettres*, III, 10-11, Krzyżaniak s. 251-252: „Znalazłem wielu takich ludzi za mego pobytu w Aleksandrii, wielu w pozostałych stronach Egiptu, a jeszcze innych w Palestynie, w nizinnej części Syrii i w Mezopotamii. [...] za szczęśliwe poczytałem ich życie, bo postępowaniem swym dowiedli, że w ciałach swych noszą mękę Jezusa, i sam pragnąłem gorąco, jak tylko było mnie na to stać, aby stać się ich naśladowcą”; zob. M. KANIOR, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1: *Starożytność*, Kraków 1993, 88; W. KRZYŻANIAK, w: Św. BAZYLI WIELKI, *Listy*, dz. cyt., s. 29, przypis 2, 3 i 4 do *Listu* 1; TENŻE, w: Św. BAZYLI WIELKI, *Listy*, dz. cyt., s. 251, przypis 3 do *Listu* 223, 2; J. NAUMOWICZ, *Wstęp*, w: *ŻM* 5, 12; TENŻE, w: *ŻM* 5, 12, przypis 6 do *Wstępu*; E. STANIEK, *Ewangeliczny arystokrata (św. Bazyli Wielki)*, w: *W skarbcu starożytnego Kościoła*, Kraków 1997, 83; J.M. SZYMUSIAK, *Grzegorz Teolog*, Poznań 1965, 74-75; N. WIDOK, *Physis w pismach Grzegorza z Nazjanzu*, Opole 2001, 66-69.

<sup>9</sup> Por. BASILIUS, *Epistula* 223, 3, 5-10, ed. Y. Courtonne, *Lettres*, III, 11, Krzyżaniak s. 252: „W tym przeto stanie rzeczy, jako że wypatrzyłem w ojczyźnie niejednych, którzy przykładają się do naśladowania ich cnót, [...] I chociaż wielu odwodziło mnie od przebywania wspólnie z tymi ludźmi, nie wyrzekłem się tego, bo widziałem, że od życia wśród uciech wyżej ceniłi oni hart ducha, a wobec niezwykłości tego trybu życia zazdrościłem go im szczerze”; zob. W. KRZYŻANIAK, w: Św. BAZYLI WIELKI, *Listy*, dz. cyt., s. 252, przypis 3 do *Listu* 223, 3.

Przy omawianiu życia zakonnego w Azji Mniejszej, ze szczególnym uwzględnieniem Kapadocji, należy podkreślić jego odmienny charakter zarówno od egipskiego, jak i syryjskiego monastycyzmu. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy był większy wpływ kultury greckiej na psychikę miejscowej ludności. Drugim powodem była różnica klimatu. W Egipcie i Syrii był on gorący, natomiast w Azji Mniejszej, na północ od gór Taurus był ostry, co zmuszało mnichów do szukania schronienia raczej w zamkniętych pomieszczeniach i utrzymywania bliższego kontaktu z otoczeniem. Fakt ten bez wątplenia przyczynił się do przewagi cenobityzmu nad anachoretyzmem<sup>10</sup>. O braciach mieszkających razem w Kapadocji i mających swojego przełożonego, dowiadujemy się również z *Rozmów* Jana Kasjana († 433), który przebywał w Poncie, aby odwiedzić mnichów egipskich zesłanych tam na ciężkie prace do kopalni przez ariańskiego cesarza Walensa (sprawował on władzę na Wschodzie w latach 364 - 378). Kasjan dzieląc się swoimi spostrzeżeniami na temat wspólnot poświęconych Bogu w tej prowincji stwierdza, że widział w niej tylko nieliczne klasztory oraz podaje kolejną zaskakującą informację, świadczącą o nieobecności pustelników w Poncie<sup>11</sup>. Jednakże w dziełach takich Ojców z Kapadocji, jak św. Grzegorza z Nazjanzu<sup>12</sup>, czy też św. Bazylego Wielkiego<sup>13</sup>, jak również historyków

<sup>10</sup> Por. SOZOMENUS, HE VI 34, 8, GCS 50, 291, Kazikowski s. 435: „Większość z nich mieszkała w klasztorach po miastach czy wioskach. Bo z jednej strony nie nawykli jeszcze do przekazu wcześniejszej tradycji, z drugiej zaś z powodu surowości zimy, która zgodnie z naturalnymi właściwościami tamtejszego terytorium za każdym razem daje się we znaki, być może w ogóle nie wydawało się im możliwe przebywanie w pustelniach”; zob. M. MICHALSKI, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 2, Warszawa 1982, 58.

<sup>11</sup> Por. IOANNES CASSIANUS, *Collationes Patrum* XVIII 7, 8, Sch 64, 21, tłum. L. Wrzoł, POK 7, Poznań 1929, 247-248: „Otóż w naszym kraju współzawodniczą między sobą w liczbie prawie jednakiej te [pierwsze] dwa rodzaje zakonników. Ale po innych prowincjach, które dla potrzeb wiary katolickiej przewędrować musiałem, przekonałem się, że ten trzeci rodzaj sara-baitów jest bardzo liczny i prawie jedyny. Albowiem za czasów Łucjusza, który był biskupem wiarołomnych Arjanów, za panowania cesarza Walensa niosłem jałmużnę braciom naszym, którzy z Egiptu i Tebaidy dla stałości w wierze katolickiej zostali zesłani do kopalni Pontu i Armenii. Wtenczas widziałem wprowadzić w niektórych miastach – bardzo rzadko – karność klasztorną, ale o pustelniach u nich nawet z imienia nie słyszano”; zob. L. WRZOŁ, w: JAN KASJAN, *Rozmów dwadzieścia cztery*, POK 7, 247-248, przypis 1, 2 i 1 do *Rozmowy* XVIII 7, 8.

<sup>12</sup> Por. GREGORIUS NAZIANZENUS, *Ad Hellenium* 55, 205, PG 37, 1445 i 1466.

<sup>13</sup> Por. BASILIUS, *Epistula* 223, 5, 10, ed. Y. Courtonne, *Lettres*, III, 14, Krzyżaniak s. 255: „A gdy odwiedziłem wspólnoty braci, nocę na modlitwach tam spędzając i sam głosząc Boga, i słuchając o Nim kornie”.

Sokratesa († ok. 450)<sup>14</sup> i Sozomena († ok. 450)<sup>15</sup>, nie znajdujemy potwierdzenia przekazu pozostawionego nam przez Kasjana, a spotykamy u nich świadectwa wręcz przeciwstawne.

Warto podkreślić, że proponowany przez św. Bazylego cenobityzm był mocno osadzony w jego działalności duszpasterskiej i ascetycznej. Ponadto uchodził on nie tyle za twórcę nowego porządku monastycznego, co za człowieka działającego na rzecz jego równowagi<sup>16</sup>.

Bazyli przemyslał ideał życia poświęconego na wyłączną służbę Bogu w świetle Pisma Świętego, a szczególnie Ewangelii. Nurt monastyczny łączył z teologią i oczyszczał go ze zbytniego indywidualizmu<sup>17</sup>.

### 1.1. Życie ascetyczne w nauczaniu św. Bazylego

Przystępując obecnie do przedstawienia krótkiego zarysu ascezy w ujęciu św. Bazylego, Metropolity Kapadocji, należy zauważyć, iż radził on tym, którzy zdecydowali się wejść na wąską ścieżkę licznych umartwień,

---

<sup>14</sup> Por. SOCRATES, HE IV 26, 12, GCS N.F. 1, 261, Kazikowski s. 372: „Obawiając się bowiem, że przewrót ariański może objąć także i prowincje Pontu, co tchu pospieszył w owe strony. Zakładając tam klasztory i bezpośrednio udzielając wiernym pouczeń, umocnił chwiejnych”.

<sup>15</sup> Por. SOZOMENUS, HE VI 17, 4, GCS 50, 258, Kazikowski s. 386: „Bazyli i Grzegorz podzielili się niebezpieczeństwami. I tak Bazyli, wędrując od miasta do miasta ku Pontowi, założył tam wiele klasztorów i nauczając szerokie warstwy miejskiego społeczeństwa nakłaniał je do tego, żeby myślały podobnie jak on sam”.

<sup>16</sup> Por. GREGORIUS NAZIANZENUS, *Sermo* 43, 62, SCh 384, 260, tłum., w: GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Mowy wybrane*, praca zbiorowa, Warszawa 1967, 511: „Ale życie pustelnicze i życie [poświęcone] wśród ludzi przeważnie ścierały się ze sobą i trudno je było pogodzić, a żadne z nich jako całość nie wyróżniało się w stosunku do drugiego ani całkowitym dobrem ani złem. Chociaż pierwsze było spokojniejsze, uporządkowane i zjednoczone z Bogiem, to jednak nie było pozbawione [okazji do] pychy, ponieważ nie dawało możliwości wypróbowania ani porównania cnoty. Drugie zaś, wprawdzie bardziej czynne i pożyteczne, nie unikało jednak wrzawy świata. Bazyli wspaniale pojednał i stopił je ze sobą wzajemnie, budując siedziby dla ascetów i pustelników, w niewielkiej odległości od mnichów wspólnie żyjących i tych, którzy obcują z wiernymi. I nie otoczył ich jakby murem ani nie rozdzielił jednych od drugich, lecz ściśle połączył i związał ze sobą, aby ani kontemplacja nie odrywała od wspólnoty, ani życie praktyczne od kontemplacji; aby jak ziemia i morze, które uzupełniają się wzajemnie, dążyli razem ku jednej chwale Boga”.

<sup>17</sup> Por. BASILIUS, *De iudicio Dei* 1, PG 31, 653A, tłum. J. Naumowicz, *ŻM* 5, Kraków 1994, 62: „Od samego początku wychowali mnie chrześcijańscy rodzice, od których nauczyłem się – od samego dzieciństwa – świętych Pism, prowadzących mnie do poznania prawdy”; zob. J. GRIBOMONT, *Les Règles Morales de saint Basile et le Nouveau Testament*, w: TENŻE, *Mélanges*, 146-156; TENŻE, *Le paulinisme de saint Basile*, TAMŻE, 191-208; M. KANIOR, dz. cyt., s. 87; J. NAUMOWICZ, *Wstęp*, w: *ŻM* 5, 9 i 40-43; TENŻE, w: *ŻM* 5, 10 i 41-43, przypis 2 i 68, 69, 70 do *Wstępu*; TENŻE, w: *ŻM* 5, 63, przypis 4 do *O sądzie Bożym* 2.

by ćwiczyli się najpierw w bojaźni Bożej<sup>18</sup>. Natomiast tym, którzy pragnęli kroczyć dalej drogą Ewangelii zalecał, aby radykalnie wyrzekli się dotychczasowego sposobu życia, a przede wszystkim uwolnili się od wszelkich roztargnień<sup>19</sup>, zabiegali o to, by ich myśli były wypełnione Bożą obecnością oraz zerwali więzy rodzinne i starali się o czystość serca<sup>20</sup>. Celem wyżej wymienionych praktyk ascetycznych było doskonalenie się w miłości Bożej, która stawiała się impulsem do gorliwego zachowania przykazań. One zaś z kolei chronią ją i umacniają, będąc jednocześnie wypełnieniem woli Stwórcy i jedyną regułą postępowania jednoczącą człowieka ze swoim Panem<sup>21</sup>. Ponadto, zdaniem Bazylego, ważnym elementem pomagającym zachować skupienie umysłu jest przebywanie w miejscu odosobnionym i unikanie osób lekceważących przykazania, gdyż kontakty z nimi wyrządzają szkodę tym, którzy wybrali Chrystusa jako Najwyższą Miłość<sup>22</sup>. Zamieszkanie z dala od ludzi przyczynia się także do gorliwej modlitwy oraz wywiera pozytywny wpływ na umartwienie oczu i uszu, ponieważ zmysły te nie mając podniety w postaci nieodpowiednich obrazów lub słów,

<sup>18</sup> Por. BASILIUS, *Regulae fusius tractatae* 4, PG 31, 920A, tłum. J. Naumowicz, ŻM 6, Kraków 1995, 67: „O bojaźni Bożej. Odpowiedź: Dla tych, którzy dopiero co zostali wprowadzeni do życia w pobożności jest rzeczą szczególnie pożyteczną, by pierwsze wychowanie otrzymywali przez bojaźń, idąc za radą mądrego Salomona, który powiedział: «Początkiem mądrości jest bojaźń Pańska» (por. Prz 1, 7).

<sup>19</sup> Por. TAMŻE 4, PG 31, 920AB, ŻM 6, 67-68; TAMŻE 5, 1, PG 31, 920BCD, ŻM 6, 68-69; zob. J. NAUMOWICZ, w: ŚW. BAZYLI WIELKI, *Pisma ascetyczne*, t. 2, ŻM 6, 69, przypis 49 do *Regul dłuższych* 5, 1.

<sup>20</sup> Por. BASILIUS, *Regulae fusius tractatae* 5, 2, PG 31, 921AB, ŻM 6, 69-70: „Kto bowiem chce iść za Bogiem, ten powinien uwolnić się od przywiązania do życia, a to może dokonać się tylko poprzez całkowite zerwanie ze starymi obyczajami i zapomnienie o nich. [...]. Dokonawszy tego raz, powinniśmy troskliwie strzec naszego serca (por. Prz 4, 23), by nie przydarzyło nam się rozproszenie myśli o Bogu, lub splamienie widmem rzeczy złudnych pamięci o Jego cudowności. Powinniśmy raczej trwać w świętej myśli o Bogu przez nieustanną i czystą pamięć, odcisniętą w naszych duszach jako niezniszczalną pieczęć” (por. Pnp 8, 6).

<sup>21</sup> Por. TAMŻE 5, 2-3, PG 31, 921BCD-924ABC, ŻM 6, 70-72: „W ten sposób pozostaje w nas żywa miłość Boga, która pobudza do wypełniania przykazań Pana i – z kolei – przez nie jest chroniona, staje się trwała i mocna. [...]. Moim zdaniem, dochodzi się również do takiej postawy, że wypełnia się przykazania Pana, nie bacząc zupełnie na przypodobanie się ludziom. Nikt bowiem, kto ma pewność, że znajduje się w obecności mocniejszego, nie zwraca się ku słabszemu”.

<sup>22</sup> Por. TAMŻE 6, 1, PG 31, 925A, ŻM 6, 72-73: „O tym, iż rzeczą konieczną jest prowadzić życie na osobności. Odpowiedź: Dla uniknięcia rozproszenia umysłu pomocne jest także zamieszkanie na osobności. Życie pośród tych, którzy bez skrupułów lekceważą ścisłe zachowanie przykazań, jest szkodliwe i zgubne. [...]. Do tego samego odnoszą się także słowa: «Przeto wyjdźcie spośród nich i odłączcie się od nich, mówi Pan» (por. 2 Kor 6, 17 i Iz 52, 11); zob. J. NAUMOWICZ, w: ŻM 6, 73, przypis 69 do *Regul dłuższych* 6, 1.

chronią duszę przed grzechem<sup>23</sup>. Bazyli, kontynuując swoje rozważania, podkreśla, że w dobrowolnie wybranej samotności można pozbyć się również dawnych przyzwyczajień niezgodnych z przykazaniami, a nieustanna modlitwa i rozmyślanie nad wolą Bożą umożliwiają „zmazanie plam grzechu”<sup>24</sup>. Ważnym elementem ascezy, w przekonaniu św. Bazylego, jest też „zaparcie się samego siebie”, polegające na pełnym oczyszczeniu pamięci z wydarzeń mających miejsce w przeszłości i rezygnacja z osobistych pragnień. Bazyli przyznaje jednak, że realizacja tych dwóch postulatów jest bardzo trudna, a nawet prawie niemożliwa dla tych, którzy przebywając w świecie, zatracili wrażliwość na wartości nadprzyrodzone<sup>25</sup>. Dlatego też w atmosferze odosobnienia powinno dokonywać się również naśladowanie Chrystusa oraz niesienie swojego krzyża, polegające na podjęciu każdego ryzyka związanego z odważnym głoszeniem wiary, nie wyłączając męczeństwa, a także walka z namiętnościami i uwolnienie się od spraw ziemskich<sup>26</sup>. Na zakończenie swojej refleksji Bazyli kolejny raz przestrzega prowadzących życie wewnętrzne przed niebezpieczeństwem, jakim jest przebywanie wśród ludzi, którzy nie troszczą się o dobro duchowe. Uważa on ponadto, że w ich towarzystwie zanika świadomość własnych grzechów, a w związku z tym brakuje tam aktu żalu i pokuty. Porównując się zaś z nimi, ulegają złudzeniu, polegającemu na przypisywaniu sobie cnót, których nie posiadają<sup>27</sup>. Osoby oddane Bogu ulegają wówczas licznym rozproszeniom i przestają myśleć o swoim Panu. Ponoszą w ten sposób szkodę,

---

<sup>23</sup> Por. BASILIUS, *Regulae fusius tractatae* 6, 1, PG 31, 925B, ŻM 6, 73.

<sup>24</sup> Por. TAMŻE 6, 1, PG 31, 925BC, ŻM 6, 73-74: „W ten sposób będziemy mogli przewyciężyć także dawne nawyki, które sprawiły, żeśmy żyli niezgodnie z przykazaniami Chrystusa. [...] Któż bowiem żyjąc pośród spraw tego świata, mógłby wypełnić słowa Pana: «Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie?» (por. Mt 16, 24 i Łk 9, 23).

<sup>25</sup> Por. TAMŻE 6, 1, PG 31, 925C, ŻM 6, 74: „Dlatego należy zaprzeć się samego siebie i wzięwszy krzyż Chrystusa w ten sposób pojąć za Nim. Zaparcie się samego siebie polega zaś na całkowitym zapomnieniu o wszystkim, co było, i na rezygnacji z własnych zachcianek. Dokonanie zaś tego jest czymś bardzo trudnym, by nie powiedzieć, że wręcz niemożliwym, jeśli przebywamy w zobojętniałym świecie”.

<sup>26</sup> Por. TAMŻE 6, 1, PG 31, 925C-928A, ŻM 6, 74: „Życie w społeczności przeszkadza również w dźwiganu własnego krzyża i w postępowaniu za Chrystusem. Dźwiganie zaś swego krzyża oznacza: gotowość poniesienia śmierci dla Chrystusa, [...]. Wiemy bowiem, że to wszystko napotyka na rozliczne przeszkody stwarzane przez zwyczaje panujące na świecie”.

<sup>27</sup> Por. TAMŻE 6, 2, PG 31, 928A, ŻM 6, 74: „Poza wieloma jeszcze innymi przeszkodami pojawia się i ta trudność, że dusza, patrząc ustawicznie na mnóstwo grzeszników, nie znajdzie sposobności, aby móc zdać sobie sprawę z własnych grzechów oraz żałować i czynić pokutę za swe przewinienia. Co więcej, porównując się z gorszymi od siebie, wyobraża sobie, że posiada jakieś cnoty”.

pozbawiając się możliwości cieszenia się Stwórcą i zbliżania do Niego, czego doświadczali wcześniej zachęcane słowami Pisma Świętego. Zdaniem Metropolity Kapadocji zaniechanie ćwiczeń duchowych prowadzi do zo-bojętnienia człowieka na wspaniały plan Boży<sup>28</sup>.

## 1.2. Cenobityzm św. Bazylego

Godne podkreślenia jest to, że Bazyli w swoim wykładzie przekonał poszukujących jego rady ascetów o trudnościach, jakie napotykają prowadzący życie poświęcone Bogu w świecie. Dlatego zwrócili się do niego z pytaniem, o to, czy mają kontynuować swoje wyrzeczenia w pojedynkę, w miejscu odosobnionym, czy też w braterskiej wspólnotce<sup>29</sup>. Bazyli ustosunkowując się do tego zagadnienia, zwrócił uwagę przede wszystkim na to, że obok miłości Boga<sup>30</sup> obowiązuje również miłość bliźniego<sup>31</sup>; ta zaś rozwija się poprzez budowanie więzi, w szczególności z osobami oddanymi Bogu. Ci, którzy posłuchali jego nauki, skupili się wokół Bazylego i, uznając jego autorytet, wybrali go na przełożonego wspólnoty monastycznej<sup>32</sup>. Mimo

<sup>28</sup> Por. TAMŻE 6, 2, PG 31, 928AB, ŻM 6, 74-75: „Poza tym, pośród zamętu i spraw, jakie zwykło nieść ze sobą życie w społeczności, zostaje oderwana od bezcennej pamięci o Bogu. Traci zdolność, by móc cieszyć się Bogiem i znaleźć w Nim upodobanie, by rozkoszować się Panem i odczuwać słodycz Jego słów. Nie będzie mogła już powiedzieć: «Wspominałem na Boga i rozradowałem się» (por. Ps 77, 4), oraz: «Jak słodkie są słowa Twe podniebieniu memu, są nad miód ustom moim» (por. Ps 119, 103). Przyzwyczajają się także do lekceważenia Jego wyroków i zapomniania o nich. Nie może zaś być zła większego i bardziej zgubnego niż to właśnie”.

<sup>29</sup> Por. TAMŻE 7, PG 31, 928BC, ŻM 6, 75: „Ponieważ twój wykład przekonał nas, że niebezpiecznym jest życie z tymi, którzy lekceważą przykazania Pańskie, dlatego chcielibyśmy dowiedzieć się teraz, czy ten, który odszedł od nich, powinien żyć całkowicie samotnie, czy raczej z podobnie myślącymi jak on braćmi, którzy wytyczyli sobie taki sam cel życia w pobożności?”.

<sup>30</sup> Por. BASILIUS, *Regulae morales* 3, 1-2, PG 31, 705CD, tłum. J. Naumowicz, ŻM 5, Kraków 1994, 109: „Pierwszym i wielkim przykazaniem w Prawie – jak potwierdził Pan – jest miłość Boga z całego serca, drugim zaś – miłość bliźniego jak siebie samego. [...] dowodem braku miłości człowieka do Boga i Jego Pomazańca jest to, że nie przestrzega on Jego przykazań”; TAMŻE 4, 1, PG 31, 708AB, ŻM 5, 110; TENŻE, *Regulae fusius tractatae* 1, PG 31, 905BC-908AB, ŻM 6, 56-57; TAMŻE 2, 1-2 i 4, PG 31, 908BC-909B, 912ABC i 916C, ŻM 6, 57-61 i 64-65; zob. J. NAUMOWICZ, w: ŻM 6, 56, przypis 1, 2 i 4 do *Regul dłuższych* 1; TENŻE, w: ŻM 6, 57-58 i 61, przypis 5, 6 i 17 do TAMŻE 2, 1-2.

<sup>31</sup> Por. BASILIUS, *Regulae morales* 5, 1-5, PG 31, 708C-709ABC, ŻM 5, 110-112; TAMŻE 70, 19, PG 31, 832B, ŻM 5, 212; TENŻE, *Regulae fusius tractatae* 1, PG 31, 908A, ŻM 6, 57: „Drugim w kolejności – i podobnym do pierwszego, a raczej dopełniającym pierwsze i zależnym od niego – przykazanie dotyczące miłości bliźniego”; TAMŻE 3, 1-2, PG 31, 916C-917ABC, ŻM 6, 65-66; zob. J. NAUMOWICZ, w: ŻM 6, 65, przypis 33 i 34 do *Regul dłuższych* 3, 1.

<sup>32</sup> Por. BASILIUS, *Regulae fusius tractatae, Praefatio* 1-2 i 4, PG 31, 889AB-892BC i 900ABC, ŻM 6, 41, 43, 50-51: „Ponieważ za łaską Boga, w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa, zebra-



szacunku jakim darzył on pustelników<sup>33</sup>, był zdania, że duchowi Ewangelii bardziej odpowiada cenobityzm<sup>34</sup>. Przyczynia się on bowiem do rozwoju cnót społecznych, takich jak na przykład dzielenie się rzeczami związanymi z podstawowymi potrzebami ciała. Przebywający zaś w samotności wyłączeni są z procesu otrzymywania i dawania, nawet wówczas, jeśli coś posiadają<sup>35</sup>. Trzeba zaznaczyć, że również troska o dobro innych, wynikająca z przykazania miłości bliźniego, nie jest możliwa do wcielenia w życie anachoretów<sup>36</sup>. Analogiczna sytuacja, zdaniem Metropolity Kapadocji, występuje w momencie rozpoznawania własnego grzechu, który w odosobnieniu, a więc bez rady kogoś życzliwego, jest niezwykle trudny do rozeznania i przewyciężenia<sup>37</sup>. Bazyli podkreśla następnie, iż właśnie zamieszkanie

---

liśmy się razem, my, którzy życie pobożne wyznaczaliśmy sobie za jedyny i ten sam cel, [...]. Módlmy się więc, aby zostało mi dane głosić Słowo w sposób nienaganny i aby wam również przyniosło ono pożytek”.

<sup>33</sup> Por. PALLADIUS, *Historia Lausiaca* 45, 1-3, ed. G.J.M. Bartelink: PALLADIO, *La storia Lausiaca*, introduzione di Christine Mohrmann, testo critico commento e traduzione di Marino Barchiesi, *Vite dei Sancti* II, Verona 1974, 218-220, tłum. S. Kalinkowski, ŻM 12, Kraków 1996, 192-193: „Filoromos odznaczał się taką szlachetnością w życiu zgodnym ze wskazaniami Chrystusa, że nawet ludzie z najwyższych sfer byli pełni podziwu i szacunku dla jego życia i cnoty. [...] Szczególną opieką otaczał go błogosławiony biskup Bazyli, pełen szacunku dla jego surowości i siły charakteru”.

<sup>34</sup> Por. BASILIUS, *Regulae fusius tractatae* 7, 1, PG 31, 928BC, ŻM 6, 75: „O konieczności życia wspólnego z tymi, którzy mają ten sam cel, co my: podobać się Bogu. I o tym, że życie samotne jest trudne i niebezpieczne. [...] Odpowiedź: Jestem przekonany, że życie wspólne z innymi, którzy zmierzają ku temu samemu celowi, jest pod wieloma względami pożyteczniejsze”; L. NIEŚCIOR, *Nauka o życiu monastycznym*, w: TENŻE, *Mysł wczesnochrześcijańska wobec wyzwania czasu*, Poznań 2002, 133.

<sup>35</sup> Por. BASILIUS, *Regulae fusius tractatae* 7, 1, PG 31, 928CD, ŻM 6, 75-76: „Po pierwsze, nikt z nas nie jest samowystarczalny, gdy chodzi o zaspokojenie potrzeb ciała. [...] Tak samo też w życiu samotnym, staje się bezużyteczne nawet to, co posiadamy i nie możemy udzielić sobie tego, czego brak odczuwamy. Bóg Stwórca tak bowiem ustanowił, że jeden drugiego potrzebuje, zgodnie z tym jak napisano, żebyśmy łączyli się ze sobą” (por. 1 Kor 12, 12-26).

<sup>36</sup> Por. TAMŻE 7, 1, PG 31, 929A, ŻM 6, 76: „Poza tym, że względu na miłość Chrystusa nie jest dozwolone, żeby każdy miał na oku tylko własne korzyści. Napisane jest bowiem: «Miłość nie szuka swego» (por. 1 Kor 13, 5). Życie samotnicze ma jeden cel: troszczenie się o własne potrzeby. To zaś sprzeciwia się wyraźnie prawu miłości, które Apostoł wypełniał «nie szukając własnej korzyści, lecz dobra wielu, aby byli zbawieni» (por. 1 Kor 10, 33).

<sup>37</sup> Por. TAMŻE 7, 1, PG 31, 929AB, ŻM 6, 76: „Ponadto, w życiu oddzielnym całkowicie od innych, nie jest łatwo rozpoznać swój własny grzech, bo nie ma nikogo, kto mógłby udzielić napomnienia oraz łagodnie i ze współczuciem nakłonić do poprawy. Napomnienie, udzielone nawet przez wroga, budzi przeciw zawsze w dobrze usposobionej duszy pragnienie powrotu do zdrowia. Grzech zaś potrafi rozumnie uleczyć tylko ten, który szczerze miłuje. «Kto kocha» – powiada Pismo – «ten starannie wychowuje» (por. Prz 13, 24). Tego jednak nie sposób znaleźć w samotności, jeżeli ktoś uprzednio nie włączył się do wspólnego życia z innymi. To-

z braćmi sprzyja łatwiejszemu wypełnianiu przykazań, a zwłaszcza w odniesieniu do zaspokajania potrzeb ludzi ubogich. Biskup Bazyli nie szczędzi gorzkich słów pod adresem anachoretów, uważając ich życie za „bezczyenne i bezowocne” w porównaniu z osobami podejmującymi pracę w klasztorze<sup>38</sup>. W opinii Bazylego doświadczenie wspólnoty przeżywane jest w społeczności, a nie w izolacji od innych, gdyż w niej właśnie można udzielać pomocy, zabiegać o jedność, czy okazywać współczucie i stawać się w ten sposób ciałem Głowy, którą jest Chrystus<sup>39</sup>. Natomiast dary Ducha Świętego, takie jak mądrość czy wiara, dane są każdemu z osobna dla jego pożytku, a będąc rozwijane przez poszczególne jednostki, należą jednocześnie do wszystkich i ich ubogacają. Tego nie da się zauważyć u pustelników, co według nauczania Bazylego jest niebezpieczne, gdyż bardzo utrudniony jest u nich proces dzielenia się i otrzymywania łask pochodzących od Boga<sup>40</sup>. Przebywanie zaś wśród cenobitów ceniących wartości ewangeliczne jest korzystne choćby z tego względu, że pomaga zachować i pomnażać dary otrzymane od Stwórcy. Pozwala też uniknąć duchowego zagrożenia, a także sprawia, iż można liczyć na wsparcie ze strony bliźnich w chwili słabości. W takich momentach pomocna jest również następująca modlitwa błagalna, zaczerpnięta z Księgi Psalmów: „Oświeć moje oczy, bym nie zasnął w śmierci” (por. Ps 13, 4). Obawa przed surowym osądem ze strony współbraci, w przypadku popełnienia grzechu przez któregoś z nich, miała znaczenie profilaktyczne i przyczyniała się do wcześniejszego wyzwolenia z upadku. Opinia zaś mnichów wyrażona w formie pochwały posiadała

---

też zdarza się tak, jak powiedziano w Piśmie: «Samotnemu biada, bo gdy upadnie, a nie ma drugiego, który by go podniósł» (por. Koh 4, 10).

<sup>38</sup> Por. TAMŻE 7, 1, PG 31, 929BC, ŻM 6, 76-77: „Także przykazania, i to w większej ich liczbie, łatwiej jest wypełnić, gdy wielu jest zgromadzonych razem, niż jednemu tylko. Wypełnianie bowiem jednego przykazania często uniemożliwia jednostce wykonywanie innych. Na przykład odwiedzanie chorego wyklucza przyjmowanie gościa; wspomaganie drugich i rozdzielanie im rzeczy koniecznych, zwłaszcza gdy posługi te zajmują wiele czasu, przeszkadza w gorliwym oddaniu się pracy. W ten sposób zaniedbuje się wypełnienia największego i najbardziej zbawiennego przykazania: nakarmić głodnego, przyodziać nagiego. Któż by więc zechciał przenosić życie bezczynne i bezowocne (por. 1 P 1, 8) ponad życie, które przynosi plony i przebiega zgodnie z przykazaniem Pańskim?”

<sup>39</sup> Por. TAMŻE 7, 2, PG 31, 929CD, ŻM 6, 77.

<sup>40</sup> Por. TAMŻE 7, 2, PG 31, 929D-932AB, ŻM 6, 78: „Ponadto, jednostka nie jest zdolna przyjąć wszystkich duchowych darów, gdyż Duch udziela się każdemu według głębi jego wiary (por. Rz 12, 6). We wspólnym życiu dar udzielany jednemu staje się zarazem wspólnym dobrem tych, którzy z nim żyją. [...] Żyjąc natomiast we wspólnocie z innymi, ten ktoś i sam korzysta z własnego daru i pomnaża go, dzieląc się nim z drugimi, a nadto czerpie korzyść z darów udzielonych innym, jak gdyby były one jego własnymi”.

swoją moralną siłę, potwierdzającą dobre postępowanie i zawierała zachętę do wytrwałego kroczenia drogą cnoty<sup>41</sup>. Doktor Kościoła, oprócz wymienionych wyżej trudności życia pustelniczego, zwraca uwagę jeszcze na to, że „zadowolenie z siebie”, któremu łatwo może ulec eremita, prowadzi do przecenienia swoich możliwości i zastoju duchowego<sup>42</sup>.

W przekonaniu Bazylego posłuszeństwo we wspólnocie monastycznej odnosi się przede wszystkim do Chrystusa, w imieniu którego władzę w klasztorze sprawuje przełożony<sup>43</sup>. Z kolei brak uległości wobec jego rozporządzeń jest oznaką wewnętrznego konfliktu mnicha, mającego swoje źródło w naruszeniu Bożych przykazań<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Por. TAMŻE 7, 3, PG 31, 932BC, ŻM 6, 78-79: „Wspólnota życia przynosi wiele jeszcze innych korzyści, które niełatwo w całości wymienić. Jest bardziej przydatna niż samotność do zachowania dóbr udzielonych nam przez Boga i ustrzeżenia się przed zagrażającymi z zewnątrz podstępami nieprzyjaciela. [...] Jeśli bowiem «na słowie dwóch lub trzech świadków opiera się cała sprawa» (por. Mt 18, 16), to niewątpliwie ten, kto spełnia dobre uczynki, znajdzie umocnienie w obecności wielu świadków”.

<sup>42</sup> Por. TAMŻE 7, 3, PG 31, 932CD-933A, ŻM 6, 79: „Życie samotne, oprócz wymienionych, pociąża za sobą jeszcze niebezpieczeństwa. Pierwsze z nich i największe, to zadowolenie z siebie. Ponieważ pustelnik nie znajduje nikogo, kto by krytycznie oceniał jego czyny, może łatwo dojść do przekonania, że doszedł już do stanu doskonałości w wypełnianiu przykazań. Ponieważ zasklepił się w swoich zdolnościach, zupełnie ich nie rozwijając, nie może rozpoznać swych wad, ani stwierdzić postępu osiągniętego w swych czynach”.

<sup>43</sup> Por. BASILIUS, *De iudicio Dei* 2, PG 31, 656BC, ŻM 5, 64: „Widziałem bowiem, że w całych grupach istniał właściwy porządek i zgoda tak długo, dopóki wszyscy wspólnie zachowywali posłuszeństwo wobec jakiegoś jednego przywódcy. Natomiast wszelka niezgoda i podziały, a nadto rozbicie władzy, rodzą się z braku przywództwa. Widziałem kiedyś rój pszczół, kierowany prawem ich natury, jak podążał w należyтым porządku za swą królową. Widziałem wiele rzeczy tego rodzaju, o wielu słyszałem, a więcej ich znają ci, którzy się tymi sprawami zajmowali, tak że mogą oni potwierdzić prawdziwość naszych słów”; TAMŻE 3, PG 31, 660A, ŻM 5, 67: „Gdy mianowicie rządzi jedna i jedyna prawdziwa głowa, którą jest Chrystus łączący jednych i drugich, i tworzący zgodność”; TENŻE, *Regulae fusius tractatae, Praefatio* 1, PG 31, 892AB, ŻM 6, 42; *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica (155): Bazyli Wielki, PG 65, 137BC, tłum. M. Borkowska ŻM 4, Kraków 1994, 182; zob. M. BORKOWSKA, w: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, seria alfabetyczna, t. 1, ŻM 4, 182, przypis 1 do *Apoftegmatu* (155); J. GRIBOMONT, w: *Obéissance et Évangile selon saint Basile le Grand*, w: TENŻE, SAINT BASILE, *Évangile et Église*, Abbaye de Bellefontaine 1984, 270-293; J. NAUMOWICZ, w: ŻM 5, 64, przypis 6 do *O sędzie Bożym* 2.

<sup>44</sup> Por. BASILIUS, *De iudicio Dei* 2, PG 31, 656C, ŻM 5, 64: „Z tego samego powodu, jeśli także wśród nas panuje tak wielka niezgoda bądź w odniesieniu do przykazań Bożych bądź we wzajemnych stosunkach, jest to znak, żeśmy odstępili od prawdziwego Króla”; TAMŻE 3, PG 31, 657BC-660AB, ŻM 5, 65-67; TAMŻE 4, PG 31, 661AB, ŻM 5, 68-69: „Nieposłuszeństwo okazywane Bogu przez wzajemną niezgodę, jest niebezpieczne i zgubne. [...] Sięgając więc znów do Bożych Pism, znajduję zarówno w Starym jak i Nowym Testamencie, że nieposłuszeństwo wobec Boga wyraźnie podlega sądowi – nie ze względu na ilość grzesznych czynów

Ponadto Bazyli twierdził, iż nie powinno się zakładać zbyt wielkich klasztorów, gdyż egipscy pachomianie gromadząc w swych domach niekiedy po kilkuset mnichów i dążąc do samowystarczalności, wypaczyli sens życia zakonnego. Z czasem przekształcili się w duże przedsiębiorstwa produkcyjne, ze szkodą dla dyscypliny i duchowego poziomu cenobitów. W przekonaniu Doktora Kościoła wskazana była raczej mniejsza ich liczba mieszkająca pod jednym dachem, razem się modląca, pracująca, mająca wspólny stół i przełożonego. Podstawą duchowości bazylikańskiej było połączenie kontemplacji z czynnym apostołstwem. Mnisi studiowali teologię oraz Pismo Święte, które Bazyli uważał za najważniejszą regułę dla braci i źródło ich zjednoczenia z Bogiem<sup>45</sup>. Trzeba też wspomnieć, że w rozkładzie ich dnia ważną rolę odgrywała modlitwa chórowa, z ustalonymi godzinami kanonicznymi. Święty Bazyli wiązał swoje wspólnoty z aktywną działalnością Kościoła, a jego *Reguły*<sup>46</sup> nie wymagały surowych umartwień, lecz zalecały dobrowolne wyrzeczenia, odpowiednie do stanu zdrowia i miejscowych warunków. Meropolita Kapadocji kładł nacisk nie tyle na zewnętrzne zachowanie przepisów i praktyk pokutnych, co na postawę wewnętrzną, na którą składały się: posłuszeństwo, ubóstwo, dobrowolne podjęcie pewnych zobowiązań<sup>47</sup>. Według Bazylego podporządkowanie się społeczności miało większą wartość niż ćwiczenia podjęte z własnej inicjatywy. Podkreślał on także, iż nie ma dwóch rodzajów chrześcijan, gdyż zarówno mnisi, jak i złączeni sakramentalnym węzłem małżeństwa, zobowiązani są do zachowania Bożych przykazań i dążenia do doskonałości<sup>48</sup>.

---

czy na wielkość grzechów, ale z uwagi na samo przekroczenie jakiegokolwiek przykazania; i że jednakowy jest sąd Boga za każde nieposłuszeństwo”; zob. J. NAUMOWICZ, w: *ŻM* 5, 40, przypis 67 do *Wstępu*; TENŻE, w: *ŻM* 5, 69, przypis 38 i 39 do *O sądzie Bożym* 4.

<sup>45</sup> Zob. M. KANIOR, dz. cyt., s. 87; M. MICHAŁSKI, dz. cyt., s. 61; J. NAUMOWICZ, *Wstęp*, w: *ŻM* 5, 39-40.

<sup>46</sup> Por. BASILIUS, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 889-1052, *ŻM* 6, 41-181; TENŻE, *Regulae brevius tractatae*, PG 31, 1052-1305, tłum. J. Naumowicz, (*Reguły krótsze*), *ŻM* 6, 185-453; TENŻE, *Prooemium ad Hypotyposin* 2, PG 31, 1512CD, tłum. J. Naumowicz, (*Wstęp do zarysu ascezy*), *ŻM* 5, Kraków 1994, 60- 61: „Następnie poucza [...] ujmując rzecz w formę reguł”; zob. S. KALINKOWSKI, w: PALLADIUSZ, *Opowiadania dla Lausosa*, *ŻM* 12, 177, przypis 297 do *Opowiadań dla Lausosa* 38, 2; M. MICHAŁSKI, dz. cyt., s. 60; J. NAUMOWICZ, w: *ŻM* 5, 61, przypis 13 i 15 do *Wstępu do zarysu ascezy* 2.

<sup>47</sup> Por. *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 7 (433): Kasjan, PG 65, 245C, *ŻM* 4, 296: „Opowiadał także o pewnym wysokim dostojniku, który wyrzekł się świata i swoje dobra rozdał ubogim, ale trochę sobie dla własnej wygody zostawił, bo nie chciał przyjąć upokorzeń płynących z całkowitego wyrzeczenia ani poddać się szczerze regule mniszey. Jemu to święty Bazyli tak powiedział: «I senatorem przestałeś być, i mnichem nie zostałeś».

<sup>48</sup> Por. BASILIUS, *Prooemium ad Hypotyposin* 1-2, PG 31, 1512BCD, *ŻM* 5, 60-61; TENŻE, *De iudicio Dei* 7, PG 31, 669A, *ŻM* 5, 75; TENŻE, *Regulae morales* 2, 2-3, PG 31, 704D-705AB,

## 2. Święty Grzegorz z Nazjanzu i jego ideał życia monastycznego

Dzieje monastycyzmu w Kapadocji związane są przede wszystkim z osobą św. Bazylego Wielkiego. Pisząc o jego niepodważalnych zasługach w tej dziedzinie, należy wspomnieć również o pewnym wkładzie w życie zakonne tej prowincji św. Grzegorza z Nazjanzu (ok. 330-390), przyjaciela Bazylego. Grzegorz przyczynił się do jego ubogacenia w Kapadocji, a później także poza jej granicami, głównie dzięki zredagowaniu wraz z Bazylim Wielkim *Reguł*, które odegrały tak doniosłą rolę w historii cenobityzmu na Wschodzie. *Reguły* te wyszły spod pióra tych Ojców podczas ich wspólnego pobytu w pustelni w Poncie (360-361)<sup>49</sup>. Warto dodać, że ich duchowa zażyłość rozpoczęła się na studiach w Atenach (lata 352-357/358). Uczęszczali tam m.in. na wykłady Proajreziosa (276-366/368) i Himeriosa (Himerios, żył w latach ok. 310-ok. 390), najwybitniejszych profesorów, prowa-

---

ŻM 5, 108; TAMŻE 70, 13, PG 31, 825D-828A, ŻM 5, 208: „Należy wzywać wszystkich do posłuszeństwa Ewangelii, głosić słowo z całą otwartością i dawać świadectwo prawdziwe, nawet jeśli by niektórzy usiłowali przeszkadzać lub prześladowaliby w jakikolwiek sposób, nawet na śmierć prowadząc”; TAMŻE 70, 31, PG 31, 841A, ŻM 5, 219: „Ten, kto naucza, powinien obrać za cel to, aby wszystkich doprowadzić do prawdziwej dojrzałości duchowej, do miary wielkości według Pełni Chrystusa (por. Ef 4, 13), każdego jednak według własnej kolejności” (por. 1 Kor 15, 23); TENŻE, *Regulae fusius tractatae, Praefatio* 2-4, PG 31, 892D-893ABC, 897B i 900A, ŻM 6, 44-45, 48 i 50: „My zaś uważamy, że spełniwszy jedno z przykazań nie powinniśmy już oczekiwać gniewu za nasze przekroczenia, ale spodziewać się nagrody za dobry uczynek. [...] Nie można być więc zbawionym, jeśli nie spełnia się uczynków zgodnych z przykazaniem Boga i rzeczą niebezpieczną jest lekceważyć którąkolwiek z rzeczy nakazanych; jest bowiem znakiem wielkiej pychy stawać się sędzią Prawodawcy, jedne prawa przyjmując, a inne pomijając”; zob. E. BAUDRY, *A propos du rigorisme de Saint Basile. Gravité du peché, libération du pécheur*, w: *Commandements du Seigneur et libération évangélique*, éd. J. Gribomont, Roma 1977, 139-173; J. NAUMOWICZ, *Wstęp*, w: ŻM 5, 32-34 i 36; TENŻE, w: ŻM 5, 33, przypis 56 i 57 do *Wstępu*; TENŻE, w: ŻM 5, 61, przypis 12 i 14 do *Wstępu do zarysu ascezy* 2; L. NIEŚCIOR, *Życie monastyczne według św. Bazylego*, w: dz. cyt., s. 129; D. WACŁAWIK, *Uświęcenie człowieka w nauczaniu św. Bazylego Wielkiego*, Poznań 1995.

<sup>49</sup> Por. BASILIUS, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 889-1052, ŻM 6, 41-181; TENŻE, *Regulae brevius tractatae*, PG 31, 1052-1305, ŻM 6, 185-453; O wspólnym napisaniu *Reguł* przez Grzegorza i Bazylego wspomina św. Grzegorz z Nazjanzu w jednym ze swoich listów: GREGORIUS NAZIANZENSIS, *Epistula* 6, PG 37, 29CD-32AB, tłum. J. Stahr, POK 15, Poznań 1933, 10-12: „Com ci przedtem o pobytku nad Pontem listownie przesała, to były żarty, a nie myśli poważne. Ale co teraz piszę, to aż nadto poważne. «Kto mnie przeniesie w raj owych dawnych dni» (por. Hi 29, 2), [...]. Ja tobą więcej oddycham niż powietrzem i tyle tylko żyję, ile z tobą jestem czy to rzeczywiście czy to w wyobraźni”; SOCRATES, HE IV 26, 2-3 i 25, GCS N.F. 1, 260 i 262, Kazikowski s. 369-370 i 373; zob. S. KAZIKOWSKI, w: SOKRATES SCHOLASTYK, dz. cyt., s. 370, przypis 107 do *Historii Kościoła* IV 26, 1; J. STAHR, w: ŚW. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Listy*, dz. cyt., s. 11; przypis 3 i 4 do *Listu* 6; J.M. SZYMUSIAK – M. STAROWIEYSKI, red. J.M. Szymusiak, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, 88.

dzących zajęcia ze sztuki wymowy i filozofii. Natomiast podczas pobytu w Antiochii poszerzyli swe intelektualne horyzonty u znanego retora Libaniosa (314-395). Jednakże Bazyli wraz z Grzegorzem z Nazjanzu zrezygnowali z otwierającej się przed nimi kariery zawodowej obrońcy sądowego i wybrali życie pustelnicze<sup>50</sup>. Można w tym miejscu przytoczyć opinię Sozomena, którą podzielił się z nami w swojej *Historii Kościoła*. Otóż jego zdaniem, gdyby ktoś chciał porównać ze sobą tych dwóch Ojców w dziedzinie moralności i nabytej wiedzy, zarówno helleńskiej, jak i opartej na Piśmie Świętym, wówczas stanie przed następującym problemem: który z nich jest bardziej doskonały i wykształcony. Przy czym on sam, nie znajdując jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie, przyznaje im obydwu pierwsze miejsce<sup>51</sup>. Godne odnotowania jest i to, iż Wielcy Ojcowie kapadoccy, Bazyli oraz Grzegorz z Nazjanzu, zapoznali się z dziełami Orygenesesa i jego interpretacją Biblii. Wystąpili także przeciwko herezji ariańskiej, której zwolennicy twierdzili, że ich doktryna oparta jest na poglądach Aleksandryjczyka. W przekonaniu wymienionych wyżej Ojców Kościoła, arianie nie zrozumieli głębi myśli Orygenesesa, co potwierdzają także Sokrates i Sozomen<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Por. SOCRATES, HE IV 26, 6-7, GCS N.F. 1, 260, Kazikowski s. 371; SOZOMENUS, HE VI 17, 1, GCS 50, 258, Kazikowski s. 385-386: „On i Grzegorz, będąc sobie współcześni, dali się poznać, żeby tak powiedzieć, jako współzawodnicy w doskonałości. Obaj bowiem jako młodzi ludzie byli słuchaczami Himeriosa i Proajreziosa, najslawniejszych podówczas sofistów w Atenach; później uczęszczali w Antiochii na wykłady Syryjczyka Libaniosa. Wzgardziwszy jednak uprawianiem sofistyki i zawodem obrońcy sądowego, postanowili prowadzić życie mędrców kierujących się zasadami Kościoła”; zob. S. KAZIKOWSKI, w: SOKRATES SCHOLASTYK, dz. cyt., s. 371, przypis 108 i 109 do *Historii Kościoła* IV 26, 6; TENŻE, w: HERMIASZ SOZOMEN, dz. cyt., s. 385-386, przypis 68, 69, 70 i 71 do TAMŻE VI 17 i VI 17, 1; J.M. SZYMUSIAK – M. STAROWIEYSKI, SWP, 175.

<sup>51</sup> Por. SOCRATES, HE IV 26, 4-5, GCS N.F. 1, 260, Kazikowski s. 371: „Gdyby ktoś zapragnął przeprowadzić porównanie pomiędzy Bazyliem a Grzegorzem i szczegółowo opisać życie i obyczaje każdego z nich oraz cnoty, jakimi się odznaczeni, stanąłby bezradny, któremu z nich dać pierwszeństwo. Obaj bowiem byli do siebie nawzajem podobni, tak w zakresie prawości czynu i postawy, jak i w zakresie nauk, mianowicie nauki helleńskiej oraz tej, która opiera się na Piśmie Świętym”.

<sup>52</sup> Por. TENŻE, HE IV 26, 1 i 8-9, GCS N.F. 1, 260-261, Kazikowski s. 369 i 371; SOZOMENUS, HE VI 17, 2-3, GCS 50, 258, Kazikowski s. 386: „Toteż zatrzymawszy się czas jakiś przy naukach filozofów pogańskich i sumiennie zapoznawszy się z interpretacją Pisma Świętego poprzez studiowanie dzieł Orygenesesa oraz twórczości tych autorów, którzy przed nim i po nim zasłynęli w zakresie wyjaśniania ksiąg natchnionych, wielkie usługi oddali podówczas swoim współwziernym, którzy opowiadali się za uchwałami soboru nicejskiego. Tak bowiem jeden, jak i drugi odważnie stanęli po stronie tego wykładu wiary, przeciwstawiając się zwolennikom poglądów Ariusza; jednocześnie udawadniali, że arianie, opacznie ujmując szereg innych zagadnień, błędnie rozumieli również twierdzenia Orygenesesa, jakkolwiek właśnie na nich głównie opierali swą doktrynę. Otóż w wyniku obopólnego porozumienia czy też, jak to mnie

Ich zaś przywódcy, uważani za wybitnych mówców, m.in. Eunomiusz, okazali się „nieukami” w porównaniu z Grzegorzem i Bazylim, o czym informuje nas historyk Sokrates<sup>53</sup>. Kontynuując nasze rozważania, zajmiemy się zagadnieniem obietnicy, jaką złożył Grzegorz Bazylemu w Atenach, która dotyczyła wspólnego praktykowania ascezy. W latach 359-360, a więc po opuszczeniu Aten, było to niemożliwe do zrealizowania, gdyż na Grzegorz ciążyły wówczas obowiązki administratora w rodzinnej posiadłości w Arianzos. Dlatego przepraszając Bazylego za niedotrzymanie słowa, wyjaśnia mu przyczynę takiego stanu rzeczy, a jednocześnie składa mu propozycję wzajemnych odwiedzin, by chociaż w ten sposób podtrzymywać więź i pielęgnować ideał życia poświęconego Bogu<sup>54</sup>. Inną możliwością pozwalającą prowadzenie dialogu i wymianę myśli między nimi, była korespondencja. Grzegorz zapewniał w niej Bazylego o wierności w przyjaźni<sup>55</sup>, jak również wyrażał swój entuzjazm i podziw dla eremityzmu. Jego uczucia znalazły swój wyraz w opisie miejsca, w którym Bazyl oddawał się modlitwie. Grzegorz z zachwytem przedstawia położenie pustelni Bazylego, otoczoną górami, dziką roślinnością i potokami wód, wpływającymi pozytywnie na zachowanie skupienia i trwanie w kontemplacji<sup>56</sup>. Pragnie-

---

niektórzy informowali, losowania”; zob. S. KAZIKOWSKI, w: SOKRATES SCHOLASTYK, dz. cyt., s. 371, przypis 110 do *Historii Kościoła* IV 26, 8; TENŻE, w: HERMIASZ SOZOMEN, dz. cyt., s. 386, przypis 72 do TAMŻE VI 17, 3.

<sup>53</sup> Por. SOCRATES, HE IV 26, 10, GCS N.F. 1, 261, Kazikowski s. 371: „Ci arianie, którzy ówczesnie w niejednym przypadku uważali się za mistrzów wymowy, a wśród nich Eunomiusz, w zetknięciu z Grzegorzem i Bazylim okazywali się zgoła nieukami”.

<sup>54</sup> Por. GREGORIUS NAZIANZENUS, *Epistula* 1, PG 37, 21A, Stahr s. 2: „Nie dotrzymałem – przyznaję – obietnicy. Umówiłem się przecież jeszcze w Atenach, w czasie naszego zaprzyjaźnienia się tam i zżycia – nie mam na to lepszych określeń – że będę przebywać i filozofować z tobą. Nie dotrzymałem, ale wbrew woli! Prawo przemogło prawo: to, które nakazuje czcić rodziców, przemogło prawo braterstwa i zażyłości. A jednak niecałkiem zawiodę, jeśli na taką rzecz się godzisz: Czasami ja u ciebie bawić będę, czasami zaś ty – u mnie, by wszystko było wspólne i równe w przyjaźni. W ten sposób i rodziców nie zasmucę i ciebie mieć będę”; zob. J. STAHR, w: ŚW. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Listy*, dz. cyt., s. 2, przypis 1 do *Listu* 1.

<sup>55</sup> Por. GREGORIUS NAZIANZENUS, *Epistula* 4, PG 37, 24C-25A, Stahr s. 5-6: „Szydź sobie i drwij z mego położenia, czy żartem czy naprawdę! To nic: śmieję się jeno, błyszczę dowcipem, używaj przyjaźni! Wszystko mi miłe, co od ciebie, mniejsza, co to jest i jak się przedstawia. Bo zdajesz mi się szydzić z tutejszej ustroni, nie aby szydzić, lecz mnie do siebie pociągnąć – jeśli cię coś niecoś rozumiem – jak ci, co potoki tamują, by je w inną stronę odprowadzić. Tak zawsze twoje słowa biorę”; zob. J. STAHR, w: ŚW. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Listy*, dz. cyt., s. 5, przypis 1 do *Listu* 4.

<sup>56</sup> Por. GREGORIUS NAZIANZENUS, *Epistula* 4, PG 37, 25ABCD-28A, Stahr s. 6-7: „Ja natomiast zachwycać się będę twoim Pontem, [...]. Jest ona wielka, straszna, przyglusza poszumem swym psalmośpiewy snujących się nad nią braci. Niczym wobec niej owe Wodospady i Wo-

nie Grzegorza, by radykalnie żyć Ewangelią wraz z Bazyliem w samotności i milczeniu, było tak silne, że wydawało się, iż wszelkie trudności stojące na przeszkodzie w osiągnięciu tego celu, zostaną wcześniej lub później przezwyciężone. Wkrótce jednak ich plany zderzyły się z twardą rzeczywistością. Najpierw odczuł ją boleśnie św. Grzegorz, który wbrew własnej woli przyjął święcenia kapłańskie (361) z rąk swego ojca, będącego wówczas biskupem Nazjanzu, a w roku 364 w podobny sposób tej godności dostąpił św. Bazyli. O tych wydarzeniach dowiadujemy się m.in. z *Listu* Grzegorza, który skierował do Bazylego. Ubolewa w nim nad tym, co się stało, a jednocześnie akceptuje zaistniałą sytuację, dostrzegając w niej wolę Bożą, w związku z niebezpieczeństwem herezji ariańskiej, zagrażającej Kościołowi<sup>57</sup>. Z tego też powodu zaangażował się w pracę duszpasterską w Nazjanzie (364-374), a w 372 roku otrzymał sakrę biskupią. Z kolei, w latach 379-381, kierował wspólnotą wiernych w Konstantynopolu<sup>58</sup>. Po wypełnieniu obowiązków w stolicy Cesarstwa Wschodniego<sup>59</sup>, powrócił do Nazjanzu,

---

dogrzmoty – tak wam dzień i noc szumi i huczy. Rwąca tak, że nie przejdiesz; mętna, że nie przelkniesz, a o tyle tylko miłosierna, że nie porywa waszego schroniska, kiedy ją rozwścieklą potoki i burze. Oto co myślę o tych Wyspach Błogosławionych, z wami jako błogosławionymi”; zob. E. OSEK, *Przyroda w pismach Bazylego Wielkiego*, Lublin 2009; J. STAHR, w: ŚW. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Listy*, dz. cyt., s. 6-7, przypis 1, 2, 3, 4 i 1, 4, 5, 6 do *Listu* 4.

<sup>57</sup> Por. GREGORIUS NAZIANZENUS, *Epistula* 8, PG 37, 33D-36A, Stahr s. 14-15: „Chwałę zagajanie twego listu. Czego bo na tobie nie chwalić? Pojmano więc i ciebie, podobnie jak i mnie. Zniewolono nas do przyjęcia godności prezbitera! A przecież nie do tegośmy dążyli! Jesteśmy sobie wzajemnie – jak i inni – wiarygodnymi świadkami, żeśmy się kochali w filozofii pieszej, przyziemnej. [...], zwłaszcza ze względu na chwilę dzisiejszą, która przeciw nam rozpętała języki heretyków, i ani nie zawieść nadziei tych, co nam zaufali, ani życia własnego nie zhańbić”; zob. J. STAHR, w: ŚW. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Listy*, dz. cyt., s. 14-15, przypis 1 i 1 do *Listu* 8.

<sup>58</sup> Por. SOCRATES, HE IV 26, 13-15, GCS N.F. 1, 261, Kazikowski s. 372; TAMŻE V 6, 1, GCS N.F. 1, 277, Kazikowski s. 398; TAMŻE V 7, 1-2, GCS N.F. 1, 278, Kazikowski s. 399-400; SOZOMENUS, HE VI 17, 5, GCS 50, 258-259, Kazikowski s. 386-387; TAMŻE VII 7, 6, GCS 50, 309, Kazikowski s. 464: „Tymczasem biskupi, którzy pozostali w Konstantynopolu, odbyli w swoim gronie naradę, komu by należało powierzyć tron miejscowego Kościoła. Bo jak mówił, cesarz, pełen podziwu dla życia i wykształcenia Grzegorza, opowiedział się za nim jako za kimś, kto zasługuje na tę właśnie godność biskupią; pochwałała ten wybór i większość soboru, pod wpływem uznania dla moralnej siły Grzegorza”; zob. S. KAZIKOWSKI, w: SOKRATES SCHOLASTYK, dz. cyt., s. 372, przypis 111 i 112 do *Historii Kościoła* IV 26, 13-15; TENŻE, w: TAMŻE, 398, przypis 15 do TAMŻE V 6, 1; TENŻE, w: TAMŻE, 399, przypis 20 do TAMŻE V 7, 1; TENŻE, w: HERMIASZ SOZOMEN, dz. cyt., s. 386-387, przypis 73 i 74 do TAMŻE VI 17, 5.

<sup>59</sup> Por. SOCRATES, HE V 7, 2-3, GCS N.F. 1, 278, Kazikowski s. 400; SOZOMENUS, HE VII 7, 6-8, GCS 50, 309, Kazikowski s. 464: „On ze swej strony z początku zdecydował się stanąć na czele Kościoła Konstantynopola, skoro jednak zauważył, że niektórzy wyrażają sprzeciw, a zwłaszcza biskupi z Egiptu, zgłosił swoją rezygnację. [...] Na żądanie biskupów zwrócił im ten cen-



by tam kontynuować pracę duszpasterza (381-383). Jednakże jego umiłowanie samotności było nadal tak wielkie, że przekazał swoje obowiązki konsekrowanemu przez siebie następcy, a sam aż do śmierci oddawał się kontemplacji we wsi Karbala (383-390)<sup>60</sup>. Na zakończenie naszych rozważań o św. Grzegorz z Nazjanzu należy podkreślić, że bliższy był mu eremityzm, i chociaż św. Bazyli Wielki bardziej cenił cenobityzm, to Grzegorz pozostał wierny monastycyzmowi w jego formie anachoreckiej.

## LA VIE MONASTIQUE SELON SAINT BASILE LE GRAND ET SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE

### RÉSUMÉ

Au début de nos considérations, nous voudrions bien souligner le fait que Saint Basile le Grand réfléchit sur l'idéal de la vie monastique à la lumière de la Bible et, en particulier, de l'Évangile en la purifiant de l'individualisme excessif. Malgré tout le respect qu'il avait pour les anachorètes, il était convenu que la vie monastique était plus proche de l'esprit de l'Évangile. Il passait non seulement pour le créateur du nouvel ordre mais aussi pour un homme qui agissait au nom de l'équilibre du monasticisme. Finalement il faut ajouter que le Saint Grégoire de Nazianze était plus proche de l'érémisme. Bien que son ami Basile apprécie plus le cénobitisme, Grégoire resta fidèle au monasticisme dans sa forme anachorète.

---

ny depozyt, nie skarżąc się na liczne trudy czy niebezpieczeństwa, na jakie się naraził w walce z herezjami. A przecież gdyby nawet właśnie on pozostał nadal biskupem Konstantynopola, nic by to nie szkodziło, skoro na miejscu nie było innego biskupa"; zob. S. KAZIKOWSKI, w: SOKRATES SCHOLASTYK, dz. cyt., s. 400, przypis 21 do *Historii Kościoła* V 7, 2.

<sup>60</sup> Por. HIERONYMUS, *De viris illustribus* 117, PL 23, 709A, SWP, 175: „Jeszcze za życia wyświęcił swego następcę na stolicy biskupiej i poszedł prowadzić życie pustelnicze na wsi. Umarł przed trzema laty w czasie panowania cesarza Teodozjusza [379-395 r.]"; zob. E. STANIEK, *Teolog (św. Grzegorz z Nazjanzu)*, w: dz. cyt., s. 87; J.M. SZYMUSIAK – M. STAROWIEYSKI, SWP, 175.



KS. MAREK SKIERKOWSKI

## OBJAWIENIE BOŻE JAKO OCZEKIWANA TEOFANIA

**Treść:** 1. Nieprzekraczalna granica myślenia filozoficznego; 2. Nadobfitość daru Objawienia chrześcijańskiego; 3. Wniosek końcowy.

Mircea Eliade (zm. 1986) w Przedmowie do swojego największego dzieła, *Historia wierzeń i idei religijnych*, napisał: „Dla historyka religii ważny jest każdy przejaw *sacrum* (...). Trudno sobie wyobrazić, by umysł ludzki mógł funkcjonować bez przeświadczenia, że w świecie istnieje coś nie-redukowalnie rzeczywistego, a jeszcze trudniej pojąć, by mogła powstać świadomość, gdyby ludzkim przeżyciom i popędem nie zostało nadane znaczenie. Świadomość rzeczywistego i mającego znaczenie świata jest bowiem ściśle związana z odkryciem *sacrum*. Poprzez doświadczenie *sacrum* umysł ludzki uchwycił różnicę między tym, co objawia się jako rzeczywiste, potężne, bogate i pełne znaczenia, a tym, co owych jakości jest pozbawione – chaotycznym i niebezpiecznym potokiem rzeczy, strumieniem ich przypadkowych, pozbawionych sensu pojawień i zniknięć (...). *Sacrum* jest elementem w strukturze świadomości, nie zaś etapem w jej historii”<sup>1</sup>. W niniejszym opracowaniu pragnę ukazać, na ile *sacrum* uchwytne jest z inicjatywy samego człowieka, a na ile wiąże się ono z wolnym ukazaniem się Boga człowiekowi, czyli teofanią. Jaka jest zatem relacja między filozoficznym i teologicznym poznanie Boga?

### 1. Nieprzekraczalna granica myślenia filozoficznego

Filozofia oznacza dosłownie „umiłowanie mądrości” (greckie *filein* – miłować; *sophia* – mądrość). Zrodziła się ona we wschodnich koloniach greckich, to znaczy w koloniach jońskich, na przełomie VII i VI w. przed Chr., gdy Tales z Miletu postawił pytanie dotyczące całej rzeczywistości,

<sup>1</sup> M. ELIADE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, Warszawa 2007, s. 31.

mianowicie o początek wszystkiego, co istnieje. Jego odpowiedź brzmiała: wszystko, co istnieje, wywodzi się z wody (wcześniej ludzie mogli najwyżej powiedzieć: z bóstwa wody). I chociaż następcy myśliciela z Miletu nie byli przekonani co do słuszności takiej odpowiedzi, wskazując zamiast wody inne żywioły: powietrze (Anaksymenes), ogień (Heraklit) czy ziemię (Ksenofanes), to jednak Tales pozostał na zawsze pierwszym filozofem, gdyż – jak uzasadnia W. Tatarkiewicz (zm. 1980) – sformułował najbardziej fundamentalne pytanie, jakie w ogóle może postawić człowiek<sup>2</sup>. Niedługo potem jego uczeń Anaksymander z Miletu (VI w.) zaczął używać słowa *arche*. „Owo *arche* – jak wyjaśnia M. A. Krąpiec (zm. 2008) – miało być samozrozumiałe, a przez odwołanie się do niego – wszystko inne miało się stać w jakiejś mierze zrozumiałe”<sup>3</sup>. Anaksymander wskazywał na *bezczes* (*apeiron*) jako *arche*, a więc coś nieokreślonego (a tym samym bardziej tajemniczego niż pierwiastki dotąd sugerowane).

Jednocześnie jednak w zachodnich koloniach greckich wytworzyła się doktryna biegunowo przeciwna, dostrzegająca naczelną cechę bytu w stałości, a nie w zmienności. Jej twórcą był Parmenides z Elei (przełom VI i V wieku przed Chr.), a jego szkołę określono mianem eleackiej. Bazował on nie tyle na doświadczeniu, ile na metodzie dedukcyjnej. Z zachowanych fragmentów pisanego wierszem dzieła Parmenidesa wyłania się teoria o Jednym Byciu skrywającym się za wielością naszego świata doświadczenia. Nie nazywa on go Bogiem, ale opisuje w kategoriach doskonałości: ten Jeden Byt nie ma początku, ani końca, jest niezmienny i dostępny jedynie rozumowi, a nie zmysłom<sup>4</sup>. W podobnym duchu Platon (zm. 347), wielki filozof ateński, poszukując tego, co niezmienne, a więc właściwego przedmiotu wiedzy, wskaże na idee jako byt, który nie jest bezpośrednio dany, lecz uchwytny w rzeczach na sposób cienia<sup>5</sup>. Twórca neoplatonizmu, Płoty (zm. ok. 269), powróci w swoich *Enneadach* do „Jedni”: to, co prawdziwe, nie może bowiem podlegać czasowi (byty skończone ujmowane są za pośrednictwem wspomnienia i antycypacji, nie są zatem tożsame z sobą). O tym Byciu trzeba „mówić bez żadnego ustosunkowania do żadnej rzeczy” (*Enneady* 6,VIII,8)<sup>6</sup>. Rzeczy oznaczają wyrazy degradacji tego Bytu, dlatego ich celem jest powrót do źródła (w tym sensie czas także jest degra-

<sup>2</sup> Por. W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, Warszawa 2001, t. I, s. 26.

<sup>3</sup> M. A. KRĄPIEC, *Metafizyka*, Lublin 2000, s. 61.

<sup>4</sup> Por. T. RUTOWSKI, *Tajemnice istnienia*, Płock – Toruń 2001, s. 7.

<sup>5</sup> Por. PLATON, *Państwo*, VII, 514-518 (wydanie: Kęty 2001, s. 220-225).

<sup>6</sup> Wydanie: PLATON, *Enneady* VI, Warszawa 2004, s. 807.

dacją – mianowicie wieczności). Przypadkowość człowieka polega na tym, że prawdziwa jego istota znajduje się poza nim<sup>7</sup>.

Spór między zwolennikami zmienności (filozofowie jońscy) i zwolennikami stałości (filozofowie eleaccy) znalazł oryginalne rozwiązanie w pismach Arystotelesa (zm. 322 przed Ch.). „Jeśli Platon – zauważył L. Kołakowski (zm. 2009) – wypracował ogólny projekt architektoniczny dla filozofii europejskiej, to jego niewierny uczeń Arystoteles zbudował jej fundamenty. Wiedział więcej niż ktokolwiek w jego czasach, przyswoił sobie, ale i wzbogacił, wszystkie nauki. Cień tego olbrzyma poprzez wieki określał przestrzeń europejskiej myśli, inspirował ją i prowadził, ale z czasem także ograniczał”<sup>8</sup>. W swojej *Metafizyce* zajmował się Arystoteles bytem jako takim, do którego doszedł drogą abstrakcji, czyli pomijania cech jednostkowych rzeczy. Bytem samoistnym jest substancja, z którą związane są akcydenty (przypadłości). Każdy byt substancjalny składa się ponadto z materii pierwszej i formy. Materię pierwszą kształtuje forma, sprawiając przechodzenie z możliwości do aktu. U początku jednak całego procesu przemian znajduje się „substancja wieczna i nieruchoma”<sup>9</sup>, „coś poruszającego, samo będąc nieruchome” – „Pierwszy Poruszyciel”<sup>10</sup>. Nietrudno zauważyć, że Arystoteles zaproponował esencjalne pojęcie bytu: istnienie traktowane było jako jedna z cech bytu obok innych. Dopiero św. Tomasz z Akwinu (ok. 1225-1274), „chryścianizując” spuściznę Arystotelesa, uzupełnia ją przekonaniem, że byt substancjalny składa się nie tylko z materii i formy oraz aktu i potencji, ale także z istoty i istnienia. Jego filozofia bytu opierała się nie na procesie abstrakcji, lecz separacji istnienia od istoty: „Każdy byt, którego istnienie jest czymś innym, niż jego istota, zawdzięcza je innemu bytowi”; w Bogu zaś „istnienie utożsamia się z Jego istotą”<sup>11</sup>. Akwinata twierdził, że „istnienie Boga nie jest dla nas samo przez się oczywiste, może być udowodnione ze skutków bliżej nam znanych”<sup>12</sup>. „Pięć dróg” św. Tomasza prowadzących do istnienia Boga wychodzi odpowiednio z: ruchu, przyczyny sprawczej, przygodności bytów, ich stopni doskonałości i celowości<sup>13</sup>.

---

<sup>7</sup> L. KOŁAKOWSKI, *Główne nurty marksizmu*, Warszawa 2009, t. I, s. 14-19.

<sup>8</sup> L. KOŁAKOWSKI, *O co nas pytają wielcy filozofowie. Trzy serie*, Kraków 2008, s. 37.

<sup>9</sup> ARYSTOTELES, *Metafizyka* 1071b (wydanie: Warszawa 2009, s. 216).

<sup>10</sup> *Tamże* 1072b (s. 219).

<sup>11</sup> *Suma Teologiczna*, cz. I, q. 3, a. 4 (wydanie polskie: *Suma Teologiczna w skrócie*, opr. F. Bednarski, Warszawa 2002, s. 16).

<sup>12</sup> *Tamże*, cz. I, q. 2, a. 2 (s. 13).

<sup>13</sup> Por. *tamże*, cz. I, q. 2, a. 3 (s. 14-15).

Zwolennicy esencjonalnej filozofii bytu dysponują przede wszystkim tzw. „ontologicznym dowodem na istnienie Boga” (nazwa pochodzi od I. Kanta), sformułowanym pierwotnie przez św. Anzelmą z Canterbury (zm. 1109). Już św. Augustyn ganił siebie: „Boże mój (...), wypatrywałem Ciebie w dali, a nie w sobie samym, i nie mogłem dostrzec Boga serca mego”<sup>14</sup>. Wiara przekazuje św. Anzelmowi, że Bóg jest „czymś, od czego nic większego nie można pomyśleć”<sup>15</sup>. W konsekwencji „dowód ontologiczny” przebiega następująco: „Jeśli o tym, od czego coś większego nie da się pomyśleć, można pomyśleć, że nie istnieje, wówczas nie będzie ono już dłużej tym, od czego coś większego nie da się pomyśleć, co jest sprzecznością. Zatem to, od czego coś większego nie da się pomyśleć, istnieje w sposób tak prawdziwy, że nie można nawet pomyśleć to jako nieistniejące”<sup>16</sup>. Kartezjusz (zm. 1650) zreinterpretuje „dowód ontologiczny” bardziej na sposób psychologiczny: człowiek posiada ideę Boga, której – z racji jej doskonałości – nie mógłby sam wymyślić. W *Rozprawie o metodzie* znajdujemy przebieg tej argumentacji, która rozpoczyna się od stwierdzenia istnienia podmiotu myślącego: „Myślę, więc jestem”<sup>17</sup>; „aby myśleć, trzeba istnieć”<sup>18</sup>. Następnie, stojąc na gruncie pewności jako podmiot myślący, Kartezjusz podejmuje zagadnienie istnienia Boga: „Myśl, aby coś doskonałego mogło być następstwem czegoś mniej doskonałego i było dziedziną od niej zależną, jest (...) sprzeczna jak to, aby coś mogło powstać z niczego (...); pomieściła ją we mnie istota rzeczywiście bardziej ode mnie doskonała, a nawet posiadająca sama w sobie wszystkie doskonałości, o których mogę mieć jakieś pojęcie, to znaczy, aby się wyrazić w jednym słowie, która jest Bogiem”<sup>19</sup>.

W starożytności, niedługo po narodzinach filozofii, pojawiło się przekonanie o istotnej słabości ludzkiego rozumu. Żyjący w V wieku przed Chr. Protagoras, a potem sofisci i inni, wyrażali ogromną nieufność wobec zdolności poznawczych człowieka. Problem pewności poznania odżył z wielką mocą w czasach nowożytnych, począwszy od wspomnianego właśnie sceptycyzmu metodycznego Kartezjusza. Niedługo potem Immanuel Kant (zm. 1804) w *Krytyce czystego rozumu* (1781) zapytał, „co i ile może po-

<sup>14</sup> Św. AUGUSTYN, *Wyznania*, VI, 1 (wydanie: Kraków 2007, s. 145).

<sup>15</sup> Św. ANZELM Z CANTEBRURY, *Proslogion*, II (wydanie: tenże, *Monologion. Proslogion*, Kęty 2007, s. 199).

<sup>16</sup> *Tamże*, III (s. 201).

<sup>17</sup> DESCARTES, *Rozprawa o metodzie*, Kęty 2002, s. 32.

<sup>18</sup> *Tamże*, s. 33.

<sup>19</sup> *Tamże*, s. 33-34.

znać intelekt i rozum”<sup>20</sup>. Najpierw zauważył, że przestrzeń i czas oznaczają formy umysłu, w które ujmowana jest rzeczywistość zmysłowa. Umysł ludzki posługuje się ponadto innymi jeszcze apriorycznymi kategoriami (np. przyczynowości, substancji), sprawiając, że nie możemy dotrzeć do „rzeczy samych w sobie” (noumenów), lecz do zjawisk (fenomenów). „Jeżeli z empirycznego poznania – stwierdza Kant – usunę wszelkie myślenie (za pośrednictwem kategorii), to nie pozostanie żadne zupełnie poznanie jakiegokolwiek przedmiotu”<sup>21</sup>.

Nic więc dziwnego, że Edmund Husserl (zm. 1938) w swoim programie fenomenologii apelował o „powrót do rzeczy”; to znaczy o dotarcie do ich istoty w bezpośredniej naoczności, za pomocą metody ejdetycznej („wglądu w istotę”), wolnej od wszelkich założeń: „to, co efektywnie immanentne, albo, co tu znaczy to samo, co adekwatnie samoobecnie dane, nie następuje za żadnych problemów, tym mogą się posługiwać”<sup>22</sup>. I pisał dalej: „Fenomenologia poznania jest nauką o fenomenach poznania w dwojakim sensie, o poznaniach jako przejawach, przedstawieniach, aktach świadomości, w których te czy tamte przedmioty przedstawiają się, zostają uświadomione, w sposób bierny bądź czynny, z drugiej zaś strony o samych tych przedmiotach jako tak się przedstawiających”<sup>23</sup>. I chociaż E. Husserl modyfikował swoje stanowisko, to jednak jego program okazał się ostatecznie niewykonalny, gdyż nie ma instancji, która wykazałaby, że ten wgląd w istotę jest autentyczny i pewny. Poznanie nie może całkowicie wykroczyć poza siebie; w naukowej filozofii Husserla istnieje „nienaukowe zaufanie” wobec intuicji<sup>24</sup>. Henri Bergson (zm. 1941) z kolei zaproponował intuicję jako „ten rodzaj współodczuwania, za pomocą którego przenikamy wewnątrz jakiegoś przedmiotu, aby utożsamić się z tym, co ma on w sobie jedyne, a więc niewyraźnego”<sup>25</sup>. Jednakże autor *Ewolucji twórczej* przyjmował, że świat nieustannie rozwija się, zmienia się, pobudzany „pędem życiowym”, czyli siłą wypływającą od samego Boga. Taki ruch, czas i życie może być zatem uchwycone jedynie mocą intuicji. Jednocześnie jednak Bergson uważał: „Władza poznawania jest (...) coraz dokładniejszym, coraz bardziej

---

<sup>20</sup> I. KANT, *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 2009, s. 15.

<sup>21</sup> *Tamże*, s. 278.

<sup>22</sup> E. HUSSERL, *Idea fenomenologii*, Warszawa 2008, s. 14.

<sup>23</sup> *Tamże*, s. 26-27.

<sup>24</sup> Prof. Z. MAJEWSKA, *Problem intuicji w filozofii Husserla i Ingardena*, w: *Intuicja w filozofii i etyce*, red. A. Drabarek, Lublin 2000, s. 89.

<sup>25</sup> H. BERGSON, *Myśl i ruch. Dusza i ciało*, Warszawa 1963, s. 19.

złożonym i giętkim dostosowaniem się świadomości istot żyjących do tych warunków bytu, jakie im są dane<sup>26</sup>. A zatem i Bergson nie potrafił ostatecznie zweryfikować prawomocności narzędzi poznawczych.

Prekursor egzystencjalizmu, S. A. Kierkegaard (zm. 1855), twierdził, że dotychczasowa filozofia jest w zasadzie bez wartości, gdyż dwie jej zasadnicze realności, a mianowicie człowiek i Bóg, mają charakter niepowtarzalny i niewyraźalny. Bóg jest dla nas „nieznany”, jest „granica, do której się ciągle dochodzi”, jest tym, co „innorodzajowe, absolutnie różne”<sup>27</sup>. Tę kwestię sygnalizowali już dawno niektórzy teologowie chrześcijańscy. Św. Grzegorz z Nazjanzu (zm. 390) przestrzegał: „Boga wypowiedzieć jest rzeczą niemożliwą, ale rozumem Go pojąć – jeszcze bardziej niemożliwą”<sup>28</sup>. Mikołaj z Kuzy (zm. 1464) pisał o „oświeconej niewiedzy”, która poucza o „niewysławialności Boga – mianowicie, że nieskończenie przewyższa On wszystko, co może być nazwane; i o tym, że ponieważ jest absolutną Prawdą, zasadniej możemy o Nim mówić poprzez odsunięcie [na bok stworzenia] i negację. (...) Wedle metody teologii negatywnej w Bogu niczego odnaleźć nie sposób oprócz nieskończoności. (...) Wszelkie stworzenie to względem Niego ciemność niezdolna objąć nieskończonego światła, tak że siebie samego zna tylko On. Z tego wyraźnie wynika, że w kwestiach teologicznych negacje mówią prawdę, afirmacje zaś nie wystarczają; i nie mniej oczywiście wynika, że negacje, odejmując bytowi Najdoskonalszemu wszystko, co mniej doskonałe, są prawdziwsze od innych [określeń]”<sup>29</sup>. Tezę o „niewysławialności Boga” podjęli mistycy chrześcijańscy, aczkolwiek filozoficzne wyjaśnianie mistycyzmu nie zawsze było zgodne z ortodoksją Kościoła. Na przykład Jan Eckhart (ok. 1327) opowiadał się za niestworzoną głębią duszy ludzkiej: „Jest w duszy taka władza, o której niejeden raz już mówiłem; gdyby cała dusza była taka, byłaby ona niestworzona i niestwarzalna”<sup>30</sup>; z kolei N. Malebranche (zm. 1715) mówił wręcz o „widzeniu wszystkich rzeczy w Bogu”<sup>31</sup>.

Egzystencjaliści przesunęli zainteresowania filozofii z metafizyki na ontologię, zajmując się nie tyle istnieniem, ile raczej po prostu byciem. Mar-

<sup>26</sup> H. BERGSON, *Ewolucja twórcza*, Warszawa 1957, s. 9.

<sup>27</sup> S. A. KIERKEGAARD, *Trwoga i drżenie*, w: tenże, *Dziennik uwodziciela i inne pisma*, Warszawa 2009, s. 333.

<sup>28</sup> Św. GRZEGORZ z Nazjanzu, *Mowa 28,4* (wydanie: *Mowy wybrane*, Warszawa 1967).

<sup>29</sup> MIKOŁAJ z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, Kraków 1997, s. 109-111.

<sup>30</sup> Mistrz ECKHART, *Kazania*, Poznań 1986, s. 146; por. także P. P. OGÓREK, *Mistrz Jan Eckhart a święty Jan od Krzyża*, Warszawa 1999, s. 162-164.

<sup>31</sup> N. DE MALEBRANCHE, *Dialogi o metafizyce i religii*, w: tenże, *Dialogi o metafizyce i religii. Dialogi o śmierci*, Kęty 2003, s. 46-56.



tin Heidegger (zm. 1976) w swoim niedokończonym dziele *Sein und Zeit* (1927) starał się uchwycić znaczenie tego bycia w horyzoncie czasu. Bycie (*Sein*) warunkuje jestestwo (*Da-sein*) jako bycie-w-świecie. „Substancją człowieka jest egzystencja”<sup>32</sup>. Człowiek rozumie siebie jako jestestwo „upadająco-otwarte, rzucone-projektujące bycie-w-świecie”<sup>33</sup>. Oznacza to, że jestestwo dzięki otrzymaniu egzystencji (rzucenie) wewnątrz świata (upadanie) realizuje swoje możliwości (projektowanie)<sup>34</sup>. M. Heidegger określa całość tej struktury ontycznej mianem „troski”: „Bycie jestestwa oznacza: antycypujące-się-bycie-już-w-(świecie) jako bycie-przy (bycie napotkanym wewnątrz świata). To bycie wypełnia znaczenie terminu «troska» (...). W byciu-antycypującym-się jako byciu ku najbardziej własnej możliwości bycia tkwi egzystencjalno-ontologiczny warunek możliwości bycia-wolnym ku właściwym możliwościom egzystencjalnym”<sup>35</sup>. Chcąc uchwycić sens bycia-w-świecie, trzeba zatem uwzględnić te możliwości: „«kresem» bycia-w-świecie jest śmierć”<sup>36</sup>. Wzbudza ona trwogę (nie chodzi tu o lęk przed utratą życia): „w byciu ku śmierci jestestwo odnosi się do niej samej jako pewnej wyróżnionej możliwości bycia”<sup>37</sup>. W tym kontekście czasowością rządzi przyszłość: „czasowość jest z istoty ekstatyczna; czasowość uczasowia się pierwotnie z przyszłości”<sup>38</sup>. Sensem zatem troski jest właściwe realizowanie możliwości bycia – „byciem ku najbardziej własnej, wyróżnionej możliwości bycia”<sup>39</sup>.

Wraz z końcem scholastyki i dynamicznym rozwojem nauk przyrodniczych zaczęto poszukiwać Boga w samym świecie. Już Jan Szkot Eriugena (IX w.) sugerował, że Bóg samopomnaża się w bycie stworzonym, w biegu historii. Panteista Spinoza (1632-1677) pisał, że „Bóstwo jest przyczyną wsobną [immanentną] wszechrzeczy, nie zaś wysobną [transcendentną]”<sup>40</sup>. G. W. Hegel (zm. 1831), starając się znieść moc przypadkowości i jednocześnie ocalić bogatą wielorakość świata, pojmował Absolut (Boga) jako realność historyczną, która właśnie przez dzieje świata dochodzi do swej pełni. Bóg musi bowiem zniwelować obcość między sobą i światem jako

---

<sup>32</sup> M. HEIDEGGER, *Bycie i czas*, Warszawa 2008, s. 270.

<sup>33</sup> *Tamże*, s. 232.

<sup>34</sup> Por. *tamże*, s. 244-245.

<sup>35</sup> *Tamże*, s. 246.

<sup>36</sup> *Tamże*, s. 295.

<sup>37</sup> *Tamże*, s. 318.

<sup>38</sup> *Tamże*, s. 416.

<sup>39</sup> *Tamże*, s. 409.

<sup>40</sup> SPINOZA, *Etyka*, I, twierdzenie 18 (wydanie: tenże, *Traktaty. Etyka*, Warszawa 2009, s. 109).

przedmiotem poznania. Ten proces (teza – antyteza – synteza) ma swój kres, w przeciwnym razie niemożliwy byłby postęp. „Religia – pisał Hegel – jest takim czy innym wznoszeniem się skończonego tworu ku nieskończoności jako założonemu życiu; takie wznoszenie się zaś jest konieczne, albowiem skończony twór jest uwarunkowany przez nieskończoność”<sup>41</sup>. Nietrudno zatem zauważyć, że tego typu ujęcia bazują na „idei absolutu potencjalnego (więc właściwie połowicznego absolutu, jeśli wolno tak bez sprzeczności powiedzieć), który aktualizuje swą pełnię przez to, że wyłania z siebie realność nieabsolutną (...). W człowieku dochodzi Bóstwo do siebie, tak mianowicie, iż wytworzywszy ducha skończonego, uwalnia go następnie od jego skończoności i przyjmuje ponownie do siebie, przez co samo wzbogaca byt własny. Duch ludzki jest narzędziem dojrzewania Boga, ale zarazem, w spełnieniu tego dojrzewania, sam dostępuje nieskończoności”<sup>42</sup>. Z biegiem czasu pojawiły się bardziej ortodoksyjne, aczkolwiek wciąż budzące pewne zastrzeżenia, ujęcia wiążące mocniej Boga Stwórcę ze światem stworzonym. Wielki myśliciel francuski, jezuita Pierre Teilhard de Chardin (zm. 1955), z wielką pasją ukazywał, jak świat planowo rozwija się od punktu Alfa do punktu Omega (kosmogeneza, biogeneza, noogeneza i chrystogeneza) dzięki „promieniowaniu” Chrystusa<sup>43</sup>.

Niezwykle istotne pytanie stawiane od zawsze dotyczyło zagadnienia, dlaczego świat w ogóle został stworzony. Apokalipsa wskazywała, że celem stworzenia jest mieszkanie Boga pośród ludzi: „I zamieszka wraz z nimi, i będą oni Jego ludem, a On będzie Bogiem z nimi” (Ap 21,3)<sup>44</sup>. Św. Ireneusz z Lyonu (zm. ok. 202) w *Adversus haereses* wyjaśniał: „Bóg stworzył na początku Adama nie dlatego, że potrzebował ludzi, ale aby mieć kogoś, w kim mógłby złożyć swoje dobrodziejstwa. Bo nie tylko przed powstaniem Adama, ale także przed wszelkim stworzeniem Słowo wychwalało swego Ojca, trwając w Ojcu i odbierając chwałę od Ojca (...). Nakazał nam pójść za sobą nie dlatego, że potrzebował naszej posługi, ale dlatego, że obdarowuje nas zbawieniem” (IV,14,1)<sup>45</sup>. Filozof pogański Plotyn pisał o „nadmiarze”: „Albowiem Jedno jako doskonałe – nie szuka bowiem niczego i nie potrzebuje – przelało się niejako i ten Jego nadmiar sprawił

<sup>41</sup> G. W. F. HEGEL, *Pisma wczesne z filozofii religii*, Kraków 1999, s. 415.

<sup>42</sup> L. KOŁAKOWSKI, *Główne nurty marksizmu*, t. I, Warszawa 2009, s. 25.

<sup>43</sup> Por. P. T. DE CHARDIN, *Wiara i rozum*, Warszawa 2003, s. 287-288.

<sup>44</sup> Por. M. KEHL, *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, Poznań 2008, s. 161-162.

<sup>45</sup> Wydanie: Św. IRENEUSZ z Lyonu, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, Kraków 1999, s. 48.

coś innego” (*Enneady* 5,II,1)<sup>46</sup>. Św. Augustyn (zm. 430) podjął ten wątek: „Wszystko, co stworzyłeś, istnieje dzięki bezmiarowi Twojej dobroci. Nie odmawiasz bowiem istnienia dobru, które ani nie przynosi Ci korzyści, ani też nie należy do Twojej substancji, a więc nie jest Tobie równe, lecz istnieje dzięki temu, że od Ciebie może istnienie czerpać”<sup>47</sup>. Podobnie pisał św. Tomasz z Akwinu (zm. 1274): „Nie można powiedzieć, by Bóg działał dla swego udoskonalenia. (...) Było rzeczą odpowiednią dla woli Bożej, by powołała stworzenie do istnienia, by uczestniczyło w Jego dobroci, tak by przez swe podobieństwo przedstawiało dobroć Bożą”<sup>48</sup>. G. W. Leibniz (zm. 1716) twierdził, że Bóg w sposób całkowicie dobrowolny stworzył świat najlepszy z możliwych: „Gdy tylko Bóg postanawia coś stworzyć, następuje walka pomiędzy wszystkimi możliwościami, ponieważ wszystkie domagają się istnienia, a uzyskują je te, które w połączeniu dają największą rzeczywistość, największą doskonałość i największą zrozumiałość. To prawda, że cała wspomniana walka może być tylko idealna, czyli może stanowić jedynie konflikt racji w najdoskonalszym rozumie, który musi działać w najdoskonalszy sposób, a więc wybierać to, co najlepsze. Bóg jest przecież zmuszony przez moralną konieczność do stwarzania rzeczy tak, aby nie mogło być nic lepszego. W przeciwnym razie nie tylko inni mieliby powód do krytykowania tego, co robi, ale co więcej, wbrew najwyższemu szczęściu Bożej natury On sam nie byłby zadowolony ze swojego dzieła i wyrzucałby sobie niedoskonałość”<sup>49</sup>.

O ile przez długie wieki teologia chrześcijańska pojmowała dzieło stworzenia jako akt Boga skierowany na zewnątrz, o tyle w czasach nowożytnych niektórzy uczeni opowiadają się za koncepcją *zimzum*, zasugerowaną przez żydowskiego mistyka Izaaka Lurię (zm. 1572), według której Bóg organizując przestrzeń dla stworzenia „wycofał się” w samego siebie. Sugestię tę podjął zarówno katolicki uczyony Maurice Blondel (zm. 1949)<sup>50</sup>, jak i protestant Jürgen Moltmann (ur. 1926). Ten ostatni napisał: „Jeśli Bóg jest stwórczo aktywny w tej pierwotnej przestrzeni, z której Bóg ustąpił i którą oddał, to czy wtedy stwarza na zewnątrz? Działanie Boga *ad extra* staje się z pewnością możliwe

<sup>46</sup> Wydanie: PLOTYN, *Enneady IV-V*, Warszawa 2001, s. 519.

<sup>47</sup> Św. AUGUSTYN, *Wyznania XIII*, 2 (wydanie: Kraków 2007, s. 410).

<sup>48</sup> Św. TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles* II, 35 (wydanie: *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, Poznań 2003, t. I, s. 342-343).

<sup>49</sup> G. W. LEIBNIZ, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, Warszawa 2001, s. 307-308.

<sup>50</sup> Por. M. BLONDEL, *Filozoficzne wyzwania chrześcijaństwa*, Kraków 1994, s. 260.

dopiero przez stworzenie owego *extra*. Podobnie tylko przez wydobyć *nihil* będzie możliwe *creatio ex nihilo*. Lecz jeśli stworzenie *ad extra* ma miejsce w przestrzeni uwolnionej przez Boga, to w tym przypadku rzeczywistość poza Bogiem wciąż pozostaje w Bogu<sup>51</sup>. W innej swojej książce teolog kalwiński pyta retorycznie: „Bo czyż nie jest prawdą, że Bóg stworzył świat «w sobie», czas w swojej wieczności, ograniczoność w swej nieskończoności, przestrzeń w swej wszechobecności, a wolność w swej bezinteresownej Miłości?»<sup>52</sup>

W XX wieku rozwinęła się „filozofia ducha”<sup>53</sup>. T. Gadacz zwraca szczególną uwagę na trzech francuskojęzycznych myślicieli tego nurtu, takich jak: L. Lavelle (zm. 1951), R. Le Senne (zm. 1954) i J. Nabert (zm. 1960). Ich ujęcia są etykietowane odpowiednio jako filozofia nieba, czyścica i piekła (albo metafizyka „obecnej Obecności”, „nieobecnej Obecności” i „obecnej Nieobecności”<sup>54</sup>). L. Lavelle sprzeciwił się traktowaniu bycia w kategoriach przedmiotu, substancji, mówiąc o „doświadczeniu obecności bytu”. Bycie jest tajemnicą, w której partycypujemy niejako od wewnątrz, a nie problemem, który możemy ująć jako przedmiot. Bycie jest absolutne, jest Bogiem, jest czystym Aktem. Kiedy doświadczenie obecności wkracza w pole świadomości człowieka, wysiłek poznania osiąga swój ostateczny stopień<sup>55</sup>. Z kolei Le Senne twierdzi, że pierwotny jest nie Byt, lecz Wartość; aksjologia poprzedza zatem ontologię i metafizykę. Bóg jest zatem Bogiem w takiej mierze, w jakiej jest chciany i miłowany<sup>56</sup>. Wreszcie J. Nabert uważa, że Absolut jest wymiarem świadomości i oznacza On pragnienie Boga; to przejście od Boga możliwego do Boga realnego dokonuje się jedynie w wierze<sup>57</sup>. Należy w tym miejscu nadmienić, że E. Levinas (zm. 1995) stwierdzał wręcz: „Bóg nie ma sensu poza poszukiwaniem Boga”<sup>58</sup>. Nieskończoność bowiem tak różni się (poznawczo i etycznie) od skończoności, że jest człowiekowi „dostępna jedynie jako ślad”<sup>59</sup>. Bóg, który nawiedza myśl, czyli Transcendencja rozdzierająca immanencję, budzi człowieka, wzywając go do działania i odpowiedzialności: „idea Boga rozbija myśl”<sup>60</sup>.

<sup>51</sup> J. MOLTMANN, *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995, s. 171.

<sup>52</sup> J. MOLTMANN, *Trinità e Regno di Dio*, Brescia 1983, s. 121.

<sup>53</sup> Por. T. GADACZ, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. I, Kraków 2009, s. 373-390.

<sup>54</sup> Por. T. GADACZ, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Kraków 2007, s. 24-25.

<sup>55</sup> Por. *tamże*, s. 25-34.

<sup>56</sup> Por. *tamże*, s. 34-42.

<sup>57</sup> Por. *tamże*, s. 42-52.

<sup>58</sup> E. LEVINAS, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Kraków 2008, s. 178-179.

<sup>59</sup> *Tamże*, s. 138.

<sup>60</sup> *Tamże*, s. 136.

Filozofowie dochodzili także do ateizmu. Demokryt z Abdery (V/IV wiek przed Chr.) opowiadał się za atomistyczną teorią materii, według której świat składa się z samych atomów znajdujących się i poruszających się w próżni. W czasach nowożytnych T. Hobbes (zm. 1679) poparł ten pogląd, odrzucając tylko ideę próżni (materializm mechanistyczny). Oświecenie rozpocznie od deizmu, ale bardzo szybko skończy na ateizmie, pojmując religię jako „sen ludzkiego ducha” (Ludwig Feuerbach, zm. 1872)<sup>61</sup>, „opium ludu” (Karl Marks, zm. 1883)<sup>62</sup> czy rodzaj „kompleksu Edypa” (Sigmund Freud, zm. 1939)<sup>63</sup>. Najbardziej współczesny ateista, Richard Dawkins (ur. 1941), traktuje religię jako produkt uboczny ewolucji biologicznej<sup>64</sup>. Dojrzałość to – zdaniem brytyjskiego biologa – „wiara, że nasze życie ma tyle sensu i celu i jest na tyle wspaniałe, na ile takim je uczynimy. A możemy sprawić, by naprawdę było cudowne”<sup>65</sup>. Co to znaczy dokładnie? „Wielkie mamy szczęście w tym tylko – odpowiada Brytyjczyk – że żyjemy – przecież olbrzymia większość ludzi, których koło loterii DNA równie dobrze mogło wylosować, nigdy się nie narodziła. (...) Spróbujcie wyobrazić sobie promień światła wąski niczym wiązka laserowa, pełną wzdłuż gigantycznej osi czasu. Wszystko przed i za nim ginie w ciemnościach martwej przeszłości lub mrocznych głębiach nieznaney jeszcze przyszłości. My, niewyobrażalni szczęśliwcy, znaleźliśmy się w jego zasięgu. Choć nasza egzystencja w tym miejscu potrwcać może zaledwie okamgnienie, nie wolno nam stracić ani sekundy, nie wolno skarżyć się na monotonię bytu, na jałowość istnienia czy (jak małe dziecko) na nudę – to przecież byłaby potworna zniewaga dla trylionów nieszczęsnych istot, które nigdy takiej szansy jak my, szansy życia, nie otrzymały. Już wielu ateistów powiedziało to przede mną (i lepiej ode mnie) – wiedza o tym, iż mamy do przeżycia tylko jedno życie, powinna czynić je tym cenniejszym. Ateizm w tym ujęciu to afirmacja życia i podziw dla jego wspaniałości, nie ma w nim miejsca na ludzenie się, myślenie życzeniowe i płaczliwe rozczulanie się nad sobą. To nie życie jest nam coś winne, to my jesteśmy jego dłużnikami”<sup>66</sup>.

---

<sup>61</sup> L. FEUERBACH, *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 1959, s. 27.

<sup>62</sup> K. MARKS, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, w: tenże, *Wybrane pisma filozoficzne 1844-1846*, Warszawa 1949, s. 13-14.

<sup>63</sup> Z. FREUD, *Leonarda da Vinci wspomnienie z dzieciństwa. Poza zasadą przyjemności*, Warszawa 1976, s. 429.

<sup>64</sup> POR. R. DAWKINS, *Bóg urojony*, Warszawa 2007, s. 255.

<sup>65</sup> *Tamże*, s. 481-482.

<sup>66</sup> *Tamże*, s. 482-483.

L. Kołakowski używał sformułowania *horror metaphisicus*, aby wyrazić podejmowany przez człowieka w sposób desperacki wysiłek odkrycia tego, co ostateczne. „Nigdy – pisał on – nie pozbedziemy się pokusy postrzegania świata jako tajemnego szyfru, do którego uparcie usiłujemy znaleźć klucz. (...) Mógłby ktoś spytać: zakładając, że wszechświat istotnie jest pismem tajemnym bogów i niesie nam przesłanie, dlaczegoż by nie miało być ono napisane zwykłymi słowy, zamiast hieroglifów, których rozszyfrowywanie jest odstręczająco żmudne, a przede wszystkim nigdy nie daje pewności? (...) Nie można wykluczyć że gdybyśmy wiedzieli, dlaczego przesłanie jest ukryte (czy choćby ukryte częściowo), nie byłoby już ukryte wcale – czyli że zatajenie powodów jego ukrycia jest w nieunikniony sposób częścią jego skrytości”<sup>67</sup>. Polski filozof zakończył swoją książkę *Jeśli Boga nie ma* charakterystycznymi słowami: „Rzeczywiste jest to, czego ludzie rzeczywiście pragną”<sup>68</sup>. L. Kołakowski pokazuje jednak, że filozofia otwiera na mit, gdy odślania fenomen obojętności świata: „Nie lękamy się (...) nicości, ale świata doskonale zobojętniałego”<sup>69</sup>. Niegdyś Pascal (zm. 1662) pisał: „Wiekuista cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie”<sup>70</sup>. Mit – kontynuuje filozof polski – ma „motywy, nie racje. Mit nie ma racji; nie potrzebuje ich, lecz nie dlatego, że mieć nie może; przeciwnie – nie może ich mieć, bo nie potrzebuje. Odniesienie nasze do mitu nie jest bowiem poszukiwaniem informacji, ale samoumiejscowieniem w stosunku do obszaru, który doświadczany jest tak, iż jest warunkiem (nie logicznym, lecz egzystencjalnym) naszego przywierania do świata i do wspólnoty ludzkiej jako pola rośnięcia i więdnienia wartości”<sup>71</sup>.

Kościół katolicki docenił wysiłek filozofów. Na Soborze Watykańskim I, w konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius* (1870), stwierdzono: „Boga, początek i cel wszystkich rzeczy, na pewno można poznać z rzeczy stworzonych naturalnym światłem rozumu ludzkiego” (r. II, p. 20)<sup>72</sup>. Nietrudno jednak zauważyć, że poznanie to ma charakter niezwykle ograniczony, o „Bogu filozofów” można w zasadzie powiedzieć tylko tyle, że jest „początkiem i celem wszystkich rzeczy”. *Katechizm Kościoła Katolic-*

<sup>67</sup> L. KOŁAKOWSKI, *Horror metaphisicus*, Warszawa 1988, s. 143-144.

<sup>68</sup> L. KOŁAKOWSKI, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 1988, s. 249.

<sup>69</sup> L. KOŁAKOWSKI, *Obecność mitu*, Warszawa 1972, s. 108.

<sup>70</sup> B. PASCAL, *Myśli*, Warszawa 2008, s. 119.

<sup>71</sup> L. KOŁAKOWSKI, *Obecność mitu*, s. 89.

<sup>72</sup> Wydanie: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV, opr. A. Baron i H. Pietras, Kraków 2004, s. 895.

kiego, odnosząc się do *dróg prowadzących do poznania Boga*, wskazuje „argumenty kosmologiczne” i „argumenty antropologiczne”<sup>73</sup>. W argumentacji kosmologicznej punktem wyjścia jest *świat materialny*, w argumentacji antropologicznej zaś *osoba ludzka* (n. 31). Skonstruowane w ten sposób argumenty mają „przygotować człowieka do wiary i pomóc mu stwierdzić, że wiara nie sprzeciwia się rozumowi ludzkiemu” (n. 35). Argumentacja kosmologiczna jest następująca: „Biorąc za punkt wyjścia ruch i stawanie się, przygodność, porządek i piękno świata, można poznać Boga jako początek i cel wszechświata” (n. 32). Z kolei argumentacja antropologiczna wygląda następująco: „Człowiek zadaje sobie pytanie o istnienie Boga swoją otwartością na prawdę i piękno, swoim zmysłem moralnym, swoją wolnością i głosem sumienia, swoim dążeniem do nieskończoności i szczęścia. W tej wielorakiej otwartości dostrzega znaki swojej duchowej duszy (n. 33).

Należy w tym miejscu nadmienić, że Paweł, przemawiając na Areopagu w Atenach, odwołał się do koncepcji „nieznanego Boga” (Dz 17,23). Zdaniem Apostoła Narodów, Stwórcy tak skonstruował ludzi, aby „szukali [oni] Boga; może dotkną Go i znajdą niejako po omacku. Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas. W Nim bowiem żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,27). Specyfiką zatem filozofii jest szukanie, stawianie pytań, dotykanie niejako „brzegu” Nieskończonej Tajemnicy<sup>74</sup>. Jak pisała S. Weil (zm. 1943): „Za pośrednictwem rozumu wiemy, że to, czego rozum nie ogarnia, jest bardziej rzeczywiste, niż to, co może ogarnąć”<sup>75</sup>. Z kolei egzystencjalista Karl Jaspers (zm. 1969) wypowiadał się o „wierze filozoficznej”, która opiera się na przyjęciu „szyfrów transcendencji”. „Wiara filozoficzna nie posiada wiedzy o Bogu i jedynie słucha mowy szyfrów. Dla wiary filozoficznej sam Bóg jest szyfrem”<sup>76</sup>. I dalej: „Działanie i budowanie, w którym jestem wolną istotą, swego sensu doświadczają dzięki promieniowaniu szyfrów. Życie w świecie łączy się z tym ostatecznym źródłem tylko wtedy, gdy człowiek, w swym światowym czynie, jest gotowy stać się egzystencją dzięki przyjęciu i kreowaniu szyfrów”<sup>77</sup>.

<sup>73</sup> Wydanie polskie: Poznań 1994.

<sup>74</sup> Nic więc dziwnego, że prototypem filozofa wciąż pozostaje Sokrates (zm. 399), który bardziej stawiał pytania niż udzielał odpowiedzi; pozostał także wierny swojej misji „miłośnika mądrości” aż po przyjęcie z wielką godnością wyroku śmierci, gdy oskarżono go o ateizm, czyli nieuznawanie tradycji religijnej (Zob. *Platon, Obrona Sokratesa*; wydanie: PLATON, *Obrona Sokratesa. Kriton. Uczta*, Warszawa 2008; tenże, *Fedon*; wydanie: Warszawa 1958.

<sup>75</sup> S. WEIL, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, Warszawa 1986, s. 32.

<sup>76</sup> K. JASPERS, *Wiara filozoficzna wobec Objawienia*, Kraków 1999, s. 245.

<sup>77</sup> *Tamże*, s. 548.

## 2. Nadobfitość daru Objawienia chrześcijańskiego

W tym kontekście niezwykle interesujące jest wykorzystanie filozofii przez teologa Karla Rahnera (zm. 1984), który w dziele *Słuchacz Słowa* sformułował trzy zasady antropologii metafizycznej. Ujęcie to stanowi chyba najbardziej wyważoną „egzegezę” nauczania Magisterium Kościoła na temat naturalnego poznania Boga jako „początku i celu wszystkich rzeczy”. Niemiecki jezuita najpierw podkreślił: „Człowiek nigdy nie może zatrzymać się ze swoim myśleniem bądź działaniem przy tym lub owym. Chce wiedzieć, czym jest wszystko i na dodatek w swej całości, w której dostępne mu jest zawsze wszystko. Pyta o ostateczne przyczyny, o przyczynę wszelkiej rzeczywistości, a poznając wszystko z osobna jako bytujący, będąc w tym poznaniu zawsze stawianym przed sobą, pyta o byt wszelkiego bytującego; uprawia metafizykę. I nawet jeśli zaniecha lub nawet odmówi woli takiego pytania, to i tak udziela odpowiedzi na to pytanie: uznaje on to pytanie za obojętne bądź bezsensowne i w ten sposób udziela już odpowiedzi: że mianowicie byt bytującego jest tym «czymś», co spogląda na nas obojętnie, ciemno i w sposób pozbawiony sensu z głębi każdego bytującego i poprzez to ujawnia samego pytającego jako pytającego w pustkę. Lub też człowiek milcząco czyni jakieś określone bytujące bytem: materiał bądź gospodarke, pragnienie życia bądź śmierć i rezygnację. Gdyż zawsze, gdy człowiek poświęca bez reszty całą swoją egzystencję takiemu bytującemu, deklaruje on poprzez takie absolutne postawienie jakiegoś bytującego w centrum tego wszystkiego, co go otacza i czym jest, a wszystko pozostałe ustanawia jako coś pomocniczego jako wyraz tego jednego jedynego. W ten sposób mówi on, co on rozumie i chce rozumieć przez byt oraz jak on sam interpretuje samego siebie jako rozumienie bytu: uprawia metafizykę. Musimy więc uprawiać metafizykę, gdyż czynimy to już zawsze. Musimy więc pytać, czym jest byt bytującego”<sup>78</sup>. Skoro człowiek pyta o byt w ogóle, oznacza w konsekwencji, że „to, co jest bytem, od zawsze jest oczywiste i znane (*bekannt*), ale nie poznane (*erkannt*). (...) Bytujący jest nam zawsze od początku znany i przez nas rozpoznany, ponieważ zawsze mamy z nim do czynienia i zawsze zatrzymujemy się przy nim na sposób wiedzący. Czym jednak jest byt bytującego, tego nie wiemy. Dlatego więc pytamy. Konieczność pytania pokazuje jednak, że byt i bytującego rozróżniamy w sposób konieczny”<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> Tamże, s. 41.

<sup>79</sup> Tamże, s. 43.



Z tego wszystkiego wynika pierwsza zasada antropologii metafizycznej: „Człowiek jest absolutną otwartością na byt w ogóle lub, mówiąc krótko, człowiek jest duchem. Transcendencja ku bytowi w ogóle jest podstawową konstytucją człowieka”<sup>80</sup>. „Człowiek jest duchem, to oznacza, że wie on swe życie w nieustannym sięganiu ku Absolutowi, w otwartości na Boga. (...) Jest on człowiekiem jedynie poprzez to, że zawsze jest on w drodze ku Bogu, czy wie to wyraźnie, czy nie, czy tego chce, czy nie, ponieważ zawsze jest on nieskończoną otwartością skończonego na Boga”<sup>81</sup>. Transcendencja człowieka ku nieskończoności ujawnia także skrytość bytu: „Człowiek stoi przed Bogiem jako przynajmniej tymczasem Nieznanym. Albowiem jest on Nieskończonym, który w swej nieskończoności przez człowieka poznawany jest tylko w negującym wskazaniu na «poza» wszelkiej skończoności, które to wskazanie jest warunkiem przedmiotowego ogarnięcia jakiegoś skończonego bytującego. W tym sposobie poznania Boga Bóg pozostaje jednak w pozytywnej treści swej nieskończoności zakryty. (...) Ta skrytość jest czymś więcej aniżeli jeszcze-nie-wiedzą samego człowieka, który jako skończony duch nie dotarł jeszcze do kresu swego duchowego ruchu. Skrytość Boga uzasadniana była do tej pory tylko z perspektywy człowieka, a mianowicie z perspektywy w pewnym sensie tylko faktycznej struktury jego duchowej istoty, jest ona więc w tym sensie raczej ślepotą człowieka aniżeli zamknięciem się Boga w samym sobie. Jednak dopiero wówczas, gdy stwierdzone jest takie zamknięcie Boga w samym sobie wobec wszelkiego skończonego ducha w stopniu najwyższym (a nie tylko wobec człowieka w faktycznej strukturze jego poznania), można pojąć możliwość Objawienia Boga jako jego wolnego czynu. Dopiero wówczas, gdy nie tylko wiemy, że Bóg jest czymś więcej niż to, co w naszym ludzkim poznaniu, w sposób, w jaki je stwierdzamy w antropologii, pojęliśmy z niego do tej pory, lecz także, że może On mówić bądź milczeć, tylko wówczas rzeczywista boska mowa, jeśli faktycznie ma miejsce, może zostać pojęta jako to, czym jest: nieprzewidywalny czyn Jego osobowej miłości, przed którą człowiek pada na kolanach w adoracji”<sup>82</sup>.

Druga i trzecia zasada antropologii metafizycznej wiążą się z wolnością człowieka – który może potwierdzić swoją przygodność i w ten sposób nasłuchiwać Boga – a także z miejscem, w którym człowiek może usłyszeć objawiającego się Boga. Druga zasada brzmi: „Człowiek jest tym by-

---

<sup>80</sup> *Tamże*, s. 55.

<sup>81</sup> *Tamże*, s. 65.

<sup>82</sup> *Tamże*, s. 75.

tującym, który w wolnej miłości stoi przed Bogiem możliwego objawienia. Człowiek jest słuchającym mowy bądź milczenia Boga w takim stopniu, w jakim otwiera się on na orędzie mowy bądź milczenia Boga objawienia. Słyszy on zatem to orędzie wolnego Boga, jeśli poprzez odwróconą miłość nie zawęził absolutnego horyzontu swego otwarcia na byt w ogóle i w ten sposób nie odebrał z góry możliwości wypowiedzenia tego, co może tylko zechcieć powiedzieć wolny Bóg (...)”<sup>83</sup>. I trzecia zasada: „Człowiek jest tym bytującym, który w swej historii musi nasłuchiwać potencjalnie przychodzącego w ludzkim słowie historycznego objawienia Bożego”<sup>84</sup>. Niemiecki jezuita wyjaśnia: „Człowiek jest bytującym o receptywniej, otwartej na historię duchowości, który w wolności i jako wolność stoi przed wolnym Bogiem możliwego objawienia, które, jeśli nadejdzie, wydarzy się w jego historii (i jako jej najwyższa aktualizacja) «w słowie». Człowiek jest wsłuchującym się w swą historię, aby usłyszeć słowo wolnego Boga. Tylko tak jest on tym, kim musi być. Antropologia metafizyczna dociera do swego kresu wówczas, gdy sama pojęła się jako metafizyka *potentia oboedentialis* [posłuszna możliwość] wobec objawienia ponadświatowego Boga”<sup>85</sup>.

Filozofowie zatem mówią ludziom, aby otworzyli się na „nieogarnioną Tajemnicę” i w postawie gotowości wyczekiwali zbawczej inicjatywy z jej strony. Czy i jak więc faktycznie dokonuje się odbiór chrześcijańskiego Objawienia? Z ludzkiego punktu widzenia chodzi tu o intensywne doświadczenie ujawnienia się „ukrytego Boga” (Iz 45,15), czyli teofanię. Z całym procesem Objawienia ściśle związana jest bowiem Jego percepcja w wierze. Objawienie Boże ma więc z natury rzeczy rys ludzki, ale w tym sensie, że stanowi ono ludzkie przyjęcie w wierze Boskiego Objawienia. Nie ma Objawienia „czystego” w takim znaczeniu, że jest ono dane „poza” wiarą. Teofania, oczywiście, nie usuwa tajemnicy, lecz objawia Boga jako właśnie tajemnicę. „Tajemnica – pisał H. U. von Balthasar – nie jest czymś będącym na zewnątrz prawdy, lecz jej trwałą cechą immanentną, co więcej: że poznanie prawdy nie tylko jej tajemniczego charakteru nie usuwa, ale wręcz wydobywa na jaw”<sup>86</sup>. Już G. von Rad (zm. 1971) zauważył, że sercem Objawienia Boga w Starym Testamencie są wydarzenia Wyjścia z Egiptu i zawarcia Przymierza Synajskiego: „Od dawien dawna – pisał niemiecki protestant – żywa była w Izraelu pamięć o Synaju jako miejscu szczególne-

<sup>83</sup> Tamże, s. 94-95.

<sup>84</sup> Tamże, s. 137.

<sup>85</sup> Tamże.

<sup>86</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Teologika*, t. 2: *Prawda Boga*, Kraków 2004, s. 64.

go objawienia Jahwe. (...) Późniejszy Izrael zaczął wysławiać na wiele głosów wyprowadzenie z Egiptu i ocalenie nad Morzem Sitowia, przewyższając tym samym akty uwielbienia jakichkolwiek innych czynów Boga. (...) Niemal we wszystkich opowiadaniach, poczynając od pobytu w Egipcie, a kończąc na przybyciu do kraju na wschodnim brzegu Jordanu, czytelnik spotyka się z Mojżeszem. On jest człowiekiem powołanym przez Boga, on wywiódł Izrael z Egiptu, on jest pośrednikiem objawienia na Synaju, on wreszcie prowadził naród od góry Synaj przez wszystkie niebezpieczeństwa aż po stopy Moabu<sup>87</sup>. T. Stanek (ur. 1955) z kolei stwierdza: „Ujęte jako jedno wydarzenie zbawcze, Wyjście-Przymierze zawiera pełnię obrazu Boga i dlatego jest teofanią – czyli Objawieniem Boga – w najściślejszym tego słowa znaczeniu”<sup>88</sup>. I dalej: „Ujawnienie mocy Jahwe w ludzkich dziejach (ucieczka z Egiptu) (...) uczyniło ludzką społeczność odpowiedzialną (Przymierze) wobec przyszłości za swoje przedsięwzięcia”<sup>89</sup>.

Jak zauważył H. Witczyk, w opisach teofanii zawsze pojawiają się dwa motywy: motyw „poruszenia natury” i motyw „przybycia” Boga<sup>90</sup>. Księga Wyjścia opisuje niezwykle spotkanie Mojżesza z Bogiem w sposób następujący: „Mojżesz (...) przyszedł do góry Bożej Horeb. Wtedy ukazał mu się Anioł Pański w płomieniu ognia, ze środka krzewu. Mojżesz widział, jak krzew płonął ogniem, a nie spłonął od niego. (...) Gdy zaś Pan ujrzał, że Mojżesz podchodził, żeby się przyjrzeć, zawołał do niego ze środka krzewu: «Mojżeszu, Mojżeszu!» On zaś odpowiedział: «Oto jestem» (...). Powiedział jeszcze Pan: «Jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba (...). Tak powiesz Izraelitom: JESTEM, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was. To jest imię moje na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia»” (Wj 3,1-15). Nietrudno dostrzec, że ujawnieniu się Boga towarzyszy „poruszenie natury”, czyli niezwykle zjawisko „krzewu gorejącego”. O ile filozofia wskazuje na Boga jako „początek i cel wszystkich rzeczy”, o tyle teofania synajska objawia Boga zatroskanego o człowieka (Izraela).

<sup>87</sup> G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 21-24.

<sup>88</sup> T. STANEK, *Dzieje jako teofania. Wewnętrznybiblijna interpretacja i jej teologiczne konsekwencje*, Poznań 2005, s. 64. Motyw Wyjścia z Egiptu (por. Wj 1-14) pojawia się w wielu miejscach Starego Testamentu jako wyraz żywej pamięci o tym wydarzeniu i świadectwo jego archetypicznego znaczenia, mianowicie w lakonicznych aluzjach parenetycznych (np. Oz 8,13), hymnach poetyckich (np. Ha 3) i teologicznych opracowaniach (np. Ez 20). Równie bogate są nawiązania do Przymierza Synajskiego (por. Wj 20,1-18 i 24,1-11).

<sup>89</sup> *Tamże*, s. 78.

<sup>90</sup> Por. H. WITCZYK, *Teofania w psalmach*, Kraków 1985, s. 41.

Ujawnienie imienia Jahwe oznacza, że Bóg chce być wzywany przez człowieka, wejść z nim osobowy kontakt, uczestniczyć w ludzkich doświadczeniach. Odbiorca teofanii winien zachować pamięć o Bogu, utrwalić ją w kulcie i żyć w poczuciu odpowiedzialności za otrzymany dar<sup>91</sup>.

Objawienie Boże osiąga swój szczyt w Jezusie Chrystusie. Według Nowego Testamentu, Bóg, który „zamieszkuje światłość niedostępną” (1 Tm 6,16), staje się człowiekiem (por. J 1, 14). Niewyraźalny Bóg objawia się za pośrednictwem widzialnego człowieczeństwa Chrystusa. Objawienie Boże osiąga swój zenit: „Boga nikt nigdy nie widział. Ten Jednorodzony Bóg/Syn o Nim pouczył” (J 1,18). Jeśli jednak chodzi o decydujące rozpoznanie Objawienia Bożego, ma ono miejsce podczas wydarzeń wielkanocnych. Nietrudno dostrzec, że ewangelisci opisują te wydarzenia jako „teofanię trynitarną”: „wskreszenie umarłego Syna zostaje przypisane bezpośrednio działaniu Ojcu, a w najściślejszym związku z tym wskreszeniem znajduje się wylanie Boskiego Ducha”<sup>92</sup>. Rzecz paradoksalna, ale w „ukazywaniach” Zmartwychwstałego tak ważne są Jego „zniknięcia”: „Jeżeli nie odejdę, Poczieszyciel nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, pošlę Go do was” (J 16,7). „Forma egzystencji ukazywania się Jezusa – wyjaśnia H. U. von Balthasar – polega na znikaniu, darowaniu siebie w nieuchwytności: właśnie w tym nie jest On jedynie obrazem i przypowieścią, lecz ostatecznie wcielonym Słowem Boga, «który zamieszkuje światłość niedostępną, którego żaden z ludzi nie widział ani nie może zobaczyć» (1 Tm 6,16) i którego łaska «nie-

<sup>91</sup> Stary Testament zna oczywiście i inne teofanie. Według Rdz 17 (tradycja kapłańska – P z V w.) i 18 (tradycja Jahwistyczna – J z X w.), Bóg „ukazał się” Abramowi (Abrahamowi). Zgodnie z Rdz 17,1-3: „A gdy Abram miał dziewięćdziesiąt dziewięć lat, ukazał mu się Pan i rzekł do niego: «Jam jest Bóg Wszchemogący. Służ Mi i bądź nieskazitelny, chcę bowiem zawrzeć moje przymierze pomiędzy Mną a tobą i dać ci niezmiernie liczne potomstwo». Abram padł na kolana [...]”. Z kolei w Rdz 18, 1-8 znajdujemy niezwykle opis: „Pan ukazał się Abrahamowi pod dębami Mamre, gdy ten siedział u wejścia do namiotu w najgorętszej porze dnia. Abraham spojrzawszy dostrzegł trzech ludzi naprzeciw siebie. Ujrawszy ich podążył od wejścia do namiotu na ich spotkanie. A oddawszy im pokłon do ziemi, rzekł: «O Panie, jeśli darzysz mnie życzliwością, racz nie omijać Twego sługi!» [...]”. Gdy oni jedli, stał przed nimi pod drzewem”. Podobnego spotkania doświadczyli potem także dwaj inni patriarchowie, mianowicie Izaak i Jakub (por. Rdz 26 – tradycja J; 32 – tradycja J; 35 – tradycja P). W Rdz 17,1 Bóg się nieco przedstawia: „Jam jest Bóg Wszchemogący/Wzniosły [El Szaddaj]”. Jak napisał G. Odasso, „patriarchowie stanowią pod względem teologiczno-biblijnym przejście od świata innych religii do świata naznaczonego Objawieniem, które dla chrześcijan osiągnie swój szczyt w zmartwychwstaniu Chrystusa” (G. ODASSO, *Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii*, Kraków 2005, s. 95).

<sup>92</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Teologia Misterium Paschalnego*, Kraków 2001, s. 197.

się zbawienie wszystkim ludziom» (Tt 2,11)<sup>93</sup>. Zmartwychwstanie stanowi ostateczne objawienie wewnętrznej tajemnicy Boga, ma charakter teofanijny. To dlatego ewangelista używa komponentów teofanijnych, aby opisać okoliczności odkrycia pustego grobu i spotkań uczniów ze Zmartwychwstałym: anioł i trzęsienie ziemi, grób i odwalony kamień, światłość i ciemność, bojaźń i radość, poznanie i nieuchwytność. Teofanie wielkanocne o tyle przewyższają teofanię synajską, o ile ich zewnętrznym znakiem nie jest już krzew gorejący, lecz uwielbione człowieczeństwo Chrystusa – czy mówiąc szerzej: całe wręcz życie ziemskie Jezusa przechowywane w pamięci świadków!

W ten sposób Bóg ujawnia się w całym bogactwie swego życia wewnętrznego: „Trójca «ekonomii» zbawienia – pisał K. Rahner – jest Trójcą immanentną”<sup>94</sup>. B. Forte (ur. 1949) podejmuje tę tezę w dziele pod wielce znaczącym tytułem *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano* (1985)<sup>95</sup>, twierdząc, że nieporozumieniem byłoby traktowanie Trójcy historiozbawczej (ekonomii zbawienia) jako tylko czasowego ukazania się odwiecznej (immanentnej) Trójcy Świętej. Oczywiście, nie znaczy to wcale, że historia zbawienia wyraża całą głębię Boga czy ujmuje całkowicie Jego chwałę. „Transcendencja i pierwotność Boga w Jego istocie – wyjaśnia teolog włoski – jest ujmowana w relacji do *Deus pro nobis* na dwóch płaszczyznach. Z jednej strony – w znaczeniu *apofasi* – w relacji do niewypowiedzalności i całkowitej odmienności Boskiej tajemnicy, nawet jeśli jest inherentna wobec historii ludzkości. Z drugiej zaś strony, w znaczeniu *eschatologicznym*, w relacji do tego, co nadchodzi, i tego, co nowe”<sup>96</sup>. B. Forte wychodzi od „tajemnicy paschalnej” jako centrum ekonomii zbawienia. Spotkanie uczniów ze zmartwychwstałym Jezusem dlatego odmienia ich życie, że znaleźli się oni w samym sercu doświadczenia trynitarnego, napełnili się życiem trynitarnym Boga. Uczniowie wiedzą, że to Bóg Ojciec wskrzesił Jezusa (por. Dz 2,24) „przez Ducha” (1 P 3,18) i ukazał Go jako Pana i Mesjasza (por. Dz 2,36). Piotr w sam Dzień Pięćdziesiątnicy proklamuje o Jezusie: „Wyniesiony na miejsce po prawicy Boga, otrzymał od Ojca obietnicę Ducha Świę-

---

<sup>93</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, Poznań 1998, s. 106.

<sup>94</sup> K. RAHNER, *Uwagi na temat dogmatycznego traktatu «De Trinitate»*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. I, Kraków 2005, s. 197.

<sup>95</sup> Wydanie polskie: B. FORTE, *Trójca Święta jako historia. Esej o Bogu chrześcijan*, Kraków 2005.

<sup>96</sup> *Tamże*, s. 25.

tęgo i zesłał Go” (Dz 2,33)<sup>97</sup>. B. Forte zwraca uwagę na słowo „misterium” (por Kol 1,26), które oznacza „sposób uobecniania się Boga, ofiarowanie się chwały w znakach (...). Doświadczenie misterium nieuniknienie pociąga za sobą dialektykę ukrycia i objawienia. Bóg manifestuje się w swoich dziejach, ale nie jest do nich sprowadzalny. Jest «w» nich, ale i «poza» nimi. Przewyższa wszelkie pośrednictwo zdarzeń czy słów, poprzez które daje się poznać człowiekowi. Objawiając się – Bóg odsłania się; komunikując siebie – ukrywa się; zbliżając się – oddala się”<sup>98</sup>. W tym kontekście B. Forte omawia kolejno historię Ojca, historię Syna i historię Ducha: „Wydarzenie Paschy objawia trynitarną historię Boga: to znaczy historię Ojca, Syna i Ducha”<sup>99</sup>. Zdaniem włoskiego teologa, klasyczna teologia bardziej koncentrowała się na statycznej istocie Boga niż Jego dynamicznym życiu. Trzeba raczej mówić o „nieustannym ruchu w ramach życia w Trójcy – stałym przyjmowaniu i rozprzestrzenianiu się Miłości”<sup>100</sup>. Dzięki doświadczeniu paschalnemu pierwsi chrześcijanie postrzegają historię ludzkości „jako parabolę trynitarnego życia” – „wszystko bowiem pochodzi od Ojca, przez Syna, w Duchu, a wszystko w tym samym Duchu powraca przez Syna do Ojca”<sup>101</sup>. B. Forte stwierdza wręcz: „Przestrzeń czasowa zdaje się więc rozpostarta w łonie Trójcy: pomiędzy misją od Ojca a uwielbieniem Ojca”<sup>102</sup>. Akt stworzenia jest dziełem Trójcy Świętej (Kol 1,15-17; J 1,1-3; 1 Kor 8,6; Hbr 1,1-4), a jeśli ten akt przypisujemy Ojcu, to dlatego, aby podkreślić, iż On właśnie jest wiekiustym źródłem Boskości i stworzeń (por. Ef 3,15). Nie ma nic poza Jego Miłością, co mogłoby nakłonić Boga do stwarzania. „Duch sprawia, że wszystko, co zostało stworzone przez Kochającego [Ojca] w otwartości na dar ze strony Ukochanego [Syna], jest z Nim [Bogiem] głęboko zespolone więzią miłości. Dzięki Duchowi można powiedzieć, że tam, gdzie jest byt, tam jest miłość”<sup>103</sup>.

Magisterium Kościoła zaczęło się obszernie wypowiadać na temat Objawienia w zasadzie dopiero w XIX wieku. Wypowiedzi te zostały wywołane oświeceniowym atakiem na sam fakt Objawienia (racjonalizm, deizm, naturalizm). W konsekwencji, dziewiętnastowieczna teologia Objawienia

<sup>97</sup> Por. *tamże*, s. 35-38.

<sup>98</sup> *Tamże*, s. 121.

<sup>99</sup> *Tamże*, s. 192.

<sup>100</sup> *Tamże*, s. 199.

<sup>101</sup> *Tamże*, s. 218-219.

<sup>102</sup> *Tamże*, s. 219.

<sup>103</sup> *Tamże*, s. 225.

budowana była z perspektywy apologetycznej, w celu odparcia tego ataku. Sobór Watykański I uchwalił 24 kwietnia 1870 r. konstytucję dogmatyczną o wierze katolickiej *Dei Filius*, której drugi rozdział brzmi *De revelatione* (BF I, 24-47). Znajduje się w nim stwierdzenie: „Kościół zawsze zgodnie utrzymywał i utrzymuje, że istnieje podwójny porządek poznania, różniący się nie tylko źródłem, ale i przedmiotem. Różni się źródłem, bo w pierwszym wypadku poznajemy przy pomocy naturalnego rozumu, a w drugim przy pomocy wiary Boskiej. Różni się przedmiotem, bo oprócz prawdy, do której może dojść rozum naturalny, przedłożone nam są również do wierzenia tajemnice zakryte w Bogu, których nie można poznać bez Objawienia Bożego” (DS 3015; BF I, 60). I chociaż Sobór stwierdził, że Bóg objawia „siebie samego oraz odwieczne zrządzenia swojej woli” (DS 3004; BF I, 24), to jednak zasadniczo utożsamiono Objawienie z *doktryną wiary*. Objawienie oznaczało Boże pouczenie o prawdach nieuchwytnych dla rozumu ludzkiego (*model informacyjny*). Dopiero Sobór Watykański II, wydając konstytucję dogmatyczną *Dei verbum*, pierwszy w dziejach Kościoła soborowy dokument w całości poświęcony Bożemu Objawieniu, mocniej zaakcentował *teofanijny model* Objawienia: „Poprzez Objawienie Bóg zechciał ukazać i ofiarować siebie samego i odwieczne zamiary swej woli dotyczące zbawienia ludzi, «aby uczynić ich uczestnikami Bożych dobrodziejstw, całkowicie przewyższających pojmowanie rozumu ludzkiego»” (*Dei verbum*, n. 6<sup>104</sup>; cytat wewnętrzny *Dei Filius*, r. 3). Bóg jest zarówno podmiotem, jak i przedmiotem Objawienia, które oznacza „zbawcze darowanie się Boga ludziom”<sup>105</sup>. W numerze drugim *Dei verbum* czytamy słowa, które w sposób opisowy wyrażają definicję Objawienia: „Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić samego siebie i ukazać tajemnicę swej woli (por. Ef 1,9), dzięki której ludzie przez Chrystusa, Słowo, które stało się ciałem, mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się współuczestnikami Bożej natury (por. Ef 2,18; 2 P 1,4). Przez to zatem Objawienie Bóg niewidzialny (por. Kol 1,15; 1 Tm 1,17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33,11; J 15,14-15) i przestaje z nimi (por. Bar 3,38), aby zaprosić i przyjąć ich do wspólnoty z sobą. Ta ekonomia Objawienia realizuje się przez czyny i słowa, wewnętrznie ze sobą połączone, tak że czyny dokonane przez Boga w dziejach zbawienia ujawniają i potwierdzają doktrynę i sprawy wyrażone słowami, słowa zaś obwieszczają czyny i roz-

<sup>104</sup> Wydanie polskie: Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje, Poznań 2002.

<sup>105</sup> H. SEWERYNIAK, *Apologia pokolenia JP II*, Płock 2006, s. 64.

świetlają zawartą w nich tajemnicę. Przez to Objawienie najgłębsza prawda zarówno o Bogu, jak i o zbawieniu ludzi jaśniej dla nas w Chrystusie, który jest zarazem Pośrednikiem i Pełnią całego Objawienia (por. Mt 11,27; J 1,14.17; 14,6; 17,1-3; 2 Kor 3,16; 4,6; Ef 1,3-14)<sup>106</sup>.

Człowiek, który doświadczył teofanii, a więc spotkania z objawiającym się Bogiem, znajduje się w sytuacji Jakuba wołającego do anioła: „Nie puszcze cię” (Rdz 32,27). Człowiek taki ma bowiem świadomość, że „widział Boga twarzą w twarz” (Rdz 32,31), a więc doświadczył tego, za czym najmocniej tęskni jego serce. Objawienie „uchwycone” w wierze ludzi jest Tradycją Kościoła, utrwaloną następnie w Biblii. Chodzi tu zatem o Kościół, który „w swojej doktrynie, w życiu i kulcie przedłuża i przekazuje wszystkim pokoleniom wszystko, czym jest i w co wierzy” (*Dei verbum*, n. 8). Jak ukazał Y. Congar (zm. 1995), transcendentnym podmiotem Tradycji jest Duch Święty, a podmiotem widzialnym i historycznym – Kościół<sup>106</sup>. Tradycja – wyjaśnia papież Benedykt XVI – „to stała obecność Zbawiciela, który wychodzi nam na spotkanie, przychodzi nas odkupić i uświęcić w Duchu przez posługę Jego Kościoła, na chwałę Ojca”<sup>107</sup>. Kryterium zaś trwania poszczególnych Kościołów w Tradycji jest sukcesja apostołska. Przez sukcesję apostołską w Kościele „dociera do nas Chrystus: to On mówi do nas przez słowo apostołów i ich następców; to On działa w sakramentach przez ich ręce; w ich spojrzeniu jest Jego spojrzenie, które nas obejmuje i sprawia, że czujemy się kochani, przyjęci w sercu Boga”<sup>108</sup>.

### 3. Wniosek końcowy

Nietrudno na koniec stwierdzić, że człowiek mocą swojego rozumu, na gruncie filozofii, dochodzi tylko do prognozy rzeczywistości nieuwarunkowanej (*sacrum*), otwierając jednak ludzi na oczekiwane Objawienie Boże w historii. Historyczne Objawienie, dokonane w pełni w Jezusie Chrystusie, ma przede wszystkim charakter teofanii. Jest ona uchwycona w totalnie personalnym akcie wiary świadków, wzbudzonej przez Boga za pomocą elementu podpadającego pod ich doświadczenie zmysłowe. Objawienie pojmowane jako teofania odsłania całkowicie wolną i miłującą inicjatywę Boga, który sam ujawnia się w naszym świecie, aby ludzi – z natury swej

---

<sup>106</sup> Por. Y. CONGAR, *The Meaning of Tradition*, San Francisco 2004, s. 51-64.

<sup>107</sup> BENEDYKT XVI, *Świadkowie Chrystusa. Apostołowie i uczniowie*, Izabelin-Warszawa 2007, s. 41.

<sup>108</sup> *Tamże*, s. 50.



otwartych na *sacrum* – wynieść ku szczęśliwej wieczności w Nim samym. Objawienie koresponduje zatem z najgłębszymi oczekiwaniami człowieka, wyartykułowanym przez poznanie filozoficzne. Tradycja Kościoła oznacza w tej perspektywie utrwalanie ujawnionej obecności Boga w całokształcie życia eklezjalnego, aby otrzymane Objawienie Boże mogło być proklamowane „aż po krańce ziemi” (Dz 1,8).

## GOD`S REVELATION AS EXPECTED THEOPHANY

### SUMMARY

The article presents God`s revelation as his theophany expected by people. God can be known as the first principle and last end of all things by the natural light of human reason. It means that men reach only the edge of God`s reality and expect to experience his revelatory initiative in history. God manifests himself and communicates his own divine life to the men by the theophanies which contain always a visible element, for instance „the bush blazing”. The revelation is completed by God`s appearance in Jesus Christ. The humanity of Jesus, in particular after his resurrection, is a visible sign of the invisible presence of God in the world. The Church remembers this God`s revelation, conserves it in her life and proclaims to all people.



KS. CEZARY NAUMOWICZ

## ROLA DUCHA ŚWIĘTEGO W ESCHATOLOGII W UJĘCIU WOLFHARTA PANNENBERGA

**Treść:** Wprowadzenie, 1. Związek eschatologii z pneumatologią w perspektywie trynitarniej; 2. Udział Ducha w zmartwychwstaniu, sądzie i gloryfikacji; 3. Misja Ducha w eschatologicznym rozwiązaniu problemu teodycei; Zakończenie.

### Wprowadzenie

Jeden z większych braków w traktatach eschatologii, szczególnie w obrębie teologii łacińskiej, dotyczy wymiaru pneumatologicznego<sup>1</sup>. Wymiar ten odgrywa jednak istotną rolę w eschatologii biblijnej<sup>2</sup>. Centralne wydarzenie paschalne i zarazem eschatologiczne, tj. zmartwychwstanie Chrystusa, ukazuje się w Piśmie Świętym jako dzieło całej Trójcy, ze znamienym wszakże udziałem Ducha Świętego. Udział ten jest kontynuowany przez Ducha Dokonawcę, Ducha *Parakleta*, który prowadzi nas w kierunku celu ostatecznego, tzn. pełnego uświęcenia. Dynamika ta obejmuje jednostkę, cały Kościół i wspólnotę. Duch, razem z Kościołem, poprzez modlitwę i sprawowanie Eucharystii przyzywa i zarazem przyspiesza ostateczną paruzję Chrystusa, podczas której Duch Dokonawca zakończy swe zadanie udziałem w powszechnym wskrzeszeniu zmarłych<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Teologowie prawosławni, bardziej wrażliwi na pneumatologiczne wymiary eschatologii, podkreślają działanie Ducha Świętego w wydarzeniach ostatecznych. Por. W. HRYNIEWICZ, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 363.

<sup>2</sup> W polskiej teologii ważną pozycję stała się książka A. JANKOWSKIEGO, *Duch Dokonawca. Nowy Testament o posłannictwie Ducha Świętego*, Katowice 1983, wznowiona i poszerzona po 20 latach jako *Duch Święty Dokonawcą zbawienia. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Kraków 2003. Opracowania te stanowią zbiór artykułów publikowanych przez autora na łamach polskich czasopism naukowych w reakcji – jak pisze – na jego własną konstatację: dlaczego tak mało jest publikacji o znaczeniu Ducha Świętego dla eschatologii? Por. Id., *Eschatologia Nowego Testamentu*, Kraków 2007, s. 300-302.

<sup>3</sup> Por. A. JANKOWSKI, *Duch Święty Dokonawcą zbawienia*, dz. cyt., s. 144.

We współczesnej eschatologii katolickiej przeważał aspekt chrystologiczny i antropologiczny. W wyniku braku odniesienia eklezjologicznego i zakorzenienia pneumatologicznego dokonała się nawet pewna forma indywidualizacji eschatologii<sup>4</sup>. Do zwrócenia uwagi na eschatologiczne działanie Ducha Świętego przyczynił się Sobór Watykański II. Konstytucja *Lumen gentium* (n. 46.48) podkreśla, że już zaczęło się obiecanie odnowienie czasów, którego oczekujemy, ponieważ to co zostało antycypowane w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, jest dokonywane dalej poprzez wysłanie Ducha. Chrześcijańska egzystencja jest naznaczona Duchem, „zadatkami naszego dziedzictwa” (Ef 1,14). Chrystologia i pneumatologia charakteryzują więc eschatologicznie teraźniejszość Kościoła.

Problematykę eschatologicznej misji Ducha Świętego można też odnaleźć w magisterialnym nauczaniu Jana Pawła II. Duch jest „niewyczerpanym źródłem wody, wytryskującej ku życiu wiecznemu, jako prawda i jako zbawcza łaska (*Dominum et Vivificantem*, n. 1). Chrystus „przynosi Apostołom Ducha Świętego, dając początek nowemu stworzeniu” (n. 24). Duch Święty ofiarowany jest Kościołowi, aby w Jego mocy wspólnota trwała w eschatologicznej nadziei ostatecznego spełnienia w Królestwie Boga (n. 66). Duch przenika ziemskie pielgrzymowanie człowieka technieniem życia wiecznego i kieruje całą historię i stworzenie do ostatecznego kresu w nieskończoności Boga (n. 64)<sup>5</sup>.

Współczesna refleksja eschatologiczna stara się odkryć całe bogactwo wypływające z relacji z pneumatologią, chociaż w niektórych opracowaniach tematyka ta zostaje traktowana dość pobieżnie<sup>6</sup>. W ostatnich czasach znani systematycy ewangeliccy (np. Gerhard Ebeling, Helmut Thielicke) podjęli refleksję na temat Ducha Świętego jako dopełniającego, pleromatycznego (tj. doprowadzającego do eschatologicznego wypełnienia ludzką

---

<sup>4</sup> Wydaje się, że z powodu pneumatologicznej dewaluacji eklezjologii ucierpiała także sama eschatologia. M. BORDONI – N. CIOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia in prospettiva trinitaria*, Bolonia 2000<sup>2</sup>, s. 52-55; N. CIOLA, *Intorno al rapporto pneumatologia-escatologia*, w: *Spirito, eschaton e storia*, red. Id., Rzym 1998, s. 7-16.

<sup>5</sup> Por. J. WARZESZAK, *Pneumatologia współczesna*, Warszawa 2009, s. 285-288.

<sup>6</sup> R. E. ROGOWSKI, *Tendencje współczesnej eschatologii*, Ateneum Kapłańskie 74 (1982), s. 16-32, tu 30: „Coraz bardziej staje się powszechny postulat bardziej pneumatologicznego ujmowania misteriów eschatologicznych. (...) To Duch Święty dokonuje dzieła powstania z martwych i przeobstwienia zarówno człowieka jak i świata”. Cz. S. Bartnik mówi o Duchu Świętym jako o „Eschatologizatorze”, *Mysł eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 148n. Por. F. BRANCATO, *Verso il rinnovamento del trattato di escatologia. Studia di escatologia cattolica dal preconcilio a oggi*, Sacra Doctrina 2 (monografie), Bolonia 2002, s. 175.

historię)<sup>7</sup>. Interesującą propozycję można odnaleźć w obrębie eschatologii systematycznej Wolfharta Pannenberg.

## 1. Związek eschatologii z pneumatologią w perspektywie trynitarniej

Znaczenie eschatologii, którą Pannenberg – jako najbardziej reprezentatywny przedstawiciel tzw. „kręgu heidelberskiego” – pojmuje w łączności z obecną historią, uwidacznia się w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, w Jego zmartwychwstaniu jako antycypacji końca historii. Przez Jezusa i w Nim ukazuje się pełnia stwórczego planu Boga<sup>8</sup>. W swojej dojrzałej teologii systematycznej Pannenberg interpretuje następnie antycypacyjny charakter zmartwychwstania Jezusa w kluczu bardziej trynitarnym i pneumatologicznym. Począwszy od stworzenia, poprzez pojednanie, a skończywszy na eschatologicznym wypełnieniu, teolog pragnie ukazać, jak Boża ekonomia zbawienia wyraża ową wieczną przyszłość, którą Bóg antycypuje ze względu na zbawienie swoich stworzeń i ostateczne ukazanie swej miłości<sup>9</sup>.

Zjednoczenie z Jezusem Chrystusem, stanowiące fundament nadziei chrześcijańskiej, jest czymś więcej niż tylko obietnicą, ponieważ opiera się na wypełnieniu już zrealizowanym. A jednak wypełnienie to nie jest jeszcze ostatecznie zakończone. Zbawienie nie jest jeszcze definitywnie zrealizowane poprzez misję Syna, lecz ujrzy swoje ostateczne wypełnienie jedynie przez dzieło Ducha, którego zadaniem jest świadczenie o Synu i Jego dziele w sercach wiernych, oraz gloryfikowanie Syna. Chrześcijaństwo oczekuje eschatologicznego wypełnienia także ze strony Bożego Ducha. Stworzenie ufa, że poprzez objawienie się synów Bożych (Rz 8,19), w mocy ożywiającego Ducha również przeszłość zostanie przewyższona w nowym stworzeniu, tak jak już pierwsze stworzenie było również współdziełem Ducha (Rdz 1,2)<sup>10</sup>. Misja Ducha jest oczywiście zawsze ściśle związana z dziełem Syna. Jak słusznie zauważono, pneumatologia stanowi u Pannenberg bardzo istotny wątek, wiążący poszczególne części refleksji teologicznej i kulminujący w eschatologii<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> Por. J. WARZESZAK, dz. cyt., s. 46n.

<sup>8</sup> Por. *Offenbarung als Geschichte*, red. W. Pannenberg, Göttingen 1961; K. Góźdz, *Jesus Christus als Sinn der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg*, Regensburg 1988, s. 75-93.

<sup>9</sup> Por. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, t. 1-3, Göttingen 1988-1993.

<sup>10</sup> Por. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, dz. cyt., t. 2, s. 96nn.

<sup>11</sup> Por. S. J. GRENZ, *Reason for Hope. The Systematic Theology of Wolfhart Pannenberg*, New York – Oxford 1990, s. 215: „In fact, pneumatology forms the thread that binds all the doctrines, climaxing in eschatology, to each other and to the doctrine of God”.

Duch w swojej stwórczej i zbawczej aktywności działa w jednostkach i we wspólnocie, wytwarzając relacje między życiem jednostek i życiem wspólnoty<sup>12</sup>. Na mocy chrztu wierni otrzymują Ducha jako permanentny dar. Nie jest to dar prywatny, lecz dany ze względu na związek ze wspólnotą eklezjalną (1 Kor 12,13). W swojej podwójnej funkcji, zwróconej ku życiu jednostek i ku tworzeniu wspólnoty, Duch działa w ścisłym powiązaniu z nadzieją eschatologiczną, która z kolei także odnosi się do życia indywidualnego i wspólnotowego. Oba aspekty zostają zintegrowane w udoskonalającym dziele Ducha, który pozwala w ten sposób na przezwyciężenie antagonizmów między jednostką a społecznością, charakterystycznych dla naszej ziemskiej egzystencji. Poprzez Ducha eschatologiczna przyszłość jest już obecna w sercach wierzących. Jej dynamizm już motywuje antycypację zbawienia eschatologicznego w historii świata, która jeszcze nie doszła do swego spełnienia<sup>13</sup>.

Według G. Ebelinga, wychodząc od relacji między oczekiwaniem eschatologicznym a doświadczeniem Ducha, związek eschatologii z pneumatologią mógłby zostać określony jako przekraczanie czasowości i doczesności w wieczności. Teraźniejszość wypełniona obecnością Ducha pozwala nam doświadczać wieczności jako już obecnej. W oczekiwaniu eschatologicznym zaś teraźniejszość, ukierunkowana ku *eschatonowi*, postrzega wieczność jako przyszłość. Zdaniem Ebelinga, to ściśle powiązanie odnajduje swoją najgłębszą motywację w „splocie chrystologicznym”, jaki dostrzegamy w osobie Jezusa Chrystusa: w Nim Królestwo Boże jest równocześnie obecne i przyszłe<sup>14</sup>. Pannenberg sądzi jednak, że należy bardziej jeszcze podkreślić następujący aspekt: Chrystus, który powróci, już teraz dokonuje swego panowania za pośrednictwem Ducha<sup>15</sup>.

Pneumatologia i eschatologia są więc ze sobą ściśle związane, ponieważ wypełnienie eschatologiczne przypisane Duchowi, chociaż jest darem czasów ostatecznych, już teraz charakteryzuje teraźniejszość wierzących. Eschatologia nie odnosi się tylko do przyszłości jeszcze nie zrealizowanej, ponieważ przyszłe wypełnienie poprzez Ducha wyciska już teraz swoje piętno na teraźniejszości. W przyszłości eschatologicznej Duch przemieni wiernych i wraz z nimi całe stworzenie, czyniąc je ostatecznie uczestnikami Bożej chwały.

---

<sup>12</sup> Por. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, dz. cyt., t. 3, s. 13nn15nn.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 593nn.

<sup>14</sup> Por. G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, t. 3, Tübingen 1979, s. 21nn.

<sup>15</sup> Por. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, dz. cyt., t. 3, s. 352nn.

Zdaniem Pannenberg, związek pneumatologii z eschatologią powinien być rozwinięty w kluczu nie tylko chrystologicznym, lecz teologiczno-trynitarnym, ponieważ spełnienie świata i człowieka musi być oparte na samym Bogu. Splot między przyszłością i teraźniejszością, wiecznością i czasem, eschatologią i pneumatologią ma być rozumiany jako charakterystyczny wyraz historyczno-zbawczego działania Bożego Ducha i jako część procesu, w którym stworzenie się spełnia.

Tradycja Kościoła starożytnego przypisała dzieło stworzenia Ojcu, pojednania – Synowi, a dzieło zbawienia i wypełnienia – Duchowi. Te *apropriacje* muszą uszanować postulat, według którego Trójca we wszystkich swoich dziełach *ad extra* jest zawsze jedna. *Apropriacje* wskazują jednak, iż każda z faz ekonomii zbawienia pozostaje w szczególnej relacji do jednej z Bożych Osób. W dziejach zbawienia ukazuje się więc także głębokie zróżnicowanie istniejące w życiu trynitarnym<sup>16</sup>. Przypisywanie trzeciej i ostatniej fazy ekonomii zbawczej Duchowi Świętemu wydaje się Pannenbergowi słuszne jedynie na zasadzie, że jako trzeciej Osobie Trójcy – cementującej jedność całej Trójcy jako Duch wspólnoty Ojca z Synem – przypisuje się także eschatologiczne uczestnictwo stworzenia w życiu Trójcy już chwalebnej, gdzie gloryfikacja Boga przez stworzenie i gloryfikacja stworzeń przez Boga są dwoma aspektami tego samego wydarzenia. Stworzenia, za pośrednictwem Ducha, chociaż zachowują ich rozróżnienie od Boga, uczestniczą w życiu samego Boga. Następuje to w dwojaki sposób. Z jednej strony – przez dar Ducha dla wierzących i Jego wylanie na wspólnotę eklezjalną; z drugiej zaś – poprzez przemianę świata i życia w eschatologicznym wypełnieniu<sup>17</sup>.

## 2. Udział Ducha w zmartwychwstaniu, sądzie i gloryfikacji

Znaczenie, jakie Duch Święty ma w ostatecznym wypełnieniu, nie wylania się ze świadectw pierwotnego chrześcijaństwa z tą samą jasnością, w porównaniu z rolą Ducha jako antycypacji zbawienia eschatologicznego. Byłoby jednak niesłusznym twierdzić, że Duch nie ma decydującej funkcji w rzeczach ostatecznych. Dar Ducha dla wierzących ma charakter antycypacji i gwarancji przyszłego zbawienia tylko dlatego, że to właśnie On jest mocą Bożą, która wytwarza przyszłe zbawienie. Widać to jasno w wypowiedziach odnoszących się do nadziei zmartwychwstania umar-

---

<sup>16</sup> Por. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, dz. cyt., t. 2, s. 15nn.

<sup>17</sup> Por. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, dz. cyt., t. 3, s. 597n.

łych, zasadniczych także dla zrozumienia sposobu daru Ducha w naszej teraźniejszości. Duch Boży, który wskrzesił Jezusa Chrystusa, „mieszka” teraz w wierzących, stanowiąc gwarancję, że pewnego dnia także ich śmiertelne ciała zmartwychstaną, właśnie przez Ducha Chrystusa, który już został im dany (Rz 8,11). W tradycji biblijnej Duch Boży jest rozumiany jako źródło życia w ogólności, począwszy od stworzenia<sup>18</sup>. Nie dziwi więc, że ten sam Duch został rozumiany jako źródło nowego, doskonałego życia. Nowe życie eschatologiczne będzie życiem całkowicie przenikniętym przez Ducha Stworzyciela, Źródło samego życia, i dzięki temu będzie nieśmiertelne (1 Kor 15,42 nn). Działanie Ducha jest więc fundamentalne dla zmartwychwstania umarłych.

Lecz dla św. Pawła zmartwychwstanie oznacza przemienienie w nowe życie (1 Kor 15,51n). Powstaje w ten sposób relacja między działalnością Ducha i sądem, ponieważ – jeśli to co śmiertelne nie zostaje przemienione, nie może uczestniczyć w nieśmiertelności (1 Kor 15,50). U Izajasza 11,4 czytamy, że Mesjasz „tchnieniem (*b'ruah*) swoich warg uśmierci bezbożnego”, co Paweł związał z ideą sądu Pana (2 Tes 2,8). Idei sądu już w tym życiu odpowiada rola, jaką Duch odgrywa w pokucie (2 Kor 7,9n; Rz 2,4). Według Pawła, Duch uzdalnia nas do sądzenia nas samych, a także innych (1 Kor 2,13nn; 5,5; 6,2n).

Działanie eschatologiczne Ducha zawiera całą serię funkcji powiązanych między sobą. Duch jest początkiem zbawienia, życia wiecznego, lecz także ma swoją rolę w sądzie. Pannenberg uważa, że wszystkie te działania Ducha mogą zostać sprowadzone do jednego mianownika: cała eschatologiczna aktywność Ducha może być opisana przez jego funkcję „gloryfikacji” (*Verherrlichung*). We wszystkich swoich działaniach dynamizm Ducha jest ukierunkowany ku gloryfikacji Boga w stworzeniu, aby potwierdzić się z kolei w sposób pełny w działaniu eschatologicznym, które zjednoczy w sobie na nowo i przemieni wszystkie rzeczy. Gloryfikacja Boga jest właściwym i ostatnim dziełem Ducha. W Nowym Testamencie Duch i chwała Boża są ze sobą ściśle powiązane (Rz 1,4; 6,4; 8,11; 2 Kor 13,4)<sup>19</sup>.

Światło Bożej chwały jest ogniem oczyszczającego sądu opisanego w 1 Kor 3,10-15. Światło to uwalnia wierzących od pozostałości grzechu i śmierci, podczas gdy niegodziwi lękają się go jako ognia, który niszczy. Mocą działającą tutaj jest Duch Boży, który pragnie prowadzić stworzenia

<sup>18</sup> POF. W. PANNENBERG, *Der Geist des Lebens*, w: *Glaube und Wirklichkeit*, München 1975, s. 31-56.

<sup>19</sup> POF. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, dz. cyt., t. 3, s. 668nn.



ku eschatologicznej chwale Boga. W eschatologicznym wypełnieniu, jak wspomnieliśmy, gloryfikacja nabiera charakteru wzajemności: gloryfikacji stworzeń przez Boga, który przemienia ich byt i czyni je uczestnikami swojej własnej chwały, odpowiada uwielbienie Boga ze strony stworzeń, które oddają cześć Bogu i w ten sposób wyróżniają się od ich Stwórcy i Dawcy życia, i własną wdzięcznością czczą Jego boskość. Oba te aspekty gloryfikacji są dziełem Ducha.

Wzajemna gloryfikacja określa samą relację Ojca i Syna (J 17,4 n). Syn uwielbił Ojca głosząc Królestwo Boże, a teraz wzywa Ojca, aby uczcił Go przyjmując ponownie do pierwotnej wspólnoty. Poprzez udział wierzących we wspólnej chwale Ojca i Syna gloryfikacja Ojca przez Syna znajdzie swoje ostateczne wypełnienie. W wydarzeniu tym pośredniczy Duch, który uwielbia Syna w wierzących, przypominając im przesłanie Jezusa (J 16,14). Syn wysławia Ojca na mocy Ducha, który na Nim spoczywa. Ojciec wysłuchuje prośby gloryfikacji Syna nie tylko wskrzeszając Go z martwych, lecz także wysyłając Ducha, który wysławia Syna w wierzących. Gloryfikacja wierzących, ich przemiana poprzez światło Bożej chwały, wprowadza ich we wspólnotę Ojca i Syna za pośrednictwem Ducha. Duch dany wiernym już w chrzcie czyni ich zdolnymi, jako uczestników synowskiej relacji Jezusa Chrystusa, by wzywać Boga jako ich Ojca i kosztować już teraz eschatologicznego spełnienia.

Aktywność Jezusa Chrystusa oraz misja Ducha Świętego w eschatologicznym wypełnieniu nie są w konkurencji między nimi. Koncepcja historyczno-zbawczego działania Boga, rozwinięta w obrębie dogmatu trynitarnego, nie może przewidywać tu nic innego jak tylko jedno i to samo wydarzenie. Przyszłość eschatologiczna będzie manifestacją chwały Bożej. W wydarzeniu powrotu Chrystusa staniemy się współdziedzicami Jego chwały (Rz 8,17n), zostaniemy przemienieni (2 Kor 3,18) poprzez Ducha. Działanie Ducha będzie więc konstytutywne dla samego powrotu Chrystusa, tak jak było podstawowe w wydarzeniu zmartwychwstania. W działaniu Ducha jest obecny Chrystus uwielbiony, i na odwrót – dzieło Ducha dopełni się podczas powrotu Chrystusa, kiedy wierzący wkroczą w nową relację wspólnoty trynitarniej. Powrót Chrystusa będzie oznaczał ostateczne wypełnienie działania Ducha zainaugurowanego we wcieleniu i zmartwychwstaniu Jezusa. W perspektywie wieczności chodzi tu o jedno i to samo wydarzenie, ponieważ już wcielenie jest początkiem przyszłości Bożej, wejściem wieczności w czas. Głęboki, wewnętrzny związek, który istnieje między wcieleniem, zmartwychwstaniem i powrotem Chrystusa, ukazuje wy-

darzenie oparte na Bożej jedności, lecz przez nas ujęte w trzech różnych punktach, jako trzy wydarzenia rzeczywiście między sobą rozróżnione<sup>20</sup>.

Pannenberg podkreśla tu także istotny wymiar eklezjalny (którego nie możemy szerzej rozwinąć), nawiązując do obrazu Kościoła jako Ciała Chrystusa: w wydarzeniu powrotu Chrystusa nie oczekujemy na pojawienie się pojedynczej osoby, lecz ukazanie się witalnego kontekstu, odniesionego do Jezusa z Nazaretu, rozjaśnionego teraz światłem chwały Boga<sup>21</sup>. Chrystus, który powraca w mocy Ducha, przemienia dysonans sądu w pokój Królestwa Bożego i w symfonię uwielbienia, która wypływa teraz ze stworzenia odnowionego<sup>22</sup>.

### 3. Misja Ducha w eschatologicznym rozwiązaniu problemu teodycei

Już począwszy od refleksji nad stworzeniem Pannenberg wskazuje na jedność zbawczego działania Bożego, które jest jednym aktem, choć rozróżnionym<sup>23</sup>. Treść tego aktu, który rozciąga się wzdłuż całej ekonomii zbawczej i jest tworzony przez Osoby Trójcy, ukazujące się różnorodnie w różnych fazach, może być zrozumiana jedynie począwszy od zakończenia, czyli eschatologii. Dotąd, dokąd świat wzdycha pod władzą przemijalności i śmierci, stworzenia będą wciąż skarżyć się przeciw Bogu, ukazując tym samym, że nie żyją w pełni pojednane z Nim. Wobec biedy obecnej w tym świecie kontestacja może zamienić się także w negację istnienia Boga jako miłującego i wszechmocnego Stwórcy. Tak więc jedynie wypełnienie świata w czasach eschatologicznych przyniesie ostateczny i definitywny dowód, że Bóg istnieje, razem z wyjaśnieniem natury Jego działania. Do tego czasu świat, z jego tendencjami autonomii wobec Boga, obarczony balastem cierpień i absurdów, dostarczać będzie wystarczającego materiału dla ateizmu, który nie potrafi dostrzec jak można pogodzić taki właśnie świat z ideą miłującego i mądrego Stwórcy. Chrześcijańska koncepcja Boga Trójjedynego odsyła do Boga, który manifestuje się w stworzeniu, pojednaniu i wypełnieniu świata. Jest to proces, który zakończy się jedynie w przyszło-

---

<sup>20</sup> Por. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, dz. cyt., t. 3, s. 671n.

<sup>21</sup> Por. W. PANNENBERG, *Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen*, w: *Grundfragen systematischer Theologie*, t. 2, Göttingen 1980, 180nn.

<sup>22</sup> Podobną wizję rozwija w swojej eschatologii J. MOLTMANN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, s. 287nn.

<sup>23</sup> Por. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, dz. cyt., t. 2, s. 11nn.

ści eschatologicznej, kiedy Bóg ukaże definitywnie swoją chwałę. Wypełnienie eschatologiczne ukaże też niesłuszność wątpienia lub niewiary w istnienie Boga i w miłość Stwórcy do swoich stworzeń<sup>24</sup>. Pannenberg zgadza się tutaj z Wolfgangiem Trillhaasem, że nie może istnieć „żadna teodycea bez eschatologii”<sup>25</sup>.

Pannenberg zwraca uwagę, że teologia we wszystkich swoich częściach ma zawsze do czynienia z teodyceą<sup>26</sup>. Wobec refleksji uczynionych powyżej należy stwierdzić, że wszystkie próby rozwiązania teodycei na drodze rozumowej nabierają charakteru co najmniej prowizorycznego. Idealistyczna filozofia historii dostrzegła jednakże istotny aspekt problemu teodycei. Tematyka ta nie może zostać rozwiązana na poziomie wyjaśnień teoretycznych, lecz należy ją podjąć także na poziomie rzeczywistej historii pojednania, w której chodzi o przyszłość oznaczającą dla świata nie tylko koniec, lecz również przemianę. Przyszłość eschatologiczna świata nie rezerwuje nam jedynie sądu Bożego, lecz także przemianę. Moment przemieniający jest zawarty w sądzie ostatecznym, lecz w szerszym sensie w całej działalności Ducha, która stanowi dynamikę gloryfikacji. Chodzi o transformację, która według 1 Kor 15,50nn obejmie ziemskie życie wierzących, lecz która, na mocy Ducha, już zaczęła się wśród ochrzczonych. Także pojęcie „pojednania” zawiera w sobie ten sam aspekt: udział w życiu wiecznym Boga dokona się w przyszłości, lecz zaczął się już teraz. Jedynie w wypełnieniu eschatologicznym pojednanie będzie ostatecznie urzeczywistnione.

Eschatologiczna transformacja naszego życia, w świetle Bożego przeznaczenia, które przewyższa jego sukcesy i niepowodzenia, i zarazem relatywizuje samo nasze rozumienie sukcesu i niepowodzenia, nie przedstawia zagrożenia dla jego tożsamości, lecz doprowadza je do wypełnienia, integrując to, co pozostaje niedopełnione we fragmentarycznej postaci naszej egzystencji<sup>27</sup>. Transformacja eschatologiczna zakłada także element kompensacji wobec cierpień i niepowodzeń obecnego życia. Dlatego też przesłanie Jezusa było Ewangelią zwróconą przede wszystkim do ubogich, niewidomych i paralityków, będących w niekorzystnym położeniu wobec tych wszystkich, którym nie dane było rozwinąć w normalny sposób własnego

---

<sup>24</sup> Por. W. PANNENBERG, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen 1988, s. 66-79.

<sup>25</sup> W. TRILLHAAS, *Dogmatik*, Berlin 1972<sup>3</sup>, s. 166.

<sup>26</sup> Por. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, dz. cyt., t. 2, s. 189nn.

<sup>27</sup> Zdaniem Pannenberg, John Hick (*Death and Eternal Life*, New York 1976) w swojej krytyce zwróconej wobec eschatologii chrześcijańskiej, mówiąc o „teorii rekapitulacji”, nie docenił znaczenia tego momentu transformacji.

życia, a nie do bogatych i nasyconych, którzy nie aspirują ku Bożej przyszłości (Łk 6,24 n)<sup>28</sup>.

Dlaczego więc rzeczywistość nie została już stworzona w swojej postaci definitywnej, eschatologicznie wypełnionej? W tle tego pytania istnieje problem skandalu zła, na które Bóg pozwala. Możliwość zła i jego konsekwencji ukazują ryzyko wynikające z wolności, którą Bóg obdarzył wyższe stworzenia, tj. aniołów i ludzi. Autonomia jest niezbędnym warunkiem dla istnienia egzystencji stworzonej, obok wiecznej istoty Boga. Są w nią włączone, w jakimś sensie, także stworzenia pozaludzkie (2 Pt 2, 4). Zdolność wyboru między różnymi możliwościami woli i działania, którą określa się „wolnością”, jest warunkiem koniecznym, lecz jeszcze nie wystarczającym dla prawdziwej wolności: wolności dzieci Bożych (Rz 8,21), do której wyzwala nas Syn (J 8,36) poprzez swego Ducha (2 Kor 3,17)<sup>29</sup>. Przeznaczając swoje stworzenie do bycia autonomicznym, sam Bóg podjął ryzyko bycia postrzeżonym jako Stwórca niepotrzebny, a nawet nieistniejący. Niezależnie od tego Bóg kontynuuje swoje dzieło pojednania, respektując cały czas autonomię swoich stworzeń. Także w wypełnieniu eschatologicznym ta autonomia będzie zachowana, nie zostanie zaabsorbowana przez Boże życie, wręcz przeciwnie – teraz właśnie ujrzy ona swoje ostateczne spełnienie w urzeczywistnieniu prawdziwej wolności stworzeń. Jest to warunek różnicowania, które czyni możliwym wzajemną eschatologiczną gloryfikację Boga i stworzeń. Autonomia stworzeń potrzebuje tego, aby rozwinąć się w obrębie różnicy sposobów czasu: przyszłości, terażniejszości i przeszłości.

Życie stworzeń jest antycypacją wieczności, chociaż ograniczoną w czasie, który jest dany do życia. Na tej antycypacji Królestwa Bożego opiera się pojednawcze działanie Boga w Jezusie Chrystusie. Jeśli już obecne życie stworzeń, przez obecność stwórczą Ducha Bożego, jest przedsmakiem wieczności, Boża dynamika pojednania w Jezusie Chrystusie zabezpiecza i ratuje to życie dla wieczności, a darem Ducha czyni je już teraz pewnym przyszłego zbawienia.

Ta antycypacja przyszłości eschatologicznej jest jakby temporalizacją („uczasowieniem”) Bożej miłości, która produkuje czas, jest w nim obecna i działa w nim. Już akt stworzenia wyraża tę miłość, ponieważ obdarza życiem i udziałem w życiowej mocy Ducha Bożego. Lecz wyrazem tej miłości jest przede wszystkim pojednawcze działanie Boga, sprawiające, że

<sup>28</sup> POF. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, dz. cyt., t. 3, s. 677nn.

<sup>29</sup> POF. W. PANNENBERG, *Die Bestimmung des Menschen: Menschsein, Erwählung und Geschichte*, Göttingen 1978, s. 12n; Id., *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, s. 108n.

przyszłość Królestwa wkracza w czas tych, którzy otwierają się w wierze. We wcieleniu Bóg staje się obecny wśród ludzi przez Syna i pozwala im na udział w relacji synowskiej Jezusa z Ojcem, także w wieczności. Ta zbawcza przyszłość i pewność Bożej miłości jest zagwarantowana wierzącym za pośrednictwem stałego daru Ducha Świętego, który w przyszłości Bożej wskrzesi ich śmiertelne ciała do życia wiecznego. Jedynie eschatologiczna przyszłość Boga ukaże tę miłość w stworzeniu, które dojdzie do swego wypełnienia i będzie uczestnikiem życia wiecznego. Lecz dzięki darowi Ducha wierzący są już teraz tego pewni, a więc także żyją jako pojednani z Bogiem (Rz 5,1).

Możemy więc ocenić ten stworzony świat jako „bardzo dobry” (Rdz 1,31) nie przez odniesienie do jakiegoś jego aspektu w czasie, lecz widząc go właśnie w marszu jego historii, w której miłość Boga wkracza pomiędzy swoje skończone stworzenia żyjące pośród prób i udręk, aby uczynić je uczestnikami własnej chwały<sup>30</sup>. Kto jest zdolny do takiej oceny, także pośród obecności bólu świata, czci i wielbi Boga jako swego Stwórcę. Począwszy od stworzenia, poprzez pojednanie aż po eschatologiczne wypełnienie, Boża ekonomia zbawienia wyraża zawsze ową przyszłość, którą Bóg antycypuje ze względu na zbawienie swoich stworzeń i manifestację swojej miłości. Jest to odwieczna racja życia Bożego, które rozwija się w rozróżnieniu i jedności Trójcy immanentnej i ekonomicznej, aby włączyć same stworzenia<sup>31</sup>.

## Zakończenie

Można uznać, że wraz z refleksją Pannenberg, jak również Ebelinga i Moltmanna, poza słusznymi zastrzeżeniami, znajdujemy się na szczycie odnowy eschatologii chrześcijańskiej ostatnich dziesięcioleci<sup>32</sup>. Jednym z wątków tej odnowy, w relacji do pneumatologii, jest zwrócenie większej uwagi na rolę Ducha Świętego w eschatologicznym wypełnieniu. Wychodząc z przeprowadzonych analiz dotyczących eschatologii Pannenberg, w zestawieniu z dwoma wspo-

---

<sup>30</sup> Karl Barth (*Kirchliche Dogmatik* III/1, s. 418-476), podkreślając związek między stworzeniem i przymierzem oraz oceniając dobroć stworzenia, nie pogłębił początkowej rzeczywistości stworzonej jako procesu otwartego na przyszłe wypełnienie.

<sup>31</sup> Por. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, dz. cyt., t. 3, s. 689nn, tu 689: „Unterscheidung und Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität bilden den Herzschlag der göttlichen Liebe, und mit einem einzigen solchen Herzschlag umfasst sie die ganze Welt der Geschöpfe”.

<sup>32</sup> Por. G. ANCONA, *Escatologia cristiana*, Brescia 2003, s. 238; C. NAUMOWICZ, *Współczesne wyzwania eschatologii chrześcijańskiej w ujęciu Wolfharta Pannenberg*, *Teologia i Człowiek* 13 (2009), s. 23-40.

mnianymi teologami można tu zauważyć różne rozłożenie akcentów. W porównaniu z Ebelingiem Pannenberg widzi związek eschatologii z pneumatologią w perspektywie bardziej trynitarnej. Perspektywa ta nie zawsze była artykułowana w sposób wystarczająco jasny w chrześcijańskiej refleksji eschatologicznej. W eschatologii katolickiej to Hans Urs von Balthasar wskazywał na konieczność rozwijania tej trynitarnej perspektywy<sup>33</sup>. W swoim związku z pneumatologią eschatologia wskazuje na jedność zbawczego planu Boga, który rozwija się trynitarne od pierwotnego stworzenia ku stworzeniu nowemu. Pannenberg w mniejszym stopniu niż Moltmann, który mówi o Duchu *kosmicznym*, ukazuje natomiast kosmologiczną perspektywę w relacji eschatologii z pneumatologią. Dla Pannenberga podstawową sceną zbawienia jest ludzka historia, w której dojrzenia eschatologiczne działanie Ducha w jednostkach i wspólnotach.

Z punktu widzenia eschatologii katolickiej należy zwrócić uwagę na ważny aspekt obecności Ducha w doświadczeniu czyścica, którego myśl protestancka oczywiście nie podejmuje. „W czasie paruzji będzie miał miejsce publiczny, ale jednocześnie dotyczący głębi ludzkiej osoby sąd, który dokona się przez interwencję Ducha Świętego, który jest równocześnie Prawdą i Miłością, przez co człowiek zobaczy siebie samego w świetle Prawdy i Miłości, czyli samego Boga. Człowiek osądzi samego siebie dając się przeniknąć jedynie mieczem Ducha Świętego i mocą Słowa Bożego. Każdy ‘wprawdzie ocaleje, ale jakby przez ogień’ (1 Kor 3,15), ogień, który teraz oczyszcza wszystko, co nieczyste i niezdatne do Królestwa. ‘W tym ogniu, który pali i oczyszcza, już najstarsza tradycja rozpoznaje Ducha Świętego; tak zwane oczyszczenie w czyścicu jest miłością Ducha Świętego, która jak miecz przeszływa do głębi szpiku kości’. W tym przejściu przez czyściec do nieba ‘dusze prowadzi Duch Święty, sprawca i dawca nie tylko pierwszej łaski usprawiedliwiającej, a podczas całego ziemskiego życia łaski uświęcającej, ale także łaski przejścia do chwały *in hora mortis*. Jest to łaska ostatecznego wytrwania”<sup>34</sup>. Eschatologia protestancka nie rozwija też refleksji nad eschatologiczną rolą Ducha Świętego w komunii świętych<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Por. I. BOKWA, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998.

<sup>34</sup> Por. J. WARZESZAK, dz. cyt., s. 286, gdzie cytowane są katechezy Jana Pawła II o Duchu Świętym oraz oficjalny dokument Komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Pełna jest ziemia Twego Ducha, Panie*, Katowice 1997. Ciekawe, że jeśli chodzi o wezwanie eschatologiczne z „Ojciec nasz”, istnieje manuskrypt z V-VI wieku, który zastępuje słowa „niech przyjdzie do nas Twoje Królestwo” formułą „niech przyjdzie do nas Twój Święty Duch i oczyści nas” (wariant przejęty też np. przez Grzegorza z Nysy).

<sup>35</sup> Por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 904n.

Tak więc Duch Święty przygotowuje ludzi i świat do ostatniego „retu-szu”, który także będzie Jego dziełem – przez definitywne wypełnienie człowieka, historii i kosmosu. Pierwotne życie na świecie wzięło swój początek z płodności Ducha (protologia); także życie w swojej postaci ostatecznej i definitywnej będzie dziełem Ducha Świętego (eschatologia). Pierwszym słowem Boga było stworzenie. Lecz nie wypowiedział On tego pierwszego słowa bez pomyślenia o ostatnim. Wypowiedział i wciąż wypowiada oba te słowa<sup>36</sup>.

## DIE BEDEUTUNG DES HEILIGEN GEISTES IN DER ESCHATOLOGIE NACH WOLFHART PANNENBERG. ABSTRACT

Eine der wichtigeren Lücken innerhalb der Eschatologie, vor allem der der lateinischen Theologie, betrifft ihre pneumatologische Dimension, während dieser in der biblischen Eschatologie eine bedeutende Rolle zukommt. Die zeitgenössische Theologie versucht daher die Breite an Möglichkeiten zu erkunden, die vom erneuerten Verhältnis zwischen Eschatologie und Pneumatologie eröffnet wird.

Bemerkenswerte Betrachtungen dazu finden sich in der Theologie Wolfhart Pannbergs. Er erinnert daran, dass Schöpfung schon insofern ihre eschatologische Vollendung vom Heiligen Geist erwartet, als sie selbst anfänglich sein Werk war. Diese Verbindung zwischen Pneumatologie und Eschatologie sollte nicht nur in christologischer Hinsicht, sondern auch in Bezug auf Gottes- und Trinitätslehre entwickelt werden. Die eschatologische Wirkung des Geistes – in der Auferstehung der Toten, im Endgericht und in der erneuerten Schöpfung – kann unter dem Begriff der Verherrlichung zusammengefasst werden.

Durch das Werk des Geistes gelangt schließlich auch das Teodizee-Problem zu seiner Lösung. Vom Standpunkt einer katholischen Eschatologie aus muss schließlich die Rolle des Heiligen Geistes in der Erfahrung von Purgatorium und *communio sanctorum* betont werden.

---

<sup>36</sup> POŁ. J. B. LIBÂNIO – M. C. L. BINGEMER, *Escatologia cristiana*, Assisi 1988, s. 225-229; Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 2, Paris 1979, s. 90-105.





KS. MIECZYŚLAW OZOROWSKI

## ZJEDNOCZENIE KAPŁANA Z CHRYSYTEM

**Treść:** Wstęp; 1. Działanie *in persona Christi*; 2. Misja kapłaństwa służebnego; 3. Powołanie do świętości i jedności z Chrystusem; Zakończenie.

### Wstęp

Wielkość i godność powołania kapłańskiego płynie z jego zjednoczenia z Chrystusem, z jego działania *in persona Christi*. To zjednoczenie stanowi o jego godności i tożsamości a objawia się najpełniej podczas sprawowania Eucharystii. To zjednoczenie posiada podwójny charakter: sakramentalny i duchowy. Oba wymiary powinny iść ze sobą w parze. Mocą sakramentu święceń kapłan jest wybrany i konsekrowany przez Chrystusa w Jego ofiarnej miłości, aby stał się szafarzem świętych tajemnic. Z drugiej strony kapłan powinien w swoim sercu, duszy i sumieniu odwzajemnić się podobną miłością do swego Pana, jaką On jego pierwszy ukochał. „Bóg dopuszcza człowieka do zażyłej miłości z Sobą. Mocą tej miłości człowiek jest zjednoczony z Bogiem, a Bóg jest jakby do jego dyspozycji. Jeśli człowiek kocha Boga ponad wszystko i całą swą istotą jest związany z Bogiem, Bóg nie pozostaje dłużny. Nie ma takiej rzeczy, jakiej nie uczyniłby dla człowieka, który Go tak kocha. A może czynić wszystko. Gotów nawet spełniać zachcianki miłującego Go. U Niego jeszcze bardziej niż u człowieka miłością wszystko można wyjednać i wyprosić<sup>1</sup>. Kapłan powinien starać się tak silnie zjednoczyć się z Chrystusem, aby stworzyć z nim jedno serce i jedno ciało. Takie zjednoczenie pozwala Duchowi Świętemu swobodnie w nim działać, a kapłan w swej posłudze staje się odważnym i autentycznym świadkiem miłości.

### 1. Działanie *in persona Christi*

Wszyscy wierni otrzymują poprzez sakrament chrztu udział w kapłaństwie Chrystusa. Sakrament święceń daje kapłanowi nie tylko udział w kapłaństwie, ale pozwala działać *in persona Christi*, uobecniając Zmartwychwstałego Pana

<sup>1</sup> D. Wider, *Do pełni miłości*, Kraków 1985, s. 104.

w swoim posługiwaniu. Kapłan uosabia w łonie ludu Bożego Urząd samego Chrystusa, jako Głowy i Pasterza Kościoła (PDV 13-15). To działanie *in persona Christi* posiada charakter służebny. Tak jak Chrystus przychodzi na świat, by służyć i oddać swoje życie na ofiarę, podobnie i kapłan, będący Jego przyjacielem powinien oddać swoje życie na służbę Bogu i ludziom. Bóg daje się człowiekowi, kapłanowi, aby ten dawał Go ludziom, ale przede wszystkim by sam wziął Go do swojego życia. Prezbiter powinien więc zrezygnować z samego siebie i oddać się Chrystusowi na wyłączną własność<sup>2</sup>.

To wielka miłość Chrystusa pozwala kapłanom na szczególne z Nim zjednoczenie i działanie w Jego imieniu. „Kapłani poprzez upodobnienie do Chrystusa mają działać i cierpieć *in persona Christi*. Jednocześnie życie ofiarne jest drogą do otrzymania mocy ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa. Ponadto jak krzyż dla Chrystusa nie był ostatecznością, ale drogą ku zmartwychwstaniu, tak też jest krzyż dla kapłana drogą do uzyskania mocy zmartwychwstałego Chrystusa”<sup>3</sup>. Ostatecznym źródłem tożsamości kapłańskiej jest miłość Boga Ojca, a życie i posługa kapłana są kontynuacją życia i działalności Chrystusa w Duchu Świętym wykonywanej<sup>4</sup> (PDV 18). Wielka tajemnica wiary i miłości kapłańskiego serca dotyka w swej czystości Tajemnicy samego Boga. „Jesteśmy przez święcenia sługami, którzy działają *in persona Christi, in virtute Spiritus Sancti*, w pełni jako ludzie umocnieni tą łaską. Prawda ta wyraża bogactwo służby Kościołowi, która ma za wzór Chrystusa posłanego przez Ojca i spełnia swą misję mocą Ducha Świętego. Jedynie pamiętając o tej łasce nie powinna napawać nas drżeniem nasza słabość, ale umacniać nasze siły, nie lękajmy się trudności, jakie napotykamy, o czym wiecie z doświadczenia, w spełnianiu naszej posługi łaski i pojednania”<sup>5</sup>.

Tak jak sam Chrystus kapłan powinien niczego innego nie pragnąć, jak tylko wypełnienia woli Ojca. To pragnienie było głównym motywem działania Jezusa na ziemi. Podobnie jest z kapłanem, który powinien wzorować się na tym doskonałym modelu posłuszeństwa. Prezbiter, który działa *in persona Christi* stara się utożsamiać z absolutną dyspozycyjnością Jezusa wobec woli Boga Ojca<sup>6</sup>. Papież Benedykt XVI tak widzi to działanie kapłańskie: „Istotą tajemnicy kapłaństwa w Kościele jest to, że my, słabe istoty ludzkie, na mocy sakramentu możemy mówić *in persona Christi* czyniąc własnym Jego „Ja”. On

<sup>2</sup> L. M. CLARET DE LA TOUCHE, *Najświętsze Serce Jezusa a kapłaństwo*, Poznań 1958, s. 193.

<sup>3</sup> J. WARZESZAK, *U podstaw gorliwości kapłańskiej*, Warszawa 1989, s. 72.

<sup>4</sup> T. WILSKI, *Pneumatologiczny wymiar kapłana*, DP 20(1997), s. 51.

<sup>5</sup> J. WARZESZAK, *U podstaw gorliwości kapłańskiej*, Warszawa 1989, s. 37.

<sup>6</sup> Por. W. SŁOMKA, *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996, s. 292.

chce sprawować swoje kapłaństwo za naszym pośrednictwem<sup>7</sup>. Posługa sakramentalna wymaga od kapłana nieustannego zjednoczenia z Najwyższym Kapłanem, który uwalnia człowieka od zła i prowadzi do zjednoczenia z Ojcem.

Najpełniej dar działania *in persona Christi* ujawnia się podczas sprawowania Eucharystii, gdy kapłan wypowiada słowa „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane (...); To jest kielich Krwi mojej, Nowego i Wiecznego Przymierza, która za was będzie wydana na odpuszczenie grzechów; To czyńcie na moją pamiątkę”. Miłość pasterska kapłana bierze swój początek w Eucharystii i w jej sparowaniu odnajduje swoje najwyższe spełnienie, dzięki czemu życie kapłana nabiera charakteru ofiarniczego (PDV 23). Kapłan reprezentuje i występuje w osobie Chrystusa nieustannie, a nie tylko przy ołtarzu lub w konfesjonale. W innym przypadku byłby tylko wykonawcą duchowych usług, wprowadzie skutecznych, ale nie zawsze przekonujących. Powinien on więc naśladować Chrystusa i z Niego czerpać siły do spalania się dla Niego<sup>8</sup>. Sobór Watykański II przypomina, że gdy prezbiter łączy się z czynnością Chrystusa Kapłana, siebie samego ofiarowuje Bogu, a gdy karmi się Ciałem Chrystusa, uczestniczy w Jego miłości (DK 13). Eucharystia jest gwarantem nieustannego wzrostu miłości w duszy kapłana (KK 42).

Prezbiterzy są w Kościele i dla wspólnoty kościelnej uobecnieniem, jakby sakramentalnym samego Pana, Głowy i Pasterza. To oni głoszą Jego słowo, to oni przekazują znaki przebaczenia i daru zbawienia w sakramentach chrztu, pokuty i Eucharystii. To oni dzielą Jego troskę pełną miłosierdzia aż do złożenia z siebie całkowitego daru ze swego życia za powierzoną im owczarnię. Celem życia i działania prezbiterów jest głoszenie światu Ewangelii i budowanie Kościoła w imieniu i w zastępstwie Chrystusa (*in persona Christi*), Głowy i Pasterza (PDV 15).

## 2. Misja kapłaństwa służebnego

Kapłan powinien mieć stale przed oczami swej duszy obraz Chrystusa, który posługuje całym sobą, przez całe swoje życie aż do ofiarnej śmierci na krzyżu. W ten sposób uczy się on służyć i odnajdować radość w posługiwaniu, które staje się wyrazem królowania<sup>9</sup>. Kapłan powinien być pasterzem ludu Bożego na wzór Dobrego Pasterza.

---

<sup>7</sup> BENEDYKT XVI, *Myśli o kapłaństwie*, Kraków 2009, s. 37.

<sup>8</sup> J.M. VERLINDE, *Duchowość kapłańska w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 2004, s. 95.

<sup>9</sup> F. GRUDNIOK, *Kochać kapłaństwo*, Kraków 1984, s. 35.

Misja kapłańska musi być zakorzeniona w osobowej więzi z Chrystusem. Prezbiter musi być człowiekiem, który najpierw spotkał i poznał Chrystusa oraz nauczył się Go kochać. Z tajemnicy Chrystusa powinien uczyć się, jak w życiu nie szukać siebie samego i nie dążyć do własnego wywyższenia. W ten sposób uczy się prawdziwej wolności. Nie zabiega on o powodzenie swego dzieła ani nie polega na swoich siłach. Pracując dla Pana, Jemu pozostawia wyniki swej pracy i z pogodą ducha składa swe troski w Jego rękę. Ten, kto poznał Chrystusa, pragnie dzielić się z innymi radością odkupienia, jakiego dostąpił w Panu i nawet w trudnych chwilach karmi się miłością Chrystusa i z niej czyni treść swego życia.

Chrystus zaprasza swoich uczniów do naśladowania postawy służby: „Kto chciałby Mi służyć, niech idzie za Mną, a gdzie Ja jestem, tam będzie i Mój sługa. A jeśli ktoś mi służy, uczci go Mój Ojciec” (J 12,26). Służba ta polega niesieniu razem z Chrystusem Jego krzyża (Łk 9,23). Wchodzenie zaś w tajemnicę krzyża polega na obumieraniu starego człowieka oraz na całkowitym ofiarowaniu siebie na służbę Bogu i bliźniemu. Im bardziej człowiek potrafi umrzeć dla siebie, tym bardziej może żyć dla innych oraz tym bardziej oddaje się do dyspozycji Chrystusa (Ga 2,20). Służba kapłańska polega więc na wprowadzaniu w ludzką egzystencję wymiaru Odkupienia, poprzez umacnianie świadomości synostwa Bożego u ludzi ochrzczonych.

Służba kapłańska polega również na promocji wielkich wartości ludzkich w ich doczesnym wymiarze, ale zawsze w perspektywie wiecznego zbawienia. Kapłaństwo jest zawsze służbą Kościołowi. Kapłan jest sługą Kościoła – misterium ponieważ dokonuje kościelnych i sakramentalnych znaków obecności Chrystusa. Jest on sługą Kościoła – komunio, gdy wraz biskupem i całym prezbiterium współtworzy jedność wspólnoty kościelnej. Jest on sługą Kościoła – misji, gdy wspólnota przez niego i dzięki niemu głosi Ewangelię i daje świadectwo (PDV 59). Dzięki kapłaństwu służebnemu Kościół uświadamia sobie, że nie powstał sam z siebie, ale jest dziełem łaski Chrystusa.

Służba drugiemu człowiekowi powinna przybierać postawę pokorną, która jest naśladowaniem samego Chrystusa. Powinna ona się wyzbyć pychy i chciwości oraz naśladować Pana Jezusa w jego pokorze, ubóstwie i wyniszczeniu. Wówczas w procesie ewangelizacji troska o ubogich i potrzebujących zajmie należyte miejsce<sup>10</sup>.

Kapłan jest przyjacielem Jezusa, ale i Jego sługą. Ta przyjaźń posiada charakter służebny. Prawdziwi przyjaciele posługują sobie wzajemnie.

---

<sup>10</sup> J. W. NOWAK, *Kapłaństwo wielki dar*, Siedlce 1997, s. 95-96.

Przyjaźń nie polega na uczuciu, ale na wzajemnym obdarowaniu miłością a nawet współcierpieniem<sup>11</sup>. Chrystus okazał nam przyjaźń aż do ofiarowania za nas swojego życia (J 15,13). Kapłan staje się więc świadkiem i sługą Miłości Chrystusowej. Od tej chwili prezbiter pragnie tego, co Chrystus: zbawienia grzeszników. To staje się motywem jego życia, pracy i cierpienia. Najwybitniejszym przykładem w tym względzie pozostaje św. Jan Maria Vianney. Jan Paweł II pisał, iż niewielu pasterzy posiada tak wielką świadomość swojej odpowiedzialności i tak wielkie pragnienie wyrwania powierzonych im dusz z niewoli grzechu czy ze stanu oziębłości. Święty Proboszcz z Ars modlił się następującymi słowami: „O Boże mój, pozwól mi nawrócić moją parafię: zgadzam się przyjąć wszystkie cierpienia, jakie zechcesz mi zesłać w ciągu całego mego życia”<sup>12</sup>. Przyjaźń z Jezusem i służba Jemu polega umiłowaniu powierzonego kapłanowi ludu oraz na okazywaniu mu miłości Jezusowej. Nie można bowiem okazywać miłości do Chrystusa i Kościoła nie okazując czynnej i bezwarunkowej miłości do ludu chrześcijańskiego. Kapłan zjednoczony z Chrystusem powinien Go ukazywać w sposób przejrzysty powierzonej mu owczarni<sup>13</sup>.

„Chrystus przybrał postać Sługi i nie przyniosło to najmniejszej ujemy Jego Boskości. Co więcej: pozostał Sługą po dzień dzisiejszy, bo jakże inaczej patrzeć na Jego posługiwanie Eucharystyczne, na Jego trwanie dniem i nocą we wszystkich tabernakulach całego świata? Jezus czeka na każde zawołanie kapłana, na każde wezwanie wiernego, by służyć im całym sobą, swym Ciałem i Krwią, swym człowieczeństwem i swym Bóstwem, jednym słowem – całym dziełem swego odkupienia. Dlatego przyjaźń kapłana wobec Chrystusa i ludzi musi się wyrażać w ten sam sposób – gotowością służenia w każdej chwili swego życia”<sup>14</sup>.

### 3. Powołanie do świętości i jedności z Chrystusem

Jan Paweł II w „Pastores dabo vobis” przypominał, że świętość kapłańska jest wezwaniem do szczególnej zażyłości z Bogiem oraz polega na naśladowaniu Chrystusa ubogiego, czystego i pokornego. Polega ona również na bezgranicznym umiłowaniu ludzi i oddaniem się dla ich prawdziwego dobra

---

<sup>11</sup> F. GRUDNIOK, *Nazwał nas przyjaciółmi*, Katowice 1991, s. 45-46.

<sup>12</sup> JAN PAWEŁ II, Przemówienie do kapłanów na Wielki Czwartek 1986 r. *Święty Jan Vianney – wzór dla wszystkich kapłanów*, Rzym 16 III 1986.

<sup>13</sup> Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów, Watykan 1994, p. 30.

<sup>14</sup> F. GRUDNIOK, *Nazwał nas przyjaciółmi*, Katowice 1991, s. 46-47.

umiłowaniu świętego Kościoła (PDV 33). Poprzez sam sakrament święceń kapłan jest upodobniony do Chrystusa Wiecznego Kapłana i jest z Nim zjednoczony mocą sakramentu. Jest to związek nadprzyrodzony, prawie organiczny, zachodzący pomiędzy Chrystusem Głową a wszystkimi kapłanami, którzy są członkami Jego Mistycznego Ciała – Kościoła<sup>15</sup>. To sakramentalne uświęcenie domaga się osobistego uświęcenia, które polega na żarliwej modlitwie, konsekwentnym życiu oraz miłości pasterskiej o zbawienie braci.

Wprowadzenie do Dekretu o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis” zawiera następujące słowa: „Świętość kapłańska została, więc ujęta w dwojakim aspekcie: jako świętość obiektywna płynąca z konsekracji i jako świętość subiektywna, która polega na rozwijaniu przez nas łaski. Oba te aspekty uzupełniają się wzajemnie i w pewnym sensie warunkują: świętość życia bardziej otwiera na łaski stanu, te zaś, dając udział w świętości Chrystusa Kapłana i pogłębiając szczególny związek z jego posłannictwem zbawczym, uwrażliwiają osobiście prezbiterów na natchnienia Ducha Chrystusowego i Jego moce. Autentyczna świętość chrześcijańska czyni, więc kapłana coraz lepszym i godniejszym narzędziem Zbawiciela w kapłańskiej służbie Ludowi Bożemu”<sup>16</sup>.

Obowiązkiem kapłana jest pogłębiać swoją przyjaźń z Chrystusem. Powinien on o Nim rozmyślać, mówić o Nim, modlić się do Niego. Cokolwiek kapłan robi, zawsze jest widzialnym znakiem żywego Jezusa. Nie może się on ukryć w tłumie i wmieszać w ludzką masę. Nie może ukrywać swojej kapłańskiej tożsamości. Kapłan jest napełniony światłem Chrystusowym niegasnącym i nieprzemijającym<sup>17</sup>. To zjednoczenie z Chrystusem wynika z wybrania kapłana do szczególnej posługi w Kościele. Kapłan miłujący Chrystusa jest zdolny do autentycznego umiłowania i służenia Kościołowi, który jest Ciałem i Oblubienicą Chrystusa (PDV 23). Samo kapłaństwo urzędowe nie oznacza wyższego stopnia świętości, ale prezbiterzy poprzez święcenia otrzymali od Chrystusa szczególny dar, aby pomagać ludowi Bożemu w wiernym i pełnym urzeczywistnieniu ich powszechnego kapłaństwa (PDV 17).

Jedność z Chrystusem wyraża się poprzez jedność ze swoim Biskupem oraz z całym prezbiterium (PDV 17). Kapłan powinien też być zdolny do dawania świadectwa oblubieńczej miłości Chrystusa wobec powierzonego mu ludu Bożego (PDV 22). Zacieśnienie więzów z wszystkimi ludź-

<sup>15</sup> JAN PAWEŁ II, List do kapłanów na Wielki Czwartek, Watykan 1987, p. 11.

<sup>16</sup> Sobór Watykański II, Wprowadzenie do Dekretu o posłudze i życiu kapłanów, Poznań 2002, s. 482.

<sup>17</sup> F. GRUDNIOK, *Nazwał nas przyjaciółmi*, Katowice 1991, s. 124.

mi kapłan realizuje służbę, wspólne poszukiwanie prawdy oraz szerzenie sprawiedliwości i pokoju. Zjednoczenie z Chrystusem nie jest zwykłym połączeniem, lecz jednością tak głęboką, że nie da się jej przedstawić w prosty sposób. W tym zjednoczeniu kapłan nie jest w stanie nic dodać od siebie do nieskończonej doskonałości Boga. Kapłan bowiem, dzięki łasce Bożej, sam staje się żywą i świętą ofiarą oraz sam siebie wydaje na duchową ofiarę, której domaga się Chrystus<sup>18</sup>. Duch ofiarny powinien charakteryzować każdego duchownego. Można to osiągnąć przez trud ascezy, która służy ucłowieczeniu i przeobróżeniu człowieka. Asceza ta powinna być rozumiana, jako trening duchowo-moralno-religijny, który ma na celu przewyciężenie nieładu i rozdarcia w życiu kapłana<sup>19</sup>. Prezbiter powinien wzbudzać ducha ofiary, który jest „ciężarem Krzyża” i który objawia się zwłaszcza w umartwieniu. Ofiarniczy charakter miłości objawia się przede wszystkim, jako dar z siebie. Najpełniejszy wzór tej miłości pozostawił nam Chrystus, Najwyższy Kapłan, który złożył samego siebie, jako ofiarę Ojcu na przebłaganie za grzechy ludzi.

Oblubieńczy i pasterski wymiar życia prezbitera powinien przyczyniać się do tego, by prowadził on swoją wspólnotę, służąc z poświęceniem wszystkim powierzonym mu osobom, oświecając je światłem prawdy objawionej, strzegąc autorytatywnie ewangelicznej autentyczności życia chrześcijańskiego, naprawiając błędy, przebacząc, lecząc rany, pocieszając w strapieniach i umacniając wspólnotę braterską. Kapłan poświęca swoje życie dla wspólnoty, tak jak pasterz dba o swoje owce, żyje dla niej, modli się dla niej, poświęca się dla niej, gotowy jest oddać dla niej swoje życie<sup>20</sup>. Prezbiter uświęca się szczególnie poprzez sprawowane misteria. W tych świętych czynnościach znajduje się fundamentalne źródło, z którego czerpie on w realizacji powołania do świętości, które zostało w nim zaszczerpione już przez sakrament chrztu świętego (KK 41).

Taka pasterska i oblubieńczya postawa jest wymagająca i możliwa do utrzymania wówczas, gdy kapłan jest mężem modlitwy i miłośnikiem Eucharystii. Modlitwa pozwala prezbiterowi zachować dogłębną tożsamość i autentyczność swego powołania. Autentyczna modlitwa polega przede wszystkim na prawdziwym, osobowym spotkaniu z Jezusem i ufnej rozmowie z Ojcem w głębkim doświadczeniu Ducha (PDV 72). Dzięki modli-

---

<sup>18</sup> P. ŚLIWA, *Kapłan – pasterz*, Warszawa 1984, s. 117.

<sup>19</sup> W. SŁOMKA, *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996, s. 251.

<sup>20</sup> Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Watykan 1994, p. 55.

twie kapłan ogarnia swoją opieką i powierza Bogu wszystkie powierzone mu osoby, za które jest odpowiedzialny wobec wieczności<sup>21</sup>. Sama autentyczna i pełna Bożej miłości modlitwa jest daniem świadectwa miłości. Modlitwa pogłębia świadomość bycia sługą Chrystusa i jest czytelnym znakiem Chrystusa i Jego Ewangelii. Modlitwa kapłana pozwala mu na doskonalszy udział w zbawczym posłannictwie Chrystusa i Jego Paschalnym Misterium.

## Zakończenie

Udział w posłannictwie Chrystusa wymaga postawy oblubieńczej, która polega na gotowości pójścia za Nim i podjęciu dla Niego każdego ryzyka. Dzięki swemu osobistemu zjednoczeniu z Chrystusem i dochowaniu Mu oblubieńczej wierności prezbiterzy stają się obrazem Kościoła, który tak jak Maryja słuca, modli się i miłuje. Im żarliwsza jest modlitwa miłości, tym skuteczniejsza jest kapłańska posługa oraz otwartość i wrażliwość na innych. Bez osobistej więzi z Chrystusem słabnie również zapal pasterski i ewangelizacyjny. Kapłańskie zjednoczenie z Chrystusem w dużej części polega na służebnym charakterze jego powołania na wzór Chrystusa Sługi i Dobrego Pasterza. Osobiste zjednoczenie z Chrystusem jest także swego rodzaju warunkiem owocnego i autentycznego działania *in persona Christi*. Świętość kapłana, co prawda, nie jest warunkiem skuteczności działania sakramentalnego, ale jest wymogiem skutecznego świadectwa.

## UNION DU PRÊTRE AVEC LE CHRIST

### RÉSUMÉ

L'union avec le Christ est une condition indispensable pour continuer l'activité sacerdotale. Cette union avec le Christ se révèle comme un service pastoral à l'image du Maître qui est un Bon Pasteur et le Serviteur. Cette Union est aussi une condition d'action authentique *in persona Christi*. La sainteté personnelle du prêtre n'est pas une condition d'efficacité d'action sacramentel mais elle est nécessaire pour donner un témoignage convaincant. Cette union avec le Christ est impossible sans prière qui est comprise comme une vraie rencontre avec le Christ.

---

<sup>21</sup> T. BORUTKA, *Refleksja nad kapłaństwem w świetle nauczania Kościoła*, Kraków 2009, s. 70.



KS. BOGUSŁAW KULESZA

## PROBLEM PREEGZYSTENCJI CHRYSYDUSA W KOL 1,15-20

**Treść:** 1. Ogólne spojrzenie na problem preegzystencji Chrystusa; 2. Pojęcie preegzystencji;  
3. Podejście chrystologiczne; 4. Hymn Kol. 1,15-20; 4.1. Nurt interpretacji mądrościowej;  
4.2. Nurt interpretacji dosłownej; Zakończenie.

### 1. Ogólne spojrzenie na problem preegzystencji Chrystusa

Zainteresowało mnie zagadnienie istnienia Chrystusa przed jego wcieleniem, temat istotny w życiu pierwotnego Kościoła. Wiele tekstów Nowego Testamentu porusza tę kwestię przedstawiając egzystencję Syna Bożego w wymiarze wiecznym przed zstąpieniem z Nieba. Szczególnie ważne jest poznanie intencji autora tekstu hymnu chrystologicznego Kol 1,15-20, w którym Chrystus jest ukazany w swojej naturze ludzkiej, naznaczonej męką, nie tylko obecnym w akcie odkupienia, ale także wydaje się uczestniczyć w akcie stwórczym. Zasady gramatyki i filologii wskazują na ten sam podmiot aktywny w dwóch różnych polach działania. Tekst natchniony nie przedstawia w jasny sposób, jakoby w jednym przypadku miałby działać wyłącznie Logos, a w drugim Chrystus historyczny. W związku z tym powstało wiele interpretacji teologicznych interesującego nas tekstu biblijnego. Zamierzam przedstawić różne opinie egzegetów i teologów, którzy starali się wyjaśnić złożoność stwierdzeń w hymnie chrystologicznym. Interesuje mnie przede wszystkim, jak jest postrzegany problem preegzystencji Chrystusa. Są teologowie którzy twierdzą z przekonaniem, że w tych wyznaniach wiary w Pana zmartwychwstałego, podmiotem działania stwórczego jest Jezus Chrystus, który przeszedł przez życie ziemskie. Jak uważa C. Duquoc: „Podmiotem jest Syn, który istniejąc na sposób boski, przyjmuje ludzki sposób egzystencji. Jest on zawsze tym samym podmiotem, tym samym kimś, i ten podmiot buduje jedność dwóch sposobów egzystencji: boskiej i ludzkiej?”<sup>1</sup>

<sup>1</sup> C. DUQUOC, *Cristologia*, Brescia 1972, s. 281; cf. szczególnie w: P. BENOÎT, „Préexistence et Incarnation”, *Rev. Bibl.* 70 (1970), ss. 5-29; HAMERTON-KELLY R. G., *Pre-Existence*,

Należy sprecyzować, że teologia preegzystencji Syna Bożego „nie jest odpowiedzią na pewne zainteresowania spekulatywno-metafizyczne, obce nurtom myślowym początkowego chrześcijaństwa, a rodzi się z wiary paschalnej w rozwiązanie ostateczne i definitywne, dokonane w życiu Jezusa Chrystusa”<sup>2</sup>.

Apostoł Paweł nigdy nie użył w tekstach natchnionych terminu „logos” w odniesieniu do przyczynowości Słowa Bożego w akcie stwórczym. Nie jest wiadome, czy nie użył on świadomie tego terminu, aby podkreślić nierozłączność i jedność Boga-Człowieka, Jezusa Chrystusa, czy też z innych powodów. Zastosowanie apelatywu logos w pismach pawłowych odnosi się wyłącznie do treści przepowiadania („logos krzyża” 1Kor 1,18; „logos prawdy” Ef 1,13; Kol 1,5; 3,16).

G. Moioli, rozważając kwestię preegzystencji Chrystusa, odkrył jego podwójną genezę. Teolog stwierdza, że powyższy problem zaistniał z powstałej różnicy pomiędzy założeniem wpisanym w tekst natchniony, a tym należącym do myśli patrystycznej. Tak uważa G. Moioli na temat preegzystencji Syna Bożego: „Podczas gdy NT odnosi się do «preegzystencji» Chrystusa, nie operując tym terminem, i mówiąc zawsze w sposób konkretny o Jezusie, jako o Mądrości i o Słowie stwarzającym; cała tradycja patrystyczna mówi o preegzystencji trynitarnego Syna lub Słowa Bożego w stosunku do «wcielenia» a nawet do samego «aktu stworzenia»”<sup>3</sup>.

Nie są znane racje takiej zmiany przedstawienia tożsamości Chrystusa na przestrzeni dzielącej formowanie się kanonu nowotestamentowego od epoki patrystycznej. Pozostaje fakt stwierdzający obecność w akcie stwórczym wszechświata. Problem dotyczy sformułowania autentycznej tożsamości Syna Bożego, przez którego wszystko się stało. Jak uznaje G. Moioli, istnieją dwie możliwości. Ewentualnie należałoby połączyć te dwie różne opinie w całość. Historia chrystologii ukazuje niektóre przykłady wywodzące się z tych dwóch perspektyw. Np. G. Segalla chce zachować jedność osoby Chrystusa, lecz przed stworzeniem wszechświata uznaje go jedynie w postaci boskiej. Preegzystencja Jezusa Chrystusa w postaci boskiej w Ojcu, przez którego został stworzony kosmos i dokonało się zbawienie, nie przedstawia jasnego wyjaśnienia tożsamości Syna Bożego.

---

*Wisdom, and the Son of Man: A Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament*, UP, Cambridge 1973; SEGALLA G., „Preesistenza, incarnazione e divinità di Cristo in Giovanni (Vangelo e 1Gv)”, w *Rivista Biblica* 22 (1974), ss. 155-181.

<sup>2</sup> B. FORTE, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, s. 116.

<sup>3</sup> G. MOIOLI, *Cristologia*, s. 319.

G. Moioli, po wnikliwej analizie Pisma świętego, daje interesującą odpowiedź, w której neguje preegzystencję osoby Syna Bożego w separacji od osoby Jezusa. Teolog stwierdza dobitnie, że nie ma i nie było dwóch osób Słowa wcielonego. Można by pogodzić dwa aspekty: stanie się osoby Syna Bożego we wszechświecie stworzonym i jego istnienie w wymiarze wiecznym, nazywane preegzystencją. Nie dziwi nas fakt istnienia różnych odpowiedzi na poruszony problem.

## 2. Pojęcie preegzystencji

A. Contri wyraża opinię, iż właściwie nie należałoby używać terminu preegzystencja, szczególnie rozważając obecność Słowa Bożego w wymiarze wiecznym, w którym nie istnieje „przed” i „potem”. Mimo to teolog zaadoptował definicję tego terminu od Hammrton-Kellyego: „Preegzystencja jest terminem mitologicznym, oznaczającym że dana rzecz posiada rzeczywiste istnienie przed swoim pojawieniem się na ziemi, w umyśle Boga lub w Niebie”<sup>4</sup>.

Przyjmując tę definicję można mówić o preegzystencji Chrystusa przed jego epifanią na ziemi. Wieczność według G. Biffiego, nie jest przed lub po wszechświecie stworzonym, ale jest współczesna kosmosowi. Dlatego nie należy dodawać idei „przed” do pojęcia wieczności, która nie posiada sukcesji czasowej. Czy możliwe jest założenie obecności Jezusa Chrystusa jedynie w kategorii idei w planie boskim, która wyprzedza swoje rozwinięcie historyczne, lub też założenie rzeczywistej obecności Syna wcielonego w wymiarze wiecznym u początku całego wszechświata? Chcę prześledzić tekst pawłowy, by odszukać prawdziwy sens słowa natchnionego. Czy naprawdę możliwe jest zaakceptowanie prymatu obiektywnego, który stawia Chrystusa chwalebego na pierwszym miejscu w stosunku do uniwersum? Różne są interpretacje naukowców studiujących Pismo święte w celu wyjaśnienia problemu nurtującego nas czy mamy tu do czynienia ze Słowem Bożym *àsarkos*, czy też z Chrystusem, Człowiekiem – Bogiem.

---

<sup>4</sup> A. CONTRI, „La preesistenza di Gesù Cristo Uomo-Dio alla creazione e alla *sàrkosis*”, w *Euntes Docete* 27 (1974), s. 294.

### 3. Podejście chrystologiczne

Istnieją różne metody badania chrystologii NT. Inna jest interpretacja wyznań chrystologicznych biblisty, a inna dogmatyka. Pierwszy bada różne poziomy danych historycznych obecnych w Biblii, odnoszących się do zagadnienia wiary. Drugi zajmuje się szczególnie historią teologii zwracając uwagę na nauczanie Magisterium. Romano Penna tak przedstawia różnicę tych dwóch podejść naukowych: „Te dwa podejścia różnią się między sobą nie tylko przedmiotem (biblista nowotestamentowy, jako taki, nie bada historii dogmatów, zatrzymuje się na kwestii ich występowania) ale także metodą, dogmatyk interesuje się przeważnie kategoriami filozoficznymi pierwszych soborów (Nicea i Kalcedonia) i myślą współczesną, podczas gdy biblista nowotestamentowy ukazuje raczej strukturalność filologiczną, literacką i historyczną”<sup>5</sup>.

W prezentacji, która następuje, można spotkać te dwa typy podejścia do chrystologii formuł wyznaniowych którymi się zajmuję. Aby uzyskać znajomość istoty, która scala Chrystusa ze wszechświatem, należy operować dwoma metodami w celu osiągnięcia syntezy dającej lepsze zrozumienie poruszanej kwestii.

### 4. Hymn Kol 1,15–20

Istnieją dwie opinie, bronione przez wielu egzegetów i teologów, interpretujące znaczenie terminu użytego przez Pawła. Jeden nurt uważa, że w odniesieniu do aktu stwórczego należy przypisać obecność Słowa Bożego, natomiast w odniesieniu do odkupienia działania Słowa wcielonego. Drugi nurt uznaje obecność identycznego podmiotu w dwóch różnych aktach Słowa wcielonego objawionego w historii zbawienia. Obserwacja, według norm gramatyki, skłania do przyjęcia drugiego nurtu jako prawdziwego.

Niektórzy teologowie wybierają pierwszy nurt interpretacji kierowanej trudnością wyjaśnienia zaistniałego problemu w sposób racjonalny. Interpretacja preferująca separację dwóch akcji (samego Logosu i Chrystusa) wprowadza nieadekwatny „przeskok”, którego śladu nie znajdziemy w naszym tekście. Wersety 15 i 16 połączone są spójnikiem Óti „bo”, nato-

---

<sup>5</sup> R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. I. Gli inizi*, vol. I, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996, ss. 18-19.

miast werset 17 (który dotyczy prymatu Chrystusa nad stworzeniem) oraz werset 18 (odnoszący się do prymatu Chrystusa w stosunku do odkupienia) są zespolone spójnikiem z zaimkiem καὶ αὐτός. Jeśli akceptuje się interpretację, która uznaje ten sam podmiot dwóch działań (wierniejsza gramatyce tekstu), należy stawić czoła trudnościom związanym z wyobrażeniem rzeczywistej możliwości stworzenia wszystkiego (wraz z Niebem, duchami niebieskimi) przez Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka. Nie dziwi więc, że wielu teologów odstąpiło od wierności sensowi wyznaczonemu przez gramatykę tekstu hymnu Listu do Kolosan.

#### 4.1. Nurt interpretacji mądrościowej

Znamienne jest to, iż język i myśl hymnu chrystologicznego różnią się od całości tekstu epistudy. Możliwe, że Paweł użył tu część materiału istniejącego uprzednio. Istnieją dwie możliwości odnośnie do pochodzenia tego fragmentu: zawartość ma genezę gnostycką lub sięga do źródeł myśli mądrościowej Starego Testamentu. M. P. Morgan twierdzi, że dużo elementów pochodzących z różnych kręgów kulturowych mogło zostać włączonych w tekst hymnu. Pomimo to większość egzegetów uznaje, iż największy udział i wpływ ma nurt mądrościowy<sup>6</sup>. Apostoł Paweł przedstawiając funkcję Chrystusa w akcie stwórczym miałby inspirować się tematyką tekstów Prz 3,19; 8,22-31; Mdr 7,22; 9,2-4. Tekst Prz 3,19 ukazuje Mądrość aktywną podczas dzieła stwarzania, natomiast Prz 8,22-31, Mądrość jako pierwsze stworzenie, które towarzyszy YHWH w realizacji jego planu. To właśnie te stwierdzenia biblijne mogły przyczynić się do wiary w obecność Logosu-Chrystusa w akcie stwarzania, o czym świadczy hymn w Kol.

Podobnego zdania jest Eduard Lohse, który uważa, że hymn odzwierciedla sposób przedstawiania pojęcia Mądrości w kulturze judaistyczno-helleńskiej. Chrystusowi chwalebne zostały przyporządkowane tytuły: *obraz Boga, pierworodny z całego stworzenia, początek*. Podobieństwo przedstawienia misterium Chrystusa do biblijnej idei Mądrości jest wyraźne. Uznawana jest ona za stworzoną na początku i jako pierwszą w odniesieniu do odkupienia. W ten sposób Mądrość staje się pośredniczką zbawienia. Według E. Lohsa, wspólnoty chrześcijańskie posłużyły się elementami pochodzącymi ze ST, jak też z filozofii helleńskiej, w celu opisania

---

<sup>6</sup> M. P. HORGAN, „La lettera ai Colossesi”, w R.E. BROWN, J. FITZMYER, R. E. MURPHY, *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Queriniana, Brescia 1997, s. 1151.

dominacji uniwersalnej Chrystusa chwalebego. Nie jest on uznawany jako pierwszy wśród stworzeń w znaczeniu „uprzedności czasowej”, ale jako wyróżniający się od całego stworzenia, która to w nim ma swój początek<sup>7</sup>. E. Lohse nalega na fakt, iż wszystko stworzenie zaistniało przez pośrednictwo Chrystusa, ale nie podejmuje problemu jego tożsamości i w szczególności jego natury ludzkiej oraz w jaki sposób można wyjaśnić jego uprzedność w odniesieniu do aktu stworzenia.

Paolo Garuti w studium egzegetycznym hymnu apeluje o dociekanie dogłębne w szukaniu zrozumienia wniosków chrystologicznych, dlatego że mamy tu doczynienia z produktem rodzącego się chrześcijaństwa w środowisku helleńskim, które zaświadcza o pierwszej inkulturacji nowej doktryny w jej wyjściu ze świata hebrajskiego<sup>8</sup>. Można wyobrazić sobie jakie napięcia w chrystologii powodowała taka inkulturacja. Także P. Garuti twierdzi iż redaktor hymnu chrystologicznego posłużył się tekstami liturgicznymi lub katechetycznymi utworzonymi wcześniej.

Fragment z Listu Kolosan, który nas interesuje, na wstępie przedstawia pojęcie obrazu Boga niewidzialnego, którym jest Jezus Chrystus (w. 15). Egzegeta przyznaje pojęciu „obraz” sens doskonale zgodny z myślą pawłową, gdzie obraz Boży jako nowy Adam odzyskuje byt człowieka u początku jego istnienia<sup>9</sup>.

Według egzegety następne wersety wskazują na nowy aspekt który dotyczy sposobu zastosowania tego sformułowania. W kulturze helleńskiej kosmos był uważany za obraz Boga, gdyż jest on realizacją boskiego planu, jak też jest zamieszkały przez Stwórcę (Filon). Ale ten obraz boży nie jest ani bezpośredni, ani doskonały. Aby dotrzeć do prawdziwej istoty obrazu potrzebne są mediacje lub też emanacje. Redaktor hymnu byłby się więc kierował intencją nadania struktury chrystusowej tym koncepcjom filozoficznym w celu ukazania, że „obraz Boży urzeczywistnia się bezpośrednio w kimś, pomijając stopnie i różne następujące po sobie podmioty”<sup>10</sup>.

P. Garuti jest przekonany, że zamieszczenie wzmianki „przez krew jego krzyża (Kol 1,20), (wydaje się być późniejsze), przedstawia charakter teologii judaistycznej i zdecydowanie pawłowej. Nie ma mowy o tym, że Chrystus jedna wszystko z Bogiem, ale wskazuje się precyzyjnie, iż ofiara jego

<sup>7</sup> E. LOHSE, *Le lettere ai Colossesi e a Filemone, Paideia*, Brescia 1979, ss. 107, 108, 111, 112.

<sup>8</sup> P. GARUTI, „Il Primogenito, immagine del Dio invisibile. Qualche spunto di cristologia da Col 1,15-20 ed Ef 2,14-18”, w *Divus Thomas*, 28; 1\2001, s. 123.

<sup>9</sup> P. GARUTI, „Pantocrator e Kosmokratores. Appunti di cosmologia neotestamentaria”, w *Firmana* 11 (1996), s. 50.

<sup>10</sup> ib.

krwi, jego śmierci ekspiacyjnej realizuje doskonale przymierze, które zostało wcześniej zniszczone przez grzech. To dzieło ofiarne Jezusa posiada efekt o wymiarach kosmicznych: „Chrystus wywyższony wypełnia sobą wszystkie rzeczy” i jest to ten sam Chrystus, który dokonał pojednania w akcie przełania swojej krwi na krzyżu. P. Garuti kończy swoją refleksję stwierdzając, że intencją Pawła było na pewno przedstawienie Chrystusa ukrzyżowanego i że dociekania tego typu mogły go trochę przestraszyć. Odnosząc się do aktu stwarzania, egzegeta preferuje użycie terminów *Mądrość* lub *Logos* w celu uniknięcia problemu ewentualnej zagadkowej obecności Jezusa Chrystusa, dla której nie jest w stanie znaleźć adekwatnego wyjaśnienia<sup>11</sup>.

P. Garuti zauważył, że współczesne komentarze do hymnu chrystologicznego (J. N. Aletti, A. M. Buscemi) deklarują odrzucenie interpretacji, która ukazywałaby istnienie tła kulturowego należącego do środowiska gnozy lub synkretyzmu, z których to List do Kolosan miałby zapożyczyć nowe pojęcia. Ale także oni – podkreśla egzegeta – nie mogą zwolnić się od obowiązku uwzględnienia takiej ewentualności. W tym przypadku chodzi o analizę idei pojęcia *Urmensch* lub Człowiek-archetyp, który byłby zstąpił z nieba, aby zawrzeć w sobie cały wszechświat i odnowić jedność kosmosu poprzez akt pojednania ziemi z niebem. Widoczny jest tu jasny związek z terminologią pochodzącą ze środowiska gnozy.

Egzegeta nie wypowiada się na temat stosunku do kwestii dotyczącej obecności człowieczeństwa Chrystusa w akcie stwórczym wszechświata. Tę problematykę pozostawia kompetencji teologów, którzy powinni przedstawić pozytywne pokonanie zaistniałych trudności przede wszystkim odpowiadając, dlaczego Apostoł Paweł nie zaniechał przedstawić Jezusa jako mediatora także w akcie stwarzania, będąc przekonanym o jego panowaniu nad całym wszechświatem.

G. Tanzella-Nitti podjął się rozważenia tematu pośrednictwa Słowa w akcie stwórczym, a także tematu konsekwencji wpływających ze stworzenia świata przez i dla Chrystusa. Także on zauważa istnienie problemu egzegetycznego dotyczącego niektórych wersetów NT, które, przy wyznaczaniu Chrystusowi roli aktywnej w stwarzaniu, nie odnoszą się wyłącznie do Słowa odwiecznego. „One opowiadają relacje odnoszące się do Słowa, zjednoczonego w Chrystusie, z jego naturą ludzką (cf. J 1,1-3.14; Ef 1,3-10; Kol 1,16-20; Hbr 1,1-3)”<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> ib. s. 51.

<sup>12</sup> G. TANZELLA-NITTI, „Gesù Cristo: Rivelazione e Incarnazione del Logos”, w TANZELLA-NITTI G. - STRUMIA A., *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, Città Nuova Editrice, Roma 2002, s. 699.

Trudno zanegować, że w pismach pawłowych istnieje relacja Jezusa z dziełem stworzenia. Teolog tłumaczy tę relację chrystologiczną i kosmiczną w odniesieniu do tożsamości podmiotu, którym jest Wcielenie odwiecznego Słowa Bożego. Bóg poprzez Wcielenie zechciał połączyć się ze stworzeniem, albo lepiej ujmując, połączyć ze sobą wszechświat stworzony. G. Tanzella-Nitti w wyznaniach chrystologicznych NT zauważa obecność koncepcji preegzystencji Chrystusa, która zakłada istnienie na początku Słowa wcielonego jako pewnego misterium. Według niego pojęć które przedstawiają Jezusa Chrystusa „przed wszystkimi wiekami” (Kol 1,17), lub też mówiące o nim „zrodzony przed wszystkim stworzeniem”, nie należałoby interpretować w kategoriach czasowych mając na myśli jego stworzenie przed całym wszechświatem, ale bardziej w kategoriach „wywyższenia”, bądź też „wyszczególnienia”, odnośnie do jego roli pośrednika w stworzeniu kosmosu.

G. Tanzella-Nitti jest zdania, że objawienie biblijne zaświadcza o istnieniu Słowa wcielonego na początku wskazuje na korelację pomiędzy planami stworzenia i wcielenia, zamkniętymi w projekcie przewidzianym przez Boga. Stworzyciel zna uprzednio działania człowieka i jego potrzebę zbawienia. Preegzystencja Chrystusa historycznego nie jest interpretowana w kategorii ontologicznej, ale w kategorii przewagi wewnątrz jedyne go planu Bożego. Jest ona uznana jako pierwsza z szeregu intencji Boga. Bóg w stworzeniu wszechświata ma na celu ukazanie chwały Syna wcielonego i tylko w nim pragnie całej reszty. Uważam, że ta interpretacja jest niewystarczająca, gdyż w Kol 1,15-20 redaktor tekstu jasno przedstawia Chrystusa jako pośrednika aktywnego w akcie stwórczym (nie tylko jako przyczynę celową, ale więcej, jako przyczynę sprawczą). Próbą pokonania tego problemu jest wprowadzenie rozróżnienia dwóch natur w Chrystusie. Niestety, podmiot hymnu według reguł gramatyki jest jedyny i identyczny. Partykuła «Ój» wersetu 15 została użyta w odniesieniu do tego samego Chrystusa historycznego, obecnego w akcie stwórczym, jak też w akcie zbawienia. W celu rozwiązania zaistniałego problemu ucieka się do interpretacji niezgodnej z logiką, wynikającą z gramatyki hymnu chrystologicznego<sup>13</sup>.

Po przedstawieniu różnych opinii mogę stwierdzić, że teologowie, którzy zauważyli kwestię obecności wcielonego Słowa Bożego w akcie stwórczym, napotkali spore trudności w znalezieniu wyjaśnienia tej aporii. Nie wydaje się być wystarczającym rozróżnienie dwóch rzeczywistość-

<sup>13</sup> G. TANZELLA-NITTI, „Gesù Cristo: Rivelazione e Incarnazione del Logos”, ss. 699-710.



ci Chrystusa – Słowa odwiecznego i Słowa wcielonego, identyfikowanego z Jezusem z Nazaretu – w celu rozwiązania zaistniałego problemu wyznania chrystologicznego. Pierwsze wersety ewangelii Jana wskazują na Słowo, które było „na początku” (J 1,1) w naturze boskiej, ale natychmiast odnoszą się do natury ludzkiej Chrystusa, o którym się zaświadcza, iż był przed Chrzcicielem: „po mnie przyjdzie Mąż, który mnie przewyższył godnością, gdyż był wcześniej ode mnie” (J 1,30). Nie jest jasne czy intencją Jana było wskazanie na prymat Chrystusa w sensie chronologicznym. Oczywiście, z ostatniego stwierdzenia nie można wydedukować, że Jezus Chrystus istniał przed stworzeniem wszechświata. Niektórzy rozwiązują tę zagadkę stwierdzając, iż Jan Chrzyciel miał rozpoznać w Jezusie proroka Eliasza żyjącego dziewięć wieków wcześniej, który powrócił ostatnio na ziemię<sup>14</sup>.

#### 4.2. Nurt interpretacji dosłownej

Włoski teolog A. Contri w dociekliwym studium biblijnego problemu obecności Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka w akcie stwórczym, zauważa, że nie brakuje teologów akceptujących jawnie taką preegzystencję. Jego zdaniem tradycyjna interpretacja, według której tylko Słowo Boże uczestniczy w stwarzaniu, byłaby owocem opozycji Kościoła w stosunku do herezji ariańskiej z IV wieku<sup>15</sup>.

Ta problematyka wyłoniła się ponownie na skutek zainteresowania wyjaśnieniem jak najbardziej autentycznych tekstów Pisma świętego. A. Contri przestudiował zagadnienie preegzystencji Chrystusa, w stosunku do jego epifanii w świecie, od strony egzegetycznej, patrystycznej oraz teologii systematycznej.

Komentując hymn z Kol 1,15-20 teolog jest przekonany, że Paweł, odnosząc się do aktu stwórczego, ukazuje w nim obecność i działanie Jezusa. „Syn jego (Ojca) miłości, w którym mamy odkupienie, odpuszczenie grzechów” (w. 13-14) jest tym samym o którym się mówi, że jest „obrazem Boga niewidzialnego, pierworodnym wobec każdego stworzenia” (w. 15). W tych dwóch przypadkach Apostoł zakładałby obecność Chrystusa, Boga-Człowieka. Obraz widzialny wskazywałby w sposób jasny na naturę ludzką

---

<sup>14</sup> R. E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Cittadella Editrice Assisi, 1999 s. 85: „Se Giovanni il Battista considerava colui che doveva venire come pre-esistente a lui, ciò non era in un senso cristiano della pre-esistenza di Dio, né nel senso giovanneo della pre-esistenza della Parola, ma nel senso della pre-esistenza in quanto Elia”.

<sup>15</sup> A. CONTRI, „La preesistenza di Gesù Cristo Uomo-Dio alla creazione e alla sarkosis”, w *Euntes Docete* 27 (1974), s. 303.

Chrystusa, poprzez którą możliwe jest ujście misterium Boga. Zdaniem A. Contriego, tytułu „pierworodny” nie powinno się interpretować tylko jako dominację Chrystusa we wszechświecie, ale jako jego „pierwszeństwo czasowe w stosunku do stworzeń”, jak też podobnie jako „pierwsze miejsce w szeregu”<sup>16</sup>. Na potwierdzenie tej tezy należałoby zwrócić uwagę na wzmiankę równoległą werse 18, gdzie Jezus Chrystus jest nazwany „pierworodnym spośród umarłych” w znaczeniu pierwszeństwa w zmartwychwstaniu. Pierworodnym spośród umarłych jest Jezus Chrystus, więc zgodnie z gramatyką, stwierdzenie „pierworodny wobec każdego stworzenia” powinno być wyjaśnione w ten sam sposób.

Według wyniku badań A. Contriego, przed kontrowersją ariańską, prawdopodobnie teologia uznawała Chrystusa jako „Boga-Człowieka przedwcielonego” i w konsekwencji polemiki z herezją został zarezerwowany tytuł „pierworodny” dla Chrystusa wcielonego, ale nie istniejącego w ciele ludzkim przed jego przyjściem na ziemię<sup>17</sup>. A. Contri twierdzi, że w pismach pawłowych jest więcej wzmianek dotyczących Jezusa Chrystusa w kontekście jego związku z początkiem stworzenia, lub ukazujących go przed jego pojawieniem się na ziemi: (Ef 2,10 „jesteśmy bowiem jego dziełem, stworzeni w Chrystusie Jezusie dla dobrych czynów”; 1 Tym 1,15 „Chrystus Jezus przyszedł na świat zbawić grzeszników”; cf. Fil 2).

Odnosząc się do hymnu z Kol 1, teolog zauważa, że centralne miejsce zajmuje Chrystus historyczny, sprawując jednocześnie funkcję przyczyny sprawczej jak też celowej. W ten sposób i stworzenie i odkupienie, posiadają identycznego protagonistę, pośrednika uniwersalnego, przedstawionego w wersecie 17 jako tego, który utrzymuje cały wszechświat od wieczności<sup>18</sup>. A. Contri proponuje oryginalne rozwiązanie chrystologicznego problemu preegzystencji za pomocą schematu z rozróżnieniami. Rozróżnia on w swojej ekspozycji:

- pomiędzy aktem, w którym przed stworzeniem wszechświata, Słowo przyjmuje – podczas gdy ją stwarza – naturę ludzką (dusza i *sôma pneumatikôn*: cr. 1 Kor 15,44) i w ten sposób staje się pierworodnym całego stworzenia (umanazione, ucłowieczenie)
- a aktem kenotycznym, w którym Człowiek-Bóg odrzucając *kabod* (dóxa) które do niego należało jako do Jednorodzonego Syna Ojca (cf. J 17,5), w pełni czasów ukazuje się w postaci sługi przyjmując *caro*

<sup>16</sup> ib., s. 269.

<sup>17</sup> ib., s. 270.

<sup>18</sup> ib., ss. 279-280.

*peccati* (*sàrkosis*, wcielenie) należące do pokolenia Adama w celu odkupienia upadłej ludzkości (cf. Rom 8,3-4), aż do stania się przekleństwem (Gal 3,13) i grzechem (2Kor 5,21) dla nas<sup>19</sup>.

Trudno jest przyjąć za prawdziwą powyższą teorię teologa, który twierdzi, iż Słowo przyjęło naturę ludzką na początku wszystkiego stworzenia. Nie wydaje się mi prawdopodobne rozwiązanie, według którego ta natura na początku byłaby inna od tej przyjętej we wcieleniu Słowa. Nawet jeżeli Słowo oblokłoby się w ludzkie ciało stworzone przez nie w pierwszej chwili, jej natura nie byłaby tą samą, co Chrystusa historycznego, jak to sugeruje kosmologia pawłowa, która nie rozróżnia pomiędzy Chrystusem, w którym wszystko zostało stworzone, a Jezusem Chrystusem chwalebnym. Chcę podkreślić, że chrystologia A. Contriego uznaje efektywną równość Chrystusa preegzystencjalnego i Chrystusa chwalebnego: „stwierdzamy że Preegzystujący posiadał *sôma pneumatikôn* tak jak i Zmartwychwstały”<sup>20</sup>. Teolog nie wyjaśnia, jak to jest możliwe nadanie takiej identycznej tożsamości Chrystusowi w dwóch różnych stanach, bez zauważenia że Zmartwychwstały posiada znaki chwalebnej śmierci w odróżnieniu od Chrystusa preegzystencjalnego. Taka interpretacja, która z jednej strony widzi Słowo zjednoczone z ciałem ludzkim przed stworzeniem wszechświata, a z drugiej od momentu Wcielenia w Człowieku Jezusie, w ciągu życia ziemskiego, wydaje się skomplikowana i mało prawdopodobna. Warto podkreślić, że A. Contri pozytywnie podszedł do kwestii obecności Chrystusa w akcie stworzyczym: „Chrystus człowiek jest wzorem (przyczyną wzorczą i narzędnią), za pomocą którego Bóg w Trójcy stwarza wszechświat. Bóg stwarzając ma na widoku obraz Syna wcielonego, który jest pierwszym stworzeniem (w czasie i w godności) i narzędziem stwarzania”<sup>21</sup>.

Także J. Galot może być zaliczony do tych teologów którzy uznają obecność Chrystusa Pana u początków stworzenia na podstawie pism pawłowych. J. Galot twierdzi, że Apostoł, pisząc o stanie przed wcieleniem, przedstawia tożsamość Syna Bożego wcielonego. Tę tajemnicę bytowania Chrystusa teolog wyjaśnia za pomocą terminologii prymatu absolutnego:

„W liście do Kolosan, Chrystus dominujący swoim prymatem nad wszystkim stworzeniem jest pierwotnym spośród umarłych, to jest Chrystusem zmartwychwstałym, który otrzymał poprzez swoją ofiarę, chwałę zmartwychwstania (cf. Flp 2,6-11). Chrystus dominujący nad wszechświa-

---

<sup>19</sup> ib., s. 304.

<sup>20</sup> ib., s. 305.

<sup>21</sup> ib., s. 308.

tem, jest Głową Ciała, i stał się takim poprzez zmartwychwstanie; Chrystus, który zapewnia jedność świata, jest tym, przez którego Bóg dokonał pojednania przynosząc pokój „przez krew jego krzyża” (Kol 1,20)<sup>22</sup>.

Teolog daje dużą wagę pierwszeństwu Chrystusa Odkupiciela. Zamierzeniem Pawła byłoby przedstawienie naszej predestynacji w Odkupicielu, przed zaistnieniem wszechświata. Wspólnota Chrystusa z ludzkością ma swoje korzenie u początków, w odwiecznym planie Boga. J. Galot nie przedstawia ani sposobu, ani też żadnego logicznego wyjaśnienia kwestii egzystencji Syna wcielonego u zarania stworzenia kosmosu. Potwierdza jedynie przekonanie Pawła.

François-Xavier Durrwell, teolog i biblista francuski, uważa iż tytuł „pierworodny” w tekstach Rz 8,29; Kol 1,15.18 odnosi się do Chrystusa chwalebego. W ten sposób Jezus jest postawiony na początku wszystkiego. To oznacza, że pierwsza absolutna przyczyna, która go dotyczy, zawiera się w odwiecznym zrodzeniu przez Ojca. Teolog postępuje w swoim rozważaniu i uznaje, że to właśnie moment zmartwychwstania Chrystusa wskazuje „jego absolutny początek, punkt kulminacyjny, w którym zaczyna istnieć wszechświat (cf. Kol 1,15-17) w bezpośrednim kontakcie z Bogiem”.<sup>23</sup> Według jego opinii, natura ludzka Chrystusa, stworzona przez Boga, może być uznana za początek istnienia wszystkiego stworzenia. To misterium jest, możliwe ponieważ zmartwychwstanie nie należy do długiego łańcucha „ziemskiego następstwa przyczyn i efektów”. Nie może być ono uznane za wydarzenie zamknięte w historii. Następstwo czasowe nie więzi zmartwychwstania w jednym czasie przeszłym, dlatego że jest ono pełnią, zgodnie z pawłową terminologią. Jak widzimy, w wyrazisty sposób uwypukla się aspekt aktualności zmartwychwstania na tle całej ludzkiej historii. Nie jest to wyrażone językiem biblijnym. Dlatego F. X. Durrwell jest przekonany, że Chrystus obecny na początku jest tym samym, którego poznali Apostołowie: „Nie Syn poza wcieleniem, istniejący ponad nim, ale Chrystus Pan: to on był obecny na pustyni, towarzysząc hebrajczykom, wystawiany przez nich na próbę (1Kor 10,4.9); jak również to przez Pana Jezusa Chrystusa Bóg stworzył wszystko (1Kor 8,6) i wszystko też ma w nim istnienie (Kol 1,16 n.)”.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> J. GALOT, *Gesù Liberatore*, s. 28.

<sup>23</sup> F. X. DURRWELL, *La risurrezione di Gesù, mistero di salvezza*, Città Nuova Ed., Roma 1993, s. 111.

<sup>24</sup> *ib.*, s. 114.

To stwierdzenie dotyczące misterium Chrystusa jest radykalne. Nie tylko sugeruje ono w pewien sposób obecność Chrystusa Pana w historii ludu wybranego, ale także jego istnienie przed aktem stworzenia wszechświata. F. X. Durrwell nie wyjaśnia tej tajemniczej obecności Pana poprzez stworzenie jego natury ludzkiej na początku. Teolog racjonalnie stwierdza, że Człowiek Jezus pojawił się w ściśle określonym czasie w historii świata: „Jakkolwiek Jezus pojawił się późno w historii, od stworzenia świata, dużo czasu od przejścia Hebrajczyków przez pustynię. Nie żył jako człowiek przed swoim narodzeniem. Pomimo tego przyznaje się mu, przed jego staniem się na ziemi, obecność i działanie sięgające początku wszystkiego”.<sup>25</sup>

Wyjaśnienia powyższej kwestii, według opinii teologa, należy szukać w misterium paschalnym. F. X. Durrwell uważa, że wywyższenie Chrystusa do wieczności Boga, pozwala automatycznie uznać obecność Syna Bożego na początku historii stworzenia. Zmartwychwstanie jest momentem decydującym w całej historii i dla całego wszechświata. Innym istotnym aspektem jest przydzielenie Chrystusowi paschalnemu atrybutu „pełni” (cf. Kol 1,19), który według teologa francuskiego stawia Pana na początku w stosunku do jakiegokolwiek uczestnictwa. Tę prawdę miałyby przedstawiać formuła: „Chrystus jest przed wszystkimi rzeczami”, co oznaczałoby, że o „Słowie wcielonym, o Chrystusie będącym w świecie, można powiedzieć, że istniał przed jego ziemskim życiem”.<sup>26</sup>

Jezusowi, Pismo święte przyznaje dwa tytuły chrystologii wysokiej: Pan i Zbawiciel. Jezus jest nazywany Panem, gdyż uczestniczy w sposób pełny w panowaniu Boga, dzieląc z nim całkowicie Wszechmoc Boską. „Bóg jest wszechmocny, ponieważ we wszystkim jego dzieło jest stwórcze”.<sup>27</sup> Odnosząc się do hymnu chrystologicznego z Kol 1,15-20, F. X. Durrwell nie dopuszcza żadnej różnicy w podmiocie dwóch działań o wymiarach kosmicznych. Nie przyznaje wyłącznie Logosowi dzieła stwórczego, a Chrystusowi chwalebneemu wyłącznie dzieła odkupienia. Autorem tych dwóch akcji jest ten sam podmiot, Zbawiciel. Na dowód swojej hipotezy teolog wskazuje na fakt że w trzech zwrotach hymnu (na początku – w. 14, w środku –

---

<sup>25</sup> ib.

<sup>26</sup> ib., s. 129; „Si ha l'abitudine di rappresentare l'Antico Testamento, poi Cristo e infine la Chiesa, mettendoli in successione secondo la linea del tempo. Questa rappresentazione lascia cogliere il ruolo del legame tra i due Testamenti svolto da Cristo con la sua morte e risurrezione. In realtà, Cristo sta dentro all'Antico Testamento e alla Chiesa, è il culmine dei due e il loro principio. Ma diversa è la sua presenza nell'uno e nell'altro”, ib., s. 163.

<sup>27</sup> ib. s. 155.

w. 18, na końcu – w. 20) pojawia się pojęcie śmierci odkupieńczej Chrystusa. Ponadto tytuł *obraz Boga niewidzialnego* odnosi się do Chrystusa będącego w chwale, a nie tylko do Słowa odwiecznego bez natury ludzkiej. Można przyznać Chrystusowi dwa różne stany: jego bycie wewnątrz wszechświata stworzonego jako stworzenie i jego stan transcendentny. F. X. Durrwell uważa, że byłoby powierzchownym dostrzeżeniem w hymnie wyłącznie Logosu wiecznego jako pośrednika dzieła stworzenia, podczas gdy stwierdza się uczestniczenie Chrystusa zmartwychwstałego w mocy wiekuistej Boga Ojca. Prawdziwą trudnością w zrozumieniu przedstawianego stanu rzeczy jest wyobrażenie tego, że konsekwencją zmartwychwstania Chrystusa jest jego uczestnictwo w roli stwórcy. Zbawiciel, wyniesiony do godności królowania z Bogiem posiada wszystkie prerogatywy Boskie. Hymn z Kol 1,15-20 odnosi się do Syna umiłowanego, za pomocą którego dokonało się odkupienie całego kosmosu (stworzenie, utrzymywanie, zbawienie). Chrystus musi być obecny na początku wszechświata, a także jednocześnie być jego centrum jednoczącym oraz wypełnieniem ostatecznym, *pleroma* wszystkich rzeczy.

Cała pełnia mieszka w Chrystusie zmartwychwstałym (w. 18 n), a więc posiada on wszystkie prerogatywy Boskie dzieląc je z Bogiem. Jak to przedstawia F. X. Durrwell: „Cała egzystencja dynamiczna Boga, jego wszystka moc stwórcza i uzdrawiająca «mieszka na sposób ciała w Chrystusie» (cf. Kol 2,9). A więc pełnia jest pierwsza, jest uprzednia w stosunku do każdego uczestnictwa”<sup>28</sup>. W tej perspektywie teologicznej punktem wyjścia do zrozumienia dzieła stworzenia w Chrystusie jest atrybut pełni końcowej Syna chwalebego. Drugi Adam, będący pełnią eschatologiczną, jest źródłem i początkiem. Bóg Ojciec rodzi Jednorodzonego Syna, w którym ma swój początek cały wszechświat.

Podobne rozumowanie, dotyczące kwestii preegzystencji Jezusa, przedstawia kardynał Giacomo Biffi. Według niego hymn z Kol 1,15-20 ukazuje Chrystusa obecnego na początku stworzenia jak również wyznaczającego ostateczny cel całego kosmosu, który znajduje w nim swój definitywny sens. Teolog stwierdza, że aktywność Syna Bożego nie ogranicza się wyłącznie do wydarzenia w wymiarze czasu, do Jego egzystencji ziemskiej, ale będąc postawionym przed zaistnieniem czasu jak również będąc jego całkowitym wypełnieniem, przewyższa On i zamyka w sobie strukturę wszechświata, zdeterminowaną przez czas. Obecność i aktywność Chrystusa chwalebne-

<sup>28</sup> Ib. s. 156.

go u zarania wszechświata wyjaśnia G. Biffi przebywaniem Syna wcielnego po prawicy Boga Ojca, w wymiarze wiecznym, w którym nie istnieje następstwo czasowe. W konsekwencji, wieczność (a w niej Chrystus uwielbiony) jest terazniejsza w stosunku do każdego momentu historii wszechświata<sup>29</sup>. Ważny jest również aspekt uczestnictwa Jezusa Chrystusa w chwale we wszystkich prerogatywach Boga. To pozwala nam na uznanie preegzystencji Chrystusa historycznego, jak też jego dzieła w akcie stwórczym. Można by kontynuować nasze studium biblijne szukając pochodzenia językowego, kulturowego każdej partykuły składającej się na tekst badanego hymnu, w celu odkrycia pełnego znaczenia formuł chrystologicznych. Dalsze poszukiwanie mogłoby rzucić nowe światło na tajemnicę Chrystusa i kosmosu. Uważam jednak, że należy zwrócić uwagę na naukę Magisterium, która odnosi się do prawdy przekazywanej poprzez różne języki historyczne, kulturowe, ukazujące się w Biblii:

Natomiast dzięki zastosowaniu hermeneutyki otwartej na wymiar metafizyczny można ukazać, w jaki sposób dokonuje się przejście od historycznych i zewnętrznych okoliczności, w których powstały dane teksty, do prawdy w nich wyrażonej, która wykracza poza te uwarunkowania.

Swoim ograniczonym i historycznie ukształtowanym językiem człowiek potrafi wyrazić prawdy, które przekraczają ramy zjawiska językowego. Prawda bowiem nigdy nie może być zamknięta w granicach czasu i kultury; daje się poznać w historii, ale przerasta samą historię.<sup>30</sup>

Studiując hymn z Kol 1,15-20 zauważyłem istniejące uwarunkowanie pochodzące od języka historycznego i od mentalności danej epoki z czasu kompozycji epistuły. Jestem przekonany o ważności dobrego poznania kontekstu stwierżeń nowotestamentalnych, a także okoliczności ich redagowania, ale uważam że zawsze należy zachować istotę przekazu pisanego, który został przedstawiony jako prawda w pierwszych gminach Kościoła. Przede wszystkim, nie należy narażać prawdziwości wiary objawionej przez Boga poprzez nieodpowiednie stosowanie metody interpretacji historycznej Słowa Bożego. Bóg objawił swojego Syna Jezusa Chrystusa w określonym czasie chronologicznym, w narodzie i kulturze żydowskiej. To jednak nie przeszkadza w uznaniu, iż działanie zbawcze Chrystusa przewyższa każdy kontekst czasowy i przestrzenny. Jezus Chrystus, jego życie ziemskie aż do chwalebego zmartwychwstania i wstąpienia na prawicę Boga Ojca,

---

<sup>29</sup> G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo*, Jaca Book, Milano 1994, s. 12 nn.

<sup>30</sup> JAN PAWEŁ II, *FIDES ET RATIO*, n° 95.

wraz z jego nauką, stanowią Prawdę ofiarowaną każdemu człowiekowi ze wszystkich epok. Chrystus-Prawda przenika każdą kulturę ludzką i dlatego w każdej kulturze może być przyjęty w sposób autentyczny. Nawet ci, którzy nie poznali Pana, z różnych powodów, a żyli sprawiedliwie, zawdzięczają to dobro, które uczynili łasce pochodzącej od Chrystusa. Słowo przedwieczne w tajemnicy wcielenia połączyło się, w *akcie zaślubin* z całym rodzajem ludzkim, aby miłością bezinteresowną doprowadzić wszystkich do zbawienia.

Pragnę przypomnieć że hymn z Listu do Kolosan przedstawia Pana Jezusa Chrystusa jako pierworodnego z całego stworzenia. Uważam, że jest to prawda do przyjęcia. Wnikliwe studium hymnu chrystologicznego ukazuje dominację Chrystusa chwalebne go nad całą historią.

### Zakończenie

Zauważyłem że istnieją różne podejścia do zagadnienia obecności aktywnej Chrystusa w dziele stwórczym wszechświata. Niektórzy teologowie i egzegeci unikają całkowicie wyjaśnienia tego problemu, inni uznają realną preegzystencję Jezusa Chrystusa i próbują w różny sposób ją zinterpretować, jeszcze inni posługują się terminologią dogmatyczną o dwóch naturach Syna Bożego aby wykazać iż tylko Słowo uczestniczyło w akcie stwórczym kosmosu. Ta ostatnia interpretacja stara się uniknąć konieczności usprawiedliwienia ewentualnej preegzystencji natury ludzkiej Chrystusa. Wierność zasadom filologii wskazuje jako podmiot pośrednictwa stwórczego w Kol 1,15-20, na *Kyrios*a, czyli Chrystusa historycznego. Niestety, tekst natchniony nie sugeruje żadnej logicznej interpretacji pomocnej w rozwiązaniu istotnej kwestii pokonania przez wydarzenie, którym jest Jezus Chrystus, determinacji czasowej i przestrzennej wszechświata.

Uważam za godny uwagi postulat O. Cullmanna, namawiający do większej wierności sensowi tekstów biblijnych. Nawet jeżeli nie jesteśmy w stanie przedstawić w sposób adekwatny i zrozumiały Prawdy ewangelicznej, ta ostatnia pozostaje zawsze niezmienną. Tajemnica wiary wymyka się naszej zdolności ilustracji, a ten fakt nie powinien umniejszać jej wartości bądź autentyczności.

Oddzielenie działalności Słowa Bożego od działalności Chrystusa historycznego pozwoliło niektórym teologom na opracowanie błędnej teologii dialogu z religiami, w której Jezus Chrystus zatracą swoją jedyność i wyłączność. Kontynuując tę refleksję można stwierdzić, że ustalenie toż-



samości podmiotu, Jezusa Chrystusa, który działa w akcie stwórczym, jak również w akcie odkupienia, nie pozwoli teologom na separację działalności Słowa Bożego od tej należącej do Chrystusa historycznego, w celu wprowadzenia możliwości alternatywnych inkarnacji Logosu w różnych kontekstach religijnych świata. Jedyność osoby Jezusa Chrystusa, jego jedyna i osobliwa unia hipostatyczna, wyklucza istnienie innych zbawicieli w historii religii świata. Bóg w Chrystusie chwalebny dominuje nad całą historią i przestrzenią.

Osobiście preferuję model interpretacyjny, dotyczący prymatu absolutnego Jezusa Chrystusa nad wszechświatem, przedstawiony przez G. Biffiego. Nie przekonuje mnie interpretacja A. Contriego według której Słowo Boże miało przyjąć ciało ludzkie stworzone jako pierwsze, u zarania aktu stwórczego, które różniłoby się od ciała przyjętego w łonie Maryi. W tej perspektywie nie uwzględnia się faktu, iż dla Słowa nie ma znaczenia, *stricto sensu*, następstwo chronologiczne. Nie jest logicznym założenie, że Logos odwieczny działał „przed lub potem”, lub też przyjął naturę ludzką przed jakimś wydarzeniem, gdyż jego byt w wymiarze wiecznym nie podlega czasowi. Preegzystencja Chrystusa mogłaby być widziana jako jego równoległe istnienie w wieczności, która jest pozbawiona wymiaru czasowości.

## THE PROBLEM OF THE PRE-EXISTENCE OF CHRIST IN COL 1,15-20

### SUMMARY

The author shows in his article the problem of the pre-existence of Jesus Christ, which is present in the Epistle to the Colossians (1,15-20). It is not easy to give a good definition of pre-existence but it is necessary for an understanding of the presented issue. The Christological hymn declares the pre-existence of Jesus Christ (and not only of the Word of God). He is proclaimed “the image of the invisible God, the first-born of all creation” (prototokos) (1,15). Jesus Christ

stands at the head above all created things. Christology knows two streams of interpretation of Jesus' priority over creation. The first tries to explain the pre-existence of Christ with the model of his two natures: divine and human. The second one explains the hymn of Col according to the literal sense. This means that Jesus was present during the creation of the universe. The author of this article prefers the literal and faithful to the grammar interpretation, in spite of the difficulty in its explaining.

KS. PRZEMYSŁAW ARTEMIUK

## CHRYSTOLOGIA „ZSTĘPUJĄCA” KARD. CH. SCHÖNBORNA I TEOLOGIA FUNDAMENTALNA

**Treść:** Wprowadzenie; 1. Wiarygodność; 2. Metafora pra-świata; 3. Argumentacja z wnętrza; Wnioski.

### Wprowadzenie

Szukając związków chrystologii „zstępującej” kard. Christopa Schönborna (ur. 1945 r.) z teologią fundamentalną, należy na początku zauważyć, że wiedeński kardynał należy do grona tych teologów kręgu języka niemieckiego, których myśl dogmatyczna wchłonęła w pewnym stopniu teologię fundamentalną<sup>1</sup>. W jego spuściźnie nie można wprawdzie odnaleźć klasycznych tematów charakterystycznych dla niemieckiej teologii fundamentalnej<sup>2</sup>, takich jak: religia, Objawienie, Kościół, można jednak dostrzec, że teologia wiedeńskiego kardynała dąży do wykazania i uzasadnianie wiarygodności istoty chrześcijaństwa.

Chrystologia kard. Ch. Schönborna wypływa z przekonania, że „do rzeczywistego zrozumienia Jezusa dochodzi się dopiero wtedy, kiedy rozpoznaje się w Nim i uznaje Wcielonego Syna Bożego”<sup>3</sup>. Dlatego chcąc poznać Jezusa, należy patrzeć na Niego w Jego własnym świetle, które płynie z natchnionej Biblii, ożywczej Tradycji i przekonującego doświadczenia wiary świętych – a więc od samego Boga. Wizja chrystologiczna kardynała nie re-

<sup>1</sup> Por. M. SKIERKOWSKI, *Specyfika niemieckiej teologii fundamentalnej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2/2009, s. 85-92.

<sup>2</sup> Por. najnowsze niemieckojęzyczne opracowania teologii fundamentalnej: M. KNAPP, *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, Freiburg/Br., 2009; Ch. BÖTTIGHEIMER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg/Br., 2009.

<sup>3</sup> H. WALDENFELS, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, przekład A. Paciorek, Katowice 1993, s. 194-195.

alizuje postulat integralności jedynie w tym sensie, że jednoczy Jezusa historii i Chrystusa wiary, ale sięga swoimi ramami samego początku świata i jego celu. Chodzi tu o kreacyjno-eschatologiczną koncepcję chrystologii, w której Osoba Jezusa Chrystusa jest zarówno racjonalnym Stworzycielem, jak i zbawczym Spełnieniem historii ludzkości w Paruzji. Ujęcie chrystologiczne kard. Christopha Schönborna wychodzi także wyraźnie poza horyzonty, które wyznaczyli chrystologii dwaj najwięksi teologowie ostatnich czasów, mianowicie Karl Rahner (zm. 1984) i Hans Urs von Balthasar (zm. 1988). Ich systemy chrystologiczne, sytuujące się na styku teologii dogmatycznej i teologii fundamentalnej, mają odpowiednio charakter „oddolny” i „odgórny”.

Co zatem wnosi sposób ujęcia i rozumienia chrystologii przez kard. Ch. Schönborna do teologii fundamentalnej w aspekcie podejścia do źródeł Objawienia i uzasadnienia wiarygodności chrześcijaństwa? Wiedeński teolog, wprowadzając nowy typ uzasadnienia teologicznofundamentalnego, opisany za pomocą metafory *światła płynącego z osoby Chrystusa*, dokonuje wyraźnego uzupełnienia czy może raczej poszerzenia metody teologicznofundamentalnej. Poszukując odpowiedzi na tak zarysowany problem, rozpocznę od kilku uwag dotyczących specyfiki samej teologii fundamentalnej.

## 1. Wiarygodność

Teologia fundamentalna, jako dyscyplina teologiczna, „w sposób krytyczny i otwarty na najgłębsze doświadczenie swoich czasów zajmuje się sensem i znakami wiarygodności zbawczego Objawienia Boga w Jezusie Chrystusie oraz jego uobecnienia w misterium i wspólnocie Kościoła”<sup>4</sup>. Zatem jej istotą jest *credibilitas revelationis Dei in Jesu Christo per Ecclesiam*. To wiarygodność odróżnia teologię fundamentalną pod względem formalnym od innych dyscyplin. Poszukując wiarygodności chrześcijaństwa, teologia fundamentalna służy „uzyskaniu, wzmocnieniu pewności w wierze poprzez rozumne poświadczenie tego, co objawia się jako ostateczne i bezwarunkowe godne takiego poświadczenia w świadectwie”<sup>5</sup>. Zatem w centrum zainteresowania teologii fundamentalnej znajduje się Objawienie

---

<sup>4</sup> H. SEWERYNIAK, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2005, s. 27.

<sup>5</sup> Tenże, *Metodologia eklezjologii fundamentalnej Demonstratio Catholica*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2/2007, s. 126.

Boga w Jezusie Chrystusie przekazywane przez Kościół (przedmiot materialny). Celem zaś, a jednocześnie przedmiotem formalnym tej dyscypliny, jest wykazanie wiarygodności tego Objawienia. Chociaż w teologii fundamentalnej „chodzi na pierwszym miejscu o wiarygodność rozumową, która jest impulsem bądź umocnieniem aktu wiary”<sup>6</sup>, to nie powinno zabraknąć również samej wiary, bowiem nie można, jak w dawnej apologetyce w sposób czysto racjonalny (naturalny), wykazać nadprzyrodzonego charakteru chrześcijaństwa czy Boskiego posłannictwa Jezusa Chrystusa. Nie można dojść w sposób naturalny, do tego, co nadnaturalne, Boskie<sup>7</sup>. Koncentrując się na samym fakcie Objawienia zrealizowanym w Osobie Jezusa Chrystusa, teologia fundamentalna ukazuje, że jej przedmiot jest konkretny i osobowy, stanowi go Jezus Chrystus<sup>8</sup>. Jego poznanie winno dokonywać się jednocześnie na drodze naturalnej (to, co historyczne, jest poznawalne za pomocą metod historycznych, np. faktyczne istnienie Jezusa) oraz na drodze teologicznej, mocą światła wiary, bowiem w Bóstwo Jezusa Chrystusa trzeba po prostu uwierzyć. W tym tkwi specyfika epistemologiczna i metodologiczna chrystologii fundamentalnej<sup>9</sup>. Znaczenie, które przysługuje wierze w poznaniu teologicznym<sup>10</sup>, ukazują również zadania, jakie stoją dzisiaj przed teologią fundamentalną. H. Seweryniak zwraca uwagę na następujące spośród nich: wspieranie ludzkich poszukiwań prawdy i sensu, ukazywanie głębi poznania płynącego z Objawienia oraz apologię chrześcijaństwa<sup>11</sup>. Dla naszych rozważań drugie z wymienionych posiada szczególną wartość. Bowiem w procesie uzasadnienia wiarygodności Objawienia zarówno rozum, jak i wiara odgrywają ogromną rolę. Rozum, podkreśla papież w encyklice *Fides et ratio*, „musi oprzeć się na wierze, aby odkryć horyzonty, do których o własnych siłach nie mógłby dotrzeć” (nr 67). Z kolei „wiara wyostrza wewnętrzny wzrok i otwiera umysł” (nr 16). Dlatego „teologia, korzystając z rozumu, nie zdaje się tylko na jego światło. Już starożytny psalmista wysławiał «światłość, w której widzimy światło»

---

<sup>6</sup> Tenże, *Świadectwo i sens*, s. 30.

<sup>7</sup> M. RUSECKI, J. Mastej, *Metodologia teologii fundamentalnej Demonstratio Christiana*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2/2007, s. 104.

<sup>8</sup> M. RUSECKI, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, t. I, Lublin 1994, s. 216-217.

<sup>9</sup> M. RUSECKI, J. Mastej, *Metodologia teologii fundamentalnej Demonstratio Christiana*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2/2007, s. 105.

<sup>10</sup> Por. T. DZIDEK, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, s. 98-161.

<sup>11</sup> Przytaczam za H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, w: *Teologia polska na XXI wiek*, red. K. Góźdz, K. Klauza, Lublin 2005, s. 96-104.

(Ps 36,10). (...). Teologia zawsze o tyle jest teologią, o ile zachowuje świadomość tego światła i w tym świetle pracuje. Przenika ono istnienie, świętość, miłość *agape*, mądrość, której nie jestem ani początkiem, ani właścicielem; sens, którego nie mogę stworzyć, mogę tylko przyjąć; piękno wiekuiste, pokój duszy, nadzieję ponad wszelką nadzieję, kontemplację<sup>12</sup>. Teologia fundamentalna, a w niej chrystologia, dopiero wtedy spełni swoje zadanie, czyli uzasadni wiarygodność Objawienia Boga w Jezusie Chrystusie, kiedy oprze się w swojej argumentacji zarówno na racjach naturalnych, wypływających z rozumu, jak i nadprzyrodzonych, które pochodzą z wiary.

Co chrystologia kard. Ch. Schönborna wnosi do tak zarysowanej koncepcji teologii fundamentalnej? Skoro odkryciem tej wizji chrystologicznej jest „metafora światła płynącego z osoby Chrystusa”, to w jaki sposób może ona wzbogacić metodę teologicznofundamentalną? Na czym polega nowość tej koncepcji? Wydaje się, że myśl wiedeńskiego teologa chce przełamać monopol historyczny w badaniu życia Jezusa, stąd tak mocny akcent położony jest na pierwszeństwo wiary w tym poznaniu. Ale również austriacki kardynał w sposób niezwykle konsekwentny odsuwa ekstreminsecyzm, szukając racji uzasadnienia wiarygodności Objawienia w jego wnętrzu. Prezentując metodę Ch. Schönborna wyjaśnię najpierw metaforę „pra-światła”, a następnie ukazę, w jaki sposób wiedeński kardynał szuka uzasadnienia prawd wiary, odwołując się do argumentów płynących z „wnętrza” Objawienia.

## 2. Metafora pra-światła

Refleksji nad tajemnicami życia Jezusa, którą podejmuje wiedeński teolog, towarzyszy przekonanie, że Boskie Objawienie realizuje się w wydarzeniach historycznych. Chociaż naukowa chrystologia nie zawsze dostrzegała znaczenie, jakie niesie zajmowanie się życiem Jezusa, dzisiaj nie ulega już wątpliwości, że było to niedopatrzenie<sup>13</sup>. Badaniu temu powinno towarzyszyć przekonanie, że teologia – jak uczył H. U. von Balthasar – „jest nauką o Boskim sensie Objawienia, zawartym w historycznych wydarzeniach Objawienia. (...) Im bardziej historyczność odsłania się w teologii,

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 101.

<sup>13</sup> Por. K-H. Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008, s. 499-505.

tym bardziej rozwija się sama teologia”<sup>14</sup>. Dlatego nie można zredukować całego bogactwa ponad trzydziestu lat życia Jezusa do jedynie kilku rzekomo ważniejszych wydarzeń. Ale, aby podjąć to badanie, należy przyjąć założenie wstępne, jakim jest metafora światła. „Pra-światło” jest charakterystycznym obrazem słownym, który pojawia się na progu chrystologii Ch. Schönborna. Słowo to stanowi swoisty klucz, który otwiera głębię myśli chrystologicznej wiedeńskiego teologa. Kardynał uczynił mottem swojej chrystologii zdanie z Listu św. Pawła Apostoła do Galatów: „Gdy jednak nadeszła pełnia czasów, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (Ga 4, 4-5). Teolog wiedeński jest bowiem przeświadczony, że wszelka refleksja chrystologiczna dokonuje się w przestrzeni wiary oświecanej blaskiem z wysoka. Zdaniem Ch. Schönborna, „punktem wyjścia każdej chrystologii jest pewność wiary, że Jezus z Nazaretu jest Mesjaszem Izraela, Synem Boga żywego (por. Mt 16,16). Pewność ta nie znajduje się na końcu jakiegoś długiego procesu zastanawiania się, nie jest także wnioskiem teologicznym, wyciąganym z wielu różnych, zbieżnych ze sobą, elementów, ale «pra-światłem», w blasku którego mieści się wszelkie myślenie, wyjaśnianie i formułowanie chrystologii”<sup>15</sup>. Mając w pamięci wpływ, jaki na myśl wiedeńskiego kardynała wywarł H. U. von Balthasar, należy stwierdzić, że bez wątpienia u podstaw najbardziej podstawowej intuicji chrystologicznej austriackiego kardynała znajduje się teza sformułowana przez szwajcarskiego teologa: „nowotestamentalne świadectwa właśnie jako świadectwa wiary są w stanie przywołać wiarygodną Postać, postać Jezusa, jako objawiciela Boga, a postać ta jest tak długo widoczna i skuteczna, jak długo jest oglądana oczyma wiary”<sup>16</sup>.

Metaforę pra-światła wiedeński teolog odkrywa najpierw w życiu św. Pawła, który został oślepiiony przez jasność z wysoka na drodze do Damaszku (por. Dz 9,3). Jak kontynuuje Kardynał swoją refleksję: „Kim jest Jezus, Paweł wiedział, oczywiście, jeszcze przed swym nawróceniem: w jego przekonaniu był to bluźnierca, niebezpieczny wichrzyciel z Galilei; należa-

---

<sup>14</sup> H. U. von BALTHASAR, *Burzenie bastionów*, przekład J. Zakrzewski, E. Marszał, Kraków 2000, s. 14.

<sup>15</sup> Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie*, unter Mitarb. M. Konrad, H. P. Weber, Paderborn 2002, (*Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, przekład i opracowanie L. Balter, Poznań 2002), s. 11 (s. 7).

<sup>16</sup> H. U. von BALTHASAR, *Czy Jezus nas zna? Czy my znamy Jezusa?*, przekład E. Piotrowski, Kraków 1998, s. 45.

ło prześladować Jego uczniów, odstępujących od tradycji ojców. Otóż tę właśnie wiedzę o Jezusie Paweł po swoim nawróceniu nazwie wiedzą według ciała (2 Kor 5,16), to znaczy wiedzą na miarę ludzką, według ludzkich pojęć. W momencie nawrócenia pojawiło się coś radykalnie nowego: Bóg objawił mu swego Syna. Paweł poznał prawdziwą tożsamość Jezusa, ale tego poznania nie zdobył sam, otrzymał je jako dar<sup>17</sup>. To właśnie światło z wysoka sprawiło, że Paweł mógł wyznać po swym chrzcie, w czasie pierwszego nauczania w Damaszku, że „Jezus jest Synem Bożym” (por. Dz 9,20). „W tymże świetle – dodaje wiedeński teolog – rozwijał on potem całe swoje myślenie i nauczanie, przede wszystkim zaś tę pewność, że to nie Prawo, lecz Mesjasz Jezus, Syn Boga, nas usprawiedliwił”<sup>18</sup>.

W przypadku św. Piotra mamy do czynienia z podobną „strukturą” wyznania wiary w Chrystusa, a mianowicie „spotkanie się Objawienia Bożego z ludzką słabością, posłania z autorytetem,”<sup>19</sup>. Księżę Apostołów, odpowiadając na Jezusowe pytanie o Jego tożsamość, wyznaje: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16,16). „To podstawowe wyznanie – komentuje Ch. Schönborn – stanowiące centrum Ewangelii Mateusza, nie jest uzasadnione ludzkim poznaniem: «Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony. Albowiem nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój, który jest w niebie» (Mt 16,16). Następujące potem słowo «opoka» («Ty jesteś Piotr – Opoka – i na tej opoce zbuduję Kościół mój»), Ojcowie Kościoła najczęściej wyjaśniali w tym sensie, że *wiara* Piotra, to jest jego wyznanie, iż Jezus jest Mesjaszem i Synem Bożym, jest tą skałą, na której zostanie zbudowany Kościół. (...) Ta skała poznania Chrystusa i opartego na nim wyznania nie zrodziła się z «ciała i krwi», to jest ludzkiej mądrości, lecz jest darem Boga”<sup>20</sup>.

Pra-światło, będące pewnością wiary, że Jezus jest Synem Bożym, zostało udzielone przede wszystkim „maluczkim” (por. Mt 11,25-27), i to w sposób nader prowokacyjny dla uczonych w Piśmie. Takiemu ujęciu wiary można by, zdaniem Kardynała, zarzucić, że dotyczy ono „samego tylko początku, ale nie genezy. Wiara w Chrystusa miałyby się bowiem rozwijać stopniowo i dopiero dzięki spojrzeniu wstecz od rozwiniętej już w pełni wiary miałyby się pojawić chrystologiczne naświetlenie jej początku”<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Ch. Schönborn, *Einheit im Glauben*, Einsiedeln 1984, s. 78-79 (*Jedność w wierze*, przekład W. Szymona, Poznań 2000, s. 74).

<sup>18</sup> Tenże, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 11 (s. 7).

<sup>19</sup> Tenże, *Einheit im Glauben*, s. 82 (s. 76-77).

<sup>20</sup> Tamże, s. 82 (s. 77).

<sup>21</sup> Tenże, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 11-12 (s. 8).



Ch. Schönborn pokazuje jednak na przykładzie Pawła i Piotra, że „uznanie Jezusa za *Syna Bożego* stanowi punkt wyjścia, *a priori* umożliwiające wszelką refleksję chrystologiczną”<sup>22</sup>. Kard. W. Kasper, odwołując się do pierwotnego doświadczenia wiary u Apostołów, określił je znakiem uwierzytelniającym, który realizuje się sam, bowiem „tylko zdając się na wiarę i samemu podejmując eksperyment wiary, można doświadczyć jej prawdy; tylko ten, kto wkroczy w nowy wymiar historii zapoczątkowany przez Chrystusa, doświadczy również jej prawdy jako znaku”<sup>23</sup>.

Wiedeński teolog jest przekonany, że samo słowo Boże ma w sobie siłę budowania (por. Dz 20,32) oraz że „nosi w sobie światło swej oczywistości, które przenika wszelkie ciemności naszych zapytań. Jezus Chrystus przechodzi poniekąd przez te wszystkie kryzysy i zakwestionowania, tak jak w Nazarecie przeszedł przez wrogi Mu tłum (por. Łk 4,30); przenika wszystkie mury pytań, obaw i zwątpień, tak jak w wieczór wielkanocny wszedł przez zamknięte drzwi uczniów (por. J 20,19), ale nie po to, by wszelkie nasze problemy zepchnąć gdzieś na bok jako nic nie znaczące lub niegodne uwagi, lecz by dać na nie odpowiedź zaskakującą, przerastającą wszelkie pytania i przekraczającą wszelkie oczekiwania: «Czy serce nie pałało w nas, kiedy rozmawiał z nami w drodze i Pisma nam wyjaśniał?» (Łk 24,32)”<sup>24</sup>. „Światło”, w jakim Ewangelię widzą historię Jezusa, należy – zdaniem Ch. Schönborna – przyjąć z całą powagą i stosować jako metodę: „Postać Jezusa można właściwie ujmować tylko wtedy, gdy się Go uznaje za Chrystusa i Syna Bożego. Trzeba więc także jasno dostrzegać, dokąd prowadzą podejmowane dziś ciągle na nowo próby «archeologicznego» rozumienia postaci Jezusa, to jest pomijające to *a priori* wiary i szukające wcześniejszego obrazu Jezusa, «poza» świadectwami Nowego Testamentu”<sup>25</sup>.

### 3. Argumentacja z wnętrza

Argumentacja „z wnętrza” pojawia się w chrystologii wiedeńskiego kardynała, kiedy szuka on uzasadnienia dziewiczego poczęcia Jezusa, dowodząc, że tutaj fakt wyprzedza wyjaśnienie. Nauka o Wcieleniu była narażona na ataki nie tylko ze strony pogan, ale budziła również pewne niezrozumienie we-

---

<sup>22</sup> Tenże, *Einheit im Glauben*, s. 79 (s. 75).

<sup>23</sup> W. KASPER, *Rzeczywistość wiary*, przekład J. Piesiewicz, Warszawa 1979, s. 53.

<sup>24</sup> Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 21 (s. 19).

<sup>25</sup> Tenże, *Einheit im Glauben*, s. 90 (s. 83).

wnątrz samego chrześcijaństwa<sup>26</sup>. Dlatego wiedeński teolog pyta: „Jak to się stało, że mimo zmasowanej akcji ośmieszania i fałszywego wyjaśniania Kościół tak jednoznacznie zachował swoją wiarę?<sup>27</sup> Szukając odpowiedzi, wskazuje na istnienie innej „głośnej tajemnicy” wiary, mianowicie śmierci Jezusa na krzyżu, i przez podobieństwo odkrywa, że w tajemnicy wiary fakt musi wyprzedzać wyjaśnienie. „Śmierć krzyżowa – zauważa Kardynał – jest czymś tak bulwersującym *wszystkich* zainteresowanych, nie tylko żydów i pogan, ale także samych chrześcijan, że jedynie wydarzenie historyczne może stanowić podstawę tego, że chce się ją zrozumieć i wyjaśnić, a nawet zaczyna się ją głosić. Fakt wyprzedza wyjaśnienie. Właśnie *dlatego*, że tak trudno go pojąć, że jest on aż tak zenujący, wyjaśnienie rozpoczyna się od samego faktu. Nigdy nie da się odłączyć krzyża od żydowskiego lub hellenistycznego sposobu jego wyjaśniania. Dopiero fakt, że Jezus poniósł haniebną śmierć jak złoczyńca, umożliwił dostrzeżenie w tym okropnym wydarzeniu jakiegoś sensu, którego przeczcucia sięgają bardzo daleko w głąb Starego Testamentu<sup>28</sup>. Analogicznie można wyjaśnić narodzenie Jezusa: „Istnienie solidnej, wczesnokościelnej tradycji o dokonanej przez Ducha Świętego poczęciu Jezusa stanowi punkt wyjścia wszelkich dociekań oraz prób zrozumienia, a następnie wyjaśnienia, w końcu zaś także głoszenia tego tak trudnego do pojęcia i bulwersującego faktu. Dopiero taka późniejsza refleksja wyjaśnia odwoływanie się do starotestamentalnych obietnic i pozwala jasno ukazać związek zachodzący pomiędzy życiem Jezusa a Jego, dokonanej przez Ducha Świętego, poczęciem<sup>29</sup>. I dalej, bardziej w duchu apologetycznym: „Dziewicze narodziny są zbyt nieoczekiwane, zbyt niezwykle, aby mogły być skonstruowane jako «teologumenon». Istnienie tradycji dotyczącej tego niezwykle wydarzenia stanowi podstawę do stawiania pytań o jego sens. Coraz bardziej poszerzyła się natomiast spoistość sensu w refleksji wspólnoty pierwotnej, tak że wydarzenie to ukazało się w końcu wyraźnie jako odpowiadające w pełni «logice» Bożego działania<sup>30</sup>.”

<sup>26</sup> W gnozie II wieku dziewicze narodziny Jezusa były częściowo odrzucane, a częściowo przyjmowane, ale w sensie negacji faktycznego Wcielenia, np. że Logos przeszedł przez Maryję jak przez jakiś kanał. Cz. S. Bartnik, opisując reakcję Kościoła na gnostyckie poglądy o Jezusie, stwierdza, że „chodziło o wyrugowanie różnych «zbyt cielesnych» wyobrażeń poczęcia Jezusa, życia płodowego i narodzenia. Wstydzono się Jezusowi przypisać tę samą historię początku, co i wszystkim ludziom”; tenże, *Chrystus – Syn Boga Żywego*, Lublin 2000, s. 75.

<sup>27</sup> Ch. SCHÖNBORN, *Boże Narodzenie. Mit staje się rzeczywistością*, przekład W. Szymona 1998, s. 35.

<sup>28</sup> Tenże, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 111 (s. 128).

<sup>29</sup> Tamże, s. 111 (s. 129).

<sup>30</sup> Tamże, s. 111-112 (s. 129).

Pytając o początek tradycji wyrażającej wiarę w dziewicze poczęcie Jezusa, wiedeński teolog wskazuje na doświadczenie Ducha Świętego, które miało miejsce w pierwotnej wspólnoty. „Łukasz – stwierdza Kardynał – wiąże «narodziny» Kościoła z uroczystością Pięćdziesiątnicy w bardzo wyraźnej paraleli do dziejów narodzin Jezusa: w obu tych «przypadkach» zstąpienie Ducha Świętego powoduje cudowne narodziny. W tej paraleli można dostrzec swoistą «konstrukcję» teologiczną. Czy nie byłoby jednak jeszcze łatwiej przyjąć, że doświadczenie Ducha Świętego, jakie było udziałem pierwotnej gminy chrześcijan, pierwszego pokolenia w Jerozolimie, stało się dla niej okazją do zrozumienia niejako «od środka», czyli na podstawie *własnego* doświadczenia Ducha, co zawierało w sobie dokonane przez tegoż Ducha poczęcie Jezusa? Czyż jest to nie do pomyślenia, że to pierwotne kościelne doświadczenie Ducha stało się dla samej Maryi swego rodzaju «miejscem hermeneutycznym», czyli tą przestrzenią doświadczalną, w której mogła już Ona sama mówić o cudzie swego dziewiczego poczęcia?»<sup>31</sup> Te dwa wydarzenia Ducha, zestawione przez Ch. Schönborna obok siebie, ukazują w sposób przejrzysty i jednoznaczny związek zachodzący między Wcieleniem i Pięćdziesiątnicą. Dlatego wiedeński teolog pyta retorycznie: „Czy nie jest zatem w pełni sensowne przyjęcie tezy, że to właśnie doświadczenie Ducha, w którym uczestniczyła także Maryja (por. Dz 1,14; 2,1), stało się właśnie dla tej pra-wspólnoty nieodzowną podstawą doświadczenia i zrozumienia, tak by mogła ona przyjąć wiadomość o dokonanych przez tegoż Ducha poczęciu Jezusa?»<sup>32</sup> Jeśli chodzi o Czwartą Ewangelię, kard. Ch. Schönborn odwołuje się do Prologu, odnoszącego się do tych, którzy „ani z krwi, ani z żądz ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili” (J 1,13). Teolog wiedeński, jak większość dzisiejszych biblistów, interpretuje to zdanie jako świadectwo dokonane przez Ducha Świętego poczęcia Jezusa<sup>33</sup>. „Jeżeli nawet – wyjaśnia arcybiskup Wiednia – taki sposób odczytywania jest drugorzędny, to potwierdza on mimo wszystko przynajmniej tę głęboką świadomość Kościoła pierwotnego, że pomiędzy będącym udziałem chrześcijan doświadczeniem Ducha jako ponownych

---

<sup>31</sup> Tamże, s. 112 (130).

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Tę właśnie wczesną tradycję odnaleźć można u św. Justyna, św. Hipolita, św. Ireneusza i Tertuliana. R. Schnackenburg stwierdza, że „Dziecko Boże nie powstaje dzięki naturalnym narodzinom, ani tym bardziej dzięki jakiemuś naturalnemu procesowi stawania się, ale poprzez nadprzyrodzone, jedynie przez Boga dokonane, wydarzenie”; tenże, *Das Johannesevangelium*, I, Freiburg/Br. 1992, wyd. 7, s. 238.

narodzin w chrzcie a dokonany przez Ducha początkiem życia Jezusa istnieje relacja szczególnego rodzaju: rzeczywistość dokonanej przez Ducha Bożego poczęcia Jezusa stanowiłaby gwarancję, że także «narodziny z wody i Ducha» (J 3,5) dają *rzeczywiście nowe życie*<sup>34</sup>.

## Wnioski

Co zatem może być najistotniejszym, trwałym wkładem chrystologii „zstępującej” kard. Ch. Schönborna do teologii fundamentalnej? W jaki sposób model ten wzbogaca samo uzasadnienie wiarygodności Objawienia i poznania Jezusa? Wnioski, jakie wypływają dla teologii fundamentalnej, są następujące:

1. Boskie Objawienie, jak podkreśla Ch. Schönborn, realizuje się w wydarzeniach historycznych. Dlatego podejmując badania czysto historyczne, trzeba mieć świadomość, że nie odwołują one od tajemnicy wiary. Należy jednak umieszczać je w szerszym kontekście historii zbawienia. Na przykład Krzyż pozostaje niedostępny dla kogoś, kto obserwuje go tylko z historycznego punktu widzenia. Objawić jego najgłębszy sens może jedynie Duch Święty.
2. Wszelka refleksja chrystologiczna powinna dokonywać się w przestrzeni wiary oświecanej blaskiem z wysoka, dlatego punktem wyjścia każdej chrystologii jest pewność wiary, że Jezus z Nazaretu jest Mesjaszem Izraela, Synem Boga żywego (por. Mt 16,16).
3. Samo słowo Boże ma w sobie siłę budowania (por. Dz 20,32) oraz nosi w sobie światło swej oczywistości, które przenika wszelkie ciemności naszych pytań. Dlatego „światło”, w którym Ewangelię widzą historię Jezusa, należy – zdaniem Ch. Schönborna – przyjąć z całą powagą i stosować jako metodę, bowiem postać Jezusa można właściwie ujmować tylko wtedy, gdy się Go uznaje w wierze za Chrystusa i Syna Bożego.
4. W tajemnicy wiary fakt musi wyprzedzać wyjaśnienie. Właśnie *dlatego*, że czasami tak trudno pojąć ten fakt, niesie on w sobie Boskie wyjaśnienie.
5. W uzasadnianiu prawd wiary należy zwrócić uwagę na doświadczenie pierwotnej wspólnoty, która niejako «od środka», pragnie wytłumaczyć fakty wiary, takie jak np. poczęcie Jezusa przez Ducha. Według wiedeńskiego teologa, właśnie doświadczenie Ducha było podstawą zrozumie-

---

<sup>34</sup> Ch. SCHÖNBORN, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 113 (s. 131).

nia faktu dziewiczego poczęcia Jezusa przez wspólnotę. Dla Maryi zaś to pierwotne kościelne doświadczenie Ducha stało się swego rodzaju «miejscem hermeneutycznym», czyli tą przestrzenią doświadczalną, w której mogła już Ona sama mówić o cudzie swego dziewiczego poczęcia.

## ZUSAMMENFASSUNG

Die Christologie von Kardinal Ch. Schönborn resultiert aus der Überzeugung, dass man zum wirklichen Verständnis Jesu erst dann gelangt, wenn man in Ihm den menschgewordenen Sohn Gottes erkennt und Ihn als solchen anerkennt. Um Jesus kennenzulernen, muss man Ihn in Seinem eigenen Licht betrachten. Dieses Licht geht von der inspirierten Bibel, der belebenden Tradition und von der überzeugenden Glaubenserfahrung der Heiligen aus – also von Gott selbst. Die Art und Weise, wie Kardinal Ch. Schönborn die Christologie darstellt und versteht, bringt in der Fundamentaltheologie einen neuen Typ der fundamentaltheologischen Begründung hinein, in Bezug auf die Quellen der Offenbarung und die Begründung der Glaubwürdigkeit des Christentums. Beschrieben wird der neue Typ der Begründung mit der Metapher *des Lichts, das von der Person Christi ausströmt*. Auf diese Weise ergänzt beziehungsweise erweitert der Wiener Kardinal deutlich die fundamentaltheologische Methode.



KS. ANDRZEJ PRONIEWSKI, KS. ADAM WIŃSKI

## HERMENEUTYKA DEMONOLOGII

**Treść:** Wstęp; 1. Pochodzenie demonów, przyczyna ich grzechu i konsekwencje; 2. Natura demonów; 3. Liczba demonów i miejsce ich przebywania; Zakończenie

### Wstęp

Demonologia jako dziedzina teologii wzbudza wiele zainteresowania we współczesnym świecie. Człowiek, krytycznie oceniając rzeczywistość dookoła siebie, zauważa wiele zachowań i okoliczności, które wyzwalają ogromny potencjał dobra ale też dostrzega jego brak, który interpretowany jest w kategoriach zła. Stąd rodzi się pragnienie poznania istoty, mechanizmów, jak też możliwości wpisujących się w strukturę zła osobowego. Indywidualne poszukiwania argumentów dla zrozumienia fenomenu zła wielokrotnie opierają się o źródła obiektywne już istniejące, które tworzą Biblia, Tradycja i Magisterium Kościoła.

Magisterium Kościoła przedstawiając podstawowe treści wiary, zarówno w dokumentach soborowych, jak i w nauczaniu papieży nieustannie komentuje prawdę zbawczą, której doktryna redagowana jest na przestrzeni kształtującej się Tradycji z uwzględnieniem słowa objawionego na kartach Biblii Starego i Nowego Testamentu. Szczegółowa interpretacja prawdy o zbawieniu została zawarta w *Credo nicejsko – konstantynopolitańskim*. Komentarza do jej zrozumienia dostarczają na przestrzeni wieków teologowie.

O ile treść wiary zawarta w nauczaniu oficjalnym Stolicy Apostolskiej jest obowiązująca dla wszystkich ochrzczonych, to nauczanie teologów nie ma charakteru obowiązującego, może być jedynie pomocą w rozumieniu wiary<sup>1</sup>.

Na gruncie demonologii nieliczne zagadnienia zostały poddane analizie przez Magisterium Kościoła, którego zasadniczym tematem są prawdy

<sup>1</sup> Refleksję nad rozumnością wiary zawarł Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*. Wskazując na znaczenie właściwej relacji pomiędzy wiarą a rozumem papież podkreślił potrzebę rozumienia przedmiotu swojej wiary oraz na to, że rozum ma ukierunkowywać na wiarę. Zagadnienie rozumności wiary podejmuje także J. Ratzinger w: J. RATZINGER, «Wiara – między rozumem a uczuciem», w: *Ethos* 4 (1998 ), 59- 72.

wiary. Szatan nie jest i nie może być prawdą wiary. Nikt nie mówi „wierzę w szatana”, a tym bardziej „wierzę szatanowi”, gdyż przedmiotem wiary jest osobowy Trójjedyny Bóg. Zatem oficjalne wypowiedzi Kościoła wskazują na istnienie świata złych duchów (istot widzialnych i niewidzialnych) oraz na toczącą się od wieków walkę z mocami ciemności (w tym także na potrzebę egzorcyzmów).

Zagadnienia szczegółowe związane z naturą grzechu, istotą złych duchów, ich pochodzeniem, ich liczbą stanowią treści podejmowanej refleksji naukowej.

## 1. Pochodzenie demonów, przyczyna ich grzechu i konsekwencje

Hermenetyka tekstów biblijnych wskazuje na fakt, że cały świat jest dziełem Stwórcy. Bóg wszystko co uczynił określił w kategoriach słów autora natchnionego Księgi Rodzaju jako „bardzo dobre” (*Rdz 1, 31*). Świat pochodzący z Bożej inicjatywy znajduje się w „rękach Boga”, i ukierunkowywany jest przez niego do udziału w chwale Stwórcy. Szatan jest zbuntowanym stworzeniem Bożym, stworzonym pierwotnie jako dobry ze swojej natury anioł. Ojcowie Kościoła i pisarze wczesnochrześcijańscy jednoznacznie ukazywali szatana jako stworzenie Boże, które skorzystało z daru wolności, aby się od Boga odwrócić<sup>2</sup>. Ostatecznie do aktu stworzenia dobrych aniołów przez Boga, którzy zaistnieli jako przeciwstawiające się Jemu złe duchy nawiązał Sobór Laterański IV, podkreślając wiarę w Boga Stworzyciela, od którego wszystko bierze początek. Dogmatyczne wyznanie z tamtego okresu brzmi: „z całą mocą wierzymy i bez zastrzeżeń wyznajemy (...), że Bóg jest jednym wszystkich rzeczy początkiem, stwórcą wszystkiego co widzialne i niewidzialne, co duchowe i materialne (...). Diabeł bowiem i inne złe duchy zostały stworzone przez Boga jako dobre z natury, ale sami siebie zrobili złymi”<sup>3</sup>. Wielu pisarzy chrześcijańskich (Tertulian, Laktancjusz, Cyryl Jerozolimski, Hieronim, Tomasz z Akwinu) wskazywało na fakt pochodzenia demonów z najwyższego chóru anielskiego – *princeps angelorum*<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Por. K. STRZELECKA, *Demonologia*, w: EK, t.3, 1166; J. SPYRA, *Civitas diaboli. Zarys historii Szatana i świata demonów*, w: *W drodze* 9 (1987), 71-75; M. ROJEK, *Angelologia i demonologia*, Przemyśl 1999, 95-96, K. WITKO, *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*, w: H. PIETRAS (red.), *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*, Kraków 2002, 9 – 22.

<sup>3</sup> BF V, 10.

<sup>4</sup> Por. CZ. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t.1, 475.



Teologowie katoliccy nie podejmowali wyraźnej polemiki z faktem istnienia demonów jako stworzeń Bożych, lecz podjęli refleksję nad przyczyną ich grzechu.

Wśród najczęściej wymienianych przyczyn grzechu aniołów wylicza się: grzech seksualny oraz pychę. Teoria o grzechu seksualnym demonów, mająca swoje podłoże w starożytności, doszukuje się potwierdzenia w *Rdz 6, 1 – 4*. Teologowie, interpretując ten tekst doszukują się szatana w biblijnych gigantach (określonych jako „synowie Boga”), którzy „zbliżyli się do córek człowieczych, a te im rodziły” (*Rdz 6, 4*). Tekst ten przejęła apokryficzna księga Henocha, potwierdzając grzech cielesny aniołów uwiedzionych pięknem kobiet. Nawiązania do księgi Rodzaju znajdują się także w *2P 2, 4* oraz *Jud 6, 7*, jednak w tych fragmentach nie ma mowy o grzechu seksualnym. Francuski teolog Renè Laurentin nazywa tę hipotezę fałszywym tropem seksualności<sup>5</sup>. Przyczyny tego błędu upatruje w zbytniej mitologizacji tekstu z *Rdz 6, 1 – 4*.

Justyn Męczennik, w II wieku, komentując *Księgę Rodzaju* zauważył, iż w momencie kuszenia Ewy szatan był już pozbawiony łaski, zaś Jan Chryzostom zauważył, że duchowa (niematerialna) natura demonów jest niemożliwa do pogodzenia z grzechem cielesnym<sup>6</sup>. Hipoteza o grzechu cielesnym aniołów głoszona raczej w środowiskach gnostyckich i manichejskich, nie znajduje głębszego uzasadnienia biblijnego i teologicznego.

Augustyn, w odpowiedzi na błędne założenia gnostyków, manichejczyków, później także pryscylian i katarów, interpretując *Księgę Mądrości* stwierdza: „stworzenie aniołów przez Boga i upadek niektórych z nich z powodu pychy”<sup>7</sup>. Grzech pychy wywodzi się z natury aniołów (ich wolności i podobieństwa do Stwórcy). W tym kontekście zrozumiała staje się taktyka kusiciela zastosowana w raju – uczynić z ludzi bogów, postawić się na niewłaściwym miejscu. Biblia zdaje się wskazywać na fakt strącenia aniołów z nieba, z powodu ich pychy.

W *Księdze Izajasza* czytamy o bezpośrednim strąceniu z tronu i upadku króla Mezopotamii: „Jakże to spadłeś z niebios, Jaśniejący, synu Jutrzenki (*Lucifer* – przyp. wł.), jakże runąłeś?”<sup>8</sup>. W tekście *Iz 14, 4 – 20* pojawia

<sup>5</sup> Por. R. LAURENTIN, *Szatan...*, 70.

<sup>6</sup> Por. R. LAURENTIN, *Szatan...*, 71.

<sup>7</sup> AUGUSTYN, «Komentarz słowny do Księgi Rodzaju II, 13 – 18», w: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 25, Warszawa 1980.

<sup>8</sup> *Iz 14, 12*.

się też termin *szeol*, starotestamentalna kraina umarłych<sup>9</sup>. W *Księdze Ezechiela* czytamy o upadku króla Tyru: „Byłeś odbiciem doskonałości, pełen mądrości i niezrównanie piękny. Mieszkałeś w Edenie, ogrodzie Bożym (...) Byłeś doskonały w postępowaniu swoim od dni twego stworzenia, aż znalazła się w tobie nieprawość (...) rzuciłem cię na ziemię” (por. *Ez* 28, 11–19). Teksty te wyraźnie nawiązują do motywu strącenia z nieba do *szeolu* najwspanialszego z aniołów.

Teologowie podjęli refleksję nad przyczyną grzechu aniołów dopatrując się jej w miłości własnej, która w oderwaniu do Boga pociągnęła za sobą pychę (Jan Duns Szkot). Inni zaś dopatrywali się grzechu szatana w oderwaniu się od Boga i poszukiwaniu szczęścia poza Nim (Tomasz z Akwinu).

Niektórzy teologowie w swoich daleko posuniętych refleksjach twierdzą, że pierwszym upadłym aniołem był Lucyfer, który chciał uczynić z siebie Boga i odbierać kult oraz rządzić innymi upadłymi aniołami. Przypisuje się mu także zbuntowanie innych aniołów przeciwko Bogu i stworzenie własnego królestwa<sup>10</sup>. Głównym grzechem szatana według wielu teologów (Augustyn, Tomasz z Akwinu) miała być pycha, którą Biblia określa jako początek wszystkich grzechów<sup>11</sup>. Przyjmując hipotezę o pierwszeństwie Lucyfera należy dopuścić także wystąpienie wojny aniołów, której zapowiedź dostrzegalna jest w *Księdze Daniela*<sup>12</sup>. Apokaliptyczny Archanioł Michał podejmujący walkę ze smokiem zdaje się potwierdzać istnienie hierarchii także wśród złych duchów.

Tradycja żydowska doszukiwała się przyczyn grzechu szatana w pogardzie dla wielkości stworzonego przez Boga człowieka<sup>13</sup>. Interpretacje chrześcijańskie inspirowane hipotezą judaistyczną istotę buntu szatana przypisują tajemnicy Wcielenia, która w planach Bożych istniała od zawsze

<sup>9</sup> Choć starotestamentalny *szeol* nie wskazywał na stan szczęścia bądź nieszczęścia to Ojcowie Kościoła jednoznacznie odnoszą tekst Izajasza do upadku szatana.

<sup>10</sup> Choć są to prywatne opinie teologów to można doszukiwać się pewnych potwierdzeń w tekstach biblijnych i teologicznych. Podobne implikacje można odnaleźć u Tomasza z Akwinu: „Grzech pierwszego anioła był przyczyną zgrzeszenia dla innych; nie było to jednak zmuszenie, ale jak by podjudzenie do niego” TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologica* 1, q. 63, a. 8.

<sup>11</sup> Pycha może być pierwszym grzechem w ogóle, z racji na stawianie siebie na niewłaściwej pozycji (w miejsce Boga). Por.: „w pysze jest wiele zepsucia i niegodziwości” *Tb* 4, 13, także *1Tm* 3,6.

<sup>12</sup> W *Dn* 10, 13–21 czytamy o walce Michała, co już ojcowie Kościoła interpretowali jako zapowiedź walki Archanioła Michała z *Ap* 12.

<sup>13</sup> Apokryficzne teksty *Żywot Adama i Ewy* wskazują na fakt, że szatan odmówił uczczenia stworzonego przez Boga człowieka jako Jego obrazu i podobieństwa.

(por. *Prolog Ewangelii Jana*). Według tej teorii anioły miały odmówić uczczenia Słowa Wcielonego ukrytego w postaci niższej od nich<sup>14</sup>.

Wielu Ojców Kościoła (Justyn Męczennik, Atenagoras, Ireneusz z Lyonu, Tertulian, Cyprian z Kartaginy) przypisywało szatanowi zawiść i zazdrość wobec człowieka. Przyczyny zawiści należy się dopatrywać w przekazaniu człowiekowi władzy nad całą ziemią. Grzech zawiści, choć jest grzechem drugorzędym demonów (na pierwszym miejscu jest bunt przeciwko Bogu – *non serviam!*) inspiruje zaciekłość szatana wobec ludzi i jego dążenie do zniszczenia więzi ze Stwórcą.

Teologowie w swoich refleksjach podjęli także kwestie czasu upadku aniołów stwierdzając, że dokonało się to wcześniej niż stworzenie człowieka. Zagadnieniem dyskusyjnym jest czy dostali oni czas próbny do namysłu. Apokaliptyczna wizja walki aniołów zdaje się wskazywać na taką ewentualność<sup>15</sup>.

Znaczenie grzechu szatana zdają się jednoznacznie ukazywać teksty biblijne. Po grzechu pierworodnym Bóg rozmawia z grzesznym człowiekiem, zaś nie prowadzi dialogu z kusicielem, wężem (por. *Rdz 3, 12 – 15*). Z ojcowską troską daje ubranie ze skóry prarodzicom wygnanym z raju, zaś węża przeklina i degraduje (por. *Rdz 3, 14. 21*). Dzieło Odkupienia człowieka dokonane przez Syna Bożego obejmuje całą ludzkość, ale wobec złego pozostaje bezkompromisowe, bezapelacyjne („idźcie precz ode Mnie, przekłęci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom” *Mt 25, 41*).

## 2. Natura demonów

Zagadnienie charakteru, natury złych duchów wynika z ich pochodzenia i grzechu demonów. Pierwszorzędną konsekwencją stworzenia demonów jako duchów niebieskich jest ich niematerialność. Aktualnie oczywistym wydaje się być duchowy, niematerialny charakter duchów stworzonych. Myśl teologiczna przez wiele wieków dążyła do odmaterializowania duchów. Widoczne jest to szczególnie w perspektywie hermeneutyki biblijnej, która wskazuje, zgodnie z tradycją judaistyczną, najpierw na materialny charakter demonów w postaci istot asyry – babilońskich, egipskich

<sup>14</sup> Na wiodący motyw Wcielenia Słowa wskazują tacy teologowie jak: F. SUÁREZ, M. J. SCHEEBEN, B. PYLAK, A. ZUBERBIER, *Odmawiając wielkości Synowi Bożemu tym samym demony odrzuciły wielkość Matki Bożej, Królowej Aniołów, także zbuntowanych*. Por. R. LAURENTIN, *Szatan...*, 73.

<sup>15</sup> Takie wnioski wysuwa Laurentin. Por. R. LAURENTIN, *Szatan...*, 74.

i innych. Autorzy ksiąg biblijnych podejmowali próby odmaterializowania złych duchów dokonując wyraźnego oddzielenia do postaci mitycznych i ludowych<sup>16</sup>. Oczyszczenia z ludowych tradycji judaistycznych dokonane przez autorów ksiąg biblijnych okazały się niejednoznaczne dla wczesnochrześcijańskich pisarzy wzrastających i tworzących w konkretnych warunkowaniach historyczno – kulturowych. Przykładem materializowania demonów jest Augustyn, który w *De civitate Dei* zapisał: „...demony mają jakieś właściwe sobie ciała ukształtowane z tego zagęszczonego i wilgotnego powietrza, którego przepływ czujemy, gdy wieje wiatr”<sup>17</sup>.

Za Augustynem, myśl tę kontynuował Fulgencjusz, nauczając o niematerialności ciał demonów, jak też o eteryczności lub ognistości ciał aniołów dobrych<sup>18</sup>. Od Jana Chryzostoma kwestia materialności demonów przestała być zagadnieniem dyskusyjnym<sup>19</sup>.

Tomasz z Akwinu podjął refleksję nad wiedzą posiadaną przez demony. W analogii do poznania ludzkiego (wychodząc, na zasadzie indukcji, od rzeczywistości poznawalnej zmysłowo, stosuje myślenie obrazowe ze względu na cielesność) zaznaczył, że aniołowie mają bezpośredni dostęp do wiedzy pozazmysłowej, do samej istoty rzeczy<sup>20</sup>. Godnym podkreślenia jest fakt, że szatan złożył propozycję człowiekowi w raju pozornie pełnego poznania („będziecie jak Bóg znali dobro i zło” Rdz 3, 5).

Stan aniołów po strąceniu jest nieodwracalny jako naturalna konsekwencja ich wolnej decyzji. Istota grzechu aniołów polegała na wyłącznie duchowym całkowitym i integralnym czynie sprzecznym z Bożą wolą. Na fakt nieodwracalności stanu demonów wskazuje *Katechizm Kościoła Ka-*

<sup>16</sup> Szczegółowo próby odmitologizowania demonów analizuje K. Kościelniak, w: K. KOŚCIELNIK, *Zło osobowe w Biblii. Egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej*, Kraków 2002.

<sup>17</sup> AUGUSTYN, *O państwie Bożym*, (XXI, 10) t. 2, Warszawa 1977, 520. Należy podkreślić, iż jest to tylko hipoteza potrzebna Augustynowi do wyjaśnienia istoty problemu czy ogień piekielny może parzyć złe duchy. W późniejszych dziełach (*Sermones, De genesi ad litteram*) Augustyn podkreślał niematerialność demonów z racji na ich niemożność podlegania rozkładowi. Być może przed grzechem aniołów posiadały ciała i w konsekwencji popełnionych czynów utraciły kondycję niebiańską i spadły do poziomu dwóch najbardziej nieuchwytnych pierwiastków: ognia i powietrza. Więcej na temat demonologii Augustyna w: A. ŻUREK, «Biblijne podstawy poglądów św. Augustyna na temat genezy diabła», w: H. PIETRAS (red.), *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*, 91 – 98.

<sup>18</sup> Por. R. LAURENTIN, *Szatan...*, 67.

<sup>19</sup> Jan Chryzostom podkreślił, iż bezcielesna natura demonów wyklucza ich możliwość popełnienia grzechu cielesnego, nad którym dyskutowali ówczesni mu Ojcowie Kościoła.

<sup>20</sup> Przy czym należy zaznaczyć, iż stopień posiadanej pozazmysłowej wiedzy przez demony zależy od ich stopnia hierarchii. Por. R. LAURENTIN, *Szatan...*, 67 – 68.

*tolickiego*: „Nieodwołalny charakter wyboru dokonanego przez aniołów, a nie brak miłosierdzia Bożego, sprawia, że ich grzech nie może być przebaczony”<sup>21</sup>.

Niektórzy Ojcowie Kościoła (Orygenes, Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy, Teodor z Tarsu, Teodor z Mopsuestii) odrzucili niemożność nawrócenia szatana, jego powrotu do pierwotnego stanu (apokatastaza)<sup>22</sup>.

Dyskusje teologiczne dotyczą pytania: jak to możliwe, aby dobry Bóg mógłby być autorem kary wiecznej i wiecznego potępienia?

W kontekście biblijnym warto wskazać na bezapelacyjność słów Jezusa o miejscu „gdzie ogień nie gaśnie” (*Mk 9,48; Mt 6,19*) oraz oficjalne nauczanie Kościoła wykluczające tę hipotezę. Apokatastazę stanowczo potępił Synod w Konstantynopolu (543): „Jeśli ktoś twierdzi, że kara szatanów i złych ludzi jest tymczasowa i że kiedyś nastąpi jej koniec, czyli nastąpi apokatastaza dla diabłów i bezbożnych ludzi – niech będzie wyklęty”<sup>23</sup>. Sobór Laterański IV zaś zdefiniował naukę o wieczności piekła wskazując na karę wieczną z diabłem”<sup>24</sup>.

Wśród zagadnień związanych z naturą demonów mieści się także problem personifikacji szatana. Personalność szatana uzależniona jest od przyjętej definicji osoby<sup>25</sup>. Bycie osobą (*persona*) oznacza bycie ku drugiemu (*per sonare*), miłość zaś należy do definicji osoby<sup>26</sup>. Współcześni teologo-

<sup>21</sup> KKK 393. Zaś zdaniem Cz. Bartnika, osoba anioła i osoba szatana stały się już absolutne w ich akcie afirmacji albo negacji Boga. Por. CZ. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t.1, 478.

<sup>22</sup> Współcześnie apokatastazę przyjmuje m.in. H. U. von Balthasar. Zaś na gruncie polskim wyznawcą, nie tylko apokatastazy, lecz także powszechnego Odkupienia jest W. Hryniwicz. Godne polecenia są następujące publikacje: W. HRYNIWICZ, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989; W. HRYNIWICZ, *Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 1996. Z pośród wielu tekstów polemicznych z publikacjami W. Hryniwicza warto polecić: S. C. NAPIÓRKOWSKI, K. KLANZA (red.), *Nadzieja – możliwość czy pewność powszechnego zbawienia? Dyskusje teologów dogmatyków nad książką ks. W. Hryniwicza OMI «Nadzieja zbawienia dla wszystkich»*, Lublin 1992.

<sup>23</sup> *BF VIII*, 101.

<sup>24</sup> *BF IX*, 30.

<sup>25</sup> Boetius określił osobę jako indywidualną substancję o rozumnej naturze. Zaś Arystoteles wymienił niezwykłe uposażenia osoby ludzkiej: zdolność do refleksji, zdolność do miłowania, podmiotowość prawom, wolność, godność, zupełność. Według powyższych kryteriów szatan nie jest w pełni osobą. Jednak tylko osoba jest w możności do wolnych wyborów i w konsekwencji do wyboru grzechu.

<sup>26</sup> Miłość przynależną do definicji osoby głosi E. Ozorowski. Por. E. OZOROWSKI, «Personalizm chrześcijański», w: *RTK IV* (2005), 7 – 17 oraz E. OZOROWSKI, «Ontyczne podstawy personalizmu», w: *RTK III* (2004), 9 – 18. Obszerną analizę istoty osoby zawarł Cz. S. Bartnik wymie-

wie są w tej materii podzieleni. Jedni twierdzą, że szatan nie jest osobą, lecz jest „nie – osobą” (H.U. von Balthasar, J. Ratzinger, W. Kasper, K. Barth, P. Ricouer), czy też osobą w sensie analogicznym (K. Lehmann). Oficjalne nauczanie Kościoła podkreśla, iż aniołowie i demony są stworzeniami osobowymi (*creaturae personales*). Szatan jako byt stworzony zaistniał jako osoba<sup>27</sup>.

Autor monografii o szatanie Laurentin jest zdania, że „szatan pozostaje ja, żywym i działającym podmiotem, osobą stworzoną przez Boga, jakkolwiek upadłą z własnej woli, zatopioną przez samą siebie”<sup>28</sup>. Jako byty pierwotnie dobre anioły zostały stworzone jako osoby duchowe i nieśmiertelne. Odcinając się od Boga poprzez wolny wybór zniszczyły swoje pierwotne powołanie o szczęścia. Wobec tego Zło może jawić się jako zmniejszenie lub rozproszenie bytu. Brak powstały na skutek decyzji demonów jest okaleczeniem, degradacją, ale nie unicestwieniem osoby. Zło pozbawia byt części jego istnienia, ale pozostawia mu pozostałą część egzystencji i wolności<sup>29</sup>. Warto wskazać na fakt, iż przymioty osoby mają swój pierwowzór w Trójcy Świętej, która nie jest niczym innym jak relacjami względem Siebie i przekazywaniem Sobie Miłości.

Demony, jako byty duchowe, niematerialne, osobowe w wyniku wolnej decyzji wystąpiły przeciwko Bogu i nieodwracalnie odwróciły się od swego Stwórcy.

### 3. Liczba demonów i miejsce ich przebywania

Dyskusje nad ilością diabłów *mieszczących się na główce od szpilki* mogą wydawać się ironiczne, lecz zagadnienie to mieści się w kręgu zainteresowań demonologów. Odnosi się ono raczej do kwestii hierarchii złych du-

---

niając następujące komponenty: rozumność, substancjalność, samoistność, podmiotowość, relacyjność, osobowość. Por. CZ. S. BARTNIK, *Personalizm*, Lublin 1995, 171 – 173.

<sup>27</sup> Wyraźnie wskazują na to papież Pius XII (*Humani generis*), Paweł VI (homilie z 29 czerwca 1972; 15 września 1972 oraz 23 lutego 1978) i Jan Paweł II (homilia z dnia 9 lipca 1986). Także: *BF VII*, 156 oraz *Denz.* 286, 3002, 8000.

<sup>28</sup> R. LAURENTIN, *Szatan...*, 111.

<sup>29</sup> Cz. Bartnik odróżnia byt osoby, ontologię osoby, naturę i jaźń osoby, wewnątrz podmiotowe, sferę prozopoiczną. Szatan po odwróceniu się od Boga pozostaje osobą w sensie ontologicznym, lecz o odwróconej jaźni (negatywna interpretacja własnego bytu). W ten sposób szatan stał się anty- : antyprwadziwością, antytwórcą, antykomunijną. Por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t.1, 482 – 483. Więcej o szatanie jako osobie w: M. KORCZYŃSKI, «Szatan jako osoba», w: *SDR*, t.VI, 2004, 61 – 80.

chów, gdyż już samo Pismo Święte potwierdza istnienie wielu demonów<sup>30</sup>. Zagadnienie hierarchii złych duchów powstało w analogii do opracowanej przez Pseudo- Dionizego Aeropagitę hipotezy hierarchii anielskiej<sup>31</sup>. Najwyżej w hierarchii złych duchów znajduje się szatan, określany mianem Lucyfera, który sprawuje najwyższą władzę nad piekłem. Ewentualne potwierdzenie wzmianek o Lucyferze (Niosący światło) można doszukiwać się w *Iz* 14, 12 -13<sup>32</sup>. Świat złych duchów staje się możliwy do zrozumienia tylko na zasadzie analogii do świata stworzonego przez Boga oraz na zasadzie antytez w zestawieniu z Trójjedynym Bogiem. Piekło nie jest hierarchią, lecz zdaniem Laurentina, odwróceniem hierarchii, nad którą panuje najbardziej zdeprawowany szatan<sup>33</sup>. Na zasadzie analogii można mówić o jedności, a raczej anty- jedności świata złych duchów. Jest to jedność negatywna, destrukcyjna, dążąca do podziałów w świecie (*ad extra*)<sup>34</sup>.

W analogii do Trójcy Świętej można też, na zasadzie antytezy, wnioskować o diabelskiej triadzie, której zapowiedź dostrzega się w *Ap* 13, 11 -16<sup>35</sup>, jako przeciwstawienie Trójcy historiozbawczej. Można wnioskować o istnieniu trójcy anty- zbawczej<sup>36</sup>.

Zakładając wielość i różnorodność świata złych duchów nasuwa się pytanie o miejsce ich przebywania. Duchom obca jest przestrzeń, lecz możliwa jest ich lokalizacja w sensie metaforycznym i analogicznym według ich sytuacji i działania<sup>37</sup>. Miejscem działania demonów jest przestrzeń, w której znaj-

<sup>30</sup> W *Mk* 5, 9 -10 słyszymy odpowiedź na pytanie Jezusa o ilość złych duchów: „Mam na imię legion, bo jest nas wielu”. W wizji sądu ostatecznego występuje także liczba mnoga w odniesieniu do demonów (*Mt* 25, 41), zaś w *Ap* 12, 7 czytamy o „smoku i jego aniołach”. Najwyraźniej na hierarchię demonów wskazuje św. Paweł określając demony jako „Zwierchności, Władze, rządców świata ciemności” (*Ef* 6, 11 - 12).

<sup>31</sup> Pseudo -Dionizy Aeropagita w IV wieku po Chrystusie ustalił hierarchię bytów anielskich: Serafini, Cherubini, Trony; Panowania, Potęgi, Moce; Zwierchności, Archaniołowie, Aniołowie. Za Pseudo - Dionizym hierarchię tę przejął Tomasz z Akwinu wraz z którym dziewięć chórów anielskich przeniknęło do Kościoła.

<sup>32</sup> Także w innym miejscu (*Pś* 110, 3). Termin *Lucyfer* odnosi się do jutrzienki, zaś słowa z *Iz* są interpretowane, jak wynika z bezpośredniego kontekstu, jako odnoszące się do króla babilońskiego. Grzegorz Wielki określa pierwszego zrodzonego i pierwszego upojonego dumą anioła mianem Lucyfera.

<sup>33</sup> R. LAURENTIN, *Szatan...*, 10.

<sup>34</sup> Tak jedność świata złych duchów rozumie Laurentin. Por. R. LAURENTIN, *Szatan...*, 10.

<sup>35</sup> W Apokalipsie występuje obok Smoka także pierwsza i druga bestia.

<sup>36</sup> Na istnienie trójcy anty - zbawczej w sensie nie prozopologicznym jako istoty anty - społecznej, anty - kolektywnej, lecz w wymiarze wspólnej natury, celów, działań, czynów wskazuje Cz. Bartnik. Por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t.1, 483 - 486.

<sup>37</sup> Por. R. LAURENTIN, *Szatan...*, 79.

duje się człowiek, który jest podstawowym celem działania złego. Zdaniem Primasiusa miejscem walki z szatanem nie jest niebo, lecz Kościół<sup>38</sup>.

Istotniejsze wydaje się być określenie miejsca przebywania demonów. W analogii do miejsca przebywania Boga (niebo) powszechnie przyjmuje się, iż miejscem przebywania demonów jest piekło. W Biblii hebrajskiej termin *szeol* występuje 65 razy, a w Nowym Testamencie odpowiednik hebrajskiego *szeolu* – *hades* występuje 10 razy<sup>39</sup> zawsze na określenie miejsca przebywania dusz zmarłych. Z kontekstu biblijnego można wywnioskować, że piekło jest potęgą oddziałującą na świat materialny<sup>40</sup>. Zakładając, iż piekło jest karą za popełnione grzechy i odwracanie się od Boga, należy postawić pytanie o cierpienie duchowe demonów. Analogicznie do cierpienia człowieka, który odwracając się od Boga często nie jest świadom swojego grzechu i wobec czego – nie cierpi. Podobnie szatan nie chce widzieć Boga, gdyż widok miłości sprawia mu ból. Szatan, całą swoją moc w pysze, kieruje przeciwko Stwórcy, i w konsekwencji, także przeciwko stworzeniu. Demony mogą cierpieć jedynie z powodu miłości, którą dostrzegają w Bogu, człowieku i świecie. Pierwotnie chrześcijaństwo rozróżniało wypędzenie za karę zbuntowanych aniołów z nieba oraz ich ostateczne potępienie w dzień sądu. Pierwotnie miejscem przebywania złych duchów miała być atmosfera<sup>41</sup>. Dopiero później oficjalne nauczanie Kościoła o piekle jest bardzo lakoniczne w swoich wypowiedziach potwierdzając jedynie fakt istnienia piekła. Z dokumentów wspomnianego już Soboru Konstantynopolskiego (543) oraz Soboru Laterańskiego II można wywnioskować, że miejscem przebywania szatana jest piekło (łac. *infernium*)<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> Primasius był biskupem Hadrumentum w Afryce Północnej, zmarł w 586 roku. Słowa Primasiusa zdaje się potwierdzać papież Paweł VI głosząc słynną homilię o swądzie szatana w świątyni Pańskiej z 29 czerwca 1972 roku.

<sup>39</sup> Etymologicznie termin *szeol* wyprowadza się od hebr. *sa al*, co oznacza prosić, żądać. Grecki *hades* tłumaczy się jako otchłań. W Biblii na określenie piekła występuje także termin *gehenna*. Por. B. REICKE, «Piekło», w: SWB, 591 oraz: X. LEON – DUFOUR, «Szeol», w: SNT, 600.

<sup>40</sup> W psalmach można odnaleźć stwierdzenia: „oplatały mnie pęta szeolu” (Ps 18, 6) czy też „dosięgły mnie pęta szeolu” (Ps 116, 3). Por. B. RICKE, «Piekło»..., 592.

<sup>41</sup> Tak uważali m.in. Tertulian i Augustyn. Por. J. KRÓLIKOWSKI, «Szatan w nauczaniu chrześcijańskim», w: J. KRÓLIKOWSKI (red.), *Wyklinam cię i wypędzam. Podstawy teologii i praktyki egzorcyzmów*, 20.

<sup>42</sup> W kan. 9 czytamy: „Jeśli ktoś twierdzi lub sądzi, że kara szatanów i złych ludzi jest tymczasowa i że kiedyś nastanie jej koniec, czyli, że nastąpi apokatastaza dla diabłów i bezbożnych ludzi – niech będzie wyklęty” (BF VIII, 101). Z analizy tego tekstu można wywnioskować, iż skoro miejscem przebywania „złych ludzi” po śmierci jest piekło, a demony przebywają razem z nim, to miejscem ich przebywania jest piekło. Potwierdzeniem tekstu Soboru Konstantynopolskiego był Sobór Laterański II, który przypomniał, że ci, którzy popełniali zło



Niektórzy demonolodzy określają piekło jako stan buntu przeciwko Bogu, który swój początek bierze od chwili buntu aniołów<sup>43</sup>. Wypowiedzi teologów wskazują na dwa wymiary przebywania demonów. Na płaszczyźnie egzystencjalnej szatan jest obecny i działa w świecie, zaś na płaszczyźnie eschatologicznej miejscem jego przebywania jest piekło.

### Zakończenie

Rozważania teologów o istnieniu i naturze demonów stanowią teologiczne uzupełnienie do nauczania Magisterium Kościoła i mogą być pomocne w rozumnym przyjęciu całego depozytu wiary. Ich wartość teologiczną mierzy się zgodnością z tym, co zawarte zostało w tekstach Magisterium. Refleksje teologów mają za zadanie rozświetlać doktrynę wiary i czynić ją bardziej zrozumiałą współczesnemu człowiekowi.

## HERMENEUTICS OF DEMONOLOGY

### SUMMARY

In modern world huge interest has the subject of demonology. Man searches for person existential truth and is conscious that exist good and bad reality. Essence of evil, origin and recognition of bad morale, nature of sin as a category of reality bad – it question, which have inspired for reflection about hermeneutics of demonology. Answer has been edited on it in three theses – Origin of demon, reason of their sin and consequences (1), nature of demon (2), number of demon and place of their staying (3).

---

za życia, po zmartwychwstaniu będą razem z szatanem cierpieć wieczne kary (*Denz.* 72).  
Teksty Magisterium Kościoła na temat piekła zestawione zostały w: S. PIOTROWSKI, *Eschatologia. Przez ziemię do nieba*, Białystok 2003, 122 –123. Więcej na temat piekła w: J. RATZINGER, *Eschatologia śmierci i życie wieczne*, Poznań 1984, 235- 238; F.J. NOCKE, *Eschatologia*, Sandomierz 2003, 114- 115.

<sup>43</sup> POR. J.A. SAYÉS, *Szatan rzeczywistość czy mit?*, 206.



KS. MARCIN SKŁADANOWSKI

## BYĆ SOBĄ W JEDNOŚCI Z BRAĆMI. REFLEKSJA O TOŻSAMOŚCI WYZNANIOWEJ W DIALOGU EKUMENICZNYM

**Treść:** 1. Uwagi wstępne: Dialog i tożsamość – konieczna opozycja; 2. Czy dialog jest niebezpieczny dla tożsamości?; 3. Czy tożsamość uniemożliwia dialog?; 4. Zakończenie: Tożsamość oczyszczona w dialogu miłości.

### 1. Uwagi wstępne: Dialog i tożsamość – konieczna opozycja

Można by powiedzieć, że pojęcia dialogu i tożsamości – czy to w wymiarze indywidualnym, czy też wspólnotowym, zbiorowym – zawierają w sobie przeciwieństwo. Dialog ukazuje swoistą relacyjność człowieka jako istoty żyjącej, rozwijającej się i aktywnej nie w pojedynkę, ale we wspólnocie, przy czym wspólnota to nie zbiór „monad”, przypadkowo zgromadzonych jednostek, lecz grupa osób pozostających ze sobą w wielorakich odniesieniach, przede wszystkim zaś zdolnych do wzajemnej wszechstronnej komunikacji. Tak widziany dialog jest podstawą rozwoju ludzkich społeczności, w których wszelki postęp – tak duchowy, jak i materialny – można uzyskać jedynie na drodze współpracy, wymiany doświadczeń i wzajemnego korzystania z nich. Tym bardziej dzisiaj, kiedy rozwój ludzkości jest tak intensywny we wszelkich dziedzinach aktywności człowieka, dialog okazuje się życiową koniecznością – od najbardziej podstawowych więzi międzyludzkich, poprzez rozmaite kontakty grup ludzi po wzajemną komunikację całych społeczeństw. Tymczasem tożsamość na pierwszy rzut oka można zaliczyć do innej grupy pojęć, koncentrujących się na jednostce, próbujących ją określić, oddzielić od innych, by wydobyć to, co dla niej istotne, konstytutywne, trwałe i ważne, by odkryć te cechy i wartości, z których jednostka nie może zrezygnować, jeśli chce pozostać sobą. To samo dotyczy tożsamości większych społeczności: lokalnych, zawodowych, narodowych, kulturowych czy religijnych. W dobie procesów globalizacyjnych, owocujących często unifikacją na różnych płaszczyznach życia i działal-

ności człowieka, pojęcie tożsamości staje się swoistym ograniczeniem – punktem, którego przekroczyć nie można.

W pojęciach dialogu i tożsamości – niezależnie do tego, czy odnoszą się do codziennych kontaktów międzyludzkich, czy też obejmują większe grupy osób – zauważyć można zatem pewną opozycyjność. Jednakże jest ona niezbędna. Wszelki dialog zakłada tożsamość: jest on komunikacją przynajmniej dwóch osób – umiejących się określić, mających konkretne poglądy, uznających pewne wartości. Tożsamość jest niezbędną granicą, by podmiot dialogu pozostał sobą. Dialog bez uznania tożsamości jego uczestników jest faktycznie niemożliwy – nie ma żadnego punktu wyjścia ani odniesienia.

Z pozoru wydaje się, że taki prosty wniosek nie wymaga uzasadniania, także w odniesieniu do dialogu ekumenicznego i tożsamości wyznaniowej. Życie jednak pokazuje coś przeciwnego – wciąż spotyka się ukazywanie dialogu jako zagrożenia dla tożsamości, a tożsamości jako przeszkody dla rzetelnego i pozbawionego uprzedzeń dialogu. Wciąż też obecny jest w Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich lęk przed utratą tożsamości w dialogu ekumenicznym<sup>1</sup>. Czy ma on uzasadnienie?

## **2. Czy dialog jest niebezpieczny dla tożsamości?**

Aby dostrzec, że autentyczny dialog ekumeniczny nie jest zagrożeniem dla wyznaniowej tożsamości chrześcijan, warto przyjrzeć się kilku jego głównym cechom.

### **2.1. Dialog to nie polityczna debata**

Zdarza się niekiedy, że nawet do dialogu ekumenicznego – świadomie lub nie – przenosi się kategorie właściwe tym dziedzinom ludzkiego życia, które budzą emocje, a zatem na ogół także przyciągają więcej uwagi, jak chociażby pojęcia wzięte z życia politycznego ze wszystkimi jego emocjami i zawirowaniami. Istotnie – polityka jako sztuka rządzenia również polega na nieustannych kontaktach międzyludzkich – dyskusjach, debatach, wymianach poglądów. Jednak analogia rozmów politycznych do dialogu ekumenicznego może być – i niekiedy niestety bywa – zwodnicza. Z pozoru widoczne są podobieństwa: kilka stron politycznej dyskusji reprezentują-

---

<sup>1</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Wymagania prawdy a kultura dialogu ekumenicznego*, „Studia Oecumenica” 2 (2002), s. 24.

cych różne poglądy, mających odmienną historię, tradycję, akcentujących niekiedy odmienne wartości, dążących – a przynajmniej deklarujących takie dążenia – do osiągnięcia konsensusu w celu skutecznego rządzenia określoną społecznością lokalną, narodową czy ponadnarodową.

Podobieństwo do wydarzeń życia politycznego jest wszakże dla pojmowania dialogu ekumenicznego z gruntu fałszywe. Przede wszystkim żaden dialog ekumeniczny nie może mieć na celu osiągnięcia jakiegokolwiek władzy nad partnerem, wciągnięcia go w orbitę własnych wpływów czy innego uzależnienia. Nie ma tu mowy o żadnych zakulisowych działaniach, podstępach, szantażu – niekiedy przypisywanych, z różną dozą słuszności – rozmowom politycznym. Wykluczone jest także licytowanie się na wyznaniowe argumenty, podgrzewanie i nieustępliwe przypominanie uprzedzeń narosłych przez wieki podziału chrześcijan. Niedopuszczalna jest jakakolwiek walka – choćby tylko słowna – z udziałem istniejących niestety wciąż wzajemnych stereotypów, krzywdzących sądów, potępień i zwyczajnych półprawd przedstawianych z nieomylną pewnością. Takie rozumienie dialogu – bliskie etymologii słowa „debaty”, o której często się zapomina<sup>2</sup> – istotnie mogłoby być tylko zagrożeniem dla tożsamości jego uczestników. W gruncie rzeczy nie zdołaliby ani o krok przybliżyć jedności chrześcijan ani nawet nauczyć ich wzajemnego szacunku do siebie i sztuki uważnego słuchania siebie nawzajem.

Kto wie, może właśnie nieuświadomiane snucie analogii między debatą polityczną a dialogiem ekumenicznym budzi gdzieś obawę przed nim jako środkiem budowania jedności uczniów Chrystusa? Istotnie, gdyby dialog był walką – choćby pełną kultury i na najbardziej uczciwych warunkach – więcej z niego wynikałoby szkód niż pożytku. Może wówczas rzeczywiście lepiej byłoby zamknąć się we własnych konfesyjnych granicach, rozbudowując dawne uprzedzenia i obawy jako środki obrony przed wrogim atakiem. Na szczęście dzisiaj, czterdzieści lat po *Vaticanum Secundum*, po tylu znaczących gestach, jak choćby zniesienie wzajemnych ekskomunik Rzymu i Konstantynopola, po zapoczątkowaniu ekumenicznego i dialogicznego ożywienia, takie ujmowanie dialogu jako niebezpiecznego dla własnej wyznaniowej tożsamości przechodzi do historii jako smutna przestroga na przyszłość.

---

<sup>2</sup> Etymologicznie „debaty” to „odbijanie” (od fr. *battre*, łac. *battuere*).

## 2.2. Dialog osób

Dialog ekumeniczny – co widać w każdym z prowadzonych chrześcijańskich dialogów bilateralnych, mimo pojawiających się trudności – ma zupełnie inne cele i metody. Nie jest i nie może być sposobem pozyskiwania zwolenników. Wówczas pogłębiałby tylko narosłe w łonie chrześcijaństwa podziały, zamiast je zasypywać. Nie jest też żadną zakamuflowaną postacią agitacji, propagandy wyznaniowej. Jego istotą – na co wskazuje Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* – jest wspólne szukanie prawdy<sup>3</sup>. Nie da się szukać prawdy, jeśli któryś z partnerów dialogu żywi przekonanie, że nikt poza nim samym i jego wyznaniem nie może posiadać nawet jej śladów. Stąd koniecznym warunkiem ekumenicznego dialogu jest świadomość, że nikt oprócz Boga nie jest panem prawdy, nikt nie ma na nią monopolu, nawet jeżeli wierzy, iż jego wyznaniu towarzyszy dany przez Ducha Świętego charyzmat prawdy. Inny wniosek oznaczałby, iż człowiek czyni się równym Bogu albo też byłby próbą wyznaczenia Bogu przez człowieka granic działania.

Jak pisze Waław Hryniewicz, dialog ekumeniczny „wyrasta z szacunku dla inności drugich oraz z przekonania, że również w ich wierze oraz w ich społeczności obecny jest zmartwychwstały Chrystus i działa nieustannie Duch Święty”<sup>4</sup>. Stąd dialog przypomina raczej „okrągły stół”, przy którym wszyscy uczestnicy rozmowy są równi i każdy może wnieść do niej coś wartościowego, a nie aulę wykładową, w której kompetentnego, przekazującego prawdę z wysokości katedry profesora winni z należytą uwagą i pokorą słuchać studenci. Dialog nie opiera się zatem na relacji nauczyciel – uczeń. W zasadzie wszyscy jego partnerzy są zarazem nauczycielami i uczniami, chociaż w pierwszym rzędzie mają obowiązek odczytywać i wsłuchiwać się w głos Ducha Świętego.

Z tych względów Jan Paweł II naucza, że dialog jako forma wszelkich kontaktów międzyludzkich, także międzywyznaniowych, szczególnie odpowiada godności człowieka<sup>5</sup>. Wyjściowym warunkiem dialogu jest szacunek dla partnera – a więc ostatecznie i po prostu: bezwarunkowe uznanie jego człowieczeństwa.

---

<sup>3</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Ut unum sint” o działalności ekumenicznej*, nr 33 (= UUS), cyt. za: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982 – 1998*, red. S. C. NAPIÓRKOWSKI, K. LEŚNIEWSKI, J. LEŚNIEWSKA, Lublin 2000.

<sup>4</sup> W. HRYNIEWICZ, *Wymagania prawdy...*, s. 5.

<sup>5</sup> Por. UUS 28.

### 2.3. Wspólne budowanie

Dialog ekumeniczny nie ma na celu destrukcji. Rzecz jasna – winien prowadzić do zburzenia zła podziału, nienawiści, niezrozumienia i uprzedzeń, winien odrzucać wszystkie przesady, utrudniające niekiedy albo nawet paraliżujące porozumienie. Zasadniczo ma jednak charakter konstruktywny – jest budowaniem, i to w dwóch wymiarach. Najpierw prowadzi do odbudowy tego, co przez nienawiść zostało zniszczone w łonie samej wspólnoty chrześcijańskiej: wewnętrznej jedności, szacunku, zrozumienia, akceptacji dla konfesyjnych odmiennosci. Jest to wyjątkowy znak czasu, że Bóg dał wierzącym w Chrystusa łaskę krytycznego spojrzenia na przeszłość i impuls do odbudowania tego, co grzech zniszczył. Uczciwe spojrzenie na przeszłość, trzeźwa ocena wyrządzonych szkód i zadanych sobie nawzajem ran pozwala wypracować sposoby naprawy choć części dokonanego zła. Zresztą można dojść do wniosku, że właśnie przeprowadzona w wierze analiza dziejów Kościoła – pełnych radości z głoszenia na całym świecie Ewangelii, a jednocześnie bólu dokonujących się podziałów – była impulsem zaistnienia ruchu ekumenicznego.

Jednakże dialog ekumeniczny to nie tylko spojrzenie wstecz, mimo kluczowego znaczenia rzetelnej oceny przeszłości. Poza odbudowywaniem jest on także budową – zgodnie z nakazem Chrystusa, by świadczyć o Nim na całej ziemi (por. Dz 1, 8), a więc w każdej epoce, kręgu kulturowym i obszarze geograficznym. Tak jak świat stawia człowiekowi – wierzącemu i niewierzącemu – wciąż nowe wyzwania i zadania, szanse i zagrożenia, tak też chrześcijanie, by ich świadectwo o Jezusie było prawdziwe, muszą wciąż nieustannie budować Kościół, poddając się działaniu Ducha Świętego (por. 1 P 2, 5 nn). Tylko w ten sposób, orędzie Ewangelii dla człowieka każdego czasu i przestrzeni będzie aktualne, ożywiający i pociągający, zdolne przywrócić mu zagubiony niekiedy sens życia.

Alfons Nossol w kontekście wyzwań integracji europejskiej mówi o dialogu jako o sposobie budowania „wspólnoty ducha”<sup>6</sup>. Mówienie o Bogu nie pozbawia indywidualnego, nierzadko poszukującego drogi życia człowieka jego tożsamości, lecz wypełnia ją i pozwala odkryć<sup>7</sup>. Podobnie ożywianie chrześcijańskiej wiary w dialogu ekumenicznym: nie niszczy indywidualności, buduje nową rzeczywistość duchowej jedności.

---

<sup>6</sup> Por. A. NOSSOL, *Beitrag der Kirchen zum Aufbau Europas als „Gemeinschaft des Geistes“*, „*Studia Oecumenica*” 1 (2001), s. 10.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 12.

## 2.4. Wymiana darów

Dialog ekumeniczny nie jest wyłącznie wymianą myśli, spostrzeżeń dotyczących dziejów Kościoła, uwag i komentarzy na temat znaczenia określonych wydarzeń w życiu chrześcijan. Sprowadzony jedynie to tej płaszczyzny pozostałby domeną naukowców – historyków, socjologów, psychologów. Tymczasem – mimo niekwestionowanej wartości naukowej analizy przeszłości i terażniejszości wyznań chrześcijańskich – dialog ekumeniczny ma również charakter wymiany darów, wzajemnego ubogacania się skarbami własnej wyznaniowej tożsamości. Dzieje się tak, ponieważ jest to przede wszystkim dialog miłości, na co wskazuje Jan Paweł II<sup>8</sup>.

Właśnie w takim spojrzeniu na naturę i cel dialogu ekumenicznego widać, jak ważne jest zachowanie i pielęgnowanie własnej tożsamości wyznaniowej. Żeby móc nawzajem ubogacać się tym, co zawiera tożsamość własnego wyznania, należy jej strzec, miłować ją jako dar Boży, oczyszczać z wszelkich zniekształceń, z elementów nie pochodzących z natchnień Ducha Świętego. Bez wyraźnie określonej i otaczanej szacunkiem tożsamości wyznaniowej właściwa ekumenicznemu dialogowi wymiana darów nie byłaby możliwa. Należy tu wręcz stwierdzić, iż chrześcijanie winni nieustannie poszukiwać i odkrywać w łonie własnych konfesji najpiękniejsze i najwspanialsze wartości, najgłębsze, najbardziej ewangeliczne treści, aby ich dar złożony współbraciom był jak najhojniejszy. Co więcej, nawiązując do ewangelicznej przypowieści o talentach, można zachęcić, aby własną tożsamość nieustannie rozwijać, podsycać i ożywiać, nie zakopując Bożych darów w ziemi, lecz nieustannie rozwijając i pomnażając (por. Mt 25, 14 – 30).

## 2.5. Kryterium chrześcijańskiej tożsamości

Wacław Hryniewicz pisze, że „bez dialogu nie sposób już być chrześcijaninem we współczesnym świecie”<sup>9</sup>. Rzeczywiście – myśl ekumeniczna w łonie poszczególnych wspólnot chrześcijańskich musiała długo przebijać się do świadomości wierzących. Zresztą i dzisiaj napotyka niekiedy trudności wskutek nieprzewycięzonych jeszcze i nierozwianych uprzedzeń. Kościół katolicki ma jednak od czasów II Soboru Watykańskiego w tej kwestii jasne stanowisko: dialog ekumeniczny jest konieczny<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Por. UUS 47.

<sup>9</sup> W. HRYNIEWICZ, *Wymagania prawdy...*, s. 5.

<sup>10</sup> Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, nr 4 (= DE), w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002.



Dialog ten nie tylko nie stanowi zagrożenia dla tożsamości wyznaniowej chrześcijan, ale jest wręcz niezbędny, by zachować ją we współczesnym świecie. Z jednej strony – w wymiarze pozytywnym – dialog jest wyrazistym znakiem odpowiedzi chrześcijan na wezwanie Jezusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28, 19) oraz na daną przez Niego uczniom misję świadczenia: „Będziecie moimi świadkami” (Dz 1, 8)<sup>11</sup>. Nauczanie wiary, a szczególnie świadectwo wymagają dialogu. O ile przekazywanie wiedzy może dokonywać się w relacji mistrz – uczeń, uczyący – uczony, o tyle przekazywanie wiary dokonuje się inną drogą. Wiara religijna nie jest kwestią empirycznych czy logicznych argumentów, nie rodzi się wskutek uzyskania doświadczalnej pewności czy nawet z szacunku do przekazującego jej treści kompetentnego człowieka. Wiara porusza najgłębsze ludzkie myśli i przeżycia, kieruje całym życiem człowieka, decyduje o jego życiowych wyborach, tworzy hierarchię wartości, buduje złożony świat wewnętrzny. Jej sprawcą jest sam Dawca łaski – Trójjedyny Bóg. To On chce, aby chrześcijanie świadczyli o doznanej bez własnej zasługi łasce wiary. Świadectwo, aby było skuteczne, wymaga jednakże postawy dialogicznej, pełnej szacunku dla drugiego człowieka, jego poglądów i doświadczeń. Dotyczy to nie tylko dialogu z niewierzącymi i niechrześcijanami, ale w pierwszym rzędzie dialogu między samymi wyznawcami Chrystusa.

Z drugiej strony – w wymiarze negatywnym – właśnie brak dialogu jest zaprzeczeniem i wypaczeniem, a nawet wyparciem się tożsamości chrześcijańskiej. Brak widocznej jedności chrześcijan, której zaczątkiem jest oparty na miłości i szacunku dialog, czyni świadectwo chrześcijańskie niewiarygodnym, stawiając pod znakiem zapytania chrześcijańską odpowiedź na wyraźne nakazy Jezusa<sup>12</sup>. Żadne głoszenie Ewangelii Chrystusa nie będzie autentyczne, jeśli nie towarzyszyć mu będą konkretne, ożywiane chrześcijańską miłością czyny. A przecież można powiedzieć, że wynika z braku miłości podziały chrześcijańskiej społeczności sprzeciwiają się imperatywowi głoszenia i świadczenia o Jezusie, w ten sposób prowadząc nieuchronnie do wypaczenia tożsamości chrześcijańskiej, a przynajmniej obrazu chrześcijan w oczach innych ludzi.

Dialog, inspirowany przez Ducha Świętego i będący wyrazem miłości<sup>13</sup>, jest świadectwem, czym jest wiara chrześcijańska, ukazuje jej istotę niezafałszowaną przez ludzki grzech. Dlatego Alfons Nossol mówi, iż „dą-

---

<sup>11</sup> Por. A. SKOWRONEK, *Sens i znaczenie dialogu*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza, Lublin 1997, s. 505 – 506.

<sup>12</sup> Por. W. HANC, *Ekumeniczny wymiar teologii w zakresie chrześcijańskiej duchowości*, „*Studia Oecumenica*” 1 (2001), s. 76.

<sup>13</sup> Por. DE 4.

zenie do «jedności w wielości» lub raczej do «pojednanej różnorodności» to także prosta implikacja [...] «logiki miłości». Innymi słowy: ekumenizm, szczerze dążenie do jedności całej wspólnoty ludu Bożego stanowi obecnie jednoznacznie czytelne kryterium jej prawdziwej chrześcijańskości<sup>14</sup>.

## 2.6. Umocnienie tożsamości wyznaniowej

Nie jest celem dialogu ekumenicznego osiągnięcie jakiegoś uniformizmu, przekreślającego historyczny rozwój tradycji teologicznych, liturgicznych i duchowych poszczególnych wyznań chrześcijańskich<sup>15</sup>. Gdyby dialog na tym polegał, unicestwiałby sam siebie, ponieważ „zunifikowani” partnerzy nie mieliby już nic do powiedzenia, nie mogliby wymienić między sobą żadnych duchowych darów, musieliby ostatecznie zamilknąć. Cel ekumenicznego dialogu – określany niekiedy jako rzeczywistość „pojednanej różnorodności”<sup>16</sup> (przy czym z katolickiego punktu widzenia priorytet zawsze nadawany jest jedności, w której świetle rozpatrywana jest różnorodność) – jest chrześcijańskim świadectwem w laicyzującym się, a zarazem unifikującym się świecie. Właśnie w obliczu procesów globalizacyjnych, które poza oczywistymi korzyściami mogą przyczynić się do niszczenia dorobku kulturowego całych społeczeństw i narzucania im obcej kultury i tradycji jako dominującej, znakiem chrześcijańskiego nakazu miłości jest możliwość pojednanego i twórczego współistnienia różnych tradycji, kultur i zwyczajów. Przy tym nie jest to tylko mniej lub bardziej trwałe rozejm polegający na unikaniu kłopotliwych tematów i koncentrowaniu się jedynie na sprawach i tradycjach wspólnych. „Pojednana różnorodność” to oparta na wierze w ożywiający tchnienie Ducha Świętego pewność, iż czerpiąc siłę z różnych chrześcijańskich tradycji, można nie tylko umacniać wzajemną braterską miłość, ale przede wszystkim skuteczniej otwierać się na Chrystusa, wypełniając wyznaczoną przez Niego uczniom misję świadczenia i głoszenia Dobrej Nowiny. To dlatego Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan w Dyrektorium ekumenicznym z 1993 r. może przypomnieć, że „dialog znajduje się w samym sercu współpracy ekumenicznej. Dialog wymaga słuchania i odpowiadania, a także tego, by się starano zrozumieć i dać się zrozumieć”<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> A. NOSSOL, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia*, Opole 2001<sup>2</sup>, s. 88.

<sup>15</sup> Por. S. RABIEJ, *Ne pas confondre unité et uniformité*, „Studia Oecumenica” 5 (2005), s. 180.

<sup>16</sup> Por. S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Modele jedności*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra...*, s. 489.

<sup>17</sup> PAPIESKA RADA DS. JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu z 25 marca 1993 r.*, nr 172, cyt. za: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982 – 1998*, red. S. C. NAPIÓRKOWSKI, K. LEŚNIEWSKI, J. LEŚNIEWSKA. Lublin 2000.

Dialog ekumeniczny wymaga jasno określonej i nienaruszonej tożsamości wyznaniowej. Co więcej, dzięki opartemu na miłości dialogowi tożsamość tę można w pełni dostrzec, wydobyć jej wartość i piękno oraz obdarzyć należnym szacunkiem<sup>18</sup>.

### **3. Czy tożsamość uniemożliwia dialog?**

Skoro dialog ekumeniczny nie jest zagrożeniem dla tożsamości, można zapytać się z kolei, czy sama tożsamość jest warunkiem, czy raczej przeszkodą dialogu.

#### **3.1. Tożsamość wyznaniowa**

W dokumencie *Pour la conversion des Églises* Grupa z Dombes definiuje tożsamość wyznaniową, która „polega na specyficznym sposobie życia zarówno tożsamością kościelną, jak i tożsamością chrześcijańską; sposobie określonym historycznie, kulturowo i doktrynalnie. Chodzi o «profil» właściwy ogółowi Kościołów, wspólny sposób, w jaki pojmują one swoją duchową specyfikę. Nawet jeżeli ten profil podlega modyfikacjom w ciągu historii, trwa jednakże pewna stała wartość wyznaniowa, która opiera się różnicom czasu i miejsca. Taka tożsamość nie jest określona jedynie przez właściwości teologiczne i przez punkty odniesienia struktury kościelnej. Dotyczy ona tak samo życia liturgicznego, wyrazów osobistej pobożności i wypowiedzi w zakresie porządku moralnego. Każda tożsamość wyznaniowa faworyzuje specyficzne aspekty orędzia ewangelicznego i «bycia razem» chrześcijan»<sup>19</sup>.

Analogicznie do tożsamości odczuwanej przez każdą osobę ludzką, tożsamość wyznania chrześcijańskiego jest świadomością własnej odrębności, poczuciem szczególnego – wskutek historycznego, teologicznego i duchowego rozwoju – sposobu wyznawania chrześcijańskiej wiary i dawania o niej świadectwa. Tak rozumiana tożsamość jest niezbędna, by chrześcijanin mógł się czuć członkiem określonej wspólnoty wyznaniowej. Własna tożsamość umożliwia trwanie wyznania chrześcijańskiego jako wspólnoty wierzących. Łączy ona we wspólnotę nie tylko wierzących żyjących w jednej epoce – mimo przemian sprawia, że wspólnota odczuwa więź trwającą pomimo upływu czasu z jej członkami żyjącymi w przeszłości. Tożsamość

---

<sup>18</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Wymagania prawdy...*, s. 6.

<sup>19</sup> Cyt. za: J. E. VERCRUYSSSE, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, Kraków 2001, s. 110 – 111.

umożliwia trwanie wspólnoty chrześcijańskiej w czasie i przestrzeni jako zasadniczy czynnik integrujący.

### 3.2. Mentalność fundamentalistyczna

Bez wątpienia, poczucie tożsamości wyznaniowej może ulec wypaczeniu, prowadząc do powstania mentalności fundamentalistycznej, ujawniającej się w izolacji od innych chrześcijan, a przede wszystkim w pełnym pychy przekonaniu, iż poza własnym wyznaniem nie ma prawdziwej wiary. Przy takich poglądach jakikolwiek dialog ekumeniczny nie ma sensu. Skoro poza własnym wyznaniem nie ma nic prawdziwego i wartościowego, poszukiwania są tylko stratą czasu. Jedyną sensowną dla mentalności fundamentalistycznej możliwością kontaktu z inaczej wierzącymi jest nawracanie ich na prawdziwą wiarę, wyprowadzanie ich ze zgubnego błędu, wiodącego wprost ku wiecznemu potępieniu.

Alfons Nossol pisze, że mentalność fundamentalistyczna nieuchronnie prowadzi do ideologizowania wiary, do szukania bezpieczeństwa za wszelką cenę. Stąd wynikają postawy rygoryzmu i totalitaryzmu<sup>20</sup>. Wiara staje się ideologią, a zatem jej przekazywanie nie wyraża się już w świadectwie, ale w ideologicznej walce, ofensywie, mającej na celu pozyskanie jak największej liczby zwolenników. Gdy natomiast fundamentalizm zdaje sobie sprawę z własnej słabości i – przynajmniej podświadomie – wie o słabości swojej argumentacji, przeobraża się w niezdożytą twierdzę. Tylko w niej – jak w okręcie na wzburzonym morzu – chrześcijanin może być bezpieczny. Tylko ona gwarantuje wiarę nieskażoną, prawdziwą i pewną. Ostatecznie – tylko ona daje szansę zbawienia. Twierdzy fundamentalizmu należy bronić: nie wystarczy sama izolacja. To dlatego pragnienie tak rozumianej obrony własnej tożsamości wiąże się nieodłącznie z wypracowaniem całego zestawu przesądów, oskarżeń o najrozmaitsze błędy i herezje. Czy jest to jednak jeszcze tożsamość chrześcijańska? Czy ideologia nie zajmuje w fundamentalizmie miejsce wiary, a propaganda – świadectwa?

Zapatrzona bezkrytycznie we własną konfesję samoizolacja nieuchronnie prowadzi do wypaczenia własnej tożsamości. Nie da się zachować chrześcijańskiego powołania do głoszenia i świadczenia o Ewangelii w izolacji od zmieniającego się świata i innych niż własna wspólnota. Fundamentalistyczna izolacja sprawia, że wiara staje się w świadomości powszechnej

---

<sup>20</sup> Por. A. NOSSOL, *Ekumenizm jako imperatyw...*, s. 85 – 86.

czynnikiem wrogim wszelkim – nawet pozytywnym i koniecznym – przemianom. Wskutek tego wszelki postęp i rozwój bywał kojarzony ze sprzeciwem wobec wymagań religii<sup>21</sup>. Z kolei w relacjach międzywyznaniowych izolacja prowadzi do pogłębienia podziału, wzrostu wzajemnej nieufności. Samoświadomość fundamentalistycznej wspólnoty chrześcijańskiej daleka jest od wzorca ewangelicznego.

### **3.3. Silna tożsamość – pomoc czy przeszkoda?**

Czy wobec tego silne poczucie własnej tożsamości utrudnia, czy też ułatwia konieczny dialog? Paul Evdokimov wypowiada intrygujące stwierdzenie: „Przeświadczenie wewnątrz każdego Kościoła, że to on właśnie posiada pełnię Objawienia dostępną człowiekowi, jest paradoksem leżącym u podstaw prawdziwego ekumenizmu. Usuwa on radykalnie wszelki ślad «teorii gałęzi». W istocie, jedynie w przekonaniu o «absolutnym» charakterze swego Kościoła, w powszechnej wierze Kościoła, który czuje się jedynym prawdziwym Kościołem Boga, wybucha skandal podziału i prawdziwa kwestia jedności jest postawiona po raz pierwszy w sposób realny. Przeciwnie, dla wszelkiego dogmatycznego relatywizmu i minimalizmu mnożenie się, rozdrabnianie się sekt jest zjawiskiem normalnym [...]. Tylko ten, kto jest świadom pełni swojego Kościoła, może rzeczywiście cierpieć, gdyż nie będzie to smutek nędzy, lecz ból samej prawdy dążącej do znalezienia prawdziwej jedności, niedopuszczającej żadnego kompromisu. Zresztą prawda nie jest naszą własnością [...]. Dlatego wszelkie spotkania ekumeniczne wymagają dużej dojrzałości ducha i świadomej czystości typu wyznaniowego, absolutnej wierności wobec własnego Kościoła”<sup>22</sup>.

Z wypowiedzią Evdokimova można dyskutować. Istotnie – świadomość własnej wyznaniowej tożsamości jest konieczna, lecz czy poczucie bycia „jedynym prawdziwym Kościołem Boga” nie stanowi zagrożenia? Jak wobec tego podchodzić do innych, „nieprawdziwych” Kościołów i wspólnot? Niezależnie od podniesionych wątpliwości oczywiste jest, że wierność własnej tradycji wyznaniowej nie szkodzi dialogowi ekumenicznemu, a nawet przeciwnie – inspiruje go, skoro stawia jako dramatyczne i domagające się bezwzględnej odpowiedzi pytanie o przyczyny gorszącego podziału, który podważa wartość chrześcijańskiego świadectwa.

---

<sup>21</sup> Por. tenże, *Beitrag der Kirchen...*, s. 13.

<sup>22</sup> P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, Warszawa 2003<sup>3</sup>, s. 358 – 359.

### 3.4. Tożsamość otwarta

Alfons Nossol postuluje w dialogu ekumenicznym konieczność wypracowania otwartej tożsamości wyznaniowej. Kochając własną tradycję konfesyjną, nie można z niej czynić normy dla innych. Nie można własnych poglądów i tradycji – jeśli są to tylko „tradycje ludzkie” – absolutyzować, niezależnie od ich zasięgu, starożytności i wewnętrznego piękna. Tożsamość otwarta jest też gotowością nieustannego oczyszczania się i nawracania do Chrystusa. Jest ona również wolą dostrzegania pozytywnych wartości u innych chrześcijan<sup>23</sup>. Tak widziana otwartość jest coraz bardziej niezbędna do skutecznego przekazywania chrześcijańskiego orędzia w szybko zmieniającym się świecie<sup>24</sup>.

Otwartość wzmacnia też więzi wspólnot chrześcijańskich – umożliwia wzajemne poznanie oraz odrzucenie fałszywych i krzywdzących osądów<sup>25</sup>. Dialog ekumeniczny, prowadzony w atmosferze wzajemnej otwartości, przyczynia się do odkrycia najgłębszych „warstw” tożsamości wyznań chrześcijańskich<sup>26</sup>. W świetle wszystkich powyższych rozważań można zażytkować stwierdzenie, iż tożsamość otwarta jest właśnie prawdziwą, autentyczną tożsamością chrześcijańską. Otwarcie – nie tylko w słowach, lecz przede wszystkim w konkretnym, pełnym wzajemnego szacunku postępowaniu – jest elementem głoszenia Chrystusa, zarówno chrześcijanom, jak i tym, którzy Go nie znają.

## 4. Zakończenie: Tożsamość oczyszczona w dialogu miłości

Wacław Hryniewicz mówi, że „dzięki innym możemy być bardziej sobą”<sup>27</sup>. Dialog ekumeniczny, „szlak nawrócenia serc”<sup>28</sup>, prowadzi do odnowy duchowego oblicza całego chrześcijaństwa<sup>29</sup>. To umożliwia odnalezienie prawdziwej tożsamości wyznaniowej wszystkich chrześcijańskich wspólnot, nierzadko przez wieki przyciemnionej przez grzech. Może dlatego,

---

<sup>23</sup> Por. A. NOSSOL, *Ekumenizm jako imperatyw...*, s. 92 – 93.

<sup>24</sup> Por. tenże, *Beitrag der Kirchen...*, s. 17.

<sup>25</sup> M. Türk, *Ökumene als Auftrag und Geschenk. Die Einheit der Christen zwischen Vision und Wirklichkeit*, „*Studia Oecumenica*” 5 (2005), s. 130.

<sup>26</sup> Por. W. HANC, *Ekumeniczny wymiar teologii...*, s. 88.

<sup>27</sup> W. HRYNIEWICZ, *Wymagania prawdy...*, s. 24.

<sup>28</sup> UUS 21.

<sup>29</sup> Por. W. HANC, *Ekumeniczny wymiar teologii...*, s. 84.

że jest ona wciąż zaciemniona, „oblicze Kościoła zbyt słabo świeci”<sup>30</sup> dzisiejszemu światu. Odnowa i nawrócenie to dwa sprzężone priorytety dzisiejszej ekumenii<sup>31</sup>. Tym wyraźniej widać, że „rzeczywisty ekumenizm nie istnieje bez wewnętrznej przemiany. Wszak z nowości ducha, z zaparcia się samego siebie i ze swobodnego wylania miłości pochodzą i dojrzewają pragnienia jedności”<sup>32</sup>. We wspomnianym już dokumencie Grupy z Dombes zatytułowanym zniemiennie *Pour la conversion des Églises* („O nawrócenie Kościołów”) mówi się, że „nawrócenie wyznaniowe jest także istotnym elementem autentycznej tożsamości wyznaniowej. Wymóg nawrócenia wzywa nasze tożsamości wyznaniowe do otwarcia się jednych na drugie, do poddania się przenikaniu wartościom, których nosicielami są inne wyznania. Nie chodzi o utratę oryginalności własnego dziedzictwa, lecz o otwarcie się na inne spuścizny. Każde wyznanie musi w szczególności sobie postawić pytanie, czy sądy wyrażane o innych są naprawdę oparte na Ewangelii”<sup>33</sup>. W tym kontekście można przypomnieć naukę sformułowaną jeszcze w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa przez tzw. synod focjański w Konstantynopolu (879 – 880 r.): „Każdy Kościół posiada swoje stare zwyczaje, przekazane mu jako dziedzictwo. Nie należy podejmować sporów ani dyskutować na ich temat. Niech Kościół rzymski zachowuje swoje słuszne sposoby postępowania. Niech również Kościół konstantynopolitański zachowa pewne zwyczaje, które pochodzą z dawnej przeszłości. Niech będzie tak samo w innych stolicach wschodnich”<sup>34</sup>.

Prawdziwy dialog ekumeniczny – w miłości, szacunku, poszanowaniu dla prawdy – nie zagraża tożsamości wyznaniowej wspólnot chrześcijańskich. Ale tożsamość to nie zło, nienawiść, gniew, pycha i kłamstwo. Żaden grzech, choćby trwał we wspólnocie wierzących przez długie wieki, nie może stać się częścią chrześcijańskiego dziedzictwa. Nie można go dogmatyzować, czynić warunkiem *sine qua non* własnego przetrwania, nawet jeśli – przez długotrwałą nieuwagę – wniknąłby głęboko w życie, teologię czy nawet liturgię wspólnoty. Dialog ekumeniczny nie jest niebezpieczeństwem dla tożsamości konfesyjnej, jeśli jest ona autentyczna. Jeżeli natomiast zło

---

<sup>30</sup> DE 4.

<sup>31</sup> Por. UUS 15.

<sup>32</sup> DE 7.

<sup>33</sup> Cyt. za: J. E. VERCRUYSE, *Wprowadzenie...*, s. 107.

<sup>34</sup> Cyt. za: Z. GLAESER, *Ku eklezjologii „Kościółów siostrzanych”*. *Studium ekumeniczne*, Opole 2000, s. 95. Z. Glaeser przypomina również postulaty niektórych teologów prawosławnych, by synod focjański został przez Kościół Wschodni i Zachodni uznany za ósmy sobór powszechny jako wzór dla dzisiejszego dialogu międzychrześcijańskiego (por. tamże, s. 298).

podziału wypaczyło tę tożsamość, dialog musi być koniecznie impulsem do podjęcia samooczyszczenia. Ta sprawa jest chyba najtrudniejsza w dziele ekumenii. Trudno jest oddzielić w praktyce życia chrześcijańskiego to, co Boże od ludzkich błędów, nadinterpretacji, przeinaczeń. Trudno jest się przyznać, że wybujała teologia mogła niekiedy stanowić usprawiedliwienie dla zła podziału, przyczyniając się mimowolnie do wypaczenia tożsamości danego Kościoła czy wspólnoty. Wiele też pokory i wiary wymaga przyznanie się do ludzkich błędów w całej tradycji duchowej, która – choć wznosi się wysoko ku Bogu, ma swoje ludzkie i słabe oblicze. Bez wątplenia dialog ekumeniczny wymaga odwagi, by w prawdzie spojrzeć na własną wyznaniową tradycję.

Można bez wielkiej przesady powiedzieć, że poszukiwanie własnej autentycznej tożsamości wymaga równie wielkiej odwagi – ile rozczarowań, przykrych niespodzianek i zwątpień może spotkać chrześcijanina, przebijającego się przez warstwy narosłych w ciągu wieków podziału błędów do źródeł jego Kościoła czy wspólnoty. Ale dla wierzącego – także w dialogu ekumenicznym – wciąż aktualne są słowa Jezusa: „Odwagi! To Ja jestem, nie bójcie się!” (Mt 14, 27).

## UNE RÉFLEXION SUR L'IDENTITÉ CONFESSIONNELLE DANS LE DIALOGUE ŒCUMÉNIQUE

### RÉSUMÉ

L'identité confessionnelle exprime la réalité des divisions dans le christianisme où il y a plusieurs Églises et Communautés confessionnelles. Tous ces groupes religieux constituent des groupes identitaires dont l'influence sur leurs membres est très forte. Des recherches théologiques sur la question de l'identité confessionnelle peuvent conduire à comprendre leur spécificité, leurs origines et les différences qui les séparent les unes des autres. Puisque l'identité confessionnelle (comme d'ailleurs toutes les identités collectives) est liée à la vie sociale des membres des groupes religieux, elle ne peut pas être dépassée ni oubliée dans le dialogue œcuménique. C'est pourquoi des recherches théologiques pourraient aussi amener à élaborer une vision renouvelée de



l'identité confessionnelle sur la route vers l'unité des chrétiens. Une telle identité, ouverte et dynamique, ne fera plus d'obstacles à la réconciliation et à l'unité des chrétiens.

L'article répond à deux questions très importantes pour le mouvement œcuménique. Le dialogue œcuménique, est-il dangereux pour les identités confessionnelles chrétiennes? Et aussi, l'identité confessionnelle, est-elle un obstacle pour ce dialogue? Pour répondre à la première question, l'article présente l'essentiel du dialogue œcuménique: il ne ressemble pas à un débat politique; il est plutôt une rencontre des personnes humaines, une construction commune, un échange spirituel. Un tel dialogue n'est aucun danger pour les identités des communautés confessionnelles. La seconde question exige le refus de tout fondamentalisme dans les relations entre les Églises et les Communautés chrétiennes. Une identité, purifiée et réconciliée, est indispensable pour le vrai dialogue œcuménique.



KS. STANISŁAW BIAŁY

## «GENDER MAINSTREAMING» JAKO PROJEKT RÓWNOUPRAWNIENIA MĘŻCZYZN I KOBIET. OCENA ETYCZNA NA BAZIE CHRZEŚCIJAŃSKIEGO ROZUMIENIA: PRACY DLA DOBRA WSPÓLNEGO

**Treść:** Wprowadzenie; 1. «Gender mainstreaming» a dobro wspólne; 1.1. Gender mainstreaming – jako zagrożenie dobra wspólnego; 2. «Gender mainstreaming» jako projekt wspólnej pracy zmieniający stary system podstawowych wartości; 2.1. Podstawowe aspekty pracy ludzkiej a «gender mainstreaming»; 3. Niektóre wnioski; Zakończenie.

### Wprowadzenie

«Gender mainstreaming» – to, w skrócie mówiąc, wytyczna Unii Europejskiej, polegająca na włączeniu polityki płci do działań z zakresu polityki i ekonomii, rozumianych globalnie. W praktyce oznacza ocenę prawa, wszelkich działań i programów pod kątem ich wpływu na pozycję kobiet i mężczyzn. Jako angielskie określenie ukształtowało się w 1995 roku na VI Konferencji ONZ w Pekinie, i zostało spopularyzowane bardzo szybko, tj. już w 1997 roku, gdy w Amsterdamie uznano je za jeden z oficjalnych celów polityki Unii. W tym sensie ma charakter zalecenia uniwersalnego dla krajów członkowskich. Treść tego projektu nie jest jednoznaczna z polityką kobiecą (obie płcie są tu w równym stopniu włączane w myślenie koncepcyjne), także działanie w kategoriach tego pojęcia nie jest ograniczone do jakiejś określonej opcji politycznej, to jednak antropologia, jaką się tu proponuje, jest rewolucyjna w stosunku do kultury rodzimej (katolickiej), i wymaga ściślejszego przyjrzenia się jej pod względem oceny etycznej. Szczególnie że gender mainstreaming, jako «klauzula prawna» i jako elementy lansowanej ideologii, obowiązuje również w Polsce. Tj. zaczyna mieć coraz większe znaczenie jako stosowane narzędzie polityki spo-

łecznej, chociaż problem związany z jej wprowadzeniem jest jeszcze dalece mniej zaawansowany jak w «starej Unii»<sup>1</sup>.

Powstaje realna obawa, że polityka gender w zderzeniu z kulturą katolicką, w realiach życia demokratycznego, może być bolesna dla osób wierzących, bowiem ta pierwsza, proponując tej drugiej całkiem nową antropologię (ideologię), jej wprowadzenie kontroluje nakazem prawa (czyli to robi siłą). Zatem wydaje się być rzeczą całkiem słuszną (a nawet konieczną), aby zajmując się tym tematem od strony etycznej, podjąć go w aspekcie dobra wspólnego. Chcemy, po prostu, postawić pytanie: czy projekt «gender mainstreaming» można nazwać projektem pracy w celu osiągnięcia autentycznego dobra wspólnego przyszlých pokoleń. Bo jeśli jest to plan unijny (realizowany przy mniejszej lub większej akceptacji rządów państw członkowskich), to należy przypomnieć, iż pierwszorzędnym celem polityki państwowej powinna być troska o dobro wspólne, rozumiane obiektywnie. Chodzi o to, że jeśli chce się wdrażać «nowy» projekt (pracochłonny i kosztowny; cechujący się również nową filozofią społeczną), to trzeba również przeanalizować fakt, że nawet «dziś» w dobie kryzysu, mimo wciąż wzrastającego bezrobocia, wartość pracy jest niedoceniana; nie mówiąc już o dowartościowaniu jej w aspekcie transcendencji<sup>2</sup>. Ciekawe jest bowiem to, jak w kontekście chrześcijańskiego społeczeństwa, w stosunku do którego występuje się z owym planem, «poruszać się będą» ludzie z «gender mainstreaming»?

Innymi słowy: dla ukazania perspektywy szans takiego projektu lub elementów jego porażki, jawi się potrzeba przypomnienia wartości pracy w wymiarze dobra wspólnego oraz wartości ważnych w ogóle dla ludzi,

<sup>1</sup> Por. *Gotowi na gender mainstraeming – wrażliwość na społeczną tożsamość płci ponad podziałami między Wschodem a Zachodem*, w: [www.neww.org.pl.pl](http://www.neww.org.pl.pl); tamże: «Włączenie gender mainstreamingu do strategii politycznych i struktur organizacji w większości krajów UE przebiega dość opieszale. Problematyka ta w dużej mierze związana jest z istniejącymi stereotypami na temat ról przypisanych kobietom i mężczyznom, a zwłaszcza z faktem, że dotychczas mężczyźni w niewielkim stopniu aktywnie uczestniczyli w tychże procesach. Obalenie stereotypów związanych z płciami oraz ich zmiana nastąpić może jednak dopiero wówczas, gdy kobiety i mężczyźni w równym stopniu będą postrzegać kwestie związane z udziałem obojga płci w społeczeństwie, miejscach pracy itd. jako dotyczące ich samych. Twierdzenie to stanowi punkt wyjścia dla projektu, który – obierając nowy kierunek – przekazuje kwestie równouprawnienia płci oraz gender mainstreamingu jako jedną strategię dla kobiet i mężczyzn».

<sup>2</sup> Por. A. RZECZYCKA, *Historyczna próba. Bezrobocie w Europie*, w: [www.rfi.fr.aktupl/art](http://www.rfi.fr.aktupl/art); A. WUWER, *Bezrobocie jako wyzwanie dla solidarności społecznej*, w: *Katolicka Nauka Społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia gospodarczego*, red. J. Kupny – S. Fel, Katowice 2003, s. 71 nn.

a dla ludzi wierzących w Chrystusa Jezusa – w szczególności. Chodzi o ukazanie niektórych etycznych aspektów pracy, mających wymiar ogólnoludzki. Jest bowiem wiedzą ogólną (praktyczną), iż li tylko społeczne poszanowanie pracy (tu – w szczególności przez instytucje międzynarodowe, jakimi są w Europie struktury UE i ONZ), i to także z poszanowaniem podziału na płeć, wielodzietną rodzinę itp., może przyczynić się do sukcesu, nie tylko ekonomicznego (na co zwykle zwracamy większą uwagę), ale także osobowego czy nawet kulturowo-religijnego (gdzie ważnym elementem jest poczucie szczęścia i zadowolenia z siebie). Notabene: katolicy powiedzą, iż «w tutaj na pierwszym miejscu powinna być postawiona sprawa pracy nad sobą, rozumiana jako realizacja powołania do uświęcenia się w Chrystusie Jezusie – Zbawicielu całego świata?»<sup>3</sup>.

Pytanie bardziej szczegółowe jest następujące: czy przede wszystkim taki projekt nie jest zagrożeniem dla rodziny, dla dobra jej dzieci, i wszystkiego tego, co się z tym łączy? Tj. czy nie jest zagrożeniem dla pojedynczego, wolnego człowieka? Wobec powagi takiego zapytania, wypada więc, by etycy (bioetycy, teologowie itp.) dokonali rzetelnej oceny takiej strategii płynącej ze struktur Unii Europejskiej. I aby uczynili to w świetle wartości chrześcijańskich, tj. na tle takich przekonań, na jakich została zbudowana cywilizacja europejska. O dobro wspólne Europy i jej mieszkańców tutaj przecież chodzi.

## 1. «Gender mainstreaming» a dobro wspólne

Jak ma się «gender mainstreaming» do pojęcia dobra wspólnego, rozumianego w świetle założeń etyki chrześcijańskiej? Dobro wspólne (łac. *bonum commune*) to stworzenie maksymalnych szans rozwoju jednostkom ludzkim. Określa ono cel i zadania każdej społeczności (ile jest odrębnych celów, tzn. dóbr wspólnych, tyle jest rodzajów społeczności). Idąc za papieżem Janem XXIII, zasadę «dobra wspólnego» opisuje się jako sumę warunków życia społecznego, w jakich ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć swoją osobistą doskonałość. W społeczeństwie (tak lokalnym, jak ogólnoswiatowym) najważniejszą postacią dobra wspólnego są wartości moralne. Stąd dobro wspólne opiera się na trzech istotnych elementach: a) poszano-

---

<sup>3</sup> E. MYCZKA, *W sprawie definicji pracy*, w: Jan Paweł II *Laborem exercens. Powołany do pracy*, red. J. Krucina, Wrocław 1983, s. 326 nn.; por. S. BIAŁY, *Etyczne aspekty pracy widzianej jako odpowiedzialność za dobro wspólne*, „Studia Elckie” 11 (2009) s. 315-325.

waniu i popieraniu podstawowych praw osoby; b) dobrobycie, czyli rozwoju dóbr duchowych i ziemskich społeczności; c) pokoju i bezpieczeństwie społeczności i jej członków. W ramach tychże wartości pojawia się sprawa dowartościowania wymiaru pracy ludzkiej oraz najważniejszych społeczności, jakimi są państwo, Kościół, ludzkość<sup>4</sup>.

W świetle powyższego zdefiniowania dobra wspólnego łatwiej jest nam zauważyć różnicę starego i nowego porządku świata. W kulturze gender chodzi o to, aby sam podmiot moralny definiował siebie, partnera, rodzinę, zasady, które mają ją tworzyć. «Stoi za tym indywidualizacja podkreślająca, iż zachowania ludzkie nie mogą być związane z jakimikolwiek normami społecznymi. (...) Ponieważ podstawą dyskryminacji kobiet była biologiczna płeć stąd da się zauważyć chęć dyskryminacji biologii z korzyścią na konstrukcję kulturową i społeczną. Płeć, jak twierdzą zwolennicy gender, to fenomen kulturowy, stąd ideałem zdaje się być człowiek bezpłciowy lub z płcią niezdeteterminowaną czy zmienną»<sup>5</sup>. Notabene: protoplastą tych poglądów był nie kto inny, ale sam F. Engels. Współcześnie zaś prezentuje je najwyraźniej Judith Butler, profesor literatury porównawczej i retoryki University of California w amerykańskim Berkeley, autorka książki *Gender Trouble: Feminism and The Subversion of Identity*. Podejmuje w niej miazdzącą krytykę wszelkich tożsamości płciowych i seksualnych, które uważa się za naturalne czy normalne<sup>6</sup>. Powstaje pytanie: po co to wszystko się robi?

To powyższe pytanie jest jeszcze bardziej zasadne, gdy przyjdzie nam skonstatować, iż w klauzuli prawnej, jaką jest gender mainstreaming, mamy

<sup>4</sup> Por. Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994, nr 1925; Encyklika. *Mater et Magistra*, nr 65; W. PIWOWARSKI, *Dobro wspólne*, w: Słownik Katolickiej Nauki Społecznej, red. IDEM, Warszawa 1993; por. L. DYCZEWSKI, *Dobro wspólne w życiu społeczno-państwowym okresu transformacji*, w: Ku prawdzie we wspólnocie człowieka i Boga, red. E. Balawajder, Sandomierz 1997, s. 167 nn.

<sup>5</sup> P. MORCINIEC, *Rodzina wobec idei gender*, art. cyt., s. www; por. G. KUBY, *Rewolucja genderowa. Nowa ideologia seksualności*, Kraków 2007, s. 13; tamże: «dawne słowo „sex” używane na określenie zróżnicowania płciowego mężczyzny i kobiety zostało w ONZ i Unii Europejskiej zastąpione pojęciem «gender». Pojęcie to zakłada, że każda orientacja seksualna – heteroseksualna, homoseksualna, lesbijska, biseksualna i transseksualna – ma taką samą wartość i musi być akceptowana przez społeczeństwo. Celem tego jest przezwyciężenie «przymusowej heteroseksualności» oraz stworzenie nowego człowieka».

<sup>6</sup> P. MORCINIEC, *Rodzina wobec idei gender*, art. cyt., s. www; por. S. BIAŁY, *Wolne związki a ideologia «gender»: Zagrożenia relatywizmem etycznym na polu seksualności ludzkiej w świetle dokumentu Papieskiej Rady ds. Rodziny: «Rodzina, Matężństwo i „Wolne związki”*», „Studia Elckie” 11 (2009) s. 295-314.

już coś więcej niż poglądy tej czy innej pani profesor. Mamy tam bowiem do czynienia z dobrze zorganizowaną, ideologicznie i strukturalnie, próbą obalenia starego sposobu myślenia i rządzenia. Nie istnieje już, w zakresie poszanowania i obrony podstawowych (tradycyjnych) wartości społecznych, a nawet samej organizacji państwa, podstawowa komórka społeczna, jaką jest heteroseksualna rodzina, tj. jako możliwa do adekwatnego (moralno-prawnego) określenia. Tu zamiast nowego dobra, daje się chaos, a nawet pustkę aksjologiczną. Świat tak stworzony byłby postrachem dla każdego, kto chciałby być od niego inny, tj. wolny i daleki od poprawności politycznej, czyli od polityki ideologizacji społeczeństwa na zasadzie: «róbta, co chceta», bo wszystko inne jest złe (nietolerancyjne). To wszystko zaś zaczyna się od skreślenia ludzkiej natury, jako rozumnej, niezmiennej, zobowiązującej do czynienia dobra i unikania zła, gdzie ich treść jest rozumiana w świetle możliwości poznania przez człowieka obiektywnej prawdy.

### **1.1. Gender mainstreaming – jako zagrożenie dobra wspólnego**

Brak rzeczywistej troski o dobro wspólne (jego odrzucenie, błędne odczytywanie), stanowią najważniejsze wyzwanie naszych czasów, a już w szczególności boimy się, gdy popatrzymy na ideologiczną podbudowę kultury gender. Największym zagrożeniem dobra wspólnego są różne postacie egoizmu; zarówno grupowego (egoizmy etniczne, religijne, polityczne, niszczenie środowiska naturalnego, propagowanie relatywizmu moralnego), jak i indywidualnego (korupcja, nałogi itp.)<sup>7</sup>, ale dziś przede wszystkim jest nim «proponowana» przez struktury unijne koncepcja jednostki, małżeństwa i rodziny – gender. Niszczy ona w sposób zaplanowany to, co od wieków Magisterium Kościoła przypomina, tj. że dobro wspólne nie jest zwykłą sumą korzyści poszczególnych osób lub sumą korzyści poszczególnego człowieka (jednostki), ale wymaga właściwej oceny i oparcia o sprawiedliwą hierarchię wartości, tj. o rzetelne zrozumienie godności i praw osoby<sup>8</sup>. W świetle katolickiej nauki, najwyższym dobrem wspólnym jest sam człowiek i prawda o nim, jego autentyczny rozwój; czyli po prostu adekwatna antropologia.

---

<sup>7</sup> Por. P. GÓRALCZYK, *Etyka w ekonomii?*, „Communio” 6 (1997) s. 89 nn.

<sup>8</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Centessimus annus*, nr 47.

### 1.1.1. Gender mainstreaming – jako zagrożenie jednostki ludzkiej

Człowiek realizuje się i doskonali przez rozumne (etyczne) działanie. Taki rozwój człowieka, w tym co ludzkie, jest jego dobrem osobowym, ale również ważnym elementem dobra wspólnego, dlatego pozostaje ono jego ścisłym obowiązkiem. Tj. rozwój osobowych ludzkich potencjalności stanowi dobro wspólne i jest rzeczywistą racją osobowego działania jednostki ludzkiej. Chodzi o to, że działanie jednostki będąc ukierunkowane na rozwój swej osoby, musi uwzględniać, iż «od porządku (osób) winien być uzależniony porządek rzeczy, a nie na odwrót». Wynika stąd, iż zadaniem człowieka jako jednostki danej społeczności jest przede wszystkim troska o takie warunki życia (np. prawa, zasady etyczne, ekonomiczne itp.), które będą gwarantowały najlepszy rozwój jego samego, a tym samym innych ludzi. Oznacza to zarazem troskę o sprawy szerszych społeczności, których wybitnym ucieleśnieniem jest państwo, ale także wspólnota wiary, jaką jest Kościół oraz społeczność międzynarodowa<sup>9</sup>. Natomiast projekt «Gotowi na gender mainstreaming» pokazuje całkiem coś innego. Mówi o stosowanych nowych metodach, narzędziach, strategiach politycznych zmierzających do wprowadzenia tzw. genderowego równouprawnienia mężczyzn i kobiet w życiu codziennym, gdzie wszystko ma polegać na koncepcji, iż to od ideologii (od porządku rzeczy) idzie się w kierunku człowieka, aby go zmieniać i uszczęśliwiać.

Tu warto zauważyć, że nawet sami ludzie, tj. tzw. genderowcy są świadomi tego, że jest to praca nad czymś zupełnie nowym (innym), domagającym się szerokiego zakresu zmian. Twierdzą, że nie są do końca świadomi skutków takiej polityki. W związku z tym, tak piszą w projekcie kwalifikacyjnym, tj. na swoich stronach internetowych: «Zmiany przynoszą poruszenie, opuszcza się znajome terytorium. To sprawia, że rodzą się leki i opory, zarówno u męskiej, jak i u żeńskiej części kadry kierowniczej, a także wśród pracowników obojga płci. Jeśli gender zostanie postawiony na pierwszym planie jako najważniejsza cecha strukturalna i kategoria analityczna, ponownie należy liczyć się z powstaniem dodatkowych, całkiem specyficznych oporów. (...) Na płaszczyźnie fachowej pojawiają się czasem trudności w implementacji i stosowaniu kategorii gender. Często zależy to od różnych sposobów podejścia do kwestii polityki płci, jakie przejawiają zaangażowani mężczyźni i kobiety. Określamy to jako „niejednoczesność

---

<sup>9</sup> Por. Konstytucja duszpasterska, *Gaudium et spes*, 26; J. SZYMCZYK, *Podstawy ładu społecznego w pismach Czesława Strzeszewskiego*, w: Czesław Strzeszewski współtwórca i świadek katolicyzmu społecznego w Polsce w XX wieku, red. E. Balawajder, Lublin 202, s. 113 nn.



dialogu genderowego“. W ten sposób określamy także różnice w doświadczeniach, które stały się udziałem kobiet i mężczyzn (przede wszystkim na Zachodzie) poprzez kontakt z organizacjami kobiecymi/męskimi»<sup>10</sup>.

### 1.1.2. Gender mainstreaming – jako zagrożenie względem struktur państwa

Zasada dobra wspólnego znajduje swoje szczególne urzeczywistnienie we wspólnocie politycznej (państwowej). Chodzi o to, że w wyniku społecznej natury człowieka, jego dobro pozostaje w koniecznej relacji z dobrem wspólnym społeczności, jaką jest państwo. Oraz że cele państwa mogą być realizowane jedynie w odniesieniu do osoby ludzkiej<sup>11</sup>. Stąd władze publiczne mają do spełnienia rolę podobną do tej, którą spełnia ojciec rodziny albo zarządca firmy czy właściciel gospodarstwa. Zadaniem władzy państwowej jest podejmowanie takich decyzji i takiego działania, aby były powszechnie uznawane i popierane prawa człowieka. Władza ma się zatroszczyć o stworzenie takich warunków życia, by maksymalnie ułatwić każdemu człowiekowi wypełnianie jego powinności. Chodzi o powinności dotyczące życia materialnego, jak i duchowego, tj. o zadania wynikające z moralnego nakazu dążenia do dobra moralnego (a więc do zbawienia). W konsekwencji można stwierdzić, że podstawową racją istnienia władzy państwowej jest realizacja dobra wspólnego, którym jest obrona i popieranie społeczności cywilnej, czyli poszczególnych obywateli, jak i instytucji przez nich tworzonych – tzw. pośrednich, takich jak: Kościół, Caritas, itp.<sup>12</sup>.

Jak wszystko to się ma do polityki gender i jak polityka gender traktuje te stare (uświęcone praktyką i czasem) zasady? Otóż niebezpieczeństwa, jakie ona niesie ze sobą, można jeszcze lepiej zauważyć, gdy spojrzymy na tak postawiony problem z punktu widzenia interesów społeczności szerszej niż narodowa, tj. społeczności wielonarodowej, bez uwzględnienia której,

---

<sup>10</sup> *Fit for Gender Mainstreaming. Projekt kwalifikacyjny*, w: [www.fit-for-gender.org](http://www.fit-for-gender.org); tamże: «Wprowadzenie i zakorzenienie idei gender mainstreaming w obrębie organizacji jest szeroko zakrojonym procesem zmian. (...) Procesy związane z pojęciem gender mainstreaming w praktyce odbywają się na różnych poziomach i przez to stawiają różnego typu wyzwania genderowej kompetencji doradców i doradczyń. W naszym module kwalifikacyjnym różniliśmy poradnictwo w zakresie implementacji strategii gender mainstreaming, które wymaga kompetencji genderowej np. w celu kształtowania procesów rozwoju organizacji, a zorientowanym na gender poradnictwem fachowym i projektowym, którego podstawa jest kompetencja genderowa».

<sup>11</sup> Por. Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994, nr 1905; F.A. de FONSECA, *Ekonomia a dobro wspólne*, „Communio” 6 (1997) s. 118.

<sup>12</sup> A. WUWER, *Zasada dobra wspólnego*, w: [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl).

współczesne, nowoczesne państwo, nie potrafi już adekwatnie w relacji do interesów jednostki – funkcjonować.

### **1.1.3. Gender mainstreaming – jako zagrożenie społeczności ogólnoswiatowej**

Jest faktem, że coraz bardziej pogłębia się wzajemna zależność ludzi. Rozszerza się ona stopniowo na całą ziemię. Dobro jednostki zakłada jedność całej rodziny ludzkiej, cieszącej się równą godnością wszystkich osób, czyli istnienie i poszanowanie dobra wspólnego, rozumianego jako wartość powszechna, uniwersalna (np. prawo do życia, wolności sumienia, ale i ochrona środowiska, klimatu itp.). Domaga się ono takiego działania, aby zaradzać potrzebom wszystkich ludzi, żyjących na całej kuli ziemskiej: zarówno na zwykłych odcinkach życia społecznego, do których należą: wyżywienie, zdrowie, wychowanie, praca, jak i w pewnych specjalnych sytuacjach mogących tu i ówdzie występować<sup>13</sup>, np. zaradzenie biedzie uchodźców rozproszonych po całym świecie. Dzisiaj, bez takiego podejścia, coraz trudniej jest mówić o realizacji integralnego (rzeczywistego) dobra poszczególnej jednostki ludzkiej, a to np. z powodu występowania zjawiska terroryzmu, który motywowany jest zwykle brakiem poszanowania sprawiedliwości społecznej. Terroryzm (nawet ten ograniczony do strefy Gazy) zagraża realizacji dobra poszczególnego człowieka, żyjącego gdziekolwiek na świecie<sup>14</sup>.

Tymczasem plan gender mainstreaming sprawę związku dobra ogólnoswiatowego z dobrem jednostki stawia całkiem odwrotnie; tj. jakby nie dostrzegano w nim potrzeb i zagrożeń wspólnoty międzynarodowej. W tym planie to jednostka uwolniona od prawdy moralnej, a nie dobro wspólne staje się najwyższym ideałem (celem). Nie jest ważne, że jest to jednostka zniewolona ideologicznie, tzn. nie zdolna do myślenia o dobru narodowym, nie mówiąc już o jakimś poczuciu odpowiedzialności międzynarodowej. I nie ważne jest to, że jej instynkty zostały rozbudzone i uwolnione z wszelkich hamulców, warunkujących odpowiedzialność indywidualną i zbiorową. Ale najistotniejsze jest, aby taka osoba wychowana była w kulturze gender, i w pełni korzystała z praw tejże kultury (tj. praw homoseksualnych, liberalnych itp.). Innymi słowy: chodzi o mentalność cechującą

---

<sup>13</sup> J. KRUCINA, „Laboryzm” Jana Pawła II – droga rozwiązywania kwestii społecznej, w: Jan Paweł II, *Laborem exercens*. Powołany do pracy, red. IDEM, Wrocław 1983, s.338 nn.

<sup>14</sup> Por. L. BOBBA, *Problematyka pracy w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, „Społeczeństwo” 1 (2006) s. 93 nn.

się tzw. nomadyzmem, amerykańizmem, zabijaniem instynktów przeżycia itp., w której rozum ludzki nie jest zainteresowany tym wszystkim («i nie jest zdolny do tego wszystkiego»), co cechuje dobrze rozumianą kulturę katolicką. O mentalność, w której rozum koncentruje się tylko na sobie, na swojej ideologii. W końcu chodzi o to, aby takie były społeczeństwa, tj. skoncentrowane na jednostce, zamknięte w swoim egoizmie o rozbudzonych do transgresji – potrzebach, dalekie od Boga i obiektywnych wartości religijnych, gdzie w pewnym momencie, ktoś komuś będzie umiał zaproponować jako cywilizacyjną zdobycz samobójstwo albo eutanazję.

Czy ktoś tak uformowany, tj. genderowo, w sytuacji frustracji, cierpienia czy choroby, które są stałymi elementami egzystencji ludzkiej, potrafi obronić się przed taką sformułowaną propozycją? Chyba nie. A nawet na pewno nie. Dowodem na to jest niesamowity postęp praw permissywnych w krajach, gdzie owa ideologia nie miała większych oporów z wkroczeniem do polityki państwowej (gdzie głównym jej hasłem była tolerancja, ale nie dla poglądów chrześcijańskich)<sup>15</sup>. Innymi słowy, projekt gender jest ważnym elementem tej kultury Unii Europejskiej, którą papież Jan Paweł II już dawno nazwany dobitnie i trafnie, tj. kulturą śmierci. Chrześcijanin, który zmartwychwstał w Chrystusie do życia i nie chce bronić śmierci, w żaden sposób nie może zgodzić się na współpracę z taką ideologią (choćby była ona reprezentowana przez tzw. «demokratyczną, oświeconą większość społeczeństwa» i nazywana bardzo eufemistycznie: tzn. kulturą).

## **2. «Gender mainstreaming» jako projekt wspólnej pracy zmieniający stary system podstawowych wartości**

Oceniając powyższy projekt, można (a nawet trzeba) spojrzeć na niego jeszcze inaczej, tj. ogólnie, jako na wspólną pracę obecnych i przyszłych pokoleń, kierowaną przez różne agendy Organizacji Narodów Zjednoczonych i Unii Europejskiej<sup>16</sup>. Szczególnie że już powstają inne podprojekty

---

<sup>15</sup> Por. G. KUBY, *Rewolucja genderowa. Nowa ideologia seksualności*, dz. cyt., s. 74; tamże: «strategia i taktyka»; por. S. BIAŁY, *Wolne związki a ideologia «gender»: Zagrożenia relatywizmem etycznym na polu seksualności ludzkiej w świetle dokumentu Papieskiej Rady ds. Rodziny: «Rodzina, Małżeństwo i „Wolne związki”*», art. cyt., s. 306 nn: – można tam znaleźć niektóre przykłady jawnej nietolerancji wobec chrześcijan, że np. rodzicom brytyjskich uczniów, którzy nie godzą się na udział swoich dzieci w lekcjach o ruchu gejów i lesbijek, grożą sprawy sądowe i kary pieniężne. Itp.

<sup>16</sup> Por. Tamże.

(strategie), werbujące nowych ludzi, aby dodatkowo sprzyjać wcieleniu takiej polityki w życie. A problem jest złożony i delikatny; realizacja owego pomysłu ma odbywać się na żywej tkance społecznej. I tak, tytułem przykładu możemy wskazać na coś, co jest zatytułowane: «*Gotowi na gender mainstreaming – wrażliwość gender ponad granicami między Wschodem a Zachodem*». A to dlatego, iż rzuca nam bardzo wiele światła w zakresie pytania, o etyczny walor polityki gender rozumianej globalnie. Jak można przeczytać na stronie internetowej tego przedsięwzięcia: «poprzez kurs kształcenia dla multiplikatorów/multiplikatorek oraz imprezy otwarte związane z tematyką „Dialog Wschód-Zachód” projekt „Gotowi na gender mainstreaming – wrażliwość gender ponad granicami między Wschodem a Zachodem” wspiera wdrażanie strategii gender mainstreamingu na płaszczyźnie lokalnej. Nadrzędnym celem jest proces wspólnego uczenia się w Europie i od Europy. Zadaniem projektu jest analiza realizowanych na płaszczyźnie lokalnej strategii politycznych na rzecz równouprawnienia kobiet i mężczyzn w dniu codziennym oraz dalszy ich rozwój. Dzięki temu zebrane i przedstawione zostaną zarówno sprawdzone jak i nowe strategie, metody oraz instrumenty służące przełamaniu stereotypów dotyczących obojga płci i struktury dyskryminacji oraz wspierane będzie ich przeniesienie do innych narodowych, kulturowych i regionalnych/lokalnych kontekstów»<sup>17</sup>.

Inny program to: «Równość od przedszkola». Olgierd Sroczyński w artykule, pt.: «Gender od przedszkola», tak opisuje jego najbardziej podstawowe założenia: «Nie chodzi więc już tylko o to, aby kobiety i mężczyźni byli równi wobec prawa, czy też nawet o równość uprawnień. Celem w tym momencie staje się kształtowanie myślenia wedle nowych wzorców, tak aby system kulturowy nie był już „represyjny”, „dyskryminujący”, „patriarchalny” – niezależnie od tego, czy faktycznie obecnie taki jest. Kultura ma zostać stworzona niejako na nowo, za pomocą przymusu prawa, opartego na założeniach ideologicznych. Jak wygląda realizacja takiego programu w praktyce? „Coraz więcej polskich przedszkoli wycofuje spośród zabawek pistolety, żołnierzyki i czołgi. Zamiast tego chłopców zachęca się do opieki lalkami. A dziewczynki bawią się samochodami i grają w nogę” – donosi „Metro” z 4 lutego, opatrując na dodatek informację tytułem *Czołgi wyjeżdżają z polskich przedszkoli*. Nie wiadomo, czy tytuł był zamierzony jako humorystyczny, czy też jego autor świadomie posłużył się propagandą – dość, że informacja o indoktryna-

---

<sup>17</sup> Tamże.

cji genderyzmem najmłodszych brzmi jak zwiastun nadejścia nowej, lepszej, pokojowej epoki w dziejach ludzkości»<sup>18</sup>.

## 2.1. Podstawowe aspekty pracy ludzkiej a «gender mainstreaming»

Na każdą pracę można spojrzeć z kilku aspektów, które wzięte razem pozwolą nam na wyciągnięcie niektórych ważniejszych wymagań, jakie etyka katolicka stawia przed człowiekiem w obliczu jego odpowiedzialności za dobro wspólne, którego najpoważniejszym elementem jest on sam (jako podmiot odpowiedzialności moralnej). Z nim idzie prawo cywilne, regulujące życie społeczne, które człowiek sam sobie stanowi. Zatem punktem wyjścia dla naszych rozważań będzie praca, rozumiana jako podstawowy element dobra wspólnego, punktem dojścia zaś będzie jej treść, mającą swe zakotwiczenie w owym wspólnym dobru. Chodzi o pracę w poczuciu odpowiedzialności za owe dobro (o dobro jako podstawowy element sprawiedliwości społecznej), które, jako wspólne wszystkim ludziom, nie da się w swoich funkcjach przecenić lub czymś innym zastąpić<sup>19</sup>. Innymi słowy: o to czy «gender mainstreaming» będąc projektem wspólnej pracy (pokoleń) dla określonych koncepcyjnie celów (całkiem nowych celów), może jakoś wpisać się w rzeczywistość widzianego tradycyjnie dobra wspólnego, nie wywracając «starego» świata do góry nogami?

### 2.1.1. Transcendentny sens pracy

Etyka chrześcijańska docenia wartość pracy, odwołując się choćby do osoby samego Jezusa. Był on z zawodu cieślą. Praca fizyczna była zajęciem, które On wykonywał nie tylko jako «podopieczny» Józefa, ale i jako Syn Boży. Jest ona dla człowieka nie tylko dobrem, ale czymś niezbędnym i koniecznym, tj. prawem i obowiązkiem. Dlaczego? Bo Bóg sprawił, że człowiek poprzez nią uczestniczy w Jego mocy stwórczej. Z jego woli jest ona przedłużeniem Jego stwórczego oraz odkupieńczego dzieła, które dokonało się w Chrystusie w relacji do całego świata. Chodzi przede wszystkim o to,

---

<sup>18</sup> O. SROCZYŃSKI, *Gender od przedszkola*, w: [www.mojeopinie.pl\(2.07.2009\)](http://www.mojeopinie.pl(2.07.2009)); tamże: «Postulat równości płci, będący jednym z filarów demokracji liberalnej, jest w istocie pojęciem tak ogólnym, że stanowi wspaniały grunt dla nadużyć. Finansowany przez podatników Unii Europejskiej program „Równość od przedszkola” może być z całą pewnością przedmiotem kontrowersji właśnie dlatego, że u jego podstaw nie leży kształtowanie podległej prawu sfery publicznej, ale przekształcanie samego systemu kulturowego wedle wątpliwych założeń teoretycznych».

<sup>19</sup> Por. *Teologia pracy w skrócie*, w: [www.slowoizycie.pl](http://www.slowoizycie.pl).

że praca ludzka (w szczególności praca fizyczna) wraz z człowieczeństwem Syna Bożego została przyjęta do tajemnicy Wcielenia i Odkupienia. Tj., że też została w szczególny sposób odkupiona. Dlatego Kościół idąc choćby za nauką św. Pawła – nawołuje do jej wykonywania z szacunkiem i powagą. Kto pracuje, swe dzieło tworzy także dla Boga. Po prostu praca staje się jednym ze sposobów służenia Bogu, oddawania Stwórcy czci, i uwielbienia Go. Jeśli człowiek pracuje dobrze, to w ten sposób wielbi Boga jako Stwórcę i Zbawiciela. Zatem praca ma charakter ekonomiczny, wychowawczy, kulturalny (naturalny), ale także zbawczy (nadprzyrodzony). Co więcej, przywraca ona porządek, który został zachwiany przez Adama w raju. Na nowo ustanawia właściwe relacje z Bogiem<sup>20</sup>.

W tym powyższym kontekście, wiedząc iż praca może być wykonywana «dobrze albo źle», łatwiej jest nam zapytać, a tym samym zrozumieć, jak «gender mainstreaming» wpisuje się w tak rozumiany plan: udoskonalania tego świata w ogóle oraz udoskonalania tego świata poprzez pracę? Czy projekt wspólnej pracy nad zrównaniem płci w prawach społecznych, uwzględnienia transcendentny wymiar pracy? Bo wydaje się, że nie. Dlaczego? Już nie chodzi o pracę jako taką, ani o pracę bardzo dobrze wykonywaną, ale o to, że praca dobra etycznie jest tą pracą, która uwzględnia wszystkie wyżej zaakcentowane elementy, mówiące o jej transcendentnym charakterze. Dla wykazania, że w tym przypadku tak nie jest wystarczy odwołać się do założeń omawianej koncepcji, ale także do chrześcijańskiej antropologii, do chrześcijańskiego postrzegania natury ludzkiej. W ten sposób bardzo łatwo można stwierdzić: iż nie jest to projekt pochwały pierwotnego zamysłu Boga Stwórcy, ale projekt ulepszania tego świata, tak jakby chciały go wiedzieć osoby homoseksualne. Wyraźnie widać w nim, iż chodzi o pracę nad zniszczeniem systemu społecznego, opartego na społecznym podziale ról wynikających z naturalnego podziału płci: tj. na męską i żeńską, a stworzenie takiego systemu, który podział ról społecznych opierałby na zachciankach wynikających z instynktu i popędu, usankcjonowanych prawnie<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> *Teologia pracy w skrócie*, art. cyt., s. www.; por. A. OLCZYK, *Osobowy podmiot pracy w nauczaniu Jana Pawła II*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 19 (2001) s. 65; L.M. HERRAN, *Św. Józef mąż wiary*, Warszawa 1999; Jan Paweł II, *Redemptoris Custos*, 22.

<sup>21</sup> Por. J. BAJDA, *Nowa fala rewolucji seksualnej. Inwazja niemoralności: nowa krucjata?*, www.isnr.uksw.edu.pl.: tamże: «Rodzina oparta na prawie Bożym i naturalnym nie będzie brana pod uwagę jako podstawa ogólnoludzkiej wspólnoty. Strukturę ludzkości będą określały tzw. „nowe prawa człowieka” ustanawiane na zasadzie konwencji. Wiele daje do myślenia na ten temat konferencja ONZ zwołana na 5-10 czerwca 2000 roku do Nowego Jorku, aby uczcić pięćdziesiątą rocznicę Pekinu i zaplanować rozwój ludzkości na nowe stulecie».

Jeśli w «starym systemie wartości» rodzina (heteroseksualna) była podstawową komórką społeczną, to w «genderyzmie» natura staje się nie tyle zobowiązaniem moralnym, co raczej zwykłym materiałem do obróbki kulturowej. Jeśli dwupłciowość dla heteroseksualnej rodziny była trwałym fundamentem, to tu jest całkiem inaczej. Jego poglądy niszcząc komplementarność kobiety i mężczyzny niszczą ten fundament. To tu ma swe źródło ukazywanie tradycyjnej rodziny, macierzyństwa i jej dzieci jako formy zniewolenia społecznego, utrwalanej jedynie kulturowo, tj. religijnie. Nie da się ukryć, że w takiej koncepcji pracy nad społeczeństwem, kobieta jak i mężczyzna, wepchnięci w nieposzanowanie ról wynikających z samej natury i płciowości, zamiast stawać się wolnymi i szczęśliwymi, stają się niewolnikami handlu (biotechnologii), popadają w zależność ekonomiczną<sup>22</sup>, oraz tak czy owak: w poważne wyrzuty sumienia. Notabene: to stąd płynie ich niesamowita energia do przekonywania osób heteroseksualnych do swoich poglądów.

### 2.1.2. Społeczny (naturalny) sens pracy

Na pracę trzeba patrzeć jako na aspekt realnego życia tu na ziemi. Tu pracę zwykle pojmujemy w kontekście ekonomicznym. Praca to coś, za co ludzie otrzymują zapłatę, a tym samym mają za co żyć; mają jak bronić swojej godności i wolności. Nie dziwi więc, że jeżeli nie otrzymują wynagrodzenia, to po prostu nie pracują. Wynagrodzenie jest czymś co pozwala ludziom utrzymać siebie oraz tych, za których są oni odpowiedzialni. Ale i tak patrząc na pracę, tj. «w jej aspekcie ziemskim», pozostaje ona pojęciem szerszym niż zarobkowanie. Obejmuje ona czynności, które przyczyniają się do zaspokajania ludzkich potrzeb, np. gdy gotujemy, zmywamy, pierzemy, robimy zakupy, naprawiamy, ale także gdy modlimy się czy czytamy Pismo św., cele naszej pracy wykraczają poza zwykłe zaspokajanie potrzeb materialnych. Praca rozwija człowieka, uszlachetnia go. Jest szkołą jego charakteru itp.<sup>23</sup>. Według zasad etyki chrześcijańskiej mamy pracować i pozyskiwać środki, aby móc także wspomagać tych, którzy cierpią niedostatek. Pracujemy, aby służyć innym, przyczyniając się do wzrostu pozio-

---

<sup>22</sup> Por. P. MORCINIEC, *Rodzina wobec idei gender*, Referat wygłoszony na spotkaniu Stowarzyszenia Teologów Moralistów, Warszawa – Bielany 8.10.2008, w: Sprawozdanie ze spotkania naukowego Stowarzyszenia Teologów Moralistów, red. W. Rzepa, w: [www.teologia.moralna.pl](http://www.teologia.moralna.pl)(8.10.2008).

<sup>23</sup> Por. J. MARIAŃSKI, *Etos pracy – rozpad i szanse rekonstrukcji*, w: Praca nad pracą. Kongres Pracy we Wrocławiu, red. G. Balkowska, Wrocław 1996, s. 137.

mu życia całego społeczeństwa. Np. piekarz piekący chleb, wytwórca produkujący samoloty, autor piszący książkę, matka ucząca dziecko chodzić, pielęgniarka opiekująca się pacjentem – wszyscy chociaż działają na własną korzyść, to jednak przyczyniają się do poprawy jakości i komfortu życia w społeczeństwie. Co więcej: zyskują na tym podwójnie, rozwijając swoją osobowość, swoje człowieczeństwo, swoje ja, dają część z tego innym. W końcu to wszystko posiada wartość moralną, etyczną, religijną: tj. człowiek czyniąc dobrze w końcu sam staje się dobry, a za nim społeczeństwo: w którym i dla którego żyje<sup>24</sup>.

Tak oto, wobec powyższych refleksji i konstatacji łatwiej jest nam zrozumieć (tj. odpowiedzieć na postawione pytanie): czy dzięki wdrażaniu w życie «gender mainstreaming» osobom homoseksualnym może przybyć tzw. chleba, nie mówiąc już o osobach «tradycyjnie» ukształtowanych pod względem seksualnym. Czy świat uporządkowany według ich koncepcji może być dobry i szczęśliwy, opływający w dobra materialne, długo żyjący itp.? Czy przyczyni się do wzrostu poziomu życia całego społeczeństwa, tj. czy zniknie dyskryminacja osób heteroseksualnych i ich koncepcji budowania tego świata, np. tuż obok nich? Dlaczego osoby heteroseksualne boją się, że nie? Notabene: tak jak w powyższym punkcie, tak i w tym, namawiamy do zajrzenia do tegoż programu, a przede wszystkim do przypatrzenia się jego skutkom, możliwym już do zaobserwowania gołym okiem w tych państwach, gdzie taką politykę wcielono w życie.

### 3. Niektóre wnioski

Chociaż projekt gender mainstreaming posiada trudności wdrożeniowe oraz ulega ciągłej ewolucji, to jednak jest poważnym zagrożeniem dla cywilizacji chrześcijańskiej, której wszystkie podstawowe i nośne kulturowo elementy są jemu obce i przez niego nie akceptowane. Który to tylko dlatego, że jest lansowany i kontrolowany przez dobrze finansowane i zorganizowane struktury i agendy międzynarodowe, może coraz to większą lawą wlewać się do życia społecznego, siejąc spustoszenie mentalne i obyczajowe pośród młodych ludzi, czyli wśród tych, którzy jeszcze nie są dostatecznie ukształtowani osobowo (tj. w poczuciu przypadających im ról

---

<sup>24</sup> Por. L.M. HERRAN, *Św. Józef mąż wiary*, dz. cyt., 15 nn.; J. PATER, *Prawa ludzi pracy w nauczaniu Kościoła*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 10 (2001) s. 115 nn.; S. PAMUŁA, *Dobro wspólne – kategoria zapomniana w III RP*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 34 (2006) s. 127 nn.



społecznych). Chrześcijaństwo, natomiast, w całkowitym przeciwieństwie do strategii «gender mainstreaming» zakłada, że człowiek, jak i sama jego praca, zrozumienie przez niego wartości dobra wspólnego, są bardzo ściśle związane ze sprawą moralności, a więc i ze zbawieniem. Moralność ta wiąże się z rezultatami pracy człowieka, i z całym jego dziełem, tj. życiem, które według tych kryteriów jest albo moralnie dobre, albo moralnie złe<sup>25</sup>.

Zadaniem moralnym osoby wierzącej w Boga (jak i każdej innej, tzw. dobrej woli) – a do takich w istocie kierowany jest projekt gender mainstreaming, jest traktowanie pracy dla dobra wspólnego jako sposobu na uświęcenie własnej osoby, ale to także ma oznaczać *sanctitas mundi*: tj. świat odkupiony i odnowiony na miarę Chrystusa zmartwychwstałego. To jest program, który proponuje Kościół na nową ewangelizację trzeciego milenium, ale i na zawsze: uświęcać się przez pracę, uświęcać innych poprzez pracę i uświęcać samą pracę. Jeśli powstająca społeczność ludzi ochrzczonych sprawdza się w działaniu, jakim jest praca, to jeden z jej ideałów, jakim jest dobro wspólne, wyrastając z potencjalnych zadatków tych, którzy wspólnotę tworzą, musi być realizowane poprzez najzwyczajniejsze pomnażanie ich naturalnych potencjalności. Majstrowanie w gender mainstreaming ich naturą, zadaniami, powołaniem itp. byłoby narażaniem tego drogocennego dobra na niechybną utratę<sup>26</sup>.

Głębokie przekonanie, że praca na rzecz dobra wspólnego (jednostki, społeczeństwa, Kościoła) jest okazją spotkania się z Bogiem – Stwórcą całego człowieka (tj. wraz z jego płciowej naturą), musi prowadzić ludzi do tego, aby rzetelnie wypełniali swoje obowiązki, tzn. mając na uwadze rzeczywiste dobro swoje i innych (tj. wszystkich ludzi). Przekonanie to powinno stać się bodźcem do oddania się podejmowanym sprawom (pracy) w okolicznościach zwyczajnego ludzkiego życia, tak aby z pasją szukać zjednoczenia się z ludźmi, coraz bardziej rozumiejąc i zaspakajając ich indywidualne oraz zbiorowe potrzeby, nie przekreślając ich powołania płynącego z ich rozumnej natury. Znaczy to, że jak pracą trzeba umieć się dzielić, tak też dla pracy trzeba umieć tworzyć warunki, aby mogła być realizowana wszędzie, i to przez wszystkich ludzi – nie uwłaczając ich poczu-

---

<sup>25</sup> Cz. BARTNIK, *Teologia pracy ludzkiej*, Warszawa 1977, s. 181.

<sup>26</sup> *Teologia uświęcania codziennej pracy*, w: [www.opusdei.pl/art.](http://www.opusdei.pl/art.); por. P. DONATI, *Praca dziełem osoby*, „Społeczeństwo” 4/4 (2005) s. 639 nn; por. J. KRUCINA, *Praca jako pomnażanie dobra wspólnego*, w: JAN PAWEŁ II, *Laborem exercens. Powołany do pracy*, red. IDEM, Wrocław 1983, s. 258.

ciu godności osoby (także osoby wierzącej) i obywatela<sup>27</sup>. W istocie chodzi o to, aby w każdej ludzkiej pracy (w każdej strategii, planie itp.) znalazło odbicie, iż człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże, tj. jako mężczyzna i jako kobieta: istoty zróżnicowane płciowo. Aby człowiek jako podmiot moralny miał ciągłą świadomość, że «praca to wolna, choć naturalnie konieczna działalność człowieka, wypływająca z poczucia obowiązku, połączona z trudem i radością, mająca na celu tworzenie użytecznych społecznie wartości duchowych i materialnych»<sup>28</sup>.

Innymi słowy: jeśli wszyscy godzimy się na tezę, iż troska o dobro wspólne jest kluczem do rozwiązywania wszelkich spraw społecznych, to strategia gender mainstreaming nie może ustawiać kwestii płci w oderwaniu od etyki dobra wspólnego czy nawet teologii pracy, i to nawet w rozumieniu katolickim, ponieważ jest ona tą etyką, która się już sprawdziła w życiu, tj. jako broniąca autentycznej godności człowieka i jego wszelkich prawdziwych wolności. Wszystko inne, choćby tak z pozoru niewinnie wyglądające, jak gender mainstreaming (czerpiący życiodajne soki z kultury chrześcijańskiej, a równocześnie dążący do jej marginalizacji), są tylko nowym niebezpiecznym eksperymentowaniem na żywej tkance społecznej, która – notabene – i tak nie toleruje (nie wybacza) nikomu błędów. Prędzej czy później każdy, kto nie szanuje jej naturalnych praw, musi zapłacić swoją cenę. Choćby tę najmniejszą, ale również bolesną, jaką jest rozczarowanie czy odrzucenie<sup>29</sup>.

## Zakończenie

W świetle oczywistości, że ideologia gender prowadzi wielu ludzi w ślepy zaułek, Kościół katolicki jeszcze bardziej musi zaktywizować swą działalność. Jeszcze bardziej musi pracować (lepiej dopracowywać swoje nowe

---

<sup>27</sup> A. WUWER, *Bezrobocie jako wyzwanie dla solidarności społecznej*, art. cyt., s. 71 nn.

<sup>28</sup> Cz. STRZESZEWSKI, *Praca ludzka*, Lublin 1978, s. 9.

<sup>29</sup> P. MURZIŃSKI, *Fenomen New Age czyli współczesna wieża Babel. Próba definicji i proces formowania się*, „Studia Teologiczne. Białystok. Drohiczyn. Łomża” 26 (2008) s. 205-223; tamże, s. 205: «ta „nowa kultura” wyrasta jednak i czerpie wciąż życiodajne soki z kultury chrześcijańskiej, chociaż coraz wyraźniejsze są przejawy marginalizacji chrześcijaństwa w ogóle, a Kościoła w szczególności. Kościół Katolicki jest często postrzegany dziś jako przeżytek, relikw przeszłości. I nie jest to już tylko kwestia wiary czy światopoglądu, ale coraz groźniejszy staje się ateizm praktyczny, właściwy kulturze opartej o konsumpcyjny styl życia»; por. R. ETCHEGARY, *Doktryna społeczna jest bodźcem dla Kościoła*, w: *Praca nad pracą*, red. G. Balkowska, Wrocław 1996, s. 15.

strategie), gdy dla tzw. dobra kobiet pojawiają jacyś ludzie ze swoimi wytycznymi, klauzulami prawnymi, planami itp.. Gdy jest atakowana heteroseksualna rodzina, a tym samym: małżeństwo, macierzyństwo, ojcostwo, tradycyjna moralność w pożyciu płciowym i niewinne, nienarodzone życie. I gdy w ogóle zlaicyzowane «społeczeństwo zachęca do współżycia płciowego poza małżeństwem, do aborcji, eutanazji, rozwodów, antykoncepcji itp.». Bowiem wiadome mu jest dobrze, że «pierwszymi ofiarami tych (powyższych) poczynań są kobiety. Niekończąca się walka „klas płciowych” (sex-class struggle) nie doprowadzi do autentycznego wyzwolenia kobiety. Błędna antropologia, która neguje różnice między płciami, pozostawia kobiety w sytuacji nie do pozazdroszczenia: albo próbują one naśladować zachowanie mężczyzn, albo tracą energię, by uczynić z mężczyzn „pseudo-kobiety”. Trwonione są wielkie zasoby finansowe, aby zwalczać naturalne pragnienie kobiety bycia matką»<sup>30</sup>.

## «GENDER MAINSTREAMING» AS A PROJECT OF EQUALITY BETWEEN MEN AND WOMEN. ETHICAL EVALUTION BASED ON THE CHRISTIAN UNDERSTANDING: WORKING FOR THE COMMON GOOD

### SUMMARY

The author of this article does the ethical analysis of the project, which is «gender mainstreaming». This is a guideline of the European Union, which governs the national policy of the member countries. In practice, an estimation of its impact on the situation of women and men. Such a policy, however, is contrary to traditional culture based on Christian faith, and can threaten civilization, which has the same roots. The above analysis is based on ethical grounds, which are: the common good and work.

---

<sup>30</sup> *Gender – nowa, niebezpieczna ideologia. Rozmowa z Dale O’Leary – amerykańską specjalistką od ideologii gender*, „Niedziela” 49/12 (2005) s. 12; por. J. BAJDA, *Nowa fala rewolucji seksualnej. Inwazja niemoralności: nowa krucjata?*, art. cyt., s. www.



KS. TADEUSZ SYCZEWSKI

## EGZORCYZMY I INNE MODLITWY BŁAGALNE W OBOWIĄZUJĄCYM PRAWODAWSTWIE KOŚCIOŁA ŁACIŃSKIEGO

**Treść:** Wstęp; 1. Podstawy prawne egzorcyzmu; 2. Obrzędy egzorcyzmu większego; 3. Błaganie i egzorcyzm w szczególnych okolicznościach życia Kościoła; Zakończenie.

### Wstęp

1 października 1998 roku Stolica Apostolska wydała – z upoważnienia Papieża Jana Pawła II – zgodny ze wskazaniami Drugiego Soboru Watykańskiego<sup>1</sup> i dostosowany do obecnych warunków, odnowiony rytuał pod nazwą *Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne*<sup>2</sup>. Polski przekład części *Rytuału Rzymskiego* zatwierdziła 26 listopada 1999 roku obradująca w Częstochowie na 302. Zebraniu Plenarnym Konferencja Episkopatu Polski. Uchwała ta została potwierdzona przez Kongregację Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów dekretem z 12 maja 2001 roku<sup>3</sup>. W roku 2002 wydano urzędowe tłumaczenie tych obrzędów w języku polskim przez Księgarnię św. Jacka. Teksty i wskazania obrzędów egzorcyzmu zostały poprzedzone głębokim wprowadzeniem teologiczno-pastoralnym.

Kościół od początku swego istnienia zadbał o to, aby wśród sakramentaliów znalazły się błaganie do Pana Boga o wybawienie wiernych od wszelkich niebezpieczeństw, a szczególnie od diabelskich. Stąd też ważnym znakiem tej troski Kościoła jest ustanowienie egzorcystów, aby – na wzór Chrystusa – dawali pomoc ludziom opętanym przez szatana, rozkazując w imię Stwórcy diabłom, by odeszły i nie wyrządzały ludziom szkody<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Sobór Watykański II. *Sacrosanctum Concilium* nr 79.

<sup>2</sup> *Rytuał Rzymski. Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne*. Wyd. wzorcowe. Katowice 2002.

<sup>3</sup> Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. *Dekrety Kongregacji i Księdza Prymasa o obrzędzie egzorcyzmów*. „Anamnesis” 4/2000/01. R. VII s. 10-11.

<sup>4</sup> Por. Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. *Dekret. W: Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne* s. 7.

W ostatnim czasie zaczęło przybywać różnego rodzaju sekt satanistycznych i mnożą się wszelkiego rodzaju praktyki okultystyczne. W związku z tym zaczęły pojawiać się częściej niż kiedykolwiek indziej przypadki opętania oraz zjawiska różnych zniewoleń trudnych do wytłumaczenia przyczynami naturalnymi. Stąd była potrzeba ogłoszenia odnowionych obrzędów Egzorcyzmu i innych modlitw błagalnych, które w tej walce z szatanem mają być wielką pomocą.

W historii zbawienia występują aniołowie dobrzy, którzy wypełniają wolę Boga, niosą pomoc Kościołowi oraz duchy upadłe, które, sprzeciwiając się Bogu oraz dziełu dokonanemu przez Zbawiciela, wciągają człowieka w ten bunt przeciwko Stwórcy<sup>5</sup>.

Egzorcyzmy należy traktować bardzo roztropnie, wypełniając w sposób właściwy i dokładny wszelkie normy w tej mierze ustalone przez Kościół<sup>6</sup>. Autor w niniejszym opracowaniu pragnie przypomnieć podstawy prawne egzorcyzmu, omówić obrzęd egzorcyzmu większego oraz ukazać błaganie i egzorcyzm, które mogą być stosowane w szczególnych okolicznościach życia Kościoła.

## 1. Podstawy prawne egzorcyzmu

Wśród znaków, które będą towarzyszyć wierzącym, podkreślone jest w Ewangelii wyrzucanie szatana (*por. Mk 16, 17*). Ewangelie ukazują życie Pana Jezusa jako zwycięską walkę z diabłem (*por. Hbr 2, 14; 1 J 3,8*). Zbawiciel udzielił władzy nad szatanem najpierw Apostołom, potem uczniom i wszystkim wierzącym. Wśród bardzo ważnych zadań misyjnych, powierzonych Kościołowi na równi z głoszeniem Ewangelii i uzdrawianiem chorych, wyliczył wypędzanie złych mocy (*por. Mt 10, 1. 7-8; Mk 3, 14-15; 6,7; Łk 9, 1; 10, 17-20*). Apostołowie zaś, wierni poleceniom swego Mistrza, wyrzucali złe duchy i wzywali do walki ze złymi duchami (*por. 1 P. 5, 8-9; Ef 6, 12*)<sup>7</sup>.

Drugi Sobór Watykański w Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* tłumaczy, iż *całej historii ludzkości towarzyszy (...) ostra walka przeciwko mocom ciemności, która rozpoczawszy się na początku świata, będzie trwała, jak mówi Pan, aż po dzień ostatni. Wplątany w nią człowiek powinien stale walczyć o wytrwanie w do-*

---

<sup>5</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań 1994 nry 332; 391; 414.

<sup>6</sup> Por. tamże nr 1673.

<sup>7</sup> Por. *Dokumenty Synodu w Archidiecezji Poznańskiej 2004-2008*. Poznań 2008. T. I nr 660.

*bru; a tylko z wielkim trudem, jedynie z pomocą łaski Bożej, jest zdolny osiągnąć jedność w sobie samym*<sup>8</sup>.

O szatanie i jego zgubnej roli w świecie często wypowiadali się papieże. Papież Benedykt XIV w Liście *Sollicitudini* przypomina o tym, iż egzorcysta zanim przystąpi do sprawowania tego obrzędu, winien najpierw nabrać moralnego przekonania, że dana osoba, nad którą ma celebrować egzorcyzm jest faktycznie dręczona przez szatana<sup>9</sup>.

Papież Paweł VI zachęcał do gruntownego studium nad demonologią. Na ten apel papieża odpowiedziała Kongregacja Nauki Wiary i w roku 1975 wydała dokument, który dotyczy działania szatana w świecie. O szatanie i jego zgubnej roli w działalności Kościoła i świata przy różnych okazjach wypowiadał się także Jan Paweł II.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku wśród sakramentaliów wymienia egzorcyzmy. W kanonie 1172 stanowi: *Nikt nie może dokonywać zgodnie z prawem egzorcyzmów nad opętanymi, jeśli nie otrzymał od ordynariusza miejsca specjalnego i wyraźnego zezwolenia. Takiego zezwolenia ordynariusz miejsca może udzielić tylko prezbiterowi odznaczającemu się pobożnością, wiedzą, roztropnością i nieskazitelnością życia*<sup>10</sup>.

Katechizm Kościoła Katolickiego wśród błogosławieństw wymienia egzorcyzmy. Wyjaśnia, iż egzorcyzmy są to obrzędy liturgiczne, mające na celu wyjęcie człowieka lub rzeczy spod wpływu szatana mocą duchowej władzy powierzonej przez Chrystusa Kościołowi<sup>11</sup>.

Katechizm Kościoła Katolickiego wyraźnie przestrzega przed różnymi formami wróżbiarstwa, odwoływania się do Szatana bądź demonów, przywoływania zmarłych czy też różnymi praktykami zapowiadającymi przyszłość. Zabrania także korzystania z horoskopów, astrologii, chiromancji, wyjaśniania przepowiedni, wróżb, jasnowidztwa, posługiwania się medium. Wszystkie te praktyki są sprzeczne przede wszystkim ze czcią Pana Boga, któremu należy się cześć i szacunek oraz kult w „duchu i prawdzie”<sup>12</sup>.

Wszystkie praktyki *magii* bądź *czarów* są sprzeczne z cnotą religijności. Dlatego praktyki te należy surowo potępić. Jest również naganne nosze-

<sup>8</sup> *Gaudium et spes* nr 37.

<sup>9</sup> BENEDYKT XIV. *List Sollicitudini* z 1 X 1745 nr 43.

<sup>10</sup> *Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r Kan. 1172*; por. *Ordo dedicationis ecclesiae et Altaris*, rozdz. VII. *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* 38(1983) s. 209-219.

<sup>11</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* nr 1673; T. PAWLUK. *Prawo Kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. T. II. Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*. Olsztyn 2002 s. 442.

<sup>12</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* nr 2116.

nie różnego rodzaju amuletów. *Spirytyzm* często pociąga za sobą praktyki wróżbiarskie czy magiczne. Stąd Kościół upomina wiernych, by nie praktykowali ich w swoim życiu, gdyż są sprzeczne z Jego nauką<sup>13</sup>.

II Polski Synod Plenarny (1991-1999) w swoich uchwałach także mówi o egzorcyzmach. Przypomina, że praktykował je Jezus Chrystus. W egzorcyzmach Kościół prosi w imię Jezusa, aby dana osoba została zachowana od napaści demona lub o uwolnienie od jego panowania. Głównym celem tego obrzędu jest uwolnienie od demonicznego wpływu szatana. Egzorcyzmy uroczyste, zwane wielkimi, mogą być dokonywane wyłącznie przez prezbitera i za zgodą biskupa. Winno się je traktować z roztropnością, przestrzegając ściśle określonych przepisów przez Kościół w tym względzie ustanowionych<sup>14</sup>.

Także uchwały polskich synodów diecezjalnych, omawiając temat sakramentaliów, poruszają problem egzorcyzmów, podkreślając, iż może ich dokonywać na stałe ustanowiony prezbiter lub ten kapłan, kto otrzymał od ordynariusza miejsca specjalne i wyraźne zezwolenie do konkretnego przypadku. Egzorcyzma winien odznaczać się odpowiednią wiedzą, pobożnością, i nieskazitelnością życia<sup>15</sup>.

Odnowiony Rytuał rzymski przypomina, iż prezbiter, któremu została powierzona misja egzorcyzmy czy to na stałe lub czasowo, winien tę funkcję wypełniać z zaufaniem, miłością, pokorą, zawsze pod kierunkiem biskupa diecezjalnego. Ilekroć mówi się o „egzorcyście”, zawsze trzeba mieć na uwadze „kapłana egzorcyzmy”<sup>16</sup>.

## 2. Obrzędy egzorcyzmu większego

W obrzędzie egzorcyzmu należy zwrócić uwagę nie tylko na same formuły, ale także na gesty i rytę, którym przysługuje pierwszeństwo z tej racji, iż są stosowane w okresie oczyszczenia na drodze katechumenalnej. Do tych gestów i znaków należy zaliczyć między innymi następujące:

---

<sup>13</sup> Por. tamże nr 2117.

<sup>14</sup> Por. *II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*. Poznań 2001 s. 198 nr 45.

<sup>15</sup> Por. *I Synod Diecezji Drohiczyńskiej*. Drohiczyn 1997 nr 192-193; *I Synod Diecezji Łomżyńskiej 1995-2005*. Łomża 2005. Statut 354s. 127; *Synod Archidiecezji Poznańskiej 2004-2008* nr 659-666.

<sup>16</sup> *Rytuał Rzymski. Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne*. Wprowadzenie teologiczne i pastoralne nr 13.



znak krzyża, nałożenie rąk, tchnięcie i pokropienie pobłogosławioną wodą<sup>17</sup>.

Struktura obrzędu egzorcyzmu większego zawiera następujące elementy:

- modlitwa egzorcysty;
- obrzędy wstępne;
- błogosławieństwo wody;
- litanie błagalna wraz z modlitwą;
- recytacja psalmów (zależnie od okoliczności);
- czytanie Ewangelii;
- nałożenie rąk;
- wyznanie wiary albo odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych;
- modlitwa *Ojcze nasz*;
- ukazanie Krzyża i błogosławieństwo nim wiernego dręczonego przez szatana;
- tchnięcie (według uznania egzorcysty);
- formuły egzorcyzmu (błagalna i rozkazująca);
- dziękczynienie;
- obrzędy zakończenia<sup>18</sup>.

Zanim egzorcysta rozpocznie obrzęd egzorcyzmu większego, ma obowiązek do niego należycie się przygotować. Chodzi tutaj przede wszystkim o przygotowanie duchowe. *Rytuał Rzymski* zachęca do odmówienia po cichu podanej modlitwy (może odmówić także i inne modlitwy)<sup>19</sup>. Modlitwa ta jest skierowana do Jezusa Chrystusa, aby dopomógł On egzorcystę godnie i skutecznie wypełnić jego misję: (...) *Z cziłą i bojaźnią pełną pokory wzywam Twojego świętego imienia, abym uzbrojony Twa mocą, mógł z ufnością wystąpić do walki ze złym duchem, który dręczy to Twoje stworzenie*<sup>20</sup>.

Właściwe obrzędy rozpoczynają się od pobłogosławienia wody (jeśli nie była ona wcześniej pobłogosławiona) i pokropienia nią wiernego dręczonego przez szatana, następnie obecnych oraz pomieszczenia. W zależności od okoliczności można dodać do wody sól, która jest symbolem zachowania od zepsucia. Używano jej także przy przygotowaniu ofiar. Obecnie można jej używać fakultatywnie przy błogosławieniu wody<sup>21</sup>. Obrzęd

---

<sup>17</sup> Tamże nr 20.

<sup>18</sup> Por. *Rytuał Rzymski. Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne* nry 39- 64.

<sup>19</sup> Por. *Rytuał Rzymski. Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne* nr 39; *Dodatek I* nr 7 (W imię Jezusa Chrystusa, naszego Boga); *Dodatek I* nr 11 (Chwalebny Wodzu); *Dodatek II* nr 8 (Pod Twoją obronę); *Dodatek II* nr 9 (Święty Michale Archaniele).

<sup>20</sup> *Rytuał Rzymski. Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne* nr 39.

<sup>21</sup> Por. B. NADOLSKI. *Liturgika fundamentalna*. T. I. Poznań 1989 s. 134; D. FORSTNER. *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Warszawa 1990 s. 131-133.

ten przypomina oczyszczenie otrzymane we chrzcie oraz jest obroną dręczonego przed zasadzkami nieprzyjaciela<sup>22</sup>.

Następnie ma miejsce *litania błagalna*. Egzorcysta zachęca wiernych do modlitwy. Kościół w ważnych momentach życia człowieka wzywa Bożego miłosierdzia, odwołując się do wstawiennictwa wszystkich Świętych. Z pewnością taką znaczącą okolicznością jest opętanie przez szatana. Wykonanie litanii – w miarę możliwości – powinno odbyć się w postawie klęczącej. Postawa ta oznacza pokorę i uniżenie się wobec Pana Boga. Jest także wyrazem uwielbienia Stwórcy<sup>23</sup>. Jest to gest wyrażający również głęboką wiarę. Akt ten wychowuje nas także do życia w nieustannej relacji do Chrystusa, który odniósł zwycięstwo nad szatanem i pokonał śmierć<sup>24</sup>. Ta postawa w obrzędach egzorcyzmu jest ważna i z tej racji, że w ten sposób manifestujemy nasze pełne wewnętrzne przyłgnięcie do Chrystusa chwalebne, który naznaczony jest znakiem krzyża i śmierci, by dzięki temu móc wyznać przed światem, że w Nim jest nasze zbawienie, życie i zmartwychwstanie, przez Niego jesteśmy zbawieni i oswobodzeni<sup>25</sup>.

Po litanii egzorcysta może odmówić odpowiednią modlitwę (są dwie modlitwy do wyboru egzorcysty)<sup>26</sup>.

Następnie można recytować jeden z podanych psalmów. Przede wszystkim odmawia się te psalmy, które wyrażają błaganie o opiekę Pana Boga, radość ze zwycięstwa Chrystusa nad szatanem. Obecni przy obrzędzie biorą udział w tej modlitwie w zwykły sposób<sup>27</sup>.

W dalszej kolejności odczytuje się Ewangelię, która jest znakiem obecności samego Chrystusa, który przychodzi z pomocą ludzkim słabościom. Ewangelii wszyscy słuchają w postawie stojącej<sup>28</sup>. Perykopy te przypominają walkę Chrystusa z szatanem, w której zły duch jest pokonany.

<sup>22</sup> *Rytuał Rzymski. Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne* nr 21.

<sup>23</sup> Por. B. NADOLSKI. *Liturgika fundamentalna*. T. I s. 123-124.

<sup>24</sup> A. DONGHI. *Gesty i słowa*. Kraków 1999 s. 27-29.

<sup>25</sup> *Antyfony na wejście Mszy świętej Wieczery Pańskiej w Wielki Czwartek*.

<sup>26</sup> Por. *Rytuał Rzymski. Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne* nr 47 – 48.

<sup>27</sup> *Psalm 91(90)* lub inne podane w *II rozdziale Obrzędów Egzorcyzmu (Ps 3, 11,13, 22, 31, 35, 54, 68, 70)*.

<sup>28</sup> Można także wybrać jeden z fragmentów Ewangelii podanych w *rozdziale II Rytuału Rzymskiego nry 76-80(Mt 4, 1-11 Idź precz szatanie; Mk 16, 15-18 W moje imię złe duchy będą wyrzucać; Mk 1, 21b-28 Przyszedł ich zgubić; Łk 10, 17-20 Złe duchy będą się wam poddawać; Łk 11, 14-23 Palcem Bożym wyrzucam złe duchy)*.

Następnie egzorcysta kładzie ręce na opętanego, błagając Ducha Świętego, aby szatan odszedł od niego<sup>29</sup>. W geście nałożenia rąk jest podkreślone działanie łaskowości Bożej, która schodzi na człowieka, wnika w jego wnętrze i czyni go znakiem zwycięstwa Chrystusa, całej Jego Tajemnicy paschalnej. Gest ten dokonuje się zawsze w kontekście modlitwy wyrażającej błaganie, na które Bóg odpowiada pozytywnie, udzielając swojego Ducha. Jest to gest przekazania Ducha Świętego (*por. 1 Kor 12, 1*). Symbolika nałożenia rąk zakłada, że ten, kto go wykonuje, sam jest źródłem lub przynajmniej właściwym narzędziem przekazywanej nadziei<sup>30</sup>.

W dalszej części obrzędów egzorcyzmu recytuje się wyznanie wiary bądź odbywa się wyrzeczenie się szatana i odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych, następnie odmawia się modlitwę *Pańską*, w której błagamy Pana Boga, aby nas wybawił od Złego: *I nie wódź nas na pokuszenie, ale nas zbaw ode złego*<sup>31</sup>.

Jeśli egzorcysta uzna to za stosowne, może dokonać tchnienia w stronę twarzy człowieka dręczonego przez szatana, wypowiadając przy tym następujące słowa: *Panie, tchnieniem swoich ust odpędź złe duchy: rozkaż im, aby odeszły, bo przybliżyło się Twoje królestwo*<sup>32</sup>.

Bardzo ważnym gestem w obrzędach egzorcyzmu jest znak Krzyża, który jest źródłem wszelkiego błogosławieństwa i łaski. Egzorcysta czyni nad dręczonym znak krzyża, który wyraża władzę Zbawiciela nad szatanem<sup>33</sup>. Zgodnie z uznaną praktyką uważa się, że o opętaniu przez szatana świadczy między innymi gwałtowna nienawiść do przedmiotów sakralnych, obecność Krzyża wywołuje więc zazwyczaj reakcję złego ducha. Zły jest nieprzyjacielem Boga i wszystkiego, co wierni łączą z Jego zbawczą mocą. Stąd znak Krzyża w tym obrzędzie ma szczególną wymowę. Ten gest rodzi się z wyboru wiary oraz ze stylu życia chrześcijanina. Krzyż jest zabezpieczeniem na całą drogę człowieka od jego pierwszych chwil życia po chrzcie, aż po śmierć. Krzyż oznacza dotknięcie wielką miłością wierzącego człowieka, gdyż zostaliśmy zbawieni przez Ukrzyżowanego. Krzyż otwiera nam drogę i oświetla horyzont naszego serca na wielkość miłości trynitarnej<sup>34</sup>. Jest On jakże mocną bronią w walce z szatanem. Dlatego też w obrzędzie egzorcyzmu odgrywa On zasadniczą rolę.

---

<sup>29</sup> Por. *Rytuał Rzymski. Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne* nr 53.

<sup>30</sup> Por. A. DONGHI. *Gesty i słowa* s. 63-64.

<sup>31</sup> *Rytuał Rzymski. Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne* nr 57.

<sup>32</sup> Tamże nr 59.

<sup>33</sup> Por. tamże nr 27.

<sup>34</sup> Por. A. DONGHI. *Gesty i słowa* s.15-17.

Wreszcie egzorcysta wypowiada nad dręczonym przez diabła człowiekiem formułę błagalną skierowaną do Boga oraz formułę rozkazującą, w której to w imię Chrystusa wprost wyklina diabła, rozkazując mu, aby opuścił natychmiast osobę dręczoną. Formuły rozkazującej nie należy stosować bez poprzedniej formuły błagalnej. Natomiast formułę błagalną można stosować bez formuły rozkazującej<sup>35</sup>.

*Rytuał Rzymski* pozwala na powtarzanie – według roztropnej oceny – wszystkich tych czynności albo w czasie tego samego obrzędu bądź w innym czasie, do momentu kiedy osoba dręczona nie zostanie zupełnie uwolniona. Wszystko musi odbywać się zgodnie z normami zawartymi w *Obzędach egzorcyzmu*<sup>36</sup>.

Po uwolnieniu osoby dręczonej przez diabła egzorcysta wraz z uczestnikami tego obrzędu wyśpiewują dziękczynną pieśń, w której wielbią Pana i błogosławią Go za łaskę uzdrowienia i uwolnienia człowieka dręczonego przez szatana. Następnie egzorcysta odmawia modlitwę, w której z jednej strony podkreśla okazane miłosierdzie, a z drugiej kieruje prośbę, by Bóg ochraniał swoją opieką, strzegł wolności, aby duch nieprawości nie miał już więcej nad tą osobą władzy, aby uwolnioną osobę napełnił dobrocią, pokojem Ducha Świętego i aby nigdy już więcej nie lękała się Złego, ponieważ Pan jest z nami na wieki<sup>37</sup>.

Obrzęd kończy się błogosławieństwem.

Jeśli prezbiter uzna za stosowne, to można do udziału w obrzędach egzorcyzmu wyjątkowo dopuścić wybrane grono uczestników. Należy ich zachęcić do szczerzej i głębokiej modlitwy za dręczonego przez szatana bliźniego. Mogą być również pomocni w przytrzymywaniu opętanego. Nie mogą jednak wypowiadać jakichkolwiek formuł związanych z egzorcyzmem, czy to błagalnej czy rozkazującej, gdyż są one wyraźnie zastrzeżone egzorcystom<sup>38</sup>. Gdyby jednak nie było wiernych podczas tego obrzędu, to już w samym egzorcystom i w osobie dręczonej urzeczywistnia się Kościół<sup>39</sup>.

Egzorcyzm należy celebrować w taki sposób, aby wyrażał wiarę Kościoła i nie może nikomu kojarzyć się z czynnościami magicznymi czy zabobonny-

---

<sup>35</sup> Por. *Rytuał Rzymski. Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne* nr 60; nr 61 – formuła błagalna, nr 62 – formuła rozkazująca. Inne zaś formuły błagalne i rozkazujące znajdują się w rozdziale II *Rytuału*, nry 81-84.

<sup>36</sup> Por. *Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne* nr 29, 34.

<sup>37</sup> Por. Modlitwa. W: *Rytuał Rzymski. Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne* nr 64.

<sup>38</sup> Por. tamże nr 35.

<sup>39</sup> Por. tamże nr 34.

mi. Nie może w żaden sposób stać się on widowiskiem. Nie wolno dopuszczać do takich sytuacji, aby obrzęd egzorcyzmu był filmowany i udostępniany środkom społecznego przekazu. Gdyby miała miejsce tego typu praktyka, byłaby ona sprzeczna z przepisami Kościoła w tym względzie<sup>40</sup>.

### **3. Błaganie i egzorcyzm w szczególnych okolicznościach życia Kościoła**

Obecność szatana oraz innych złych duchów może przejawiać się nie tylko w pokusach czy udrękach, jakich doznają wierni. Szatan może wywierać także wpływ na różnego rodzaju przedmioty i miejsca, jak również powodować różne formy sprzeciwu wobec Kościoła. Jeśli w szczególnych wypadkach biskup diecezjalny uzna za potrzebne, aby zalecić gromadzenie się wiernych na modlitwę pod przewodnictwem prezbitera, można tego dokonać. *Rytuał Rzymski* przewiduje pewne formuły i modlitwy na tę szczególną okoliczność<sup>41</sup>. Można tego dokonać w ramach nabożeństwa Słowa Bożego<sup>42</sup>.

Przebieg takiej modlitwy wygląda następująco:

- po zgromadzeniu się wiernych kapłan pozdrawia wiernych jak zwykle w liturgii;
- następnie przemawia do zebranych, aby ich przygotować do celebracji, wyjaśniając w krótkich słowach sens i znaczenie tego obrzędu;
- liturgia Słowa Bożego – należy dobrać odpowiednie teksty biblijne, szczególnie poruszające temat udręczenia przez diabła;
- homilia;
- odmówienie litanii do Wszystkich Świętych, zakończoną modlitwą;
- można odmówić modlitwę powszechną;
- modlitwa Pańska *Ojcze nasz*;
- modlitwa odmówiona przez kapłana<sup>43</sup>;
- następnie prezbiter, jeśli uzna to za potrzebne na sposób egzorcyzmu wypowiada formułę rozkazującą<sup>44</sup>;

---

<sup>40</sup> Por. tamże nr 19.

<sup>41</sup> *Rytuał Rzymski. Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne. Dodatek nr 1.*

<sup>42</sup> Por. tamże nr 4.

<sup>43</sup> W modlitwie tej kapłan prosi w imię Jezusa, za wstawiennictwem Matki Bożej, św. Michała Archanioła, świętych Apostołów Piotra i Pawła oraz wszystkich świętych i na mocy misji powierzonej przez biskupa, aby z ufnością przystąpić do odparcia wszelkich ataków diabła.

<sup>44</sup> Tę formułę wypowiada tylko sam kapłan. Wierni mają powstrzymać się od mówienia. Jej treścią jest wyraźny rozkaz, aby szatan odstąpił od swych zamiarów dręczenia osoby: wy-

- w dalszej kolejności można śpiewać bądź recytować antyfonę *Pod Twoją obronę*;
- można odmówić także modlitwę do św. Michała Archanioła lub jakąś inną modlitwę znaną przez zgromadzonych;
- na zakończenie kapłan kropi miejsce pobłogosławioną wcześniej wodą święconą;
- na koniec błogosławi zebranych i odsyła ich do domu jak zwykle podczas celebracji liturgicznych<sup>45</sup>.

## Zakończenie

Wierny dręczony przez szatana powinien w miarę możliwości jeszcze przed obrzędami egzorcyzmów modlić się do Boga, czynić różnego rodzaju umartwienia, często także odmawiać wyznanie wiary, przystępować do sakramentów świętych, a zwłaszcza do sakramentu pokuty i pojednania. Dobrze byłoby, aby osobę dręczoną przez szatana wspomagali swoimi modlitwami bliscy, krewni, znajomi, przyjaciele, spowiednik i kierownik duchowy.

Egzorcysta, zanim przystąpi do obrzędów egzorcyzmu, musi mieć pewność moralną, że dana osoba, nad którą ma celebrować ten obrzęd, jest faktycznie dręczona przez szatana<sup>46</sup>.

Decyzję odnośnie do konieczności zastosowania obrzędu egzorcyzmu winien podjąć rozważnie, zachowując tajemnicę spowiedzi, po dokładnym zbadaniu sprawy, a w razie wątpliwości po zasięgnięciu opinii biegłych w tej dziedzinie, nawet lekarzy i psychiatrów. *Zgodnie z uznaną praktyką uważa się, że o opętaniu przez diabła świadczą następujące objawy: ktoś wypowiada wiele słów w nieznanym sobie języku albo też rozumie mówiącego; wyjawia sprawy dalekie i ukryte; wykazuje siły nieproporcjonalne do wieku albo przekraczające naturalne możliwości. Objawy te mogą być pewną wskazówką.(...) należy brać pod uwagę także inne zachowania, zwłaszcza natury moralnej i duchowej, które również mogą wskazywać na działanie diabła, jak np. gwałtowna nienawiść do Boga, do Najświętszego Imienia Jezusa, Najświętszej Maryi Panny i Świętych, do Kościoła, do Słowa Bożego,*

---

*klinam cie i wypędzam wszelki duchu nieczysty..., wynieś się i uciekaj od Kościoła Bożego..., rozkazuje ci Bóg Ojciec, rozkazuje ci Syn Boży, rozkazuje ci Bóg Duch Święty ...itp.*

<sup>45</sup> Por. Rytuał Rzymski. Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne. Dodatek nr 5-12.

<sup>46</sup> Por. BENEDYKT XIV. *List Sollicitudini* z 1 X 1745 nr 43.

do przedmiotów sakralnych, obrzędów, zwłaszcza sakramentalnych, i do świętych obrazów<sup>47</sup>.

Wierny po uwolnieniu od udręk szatana, zarówno osobiście jak również z członkami swej rodziny winien złożyć Bogu dziękczynienie za otrzymane łaski. Ponadto powinien trwać nieustannie na modlitwie, czytać często Pismo Święte, przystępować do sakramentów świętych oraz prowadzić życie wypełnione uczynkami miłosierdzia i miłości względem ludzi<sup>48</sup>.

W nauczaniu wiary i zasad moralnych przy różnego rodzaju okazjach, zwłaszcza w homiliach, konferencjach, kazaniach okolicznościowych i w katechezie należy uwzględniać temat szatana oraz piekła. Ważnym zadaniem stojącym przed duszpasterzami jest przestrzeganie i chronienie dzieci i młodzieży przed fascynacją satanizmem. Należy jasno nauczać o grzechu ciężkim i jego szkodliwości dla życia duchowego, zachęcać do korzystania z sakramentów świętych i błogosławieństw, które Kościół w swoim bogatym skarbcu posiada.

Wszelkie praktyki sprzeczne z cnotą religijności – wśród nich magię i czary – trzeba zdecydowanie potępić. Należy także uświadamiać dorosłych o istnieniu szatana, który dręczy ludzi. Powinno się im mówić o zagrożeniach, jakie niesie ze sobą interesowanie się i fascynacja szatanem; ukazywać, jakie niebezpieczeństwa niosą ze sobą błędne poglądy i wierzenia, np. wiara w reinkarnację; wskazywać również na niebezpieczną literaturę, filmy czy muzykę, pochwalające działanie szatana w dzisiejszym świecie. Świadomość tego, iż szatan istnieje, zobowiązuje wiernych do patrzenia głębiej w swoje życie i budowania go na prawdzie nauczania Jezusa Chrystusa, który jest najdoskonalszym przykładem zmagania się z diabłem.

Ponadto należy wiernych uczyć praktyki egzorcyzmu prostego. Osoby, których pewne zachowania mogą wskazywać na pochodzenie demoniczne, trzeba kierować do egzorcysty. Wśród form pomocy takim osobom Kościół wyróżnia egzorcyzm uroczysty zwany większym, będący obrzędem liturgicznym. Kościół błaga w tym obrzędzie, aby Duch Święty przyszedł z pomocą naszej słabości (*por. Rz 8, 26*).

<sup>47</sup> Rytuał Rzymski. *Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne* nr 16.

<sup>48</sup> *Por. tamże* nr 36.

# EXORCISMES ET AUTRES PRIÈRES SUPPLIANTES SELON LA LÉGISLATION ACTUELLE DE L'ÉGLISE LATINE

## RÉSUMÉ

L'auteur de l'article voudrait rappeler les fondements juridiques de l'exorcisme, présenter le rite de l'exorcisme majeur et décrire la supplication et l'exorcisme qui peuvent être pratiqués dans des circonstances particulières de vie de l'Église.

Dès le début de son existence, l'Église introduisit, parmi ses sacramentaux, des supplications afin que Dieu libérât les fidèles de tous les dangers, particulièrement de ceux qui étaient d'origine diabolique. C'est pourquoi l'Église institua des exorcistes pour qu'ils aidassent les personnes possédées du diable, à l'image du Christ. Les exorcismes sont des rites liturgiques ayant pour le but la libération d'une personne ou d'une chose de l'emprise démoniaque par la puissance de l'autorité spirituelle, confiée à l'Église par le Christ.

Selon le Code du Droit Canonique de 1983, personne ne peut légitimement prononcer des exorcismes sur les possédés, à moins d'avoir obtenu de l'Ordinaire du lieu une permission particulière et expresse. Cette permission ne sera accordée par l'Ordinaire du lieu qu'à un prêtre pieux, éclairé, prudent et de vie intègre (can. 1172). Avant de commencer le rite d'exorcisme, l'exorciste devrait avoir la certitude morale si la personne qui lui a été confiée souffre vraiment d'oppression démoniaque.



KS. JAROSŁAW KOTOWSKI

## ETOS PRACY NAUCZYCIELA I JEGO ROLA W PRZEKAZYWANIU WARTOŚCI

**Treść:** 1. Wychowanie jako wyzwanie współczesności; 2. Wychowawca chrześcijański; 3. Wartości w kształceniu nauczycieli; 4. Etos pracy nauczycielskiej; Zakończenie.

Problem przekazu wartości, o którym tak wiele mówi się dzisiaj, o tyle może być owocny, o ile wartości te będą znaczące dla nauczycieli i wychowawców. Bez zastanawiania się nad etosem pracy nauczycielskiej trudno mówić o ukonkretnieniu wartości w życiu wychowanków. Poniższa refleksja wpisuje się w te zagadnienia.

### 1. Wychowanie jako wyzwanie współczesności<sup>1</sup>

Poszukiwania współczesnego znaczenia, czym jest wychowanie należy rozpocząć od zapoznania się z „potocznym znaczeniem terminu wychowanie, które w języku polskim dzisiaj oznacza wszelkie celowe oddziaływanie ludzi dojrzałych (wychowawców) przede wszystkim na dzieci i młodzież (wychowanków), aby w nich kształtować określone pojęcia, uczucia, postawy i dążenia”.<sup>2</sup> Problem wychowania nowych pokoleń staje się wyzwaniem coraz bardziej trudniejszym. Coraz więcej młodych ludzi jest zagubionych. Współczesność często jawi się jako rzeczywistość pozbawiona ideałów, zahamowań i w konsekwencji stwarzająca wiele sytuacji niekorzystnych i niebezpiecznych dla młodego pokolenia. „Uginamy się dzisiaj pod ciężarem ogromnego chaosu kulturowego. Zawiera on w sobie przeróżne tradycje, które do siebie nie pasują: religijne i ateistyczne, ukierunkowane na pracę i na przyjemność, elitarne i egalitarne, regionalne i narodowe lub ponadnarodowe. Duch czasu nakazuje dziś ulegać wszelkim ten-

<sup>1</sup> Por. J. KOTOWSKI, *Encyklika Deus caritas est – niektóre aspekty wychowawcze*, w: J. KOTOWSKI – W. NOWACKI (red), «Episteme» 67 (2007), *Oblicza miłości. Wokół encykliki Benedykta XVI Deus caritas est*, s. 165nn.

<sup>2</sup> S. KUNOWSKI, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 2000, s. 19.

dencjom niwelującym różnice i propagującym permissywnizm w dziedzinie moralnej. [...] Kto sprzeciwia się duchowi czasu, zostaje uznany za heretyka i nie pozwala mu się wpływać na życie publiczne”.<sup>3</sup>

W sposób bardzo sugestywny o wychowaniu i pracy wychowawców mówi Ojciec Święty Jan Paweł II ukazując, iż jest ono współpracą łaski i ludzkich możliwości. Nie chodzi jedynie o jednostkowe zmaganie, ale o podjęcie odpowiedzialnych działań mających na celu pomoc wychowankom: „Wychowanie to twórczość o przedmiocie najbardziej osobowym – wychowuje się bowiem zawsze i tylko osobę – zwierzę jedynie można trowsować (...) Wszystko to, co z natury zawiera się w wychowywanym człowieku, stanowi tworzywo dla wychowawców, tworzywo, po które winna sięgać ich miłość. Do całokształtu tego tworzywa należy także to, co daje Bóg w przypadku natury, czyli łaski. Nie pozostawia On bowiem dzieła wychowania, które jest poniekąd ciągłym stwarzaniem osobowości, całkowicie i wyłącznie rodzicom, sam osobiście również bierze w nim udział”.<sup>4</sup>

Wychowanie pozostaje nieustannym wyzwaniem naszych czasów. Czymś koniecznym jest, aby wychowawcy mieli świadomość swojego uczestnictwa w tak rozumianym dziele. Powinni mieć możliwość odwołania się do cenionych ideałów i wzorców życiowych. Wychowanie do wartości staje się owocnym procesem, kiedy młodzież i dzieci są zakorzenieni w tradycji. Nie można bowiem utrzymywać, że młodzież i dzieci czekają na wychowanie. Proces ten przebiega spontanicznie: uczą się tego wszystkiego, co uważają za cenne i czym należy kierować się w życiu. Wychowanie staje się więc misją, w której niezwykle istotne staje się osobiste świadectwo i cierpliwa praca z wychowankiem.<sup>5</sup> W sposób istotny w procesie tym uczestniczy wychowawca, który nie tylko przekazuje informacje, wiedzę, ale jest autorytetem i mistrzem. Jedna z uczennic klasy maturalnej mówi o autorytecie stwierdza: „Wierność wyznawanym zasadom, nonkonformizm i zwyczajne niesienie pomocy innym przykuwają uwagę i zmuszają do zastanowienia się nad sobą”.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> W. BREZINKA, *Wychowanie i pedagogika w dobie przemian kulturowych*, Kraków 2005, s. 11.

<sup>4</sup> JAN PAWEŁ II, *List do Rodzin*, 54.

<sup>5</sup> Prof. W. BREZINKA, *Wychowanie i pedagogika*, ss. 11-12.

<sup>6</sup> A. ĆWIEK, *Jest, ale go nie ma, czyli o autorytecie słów kilka*, w «Być dla innych» nr 2 (41) 2010, s. 42

## **2. Wychowawca chrześcijański**

Zagadnienie autorytetu w dobie dyskusji o tym, jakie wychowanie winno być i jaki model wychowania jest skuteczny, pozostaje jednym z podstawowych zagadnień. Autorytet pedagogiczny wiąże się z osobą nauczyciela, wychowawcy, moderatora, itp., który w sposób aktywny i znaczący, zaangażowany jest w proces wychowawczy. Wiele mówi się dzisiaj o autorytecie i autorytetach, jednakże sama dyskusja nie prowadzi do ich kształtowania. Zdarza się i to dość często, iż wszelkie tego typu dyskusje prowadzą do konstatacji, że czymś powszechnym staje się z jednej strony negowanie autorytetów, z drugiej zaś poważny ich kryzys czy brak. Sytuację taką potwierdzają również dane nauk społecznych.

Bycie wychowawcą to ogromna odpowiedzialność i zadanie, zawód szczególnie wymagający wielkiej wrażliwości i świadectwa. G. Gatti mówiąc o pracy i „zawodzie” wychowawcy utrzymuje, że trzeba wprowadzić rozróżnienie pomiędzy zawodem głównym a zawodami drugorzędnymi. Zawód główny staje się wspólnym udziałem istot ludzkich wynikając z ich bycia w świecie, co mogłoby zostać porównane do nieustannego trudu bycia człowiekiem. Nadawanie sensu własnemu życiu, opieranie swojego życia i wyborów na wartościach, które nadają sens i godność ludzkiej egzystencji jest zawodem głównym, zawodem „bycia człowiekiem”. Zawody drugorzędne natomiast, to wszystkie podejmowane przez człowieka zajęcia służące ludzkiej społeczności. Pamiętać trzeba, że zawody drugorzędne są powiązane z zawodem głównym, który decyduje w jakiejś mierze o ich jakości, nadaje im wartość i sens.<sup>7</sup> Należy stwierdzić, że zawód wychowawcy, nauczyciela, osoby pracującej w instytucjach wychowawczych, zajmującej się resocjalizacją, itp. mimo, iż jest zawodem drugorzędnym służy kształtowaniu podstawowego „zawodu” człowieka jakim jest „bycie człowiekiem”. Wychowawca kieruje ku wartościom, nadaje albo też wydobycia sens z poszczególnych wydarzeń, ukierunkowuje w trudnej drodze stawania się człowiekiem. Znajomość tego, co człowieka czyni człowiekiem i podzielenie się tym ze swoimi wychowankami, wspomaga „ich przejście od przebogatej potencjalności w stadium zarodkowym, którą oni stanowią, do w pełni rozwiniętego urzeczywistnienia, którą można dostrzec u właściwie wychowanego człowieka dorosłego”.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Por. G. GATTI, *Zawód: wychowawca chrześcijański. Jego źródła: religia, rozum, dobroć, świadectwo, świadomość własnych ograniczeń*, Warszawa, 1997, ss. 4-5.

<sup>8</sup> Tamże, s. 7.

W ten nurt wychowania młodego człowieka, by jego podstawowy zawód, czyli „bycie człowiekiem” mogło zostać urzeczywistnione wpisuje się nauczanie Jana Pawła II, który do uczestników europejskiego sympozjum „Wyzwania edukacji” kieruje następujące przesłanie: „Jeżeli chcemy zapewnić młodym przyszłość, edukacja musi być rozumiana jako dążenie do pełnego i harmonijnego rozwoju osoby, kształtowanie dojrzałej świadomości moralnej, która pozwoli rozpoznawać dobro i odpowiednio postępować, a także jako uwrażliwienie na wymiar duchowy dorastającej młodzieży. Kontynent europejski ma bogatą tradycję humanistyczną, która na przestrzeni wieków przekazywała wartości duchowe i moralne, mające swoje podstawowe odniesienia oraz pełny sens w korzeniach chrześcijańskich”.<sup>9</sup>

### 3. Wartości w kształceniu nauczycieli

Problemowi wartości w sferze wychowania i kształcenia, chodzi tutaj szczególnie o cały proces formacyjny nauczycieli, nie zawsze przyznawano należyte miejsce. Profesor Bogdan Suchodolski stwierdza: „jest rzeczą zastanawiającą, jak łatwo z teorii i praktyki edukacyjnej zniknęła problematyka wartości, niekiedy nawet zupełnie”.<sup>10</sup> Profesor Kazimierz Denek mówi natomiast, że nagminną stała się praktyka pomijania problematyki wartości w kształceniu nauczycieli, czy to na uniwersytetach, czy też w wyższych szkołach pedagogicznych. I dodaje: „Można postawić pytanie, czy nikłe pożytki dla edukacji, nauk humanistycznych, społecznych i pedagogicznych, fakt, że tak mało służą ludziom, nie pozostaje w związku z długotrwałym panowaniem w nich modelu wolnego od ocen i wartości? Na szczęście traci on na znaczeniu”.<sup>11</sup> Wielu autorów stwierdza, że współczesne czasy cechują się obojętnością wobec wartości. Takie odnośnienie się do wartości, przede wszystkim wartości wyższych, które wywodzą się ze świata judeo-chrześcijańskiego i są jego symbolem nazwać można „neobarbarzyństwem”.<sup>12</sup> Trudno mówić o ucieleśnianiu wartości wyznaczanych przez nauczyciela, jeśli nie posiada on jasno określonego ideału wychowania. Ideał wychowania to pełny opis zintegrowanych cech człowieka,

---

<sup>9</sup> JAN PAWEŁ II, Przemówienie do uczestników europejskiego sympozjum «Wyzwania edukacji», *Wychowanie młodego pokolenia zadaniem wszystkich*, 03.07.2004.

<sup>10</sup> I. WOJNAR, *Rozmowa z profesorem Bogdanem Suchodolskim*, w «Kwartalnik Pedagogiczny» 1991, nr 3; cytata za F. BEREŹNICKI, *Podstawy dydaktyki*, Kraków 2007, s. 41.

<sup>11</sup> K. DENEK, *Wartości i cele edukacji szkolnej*, Poznań-Toruń 1994, s. 14.

<sup>12</sup> F. BEREŹNICKI, *Podstawy dydaktyki*, s. 42.

wartościowych z punktu widzenia interesów całego społeczeństwa. Ideał jest postulowanym kształtem dojrzałej osobowości. Charakteryzuje się on określonym zestawem cech wartościowych z punktu widzenia tradycji kulturowej, potrzeb społecznych, dążeń danej grupy czy wspólnoty. Przyjęcie określonego ideału wyznacza wybór metod i środków działania. Ideał wychowawczy to przełożenie określonych celów kształcenia i wychowania na całościową wizję pożądanego kształtu osobowości, utożsamia się z wszechstronnym rozwojem osobowości ludzkiej. Chodzi tutaj o wizję absolwenta szkoły danego typu czy uczelni, która wieńczy szkolno – uczelniany etap kształcenia i wychowania.<sup>13</sup>

#### **4. Etos pracy nauczycielskiej**

Etos (gr.) oznacza zwyczaj, obyczaj generujący stały sposób postępowania, typowy dla danej grupy ludzi. Jest to „system obyczajów określonej grupy społecznej, wyrażający się w stylu życia”.<sup>14</sup> Ten styl życia jest zewnętrznym wyrazem zarówno wyznawanego w danej grupie światopoglądu, jak też przyjętej hierarchii wartości oraz podstawowych zasad moralnych. Etos jest więc postrzegany jako postawy typowe w danej grupie ludzi oraz stały sposób bycia, zachowywania się. Wskazuje on na „faktyczne uznanie i praktykowanie powinności moralnej”. Jest zewnętrznym wyrazem przyjętych norm etycznych i ich najprostszym życiowym sprawdzianem. M. Ossowska stwierdza, że etos, to coś szerszego niż moralność. To styl życia, którego moralność jest elementem składowym.<sup>15</sup> Określenie to można stosować do określonych grup zawodowych, w tym również odnosi się do profesji nauczyciela. Chodzi tutaj o wykonywany zawód: „Etos pracy obejmuje całokształt faktycznie funkcjonujących wartości i norm oraz wzorów zachowań w jakiejś grupie społecznej czy w całym społeczeństwie, odnoszących się do ludzkiej pracy”.<sup>16</sup> W latach siedemdziesiątych Krystyna E. Siellawa-Kolbowska przeprowadziła wśród nauczycieli szkół warszawskich badania empiryczne, z których wyprowadzony został wniosek, że brak jest wśród tej grupy skryształowanego i żywego etosu nauczy-

---

<sup>13</sup> Por. W. OKOŃ, *Ideał wychowawczy*, Warszawa 2004, s. 142.

<sup>14</sup> S. WITEK, *Etos*, w: «Encyklopedia Katolicka» t. 4, Lublin 1983, kol. 1195-1196.

<sup>15</sup> Por. M. OSSOWSKA, *Moralność mieszczańska*, Wrocław 1985, s. 27. Por. także. J. ZOWCZAK, *Etos nauczycielski w warunkach polskiej transformacji*, Warszawa 2008, s. 14.

<sup>16</sup> J. MARIAŃSKI, *Etos pracy bezrobotnych*, Lublin 1994, s. 67. Por. także . J. ZOWCZAK, *Etos nauczycielski*, s. 17.

cielskiego. Ta obserwacja prowadziła do dalszej konstatacji, iż rysuje się niewielka szansa konsekwentnego oddziaływania na postawy i przekonania młodzieży przez badanych nauczycieli.<sup>17</sup>

Jaka jest kondycja nauczyciela, w tym również nauczyciela religii w odniesieniu do świata wartości, jak realizuje etos pracy w nauczycielskiej, etos pracy w szkole. Kilka zauważonych sytuacji.

#### 1. Żądanie gotowców

Przygotowanie się do zajęć jest pracą zmusną. Trzeba poświęcenia posiadane go czasu, zrezygnowania z zajęć, które sprawiałyby radość, ograniczenia czasu, który nazywamy wolnym. Jeden z redaktorów podręczników stwierdził, że podręcznik metodyczny służy po to, aby się przygotować do lekcji, lecz nauczyciel „w pocie czoła” powinien pracować z nim w domu. Nie jest to opinia chętnie przyjmowana. Oczekiwania są inne: szybko, sprawnie i łatwo.

#### 2. Kuszony do milczenia

Zdarza się, że uczniowie chcieliby czegoś nie wiedzieć. Szczególnie dotyczy to pewnych wymagań moralnych, zmiany postaw, błędów w ocenie sytuacji: „Jeśli jesteśmy czegoś nieświadomi, a uświadomienie będzie kosztować nas zmianę postawy, to proszę nam tego nie mówić”

#### 3. Poprawność społeczna

Naciski społeczne często są bardzo mocne. Wynikają one z pewnej ustalonej struktury społecznej. Często w małych miejscowościach są silniejsze niż w dużych miastach. Czasami utrwalają pewne formy niesprawiedliwości. Trzeba mieć odwagę, żeby je zmieniać.

#### 4. Zaświadczenie... i po wszystkim

Podpis, lista obecności, zaświadczenie są kresem uczestnictwa w wielu sprawach. Coś ponad to już jest dużym trudem. Pojawia się pytanie, jak wdrażać uczniów do uczestnictwa w życiu społecznym, w wolontariacie, bezinteresownym zaangażowaniu przy brakach w tym zakresie ich nauczycieli?

#### 5. Wygrać, jakkolwiek by było

Miło jest wygrywać konkursy. Wygrywać powinien zawsze lepszy, mający większą wiedzę, ten który starannie wykonuje swoje zadania. Czy zawsze tak jest i czy to tylko dotyczy samego ucznia?

---

<sup>17</sup> Por. J. ZOWCZAK, *Etos nauczycielski*, s. 19. Por. także K. E. SIELLAWA-KOLBOWSKA, Wybrane elementy świadomości nauczycieli z Warszawy, w: S. NOWAK (red.), *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej*, Warszawa 1989, s. 441.

#### **4.1. Odpowiedzialność i osobowość**

Odpowiedzialność jest kategorią w znacznej mierze uformowaną poprzez wybór określonych wartości. Kształtowanie odpowiedzialności nauczycielskiej to najpierw wzięcie odpowiedzialności za konsekwencje swoich wyborów i czynów, a potem kształtowanie dojrzałej postawy wychowanków. Jest to jedno z fundamentalnych działań wychowawczych jakie podejmuje nauczyciel. H. Kwiatkowska stwierdza: „odpowiedzialność nauczycielska jest świadomą gotowością uczestnictwa w negatywnych skutkach własnych decyzji. Jest najpełniejszym przyznaniem się do swego działania, a więc i do siebie”.<sup>18</sup> Zmierzenie się z konsekwencjami własnych decyzji, wyborów, działań jest dorastaniem do postawy odpowiedzialnego wychowawcy.

Z zagadnieniem odpowiedzialności łączy się problem troski o dojrzałą osobowość nauczyciela. Wymagania stawiane nauczycielowi często wykraczają ponad przeciętną środowiska. Istnieje głębokie pragnienie, ażeby nauczyciel wybijał się ponad przeciętną. Ta potrzeba jest przypominana w kontekście kształcenia nauczycieli: „Należy pamiętać, iż w zawodzie nauczycielskim, jak w żadnym innym, każda wartość osobista jest wartością społeczną, owocującą w praktyce pedagogicznej i w życiu społecznym. Dlatego tak ogromne znaczenie ma to, kim nauczyciel akademicki jest jako człowiek, a więc jakie wartości uznaje i ceni, do czego w życiu dąży, jakie są jego aspiracje i cele życiowe. Uczy bowiem wybierania w dążeniu do prawdy, będąc jednocześnie świadkiem konkretnego wyboru”.<sup>19</sup>

#### **4.2. Wychowanie jako zmaganie w codzienności**

Nie można mówić o formacji nauczycieli biorąc pod uwagę opanowany zakres wiedzy pedagogicznej czy psychologicznej. Trzeba sięgać do fundamentów, a są nimi osobowość i humanistyczny system wartości. Odpowiedzialność nauczyciela za formowanie jego własnych uczniów rozpoczyna się od odpowiedzialności za własny poziom moralny i kształtowanie swojej własnej sylwetki duchowej. M. Dziewiecki stwierdza: „Pamiętajmy, że nie ma kryzysu wychowanków, wychowania czy instytucji

---

<sup>18</sup> H. KWIATKOWSKA, *Etos zawodowy nauczyciela i jego przemiany*, w: J. NOWAK (red.), *Przemiany zawodu nauczycielskiego*, Wrocław 1991, s. 351-352.

<sup>19</sup> W. SAWCZUK, *Etyka a etos pedagogów – między wyobrażeniami a rzeczywistością*, w: W. SAWCZUK (red.), *Po co etyka pedagogom*, Toruń 2007, s. 118. Por. Także K. DENEK, *Aksjologiczne aspekty edukacji szkolnej*, Toruń 2000, s. 144.

wychowawczych, jeśli wcześniej nie pojawi się na szeroką skalę kryzys wśród ludzi dorosłych, w tym również wśród wychowawców. Wychowanie dokonuje się przecież głównie poprzez kontakt dorosłych z dziećmi i młodzieżą. Gdy wychowawcy kierują się we własnym postępowaniu naiwnie rozumianą spontanicznością, doraźną przyjemnością, subiektywnymi przekonaniem czy modnymi ideologiami, wtedy nie tylko schodzą z drogi osobistej dojrzałości i odpowiedzialności za własne życie, ale jednocześnie oddziałują w sposób toksyczny i demoralizujący na swoich wychowanków. W pedagogice związanej z ideologią ponowoczesności stało się wręcz „niepoprawne” stawianie komukolwiek jakichkolwiek wymagań. Jednak codzienne doświadczenie przyznaje rację nie współczesnym ideologiom czy nowym utopiom pedagogicznym, ale realizmowi Jana Pawła II, który wzywa wychowawców i wychowanków do stawiania sobie twardych, ewangelicznych wymagań także wtedy, gdy nikt z zewnątrz takich wymagań nam nie stawia. Nie ma samowychowania i samowychowania bez czujności oraz bez stawiania wymagań samemu sobie oraz tym, których kochamy.”<sup>20</sup>

Piotr Eremita w 1095 roku głosił: „Nasza młodzież nie myśli dziś o niczym, zajmuje się tylko sobą, nie ma uszanowania dla rodziców i starszych; młodzi nie mają w sobie żadnej pokory, wypowiadają się tak, jakby wszystko wiedzieli, wszystko to, co my starsi uważamy za ważne, oni nazywają głupim. Nasze dziewczęta są próżne, nieroztropne oraz lubieżne, nie zwracają uwagi na to, co mówią, jak się ubierają i jak żyją...”

Kiedy sięgniemy jeszcze głębiej w historię, 2400 lat temu, wielki filozof grecki Sokrates pisał: „Nasza młodzież jest przywiązana do luksusów. Młodzi ludzie zostali źle wychowani, szydzą sobie z autorytetów, nie powstają na widok starszych.”

W epoce babilońskiej, a więc 4000 lat temu pisano: „Młodzież ma dziś zepsute serca, jest zła i leniwa, nie będzie w stanie obronić naszej kultury...”<sup>21</sup>

Nie można mówić, że wychowanie było kiedykolwiek łatwe. Dokonywało się poprzez codzienną pracę z wychowankiem a sukcesy wychowawcze nie przychodzą natychmiast. Często są bardzo odroczone.

---

<sup>20</sup> M. DZIEWIECKI, *Odpowiedzialne wychowanie dzisiaj*, w: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka-/I/ID/odp\\_wychowanie\\_dzis.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka-/I/ID/odp_wychowanie_dzis.html) (11.09.2010).

<sup>21</sup> H. KONARZEWSKA, *Osobowość wychowawcy, a osobowość wychowanków*, w: [www publikacje.edu.pl/publikacje.php?nr=176](http://www publikacje.edu.pl/publikacje.php?nr=176) (11.09.2010).



### 4.3. Nadzieja daje siłę

Praca wychowawcza jest pracą, która wiąże się z zagadnieniem nadziei, jest pracą nad jego przyszłością i nadzieją.<sup>22</sup> V. Possenti pisze: „ogromnie potrzebny jest ruch przebudzenia moralnego, antropologicznego, wychowawczego. [...] Celować w momenty przebudzenia to nadawać konkretny kształt nadziei co do wychowania – pod warunkiem, że powrócą mistrzowie, którzy mając autorytet, potrafią wychowywać, edukować, tzn. e-ducere, wyprowadzać na zewnątrz, sprawiać narodziny czegoś nowego w osobie ucznia. Może bardziej potrzebni są mistrzowie i wychowawcy, niż wykładowcy i profesorowie, gdyż przez dobry przykład, przez świadectwo potrafią formować ludzi sumienia”<sup>23</sup> Współbrzmi to ze słowami M. Dziewieckiego, który stwierdza: „Wiele dzieci i młodzieży w naszych czasach obojętnieje na własny los. Wielu ludzi młodych wchodzi na drogę uzależnień i rezygnuje z aspiracji do życia w miłości, prawdzie i wolności. Wielu nie wierzy, że może wygrać z własną słabością i niedojrzałością, że potrafi zrealizować swoje podstawowe marzenia i aspiracje, że jest w stanie ocalić swoje sumienie i swoją wrażliwość w obliczu toksycznych mediów czy w obliczu absolutyzowania demokracji kosztem podstawowych wartości, kosztem odpowiedzialności, uczciwości i solidarności społecznej. W tej sytuacji wychowawca to „samarytanin nadziei”. To ktoś, kto przypomina młodemu człowiekowi, że podlega on — jak w każdej epoce – różnym uwarunkowaniom i wpływom zewnętrznym oraz że obecnie często silniejsze okazują się niestety naciski szkodliwe i negatywne, ale to ktoś, kto jednocześnie przypomina wychowankom, że człowiek nie podlega determinizmowi.”<sup>24</sup> W sposób niezwykle opowiada o roli nadziei i przekazywaniu jej innym S. Chrobak odwołując się do myśli J. Tischnera: „Wychowanie to praca z człowiekiem i nad człowiekiem – z tym, kto znajduje się w stanie dojrzewania. Wychowanie stwarza między wychowawcą a wychowankiem więź analogiczną do więzi ojcostwa [...] Dlatego ten, który przynosi człowiekowi nadzieję jest duchowym ojcem tego człowieka.”<sup>25</sup> Wychowanie i zaszczepia-

---

<sup>22</sup> Por. S. CHROBAK, *Podstawy pedagogiki nadziei*, Warszawa 2009, s. 385.

<sup>23</sup> V. POSSENTI, *Wychowanie osoby dobrem kulturowym*, w: «Społeczeństwo» 2008, nr 2, s. 218.

<sup>24</sup> M. DZIEWIECKI, *Odpowiedzialne wychowanie dzisiaj* (11.09.2010). T. Frąckowiak stwierdza: „Pedagog jest w sytuacji Samarytanina. [...] Tym samym empirycznie i sytuacyjnie wspiera od dawna znaną tezę, iż fikcją jest człowiek, którego istoty nie wyznacza współistnienie z innymi, i kto relacji z nimi nie czyni treścią swojego istnienia” (T. FRĄCKOWIAK, *O pedagogice nadziei. Fascynacje i asocjacje aksjologiczne*, Poznań 2007, s. 63).

<sup>25</sup> J. TISCHNER, *Etyka solidarności*, Kraków 1981, s.74; Por. S. CHROBAK, *Podstawy pedagogiki nadziei*, s. 390.

nie nadziei buduje niepowtarzalne więzi, które można porównać do więzi rodzicielskich.

#### 4.4. Pomoc w budowaniu tożsamości

Znany socjolog Zygmunt Bauman, twierdzi, że poczucie kryzysu objawiającego się na różnych płaszczyznach życia indywidualnego i społecznego związane jest ze znacznie głębszymi kryzysami dotyczącymi podstaw życia jednostkowego i społecznego. Taki stan rzeczy jest związany z „powszechnym stapianiem tożsamości, z deregulacją i prywatyzacją procesów formowania tożsamości, rozproszeniem autorytetów, polifonią komunikatów i wynikającą z nich fragmentaryzacją życia cechującą świat, w którym żyjemy”.<sup>26</sup> Problem tożsamości jest we współczesnym świecie problemem fundamentalnym. Człowiek chcąc odpowiedzieć sobie na pytanie kim jest, podejmuje się próby zdefiniowania swojej tożsamości. Często chce to uczynić poprzez historię swojego życia, opowiadając o tym, co zrobił, czego udało mu się dokonać i jest z tego dumny oraz jakie były jego porażki mówiące o jego słabości, często również pokryte zażenowaniem, a może nawet wstydem.

Problem tożsamości nie wyczerpuje się jednak w historii życia. Musi być związany również z przeszłością oraz z żywieniem nadziei, ku którym się wyrывa. Problem tożsamości dotyczy samych podwalin bycia człowiekiem oraz bycia tym człowiekiem, w sensie konkretnej jednostki. M. Dziewiecki stwierdza: „Niezwykle ważnym zadaniem odpowiedzialnych wychowawców w dobie ponowoczesności jest służba na rzecz realizmu, czyli wprowadzanie wychowanków w świat rzeczywistych faktów i uwarunkowań. Wspólną cechą ideologii oraz utopii ponowoczesności jest bowiem ucieczka od rzeczywistości. Ponowoczesność proponuje współczesnemu człowiekowi życie w świecie miłych iluzji, fikcji i subiektywnych przekonań, a to prowadzi do dramatycznych szkód w dziedzinie wychowania, a nawet do zaburzeń psychicznych. Odpowiedzialne wychowanie to uczenie sztuki życia w realnym świecie i pośród faktycznych wymagań, jakie stawia nam codzienna rzeczywistość. Służba na rzecz realizmu oznacza najpierw, że wychowawcy mają realistyczne spojrzenie na wychowanka, a zwłaszcza na jego możliwości i ograniczenia”.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Z. BAUMAN, *Edukacja: wobec, wbrew i na rzecz ponowoczesności*, w M. DUDZIKOWA – M. CZRPNIAK-WALCZAK, *Wychowanie. Pojęcia-Procesy-Konteksty, tom I*, Sopot 2007, s. 143.

<sup>27</sup> M. DZIEWIECKI, *Odpowiedzialne wychowanie dzisiaj* (11.09.2010).

## **Zakończenie**

Katecheza w małej wiejskiej szkole. Katechetka zaczyna lekcję bardzo znamienym zdaniem: „Mam dla was dzisiaj bardzo interesujący temat”. Twarze dzieci rozpogadzają się. Widać zainteresowanie tym, o czym mówi do nich ich nauczycielka religii. Jednym z problemów jest przekonanie samego siebie, że to, co przekazuję jest wartością, która nie ulega zwietrzeniu i że w ostatecznym rozrachunku ta treść i prawda zwycięża. Możemy to nazwać „nabywaniem mentalności zwycięzcy w dziedzinie wychowania”. Niestety wiele razy spotykamy się z wychowawcami, nauczycielami, także religii, którzy mają skazę przegranych. Zdarza się to nawet zanim zaczną pracować. M. Dziewiecki pisze: „Coraz częściej spotykamy się niestety z wychowawcami, którzy mają mentalność przegranych. Tacy wychowawcy nie uczą dzieci i młodzieży sztuki dojrzałego życia, lecz skupiają się głównie na redukowaniu strat wychowawczych wtedy, gdy wychowanek wybiera to, co łatwiejsze zamiast tego, co wartościowsze. Wychowawca o mentalności zwycięzcy rozumie, że jego zadaniem jest wskazywanie najlepszej, najdojrzalszej drogi życia”.<sup>28</sup> Profesor W. Brezinka nawiązując do tego tematu stwierdza: „z bólu po utraconych dobrach tradycji szerzą pesymizm i opisują teraźniejszość jako nihilistyczną pustynię. To prawda, że rośnie poczucie bezsensu, brak oparcia, szerzy się niewrażliwość i wiaryłomstwo. Mimo wielkich strat w sferze religijnych, humanistycznych, narodowych i zawodowych dóbr tradycji, istnieje jeszcze wiele rezerw, które są pielęgnowane i przekazywane dalej bez oglądania się na ducha czasu. Bez oczywistych prawd religijno-światopoglądowych. Etycznych i estetycznych nasze życie osobiste i społeczne byłoby bardziej chaotyczne niż obecnie”.<sup>29</sup>

\* \* \*

Nie sposób przecenić roli nauczyciela w procesie kształcenia i wychowania. Nie sposób również mówić o przekazywaniu i wprowadzaniu ucznia w świat wartości bez przyjęcia tych wartości przez nauczyciela i budowania w oparciu o nie etosu swojej pracy. Wyzwanie współczesności domaga się autentyzmu. Tylko ten, kto żyje daną treścią może ją przekazywać. Z całą pewnością można się tu odwołać do znamienych słów papieża Pawła VI, który stwierdza, że dzisiejszy świat bardziej słucha świadków niż nauczycieli, a jeśli już słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami.

---

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> W. BREZINKA, *Wychowanie i pedagogika*, s.15.

## **THE OCCUPATIONAL ETHOS OF THE TEACHER AND THE ROLE OF CONVEYING VALUES**

### **SUMMARY**

„Ethos” means a habit, custom that generates a constant way of action, typical for a given group of people. This term can be used in relation to designated occupational groups, so it can be used in relation to teachers. The lack of a defined and functioning teachers’ ethos means that there is small chance of teachers having a consistent influence on the attitudes and convictions of young people. It is difficult to speak of incarnating values professed by the teacher, if he (she) does not have a clearly defined educational ideal. Such an ideal defines the group of values that the teacher wishes to convey to his (her) pupils.

KS. WOJCIECH TUROWSKI

## JAK PRZEPOWIADAĆ DO DZIECI?

**Treść:** 1. Nie zapominać do kogo się mówi – znać proces rozwojowy dziecka; 2. Mówić obrazowo; 3. Kształtować pozytywny obraz Boga; Podsumowanie.

Wielu kaznodziejów uchyła się od mówienia homilii skierowanych do dzieci. Widzą w tym karkołomne zadanie, do którego – jak sami oceniają – się nie na dają. Rzeczywiście, żeby mówić do dzieci należy mieć do tego charyzmę, należy czynić to nie pod przymusem, bo w daną niedzielę na mnie wypada dyżur głoszenia słowa Bożego do Dzieci, ale podjąć to zadanie w dobrowolności i z chęci mówienia do najmłodszych słuchaczy. Wielu księży uważa, że mówienie kazań do dzieci to, strata czasu. Sam Pan Jezus nauczał dorosłych, a dzieci błogosławił. Jednak są to uogólnienia. Dokumenty Kościoła zachęcają do homilii przeznaczonych dla dzieci, czytamy w nich: „We wszystkich mszach z udziałem dzieci ważne zadanie spełnia homilia, która wyjaśnia słowo Boże. Homilia skierowana do dzieci niekiedy będzie przechodzić w dialog z nimi, chyba że lepiej jest, aby dzieci słuchały w milczeniu”<sup>1</sup>. Czas poświęcony dzieciom nie będzie stracony tylko pod warunkiem rzetelnego przygotowania się do takiego kazania, bo faktycznie jest to o wiele trudniejsze zadanie niż wypowiedź do dorosłych. Aby dobrze spełnić tę posługę należy pamiętać o kilku ważnych sprawach.

### 1. Nie zapominać do kogo się mówi – znać proces rozwojowy dziecka

Kazania do dzieci są skierowane do szerokiej grupy odbiorców i obejmują przedział wiekowy od 6 do 12 lat, a więc młodszego wieku szkolnego<sup>2</sup>. Warto by kaznodzieje posiadali wiedzę ogólną o rozwoju dziecka

<sup>1</sup> Dyrektorium o mszach św. z udziałem Dzieci (48), w: <http://www.kkbids.episkopat.pl/dokumentypovii/mdzieci/3.htm>

<sup>2</sup> Por. L. WOŁOSZYNOWA, *Młodszy wiek szkolny*, w: *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, red. M. Żebrowska, Warszawa 1986, s. 522.

w tym przedziale wiekowym i jego religijności. To pomoże nawiązać właściwe relacje z odbiorcami homilii i przyczyni się do kształtowania prawidłowych religijnych postaw i więzi z Bogiem.

W tym okresie dziecko rozpoczyna edukację w szkole podstawowej. Zmiana środowiska rodzinnego czy przedszkolnego napawa małego ucznia wieloma trudnościami. W tym czasie rozwija się intensywnie mowa i myślenie. Do tej pory dziecko uczyło się w sposób okolicznościowy, nie zamierzony. W szkole przez systematyczną edukację nabywa umiejętności uczenia się zamierzonego. Przyswajanie wiadomości odbywa się przez aktywizację uczniów. Jest to okres uspołeczniania przez zbiorowe uczenie, jakim jest grupa uczniów w klasie, wspólne zabawy i przebywanie w grupie rówieśniczej. Ten etap rozwojowy dziecka wymaga aktywizowanie dziecka przez zabawy, które zostały silnie utrwalone w okresie przedszkolnym<sup>3</sup>.

Dzieci w tym wieku są coraz bardziej zdolne do koncentracji uwagi, do spostrzegania i obserwacji zjawisk. **Uwaga** jest właściwością psychiczną, odpowiadającą za przebieg procesów poznawczych, jest to zamierzone lub mimowolne, wybiórcze ukierunkowanie zdolności odbiorczych organizmu na określony obiekt czy zjawiska. W tym wieku uwaga dziecka jest nietrwała i ma charakter mimowolny lub dowolny. Skierowana jest na przedmioty i zjawiska otoczenia zewnętrznego. To przez obcowanie z dorosłymi, poprzez procesy edukacyjne w dziecku kształtuje się uwaga dowolna zwana kognitywną, która polega na świadomym, celowym kierowaniu uwagi na wykonanie określonego zadania. Dlatego jednym z głównych czynników rozwoju pamięci i skutecznego przyswajania wiedzy jest organizowanie i aktywizowanie uwagi dziecka. Warto pamiętać, że dzieci rzadko posiadają uwagę podzielną. Jest ona nabywana raczej w okresie młodości i wieku dojrzałym<sup>4</sup>. W końcu tego okresu zaczyna się też rozwijać uwaga w stosunku do własnych czynności psychicznych. Dziecko zastanawia się nad tym, co ma powiedzieć, świadomie uczy się prostych tekstów na pamięć, uwaga koncentrowana jest na prostych procesach logicznych, czy wyższych uczuciach psychicznych. Z biegiem lat uwaga dziecka ulega doskonaleniu i cechuje ją większa koncentracja, trwałość, przerzutność jak i pojemność.

**Pamięć** jest zdolnością rejestrowania i ponownego przywoływania wrażeń zmysłowych, skojarzeń czy informacji. Rozwija się już w wieku płodowym i osiąga pełną dojrzałość w wieku ok. 15 roku życia. W okresie

---

<sup>3</sup> Por. Tenże, tamże, s. 546.

<sup>4</sup> Rozwój dziecka w młodszym wieku szkolnym, w: <http://www.sportosporto.pl/Obrazy/Nauuczna/7.pdf>

przedszkolnym zapamiętywanie odbywa się przez skojarzenia kształtów, obrazów czy innych bodźców wcześniej doświadczanych przez dziecko. W młodszym wieku szkolnym zaczyna rozwijać się pamięć logiczna. Wtedy to pamięć dziecka traci charakter konkretno-obrazowy, a coraz bardziej uzyskuje ono wprawę w abstrakcyjno-logicznym zapamiętywaniu materiału. Pod wpływem nauki szkolnej szybkość i trwałość zapamiętywania wzrasta więcej niż 2 razy. Zwiększa się też pojemność pamięci. W 11 roku życia dziecko jest w stanie nauczyć się na pamięć ponad dwukrotnie większego materiału niż dziecko przedszkolne. Dzieci wczesnego wieku szkolnego potrafią podać godzinę, jaki jest dzień tygodnia, jaki miesiąc. Mają trudności do przeniesienia się w dalszą przeszłość. Łatwiej im zrozumieć okres historyczny, gdy zwiąże się go z wydarzeniami niż z ludźmi, datami czy miejscem. Łatwiej im to idzie, gdy pojęcie czasu historycznego – cofnięcie się w czasie – zobrazujemy filmem, rysunkami przedstawiającymi omawiany przedział czasowy, wtedy przeszłość staje się dla nich bardziej zrozumiała<sup>5</sup>.

**Myślenie.** Jedną z podstawowych zmian, jaka dokonuje się w myśleniu człowieka w wieku pomiędzy 7 a 12 rokiem życia, jest to, iż myślenie przybiera postać samodzielnej wewnętrznej czynności poznawczej, opartej na operacjach pojęciowych i realizowanej w zgodzie z zasadami logiki. Myślenie, jako jedna z czynności poznawczych w młodszym wieku szkolnym ulega przeobrażeniom jakościowym. Staje się ono samodzielną, wewnętrzną czynnością poznawczą, operującą pojęciami, realizowaną w słowach i przebiegającą zgodnie z zasadami logiki. Taką postać myślenia określa się w psychologii mianem myślenia pojęciowego, abstrakcyjnego, symbolicznego czy też mianem myślenia słowno logicznego<sup>6</sup>. Dziecko potrafi wyodrębnić cechy przedmiotu, tworzyć pojęcia, z których potrafi stworzyć proste ciągi logiczne. Pogłębia się rola słowa jako czynnika rozwoju umysłowego dziecka. Myślenie przyczynowo-skutkowe małych uczniów jest na ogół elementarne, oparte na konkretnych doświadczeniach i sytuacjach.

Okres szkolny dziecka to czas kształtowania się sfery uczuciowej. Sfera emocjonalna w tym wieku ulega wielkim przeobrażeniom w kierunku coraz większej intelektualizacji emocji oraz rozwoju uczuć wyższych, co łączy się z rozwojem całej osobowości dziecka. Rozróżniamy trzy podstawowe poziomy rozwoju sfery uczuciowej: **uczucia proste** – czyli emocjonalne za-

---

<sup>5</sup> Por. E. B. HURLOCK, *Rozwój dziecka*, Warszawa 1985, s. 151-152.

<sup>6</sup> L. WOŁOSZYNOWA, *Młodszy wiek szkolny*, dz. cyt., s. 534.

barwienie stanów i funkcji organizmu, przy których nie zawsze występuje uświadomienie do czego się one odnoszą; **uczucia wyższe** – to takie, którym towarzyszy uświadomienie przyczyny, która je wywołuje. Należą do nich uczucia intelektualne, moralne i estetyczne. Przy zwiastowaniu słowa Bożego należy dążyć do utrwalania uczuć wyższych<sup>7</sup>; **uczucia uogólnione** – to trwałe uczuciowy stosunek człowieka do świata, charakteryzujący danego człowieka. Dziecko w wieku szkolnym staje się zdolne do przeżywania trwających dłużej stanów emocjonalnych lub nastrojów uczuciowych, powstających pod wpływem sytuacji i zdarzeń ważnych dla dziecka. Najwyższą formą życia emocjonalnego są rozwijające się uczucia wyższe – jako trwałe, określony i w znacznym stopniu uświadamiany przez dziecko stosunek emocjonalny do ludzi, przedmiotów, zjawisk. Rozwój uczuć wyższych ma ścisły związek z kształtowaniem się osobowości dzieci w wieku szkolnym.

## 2. Mówić obrazowo

Do obrazowego mówienia homilii do dzieci zachęca wspomniane „Dyrektorium o mszach z udziałem dzieci”. Czytamy w nim: „Kaznodzieja powinien mówić obrazowo (dzieciom z trudem przychodzi myślenie abstrakcyjne), umiejętnie stawiać pytania, stosować dialog, opowiadanie, symbol, elementy zabawy, teatru, dawać konkretne zadanie do wypełnienia, nawiązywać do realiów dziecięcego świata – wszystko po to, by dziecko usłyszało i zobaczyło, co Bóg mówi dziś do niego, co mówi mu o sobie i co mówi mu o nim, o jego życiu, powołaniu i zadaniu, jakie przed nim tu i teraz stawia, i jak ono ma to zadanie wypełnić<sup>8</sup>. Mówienie obrazowe wiąże się z wprowadzaniem pojęć i symboli. Komunikowanie się nie byłoby możliwe bez stosowania pojęć i symboli, które są narzędziami myślenia. Jedynie za pomocą pojęć można coś opisać i zdefiniować. To pojęcia pozwalają dziecku zgłębiać wiedzę o otaczającym go świecie<sup>9</sup>. Należy jednak pamiętać, że w wieku wczesnoszkolnym dziecko jest na etapie poznawania właściwych znaczeń nazw i symboli i w miarę upływu czasu poprzez różne doświadczenia, konfrontacje błędów przy pomocy dorosłych, dzieci nauczą się używać słów

---

<sup>7</sup> H. HUKISZ, *Poznaj swoje dziecko*, w: [http://www.churchofsavior.org/Poznaj\\_dziecko.html](http://www.churchofsavior.org/Poznaj_dziecko.html)

<sup>8</sup> Por. Dyrektorium, dz. cyt., 10,11.

<sup>9</sup> Por. J.B. LAWTHER, *Nabywanie sprawności motorycznych i wiedzy*, w: *Psychologia wychowawcza*, red. Ch. E. Skinnera Warszawa 1962, s. 488.



w ich właściwym znaczeniu<sup>10</sup>. Dzieci potrafią odróżniać i uogólniać cechy przedmiotów, potrafią je opisywać, jednak są to opisy o nie do końca jasnym znaczeniu. Cechą charakterystyczną dla tego etapu rozwoju jest niezbyt dobrze rozwinięta umiejętność dokładnego i wiernego spostrzegania. Należy wiedzieć w stosowaniu symboli, emblematów w wizualizacji homilii, że dziecko nie zawsze wie, które elementy są istotny – selekcja percepcji nie jest zbyt dobrze rozwinięta. To wymaga od kaznodziei, który prowadzi dialog podczas homilii z dziećmi, śledzenia ich wypowiedzi, naprowadzania, stosowania dopowiedzeń lub korygowania.

Używanie odpowiedniego słownictwa zrozumiałego dla dzieci, to trudny problem dla kaznodziei, jednak konieczny, by nastąpiła komunikacja. Podczas homilii powinno się wprowadzić do języka dziecka nowe pojęcia, które mogłoby ono stosować w sposób funkcjonalny np. Bóg, Stwórca, zbawienie, Msza św. Przepowiadający może przyspieszyć proces zapamiętywania nowych pojęć przez: 1) ilustrowanie wprowadzonych pojęć przez podawanie przykładów, w których widoczna jest istota pojęcia, 2) dbanie, by przykłady były konkretne, zbliżone do postrzegania przez dziecko jego codziennego życia i zawierały nowe pojęcia, 3) kierowanie uwagi dziecka na ogólne cechy, albo aspekty wprowadzonego pojęcia, za pomocą ilustracji, przykładów, rysunków<sup>11</sup>. Kaznodzieja winien unikać języka kultury masowej, by nie banalizować orędzia zbawczego, wystrzegać się języka przeładowanego zwrotami teologicznymi, kompletnie niezrozumiałymi dla dzieci, czy wreszcie ogólnikami, czy pustosłowiem<sup>12</sup>. Język homilii winien być językiem Ewangelii, a więc nieść w sobie orędzie zbawienia, Dobrą Nowinę, którą przyniósł Jezus Chrystus. Homilia pod względem językowym i stylistycznym winna naśladować język Jezusa, który bogaty był w dialogi, czy przypowieści, które były opisem fragmentu rzeczywistości, którym posłużył się Jezus, aby wyjaśnić tajemnice Królestwa Bożego. Styl Jezusa wypowiedzi charakteryzował się obrazowością, gdzie słowa były niejako malowane. Styl ten charakterystyczny dla kultury semickiej nie tyle przedstawiał pejzaż, co malował żywą panoramę, dzięki czemu w umyśle słuchacza rozgrywał się cały ciąg wydarzeń. Typowymi hebrajskimi określeniami są: „wstał i poszedł”, „otworzył usta i przemówił”, „podniósł wzrok i ujrzał” czy „podniósł głos i zapłakał”, zwroty te nie tylko ilustrują obrazową siłę języka, jak również potęgują wrażenie ich realności.

---

<sup>10</sup> Por. Tenże, tamże, s. 484.

<sup>11</sup> Por. Tenże, tamże, s. 489.

<sup>12</sup> Por. D. ZDUNKIEWICZ-JEDYNAK, *ABC stylistyki*, w: *Podstawy stylistyki i retoryki*, Warszawa 2008, s. 94.

Mówienie obrazowe wiąże się z zastosowaniem przykładu, egzemplum, który właśnie zobrazuje główną myśl ewangelicznego wywodu. Należy pamiętać, że przykład jest jednym ze środków amplifikacji. Nagromadzone w niej wyrazy bliskoznaczne, czasowniki i przymiotniki, które opisują przywołaną sytuację, czynią wypowiedź plastyczną i dynamiczną. Mówiąc o języku obrazowym w przepowiadaniu do dzieci warto pamiętać o prawidłach retoryki, które mówią, że przykład powinien być autentyczny i wzięty z życia. Dziecko w wieku szkolnym nie ma na tyle ukształtowanej pamięci abstrakcyjnej, aby mogło samodzielnie urealnić to, co nie jest dla niego konkretne, znane z własnego doświadczenia. Przykład powinien być interesujący. Kaznodzieja mówiący do dzieci, przez podawanie przykładu, powinien dziecko zaskoczyć nowym spojrzeniem omawianego tematu. Wtedy dziecko się nie nudzi, jego uwaga jest skoncentrowana, młody słuchacz „zaskoczony” opowiadaną historią i wyciąganymi wnioskami przez kaznodzieję jest ciekawy, co dalej będzie, jak to się skończy. Kaznodzieja winien wystrzegać się przykładów zmyślonych, banalnych, ckliwych lub drastycznych, bowiem celem głoszenie Dobrej Nowiny nie jest opowiadanie baśni czy legend, jak poucza św. Paweł, lecz obwieszczeniem tu i teraz Jezusa Chrystusa i budowania słuchaczy w wierze, we wspólnocie Kościoła<sup>13</sup>. Nadto w zastosowaniu drastycznego przykładu może się okazać, że kaznodzieja rozmija się z misją przepowiadania dobra i piękna w Chrystusie, a głosi prawdy naznaczone złem i ciemnością<sup>14</sup>.

Dzieci lubią uczyć się wierszyków, rymowanek, rozwiązywać zagadki. Z pewnością nie ma osoby dorosłej, która będąc dzieckiem nie lubiła powtarzać rymowanek, wyliczanek. Dawniej słyszało się często, jak dzieci podczas przerw na boiskach szkolnych, na korytarzach recytowały wesołe rymowanki, wyliczanki. Warto to wykorzystać w przyswajaniu treści homilii dla dzieci.

Mówić obrazowo, to stosować odpowiednio dobrane rekwizyty. Właściwie prawie każdą rzecz można zilustrować jakimś rekwizytem. To zdecydowanie przybliży materię, o której mówimy i pozwala ją lepiej zrozumieć. W „warsztacie kaznodziejskim” dobry mówca do dzieci winien mieć na każdą okazję dobrze dobrany rekwizyt. Jego posiadanie skupia uwagę słuchaczy, którzy nie potrafią jeszcze jej utrzymać na dłużej. Rekwizyt ciekawi, wywołuje radość, chęć słuchania, co będzie dalej się działo. Zasto-

---

<sup>13</sup> Por. 1 Tm 1,3-12.

<sup>14</sup> K. PANUŚ, *Sztuka głoszenia kazań*, Kraków 2008, s. 238.

sowanie rekwizytu może aktywizować dzieci, które poprosimy o pomoc. Poproszeni o pomoc, asystenci trzymają rekwizyty i we właściwym momencie podają je księdzu lub pokazują innym dzieciom. Na pewno kazanie nabierze barwy, gdy użyjemy kilku prostych przedmiotów.

### 3. Kształtować pozytywny obraz Boga

Homilia w klasycznym ujęciu powinna: uwzględniać informację o wydarzeniu zbawczym, o którym opowiadają czytania mszalne; dawać pouczenia; odnosić się do życia i prowadzić słuchacza do jednoczenia się z Bogiem przez sprawowaną liturgię, czyli wprowadzać w mistagogię. Wszystko to, winno kształtować pozytywny obraz Boga. Tak więc kaznodzieja mówiący homilię do dzieci powinien umiejętnie korzystać z bogactwa słowa Bożego, wybierając obrazy biblijne, które będą w młodym słuchaczu malowały obraz Boga ciepłymi barwami. Celem przepowiadania jest dokonać interpretacji życia słuchaczy, w omawianym temacie będą to problemy z życia dziecięcego. Myślenie dziecka jest konkretne, dlatego treści przepowiadanej Ewangelii trzeba wiązać z konkretnymi obrazami, czy przykładami. Warto dawać pouczenie przez pozytywne przykłady z życia wzięte lub stawianie za wzorce do naśladowania bohaterów biblijnych. Nie można zapomnieć o związaniu komunikatu homiletycznego z przeżywaną liturgią. Kaznodzieja przez swoją posługę powinien wprowadzać „małych chrześcijan” w tajemnicę obecności Boga w liturgii. Bo wiem celem homilii jest uwielbianie Boga w liturgii, jak również wspomaganie uczestników zgromadzenia liturgicznego w dziele jednoczenia ich życia z życiem Jezusa, Jego męka i chwalebny zmartwychwstaniem<sup>15</sup>. Pozytywny obraz Boga kaznodzieja osiągnie przez własną postawę życzliwego podejścia do spełnianej posługi oraz własne świadectwo wiary. Ks. Wacław Oszajca radzi, by przed słowami były gesty. Najpierw serdeczne przygarnięcie przez kaznodzieję wszystkich najmłodszych słuchaczy homilii. Kaznodzieja powinien blisko siebie zgromadzić dzieci – na prezbiterium. Sam może usiąść wśród nich. Dziecko ma prawo zabrać do kościoła swój świat. Zabawki, zeszyt, kredki, kolorowanki, są przecież rzeczywistością, w której Stwórca Ojciec odsłania swoją obecność<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Por. W. ŚWIERZAWSKI, *Mała metoda głoszenia homilii*, Sandomierz 2005, s. 3.

<sup>16</sup> Por. W. OSZAJCA, *Rekolekcje dla dzieci i młodzieży*, w: „Ateneum kapłańskie” 1/1985, s. 57.

Mówiąc o kształtowaniu pozytywnego obrazu Boga w umysłach dziecka kaznodzieja może się zetknąć z sytuacją, w której dziecko będzie komunikowało coś odwrotnego, będzie odsłaniało stan swojej religijności z negatywnym obrazem Boga, gdzie Bóg jest daleki, surowy, „nie kochającym mnie”, przebywający w jakichś mrokach dziecięcej wyobraźni. Istnieje zależność między obrazem rodziców: ojca i matki dziecka, a obrazem Boga. Badania psychologiczne ujawniają, iż dzieci wychowywane w środowisku troski i ciepła rodzinnego, postrzegają Boga życzliwie, zaś dzieci, które mają obraz Boga autorytarnego i surowego, wychowywane były w środowisku, gdzie nie zaznały ciepła i czułości od swoich rodziców<sup>17</sup>. W takim przypadku zadaniem kaznodziei jest umiejętne wyprowadzanie dziecka z takiej sytuacji. Wiadomo, że sprawa jest złożona i na homilii jej się nie rozwiąże, nie mniej okazanie takim dzieciom empatii, wsluchanie się w to, co mówią i korygowanie spostrzeżeń, czy zachowań oraz okazanie im życzliwości i bycie przy nich, na tym etapie wystarczy. „Jasne jest, że w toku dalszego rozwoju psychicznego i religijnego jednostka może dystansować się od mechanicznego przypisywania Bogu tego, co widziała u swoich rodziców”<sup>18</sup>. We wczesnym wieku szkolnym religijność dziecka cechuje antropocentryzm. Dziecko kształtuje sobie obraz Boga na modelu ludzi, na podstawie swoich rodziców, nauczycieli i katechetów. Przeżycia religijne są silnie nacechowane subiektywizmem. Zadaniem przepowiadającego jest obiektywizować obraz Boga przez pozytywne ukazywanie Jego oblicza. Pozytywny i obiektywny obraz Boga ukazany jest w Biblii, dlatego przepowiadanie słowa Bożego winno być biblijne.

W przepowiadaniu do dzieci, nie może zabraknąć motywowania ich do dobrych uczynków. W tym okresie dzieci wyobrażają sobie Boga jako silnego, przyjaznego mężczyznę, z długą brodą i szerokim płaszczem, który siedzi na tronie, wokół Niego unoszą się aniołowie. Bóg ten jest sprawiedliwy, miłosierny, wszechobecny, wszechmocny. Bóg ten kierując światem, za dobro wynagradza, a za zło karze<sup>19</sup>. Uczucia niektórych dzieci odsłaniają tajemniczą głębię ich religijności i przedziwną dynamikę jej procesów<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Por. S. KUCZKOWSKI, *Psychologia religii*, Kraków 1993, s. 45-54.

<sup>18</sup> J. MAKSELON, *Dynamika religijności*, w: *Psychologia dla teologów*, red. J. J. Makselon, Kraków 1995, s. 290.

<sup>19</sup> Por. J. KRÓL, *Pojęcie Boga u dzieci i młodzieży w świetle dotychczasowych badań*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Głaz, Kraków 2006, s. 226-227.

<sup>20</sup> Cz. WALESKA, *Rozwój religijności człowieka*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Głaz, Kraków 2006, s. 125.

Dzieci są chętne do zaangażowania się w czynienie dobrych uczynków, realizowanie zleconych im zadań ze względu na Boga. Na takim etapie religijności kaznodzieja może motywować słuchaczy do dobrych uczynków ze względu na Boga, dla którego wielu wierzących tak wiele poświęciło. Swoją argumentację może wzmocnić zaprezentowaniem dzieciom kogoś, kto jest godny naśladowania, może nim być bohater z lektury szkolnej, z bajki, czy z Biblii. W wieku wczesnoszkolnym następuje rozwój moralny. Dziecko potrafi dokonać interioryzacji społecznych norm i zasad postępowania i zastosowanie ich w relacjach społecznych. „Na homilii należy wyrabiać w dziecku umiejętność analizy i oceny swojego postępowania w świetle słowa Bożego”<sup>21</sup>. Przepowiadanie winno służyć wierze, powinno pogłębiać zażyłość z Chrystusem i świadomość religijną, której konsekwencją jest świadectwo wiary, codzienne dobre uczynki<sup>22</sup>. Dlatego do wypełniania dobrych uczynków przepowiadający może dochodzić wraz ze słuchaczami przez burze mózgow, która jest uruchomieniem twórczego myślenia dzieci. Kaznodzieja stawia dzieciom przykładowe pytania: „Co mamy zrobić? Czego oczekuje od nas Jezus? „O którym przykazaniu jest mowa? Co powinienem zrobić w domu?”. By rozwiązania były konkretne i spełniały założone cele, które homilista zna przez własną wcześniejszą medytację tekstu biblijnego, który teraz przepowiada, dzieci powinny być zmotywowane przez komunikat kaznodziejski, w którym dostarczona odpowiednią ilości informacji, dzięki którym słuchacze dość szybko wyciągną prawidłowe wnioski i podadzą przykładowe rozwiązania dobrych uczynków. „Należy pamiętać, że motywacja i informacja stanowią nieodzowne warunki twórczego myślenia”<sup>23</sup>.

Do wyciągania prawidłowych wniosków, gdzie słuchacz wie, że powinien wybierać dobro, służy mówienie z morałem. Morał bowiem jest wyciąganiem konkretnych wniosków, podsumowaniem wypowiedzi, jest pouczeniem, wyjaśniającym sens Ewangelii, bajki, przypowieści<sup>24</sup>. W mówieniu z morałem słuchacz z łatwością wychwytuje, co jest dobre, godne naśladowania, a słuchając motywuje się do wypełnienia tego. Mówienie z mo-

---

<sup>21</sup> K. MISIASZEK, *Jak mówić dziecku o Bogu*, w: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAK/km\\_wiara\\_dzieci.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAK/km_wiara_dzieci.html)

<sup>22</sup> Por. H. SIMON, *Kaznodziejstwo polskie: zdobycze i niedociągnięcia*, w: „Ateneum kapłańskie” 2-3 1993, s. 251.

<sup>23</sup> J. S. GRAY, *Myślenie twórcze, rozumowanie i rozwiązywanie problemów*, w: *Psychologia wychowawcza*, red. Ch. Skinnera, Warszawa 1962, s. 510.

<sup>24</sup> Por. *Słownik wyrazów obcych*, red. E. Sobol, Warszawa 1996. s. 742.

rałem ma charakter dydaktyczny, dziecku wpaja się takie ideały jak miłość, posłuszeństwo, uczciwość, pracowitość czy prawdomówność. Mówienie z morałem kształtuje również prawidłowo sumienie dziecka. Na początku dziecko charakteryzuje się anomią moralną, tzn. nie jest w stanie odróżnić, co jest dobre, a co złe. Z biegiem lat moralność dziecka zaczyna się kształtować i pierwsza jej faza to moralność heteronomiczna zwana moralnością przymusu i autorytetu. Jeśli dziecko zaczyna powoli postępować zgodnie z normami i wymaganiami dorosłych, to po prostu dlatego, że dzięki spełnianiu ich oczekiwań i wymagań może uzyskiwać nagrody i unikać kar. A zatem przykładowo: nie szarpie i nie bije młodszego rodzeństwa nie dlatego, że rozumie niestosowność takich zachowań, lecz lęka się kary. Podobnie się ma sprawa z przestrzeganiem przykazań Bożych. Dziecko stara się zachowywać je, wypełniać dobre postanowienia, do których zostało zachęczone na przykład na homilii, ale czyni to ze względu na lęk, obawę przed Bogiem, który może go ukarać, albo przez jego złe postępowanie Bóg może się zasmucić się. Około 10 – 11 roku życia, większość dzieci osiąga wyższe stadium rozwoju – moralność autonomiczną, nazwę tę nadał szwajcarski psycholog J. Piaget<sup>25</sup>. Dziecko zaczyna postępować zgodnie z pewnymi normami dlatego, że samo uważa je za słuszne. Tak więc misja kaznodziei, głoszącego homilię do dzieci, ma aspekt dydaktyczno-wychowawczy.

## Podsumowanie

Po Soborze Watykańskim II Kościół odczuwał obowiązek przystosowania liturgii do rozmaitych grup, a szczególnie dostosowanie jej do najmłodszej grupy jaką są dzieci<sup>26</sup>. Niewątpliwie, we wszystkich mszach z udziałem dzieci ważne zadanie spełnia homilia, która wyjaśnia słowo Boże<sup>27</sup>. Zasadnym pytaniem było: jak mówić homilię do dzieci, by ten komentarz był zrozumiały dla nich? By sprostać temu wezwaniu, kaznodzieja winien uwzględnić poziom rozwoju intelektualnego i religijnego dziecka. Przepowiadanie winno charakteryzować się językiem obrazowym, zbliżonym do języka Ewangelii. Kaznodzieja, aby utrzymać uwagę słuchaczy winien stosować przykłady z życia świata dziecięcego oraz wzmacniać swoje wystą-

---

<sup>25</sup> E. ŻURAWSKA, *Rozwój społeczno – emocjonalny dzieci w młodszym wieku szkolnym*, w: [http://literka.pl/3/31658/rozwoj\\_spoleczo\\_8211\\_emocjonalny\\_dzieci\\_w\\_mlodszym\\_wieku\\_szkolnym\\_](http://literka.pl/3/31658/rozwoj_spoleczo_8211_emocjonalny_dzieci_w_mlodszym_wieku_szkolnym_)

<sup>26</sup> Por. Sob. Wat. II, Konst. o Św. Liturgii, 38.

<sup>27</sup> Dyrektorium, dz. cyt. 48.

pienie rekwizytami. Przepowiadający nie może zapominać, że misją jego jest prowadzić najmłodszych uczestników mszy św. do spotkania z Bogiem w liturgii oraz że to jego wypowiedź powinna kształtować pozytywny obraz Boga.

## **HOW TO PREACH TO CHILDREN?**

### **SUMMARY**

After the II Vatican Council the Church felt the need to adapt the liturgy to the needs of different groups, especially of the youngest group, that is children. It is without doubt that in all Masses with the participation of children the homily has an important role, in which the word of God is explained. The fundamental question was: how to preach to children, in order that this commentary be understood by them? In order to achieve this purpose, the preacher must take into consideration the level of the intellectual and religious development of the child. Preaching to them should use a picturesque language, similar to the language of the Gospel. The preacher, in order to keep the attention of his listeners, must use examples taken from the world of child's life and strengthen his message by the use of props. He cannot forget that his mission is to lead the youngest participants of the Mass to meet God in the liturgy and that his words should form a positive image of God.





KS. JERZY KUŁACZKOWSKI

## WRAŻLIWOŚĆ NA PIĘKNO OBLUBIENICY JAKO ISTOTNA CECHA MIŁOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ W ŚWIETLE WYBRANYCH TEKSTÓW PNP

Małżeństwo, jako prawnie określony związek mężczyzny i kobiety, wyróżnia się swoistą cechą, polegającą na stałym dążeniu do tworzenia jedności małżeńskiej. Podstawowa rola w tym przypadku miłości małżeńskiej, której elementem powinna być wrażliwość na piękno. Tę cechę miłości małżeńskiej podkreślają zwłaszcza teksty jednej z ksiąg Starego Testamentu, zaliczanej do zbioru Ksiąg Mądrościowych, którą jest Księga Pieśni nad Pieśniami<sup>1</sup>. Choć Księga ta jest zaliczana do tego zbioru, to jednak różni się ona dość znacznie od pozostałych dzieł mądrościowych, posiadających

<sup>1</sup> Poszukiwania porządku świata i sensu ludzkiego życia, znalazły swój wyraz w starotestamentalnej literaturze mądrościowej. Choć poszukiwania te opierały się na refleksji rozumowej to jednak dokonywały się one w kontekście Objawienia Bożego, co decydowało ich oryginalności i poziomu. Przedstawicielami nurtu mądrościowego byli ludzie określani mianem mędrców (S. Potocki, *Z historii mędrców Izraela*, RBL 23 (1970), nr 4-5 s. 180-198; W. MCKANE, *Prophets and Wise Men*, w: *Studies in Biblical Theology* 44, London 1965, s. 15n). Udział mędrców w duchowej formacji Izraela był wielki, skoro w pewnym okresie swojej działalności doszli oni do takiego znaczenia, że ich miejsce w społeczności dorównywało pozycji kapłanów i proroków (J. S. SYNOWIEC, *Mędrzy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1990, s. 56). Trwałym owocem działalności mędrców jest spuścizna literacka, w której ta mądrość jest opisana i rekomendowana, a którą określa się jako Księgi Mądrościowe. Do zbioru Ksiąg Mądrościowych należą: Hi, Ps, Prz, Koh, Pnp, Syr oraz Mdr (H. LANGKAMMER, *Stary Testament odczytany na nowo*, Lublin 1992, s. 242). Początki powstawania tych ksiąg sięgają czasów króla Salomona, czyli X wieku przed Chrystusem, natomiast koniec przypada na I wiek przed narodzeniem Chrystusa (S. POTOCKI, *Rady Mądrości*, Lublin 1993, s. 5; S. POTOCKI, *Księgi Mądrościowe Starego Testamentu*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 384-489). Ogólnie można stwierdzić, że przedmiotem tych utworów jest poszukiwanie istoty mądrości (hebr. חָכְמָה). W ujęciu biblijnym, mądrość jest praktyczną umiejętnością życia, dzięki której człowiek mógł wykorzystać dostępne mu dobro a uniknąć grożącego mu zła.

właściwą im specyfikę<sup>2</sup>. Jednakże nie element czysto ludzki jest najważniejszy dla zrozumienia orędzia, które ona zawiera i jego roli w badanym zagadnieniu. To, co najważniejsze, to fakt, że Księga Pieśni nad Pieśniami jest zaliczana do kanonu ksiąg świętych. Jako więc księgą natchnioną, czyli zawiera określone przesłanie teologiczne. To sprawia, że należy szukać jej istotnej treści, która wynika z Objawienia Bożego. Zagadnienie to było i częściowo jest stale problemem dla znacznej części badaczy zajmujących się tą księgą. Pomimo pewnych różnic, co do interpretacji treści Pnp, zasadniczo przyjmuje się, że głównym motywem tego utworu jest miłość oblubieńcza, jaka zawiązuje się i istnieje pomiędzy mężem i żoną<sup>3</sup>. Dlatego

<sup>2</sup> Tytuł księgi oddany w przekładzie polskim, jako „Pieśń nad Pieśniami” w oryginale hebrajskim brzmi שִׁיר הַשִּׁירִים – „šir hašširim”. Jest to forma superlatywu, czyli sposób wyrażania stopnia najwyższego, którym Autor posłużył się świadomie, aby podkreślić wyjątkową godność i piękno utworu (D. BUZY, *La composition littéraire du Cantique des cantiques*, RB 49 (1940), s. 169-194; J. Angénieux, *Structure du Cantique des cantiques*, Ephemerides Theologicae Lovanienses 41 (1965), s. 96-142; J. Ch. EXUM, *A literary and structural Analysis of the Song of Songs*, ZAW 85 (1973), s. 47-49; W. H. SHEA, *The Chiastic structure of the Song of Songs*, ZAW 92 (1980), s. 378-396. Pieśni nad Pieśniami wykazuje pewne podobieństwo z analogicznymi utworami z terenów Starożytnego Wschodu, a także z podobnymi poematami późniejszymi, jakie zbierano w Syrii i Palestynie (G. DALMAN, *Palästiner Diwan. Als Beitrag zur Volkskunde Palästinas gesammelt und mit Übersetzung und Melodie herausgegeben*, Leipzig 1901; T. J. MEEK, *Babylonian parallels to the Song of Songs*, JBL 43 (1924), s. 245-252; S. SCHOTT, *Altägyptische Liebeslieder. Mit Märchen und Liebesgeschichten*, w: *Bibliothek der Alten Welt*, Zürich 1950; C. PERUGINI, *Cantico die Cantici e lirica d' amore sumerica*, Rivista Biblica Italiana 31 (1983), s. 21-41; M. V. FOX, *Love Passion and Perception in Israelite and Egyptian Love Poetry*, JBL 102 (1983), s. 219-228; M. V. FOX, *The Song of Songs and the Ancien Egyptian Love Songs*, London 1985). Pnp należy do gatunku pieśni miłosnych, wykonywanych zwłaszcza w czasie obrzędu weselnego, związanego z zawieraniem małżeństwa. Jako utwór liryczny jest zbiorem krótkich poematów z zakresu lirycznej poezji miłosnej. Posługuje się obrazami obficie czerpanymi z natury i kultury. Daje się tu zauważyć połączenie dyskretnych, prostych i naturalnych środków poetyckich ze znajomością niezgłębianej tajemnicy miłości, przedstawionej tak otwarcie i śmiało, że niemal budzi lęk swoją płomiennością a równocześnie wzbudza podziw (J. WARZECHA, *Miłość potężna jak śmierć. Pieśń nad Pieśniami*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Pieśni Izraela*, red. J. Frankowski, Warszawa 1988, s. 157). Należy przypuszczać, że jego geneza Pnp ma swoją historię, być może zakończoną w dość późnym okresie po niewoli babilońskiej (IV wiek przed Chrystusem), kiedy nadszedł czas na podkreślanie małżeństwa nierozzerwalnego i monogamicznego, zespolonego miłością oblubieńców (S. POTOCKI, *Pieśń nad Pieśniami*, w: *Wstęp do Starożytności*, s. 459).

<sup>3</sup> KKK 1611. W historii egzegezy Pnp można wyróżnić trzy zasadnicze metody interpretacji jej treści (H. LUSSEAU, *Le Cantique des cantiques*, w: *Introduction à la Bible. Introduction générale. Ancien Testament*, Tournai 1959, s. 658-662; G. KRINETZKI, *Kommentar zum Hohelied. Bildsprache und theologische Botschaft*, w: *Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie* 16, Frankfurt am Main-Bern 1981, s. 31-39; T. BRZEGOWY, *Jak rozumieć Pieśń nad Pieśniami?*, RBL 38 (1985), nr 3, s. 185-199). Pierwszą z nich jest metoda alegoryczna (D.

cenną może wydawać się odpowiedź na pytanie o specyfikę wrażliwości na piękno, jako istotną cechę tej miłości.

Pierwszymi w kolejności chronologicznej tekstami Pieśni nad Pieśniami, nawiązującymi do wrażliwości na piękno (jego dostrzeganie i wyraża-

---

BARTHÉLEMY, *Comment le Cantique des cantiques est – il devenu cononique?*, w: *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. M. Delcor (Alter Orient und Altes Testament 215)*, Kevelaer – Neukirchen -Vluyn 1985, s. 13-22). Przy alegorycznym sposobie wyjaśniania Pnp, uważa się, że dzieło opowiada o miłości Jahwe do Izraela, lub Jezusa Chrystusa do Kościoła. Tekst Pnp nie zawiera żadnej sugestii, która by wskazywał, że trzeba go rozumieć alegorycznie. Ponadto literatura mądrościowa, do której przecież zalicza się Pnp, w przeciwieństwie do literatury prorockiej, nie zwykła posługiwać się obrazami miłości małżeńskiej dla wyrażenia przymierza pomiędzy Bogiem i ludźmi (J. WARZECHA, *Miłość potężna jak śmierć. Pieśń nad Pieśniami*, s. 162). Również Nowy Testament nie daje żadnych podstaw do alegorycznego sposobu rozumienia Pnp, ponieważ w żadnym z nowotestamentalnych pism, utwór ten nie jest cytowany. Kolejna metoda interpretacji Pnp jest określana jako typyczna. Metoda ta zakłada podwójny sens. Najpierw chodzi o sens wyrazowy, rozumiany historycznie, utożsamiający oblubieńca i oblubienicę z konkretnymi postaciami (król Salomon i jedna z jego żon). Następnie, na tej podstawie, odkrywano ukrytą w jego treści rzeczywistość wyższą, czyli prawdę o miłości jaka istniała pomiędzy Bogiem a Izraelem i nadal jest podtrzymywana w Jego relacji do Kościoła (H. GROTIUS, *Opera omnia theologica*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, s. 267). Dwutorowość tej metody, oscylowanie między sensem wyrazowym i typycznym – z punktu widzenia metodologicznego – nie jest jej mocnym punktem. Przekład grecki (LXX) Pnp, pochodzący prawdopodobnie z I wieku przed Chrystusem, posiada właściwości przemawiające za tym, że w Starym Testamencie rozumiano dosłownie treść Pnp (D. LERCH, *Zur Geschichte der Auslegung des Hohenliedes*, ZThK 54 (1957), s. 257-277). Tłumacz tej księgi sporządził przekład werbalny, a słowa niezrozumiałe zostawił w ich brzmieniu pierwotnym (G. GERLEMAN, *Ruth. Das Hohelied*, w: *Biblischer Kommentar. Altes Testament*. 18, Neukirchen-Vluyn 1965, s. 77-82). V Sobór Powszechny w Konstantynopolu (553) odrzucił pogląd o niekanoniczności tej księgi, ale nie dosłowny sposób jej interpretacji (J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collection*, Paris-Leipzig 1902, s. 225n.). W chrześcijaństwie dopiero od kilkudziesięciu lat zauważa się coraz bardziej powszechne rozumienie Pnp za pomocą metody dosłownej. Widoczne jest to zwłaszcza po II Soborze Watykańskim, w dokumentach którego jest mowa także o ziemskim aspekcie ludzkiej miłości małżeńskiej, włączonej w kontekst zbawienia. W środowisku katolickim coraz więcej uczonych skłania się ku interpretacji dosłownej Pnp, wedle której utwór opiewa oblubieniczą miłość ludzką (A. M. DUBARLE, *L'amour dans le Cantique des cantiques*, RB 61 (1956), s. 197-221; D. LYS, *Le plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des Cantiques*, w: *Lectio divina 51*, Paris 1968; V. Manucci, *Simfonia dell'amore sponsale. Il cantico dei cantici*, Torino 1982; T. BRZEGOWY, *Jak rozumieć Pieśń nad Pieśniami?*, RBL 38 (1985), s. 185-199; T. BRZEGOWY, *Ku dosłownej interpretacji Pieśni nad Pieśniami*, STV 26 (1988), nr 1, s. 67-95). Nie chodzi o wyłącznie świecki charakter tej miłości, ale o rozpatrywanie jej od strony teologicznej, to znaczy, wykazaniu, że ludzka miłość małżeńska ma swój bardzo głęboki wymiar i znaczenie, ponieważ jest dana człowiekowi przez Stwórcę i ma do spełnienia ważne zadanie, jakie On jej przeznaczył (A. CHOURAQUI, *Il Cantico dei Cantici e introduzione ai Salmi*, Città Nuova 1980, s. 39; R. MURPHY, *Interpreting the Song of Songs*, BTB 9 (1979), s. 103-104).

nie), jako istotnej cechy miłości małżeńskiej, są Pnp 1,9-11. 15-17; 2,1-2<sup>4</sup>. Są to krótkie, wzajemne, pełne zachwytu pięknem, wyznania oblubienicy i oblubieńca.

W analizowanym fragmencie tekstu, ważne jest wyrażenie, którym oblubieniec nazywa oblubienicę, określając ją swoją przyjaciółką<sup>5</sup>. Hebrajski wyraz *חַבִּיבָה* odnosi się wyłącznie do umiłowanej oblubienicy, ponieważ wyraża miłość mężczyzny do kobiety, osobiste zaangażowanie i jest równocześnie przejawem zażyłości, obecności z oblubienicą<sup>6</sup>.

Wyjątkowość piękna oblubienicy oddaje porównanie jej do kłacz w zaciągu faraona, czyli króla egipskiego, który musiał posiadać najwspanialszą kłacz w państwie. Co więcej, jeźdźcy egipscy należeli do najsławniejszych w owych czasach. Dbano tam szczególnie o wygląd konia. Należy też dodać, iż w tamtych czasach to nie koń, ale wół był zwierzęciem pociągowym. Koń natomiast był traktowany jako zwierzę szlachetne, luksusowe, które przodując w zaprzęgu faraona, olśniewało przepychem ozdób i wdziękiem.

<sup>4</sup> 1,9 *Do zaprzęgu faraona przyrównuję cię, przyjaciółko moja.* 10 *O, jakżeż wdzięczne są twoje lica pomiędzy kolczykami, twoja szyja pośród sznuru pereł!* 11 *Uczynimy ci łańcuszki ze złota nakrapiane srebrem.* 15 *O, jakżeś piękna, przyjaciółko moja! O, jakżeś piękna! Oczy twoje są jak gołębice!* 16 *O, jakżeś piękny, mój umiłowany! O, jak wdzięku pełen!* 17 *Belki naszego pałacu są cedrowe, ściany jego z cyprysu, a nasza altanka ocieniona jest zielenią.* 2,1 *Jestem narcyzem Saronu, lilia dolin.* 2 *Jak lilia pośród cierni, ta przyjaciółka moja między dziewczętami.*

<sup>5</sup> Biblia nie zastanawia się nad istotą przyjaźni, ale pokazuje jak jest ona przeżywana oraz jej wartość (Syr 6,15n; 7,18; Prz 17,17; Ps 133; Prz 15,17). Typowym przykładem przyjaźni jest relacja pomiędzy Jonatanem i Dawidem (1 i 2 Sm). Trwała ona w chwilach doświadczeń aż do samej śmierci (1 Sm 19-20; 1 Sm 1,25n), a nawet po śmierci żyła we wspomnieniach (2 Sm 9,1; 21,7). Przyjaźń zakłada wzajemne zrozumienie głębi swojej istoty, dając przez to pewność, że istnieje pomiędzy ludźmi głębokie zaufanie i szacunek. Przyjaciela się obdarowuje, chroni się jego życie, dzieli się z nim chleb, a w czasie niedoli – ból. Można mu we wszystkim zawierzyć. Przyjaźń im starsza, tym bardziej zyskuje na wartości (Syr 9,10). W swym istnieniu powinna się ona opierać przede wszystkim na bojaźni Bożej (Syr 6,16n). W rzeczywistości bowiem, wzorem prawdziwej przyjaźni jest przyjaźń, którą Bóg nawiązał z człowiekiem (Rdz 18,17n; Wj 33,11; Iz 41; Am 3,7).

Doceniając wartość przyjaźni, Biblia przestrzega przed budowaniem jej bez oparcia na bojaźni Bożej. Tak zawierane przyjaźnie są iluzoryczne i trzeba tu zachować ogromną roztropność (Ps 41,10; Syr 6,5-13; 12,8-13.22; 37,1-5). Nieszczera przyjaźń może z czasem zawieść (Hi 6,15-30) a nawet doprowadzić do zła (Pwt 13,7; Syr 12,14; 2 Sm 13,3-15). Dlatego tak ważne jest oparcie przyjaźni o miłość Bożą. Przyjaźń jest tą stroną miłości Boga, którą wielokrotnie objawia On człowiekowi, okazując się dla niego Ojcem, Pasterzem, Oblubieńcem, zawierając z nim przymierze. Te obrazowe rzeczywistości podkreślają bardziej niezasłużoną uprzedność miłości Bożej niż jej charakter partnersko-dialogowy i przeważają w Biblii. To określane jako przyjaźń, świadome i dobrowolne zwrócenie się do drugiego, w zaufaniu, dojrzałości i wierności jest podtrzymywane przez niepojętą tajemnicę Bożej miłości.

<sup>6</sup> F. ZORELL, *חַבִּיבָה*. w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 781.

Jeszcze bardziej prawdę o szczególnej urodzie oblubienicy i dostrzeżenie jej, a w ten sposób i przejawie adoracji oblubienicy ze strony oblubieńca, przedstawia Pnp 1,10-11. Jest tu mowa o sznurze pereł i łańcuszkach ze złota, nakrapianych srebrem. Sznur pereł był ozdobą szyi zamożnych niewiast, ozdobą królewską. Jego symbolika może oznaczać szczególne wybranie<sup>7</sup>. W takim kontekście, oblubienica jest tą jedyną, wybraną przez oblubieńca, na którą on zwrócił swą uwagę. Została ona przez to wyróżniona, jako jedyna spośród wielu kobiet.

Oblubieniec porównuje piękno oczu oblubienicy do ptaka, jakim jest gołębnica. Być może, że chodzi tu o podkreślenie piękna i niewinności oblubienicy, ponieważ gołębnica, jako „czyste” zwierzę, była ofiarowana Bogu w świątyni w obrzędach oczyszczeń (Kpł 12,6,8; Lb 6,10)<sup>8</sup>.

Ważna jest tu też symbolika drzew cedrowych i altanki ocienianej zielenią. Cedry były uważane w Biblii za najpotężniejsze i najpiękniejsze drzewa. W języku poetyckim były one symbolem potęgi i trwałości<sup>9</sup>. W połączeniu z symboliką ocienianej altanki (hebr. שֹׁמֵר), będącej oznaczeniem, poza łóżem odpoczywającego, także miejsca wydzielonego na spoczynek (Pwt 3,11; Am 3,12; 6,4; Ps 6,7; Hi 7,13; Prz 7,16)<sup>10</sup>. Wiersze 1,16-17, mogą oznaczać trwałość i intymność wzajemnego podziwu piękna oblubieńca i oblubienicy.

<sup>7</sup> Złoto było u Izraelitów bardzo cenione i przeważnie uważano je za symbol bogactwa królewskiego. Złoto w analogicznym myśleniu ludzi Wschodu, pozostaje w ścisłym związku ze słońcem. O Faraonie, synu Re, boga słońca, mówiono, że jest „górami złota”, które promieniuje nad całą ziemią”. Poranne godziny dnia są „na wagę złota”. Rzadkość tego metalu, jego nierdzewność i blask, sprawiają, że złoto jest symbolem światła niebieskiego. Według mitologicznych tekstów Ugarit, niebieski pałac Baala, był wyłożony złotem i srebrem. Złoto pozostawało jako metal, w szczególnym związku z Enlilem, sumeryjskim bogiem. W starożytnych Indiach złoto kojarzyło się z nieśmiertelnością. Wykonana z drzewa akacjowego, Arka Przymierza, była wyłożona wewnątrz i na zewnątrz, czystym złotem. Na złotej pokrywie arki znajdowały się, dwa wykute ze złota cheruby (Wj 25,10-18). Świątynia Salomona jako dom Boży, promieniowała samym złotem (1 Krl 6,20-30). Złoto nie jest jednak utożsamiane z tym, co Boskie – choć do takiego grzesznego wniosku doszli Izraelici, budując sobie złotego cielca na pustyni (Wj 32,4). Może jednak ono symbolizować Najświętszego (Hi 22,25n). Złoto w Starym Testamencie jest symbolem bogactwa i zamożności, wartości i władzy, obrazem cnót i darów udzielonych im przez Boga, na przykład wiary i mądrości. Wytopienie złota jest obrazem życia człowieka, który oczyszczony z wszelkich pokus, podobny jest do złota. C. BREUER. *Złoto*. W: PSB kol. 1487.

<sup>8</sup> X. LEON-DUFOUR. *Gołębnica*, w: STB, s. 295.

<sup>9</sup> E. M. BLAIKLOCK, *New Light on Bible Imagery. The Cedar. Eternity* 17, 11 (1966), s. 25n.

<sup>10</sup> P. BRIKS, שֹׁמֵר. w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 273; F. ZORELL, שֹׁמֵר, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 631.

W dalszej części utworu następuje kolejno ukazanie wyjątkowego piękna oblubienicy poprzez symbolikę takich kwiatów, jak narcyz i lilia. Kwiat lilii odznaczał się wyjątkowym pięknem<sup>11</sup>. To podkreślenie szczególnego piękna oblubienicy, potęguje także kontrast, jaki tworzy zestawienie lilii z cierniami. Oblubieniec zapewnia w ten sposób oblubienicę o swoim uznaniu wobec niej.

Następnym fragmentem wskazującym na rolę wrażliwości na piękno w miłości małżeńskiej jest Pnp 4,1-7<sup>12</sup>. Piękno oblubienicy przedstawione jest poprzez porównania z krajobrazem palestyńskim. Oblubieniec mówi z podziwem o fizycznym pięknie pięknie kobiety<sup>13</sup>. Jej włosy są przyrówna-

<sup>11</sup> Lilie to kwiaty w rodzaju hiacynta lub tulipana, wyrastające z bulwy. Są one symbolem szczególnej piękności. Dla starożytnych ludów lilia, ze względu na swój biały kolor, była symbolem czystości. W Piśmie świętym jest ona symbolem wybrania (Ps 45,1; Oz 14,6).

<sup>12</sup> 4,1 *O, jakżeś piękna, przyjaciółko moja, o jakżeś piękna! Twoje oczy zza twej zasłony są jak gołębicę! Twoje włosy jak stado kóz zstępujących z gór Gileadu. 2 Twoje zęby są jak stado strzyżonych owiec, które wyszły z kąpieli; każda z nich postępuje ze swą siostrą bliźniaczą, żadna nie jest jej pozbawiona. 3 Jak nieć puprurowa – twoje wargi, a usta twoje pełne są wdzięku; jak płatek granatu – twoja skroń skryta za zasłoną. 4 Jak wieża Dawidowa – szyja twoja, wzniesiona na zdobywczym łupach; tysiąc tarcz zawieszono na niej, a wszystkie – to puklerz wojowników. 5 Piersi twe – dwoje kozłąt, jak bliźniacze jagnięta gazeli, pasące się między liliami. 6 Dopóki powiewa dzienny wiatr, a cienie są daleko, będę chodził po wzgórzach mirry i po pagórku kadzidla. 7 Całą piękną jesteś, przyjaciółko moja, i nie ma w tobie zmyły!*

<sup>13</sup> Samo poczucie tego, co piękne, nie różniło się zbytnio w Izraelu od poczucia piękna w innych kręgach kulturowych. Ogólnie można stwierdzić, że odpowiada ono ogólnoludzkiemu odczuciu piękna. Starotestamentowi pisarze sławili piękno człowieka a zwłaszcza kobiet (Jdt 8,7), piękno gwiazd, pieśni, itd. Doświadczenie i przeżycie tego, co piękne, co się podoba, pobudzały do jego opisu. Problem tego, co piękne, a mianowicie problem, czym jest piękno samo w sobie, nie zajmował myśli biblijnej, ponieważ daleko od wszelkiej abstrakcji była ona mniej zainteresowana definicjami niż samymi wydarzeniami.

Piękność w języku hebrajskim jest wyrażana najczęściej terminem „*jafah*” (rodzaj żeński: „*jafah*” – być pięknym – Pnp 4,1; Koh 3,11). F. ZORELL, פה ך . w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 320. Dość często w tym samym znaczeniu używane jest słówko „*tob*” – dobry, przyjemny, miły. Rebeka była piękną (*tobat*) dziewczyną (Rdz 24,16). Przywiązywanie uwagi do urody, sięga w Biblii najstarszych czasów. Ojcowie biblijnych gigantów, „synowie Boga”, wybierali sobie za żony, „córki ludzkie”, z racji ich piękności (Rdz 6,2). Kobiety patriarchów były zawsze piękne (Rdz 24,11.14; 24,16; 29,17). Biblia podkreśla także wyjątkową piękność Judyty (Jdt 10,14). Niezwykle cennym uzupełnieniem urody kobiety, była nade wszystko powściągliwość w mowie (1 Sm 25,3; Syr 36,24-25), mądrość, łagodność, skromność. Piękno samo w sobie jest zawsze wartością pomocniczą, chociaż ważną. Widać to na przykładzie Pnp, ukazującej zewnętrzne znaki piękności (Pnp 6,5-7; 7,2-6). G. GERLEMANN. *Ruth. Das Hohelied* s. 77-82.

Już starożytny narrator Księgi Rodzaju zdawał sobie sprawę, że piękność kobieca odegrała nie raz fatalną rolę w historii ludzkich decyzji (Rdz 6,1-4; 1 Krl 18,13; 19,1-3) i że jest ona równie niebezpieczna co pociągająca (Rdz 12,11-14). Kobiety cudzoziemki, odwróciły „serce” Salomona ku ich bożkom (1 Krl 11,1-8; Syr 47,19). Podobnie było z królem Acha-

ne do stada kóz na wzgórzach Gileadu. Teren ten rozciągał się w Zajordani nad potokiem Jabbok. Ta górzysta kraina była pokryta lasami i pożywna paszą, która służyła do wypasu kóz. Obfitość pokarmu powodowała połysk sierści koziej. Stąd też, porównanie piękna włosów oblubienicy do piękna koziej sierści. Z kolei zęby oblubienicy porównane są do strzyżonych owiec, wychodzących z kąpieli. Prawdopodobnie owce wchodziły parami do kąpieli i z niej wychodziły. Wówczas, ich sznur mógł przypominać dwa rzędy białych zębów. Wargi oblubienicy porównane są do purpurowej nici<sup>14</sup>. Jej skroń jest przyrównana do płatka granatu<sup>15</sup>.

bem (1 Krl 21,25). Piękność jest niebezpieczna szczególnie wtedy, gdy towarzyszy jej, jak w przypadku Dalili, podstęp (Sdz 14,15-20; 16,4-21). M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, s. 260-261. W mądrości Izraela zwraca się uwagę na zwodniczość piękności (Prz 11,22).

Sama piękność kobieca ma wartość ambiwalentną. Jest darem Bożym, a więc czymś dobrym i użytecznym, tak dla kobiety, jak i dla mężczyzny, byle nie została niewłaściwie wykorzystana (Syr 25,21; 9,8; Jdt 10,3-4.19; Est 2,7; 5,1). Pożądanie samej tylko piękności u kobiety, prowadzi do nieszczęścia, jak to pokazuje przykład Dawida i Batszeby (2 Sm 11-12), czy zmysłowe pożądanie Tamary przez Amnona (2 Sm 13). Sama piękność cielesna nie wystarcza dla kobiety (Prz 31,30). Czymś trwalszym niż uroda jest dialog z samym Bogiem. M. FILPIAK, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985, s. 108-109. Należy zwrócić uwagę, że piękność była szczególnie podkreślanym walorem młodej kobiety. Brak w Biblii wzmianek, jakie miała ona konkretne znaczenie „handlowe”, niemniej w wielu tekstach Biblia chwali urodę kobiet (Rdz 24,16; Pnp 4,1-7; 6,4-7).

<sup>14</sup> Purpurą nazywa się kolor pośredni pomiędzy czerwienią a fioletem lub też odpowiednio ufarbowaną materię. Barwnik ten produkowano w syryjskiej i fenickiej strefie przybrzeżnej, która zachowała monopol w tej dziedzinie przez wiele stuleci. Stamtąd następnie eksportowano ją do Egiptu, Mezopotamii i Palestyny. Jest to barwnik otrzymywany z wydzielin ślimaka morskiego. Początkowo ciecz ta jest biała, ale stopniowo pod wpływem promieni słonecznych staje się niebiesko-fioletowa. Dodając do niej odpowiednie barwniki, można uzyskać czerwony kolor. Ograniczone zasoby tego surowca i niewielkie ilości barwnika otrzymywane w taki sposób sprawiały, że był to produkt bardzo cenny. R. S. BORAAS, *Purpura*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 1034. Wzmianki biblijne o kolorze czerwonym i niebieskim w połączeniu z purpurą są bardzo liczne. U Izraelitów purpura była znana od czasów wyjścia z Egiptu. Materiałów purpurowych używano głównie dla potrzeb kultu. Przykrywano nimi namiot Spotkania (Wj 26,1-4), Arkę Przymierza (Lb 4). Służyły także jako zasłony w namiocie (Wj 31) i w świątyni (2 Krn 3,14n) oraz jako szaty kapłańskie (Wj 28). Również księżęta (Sdz 8,26; Ez 23,6) i ludzie zamożni nosili purpurowe odzienie. Dlatego nazywano ich purpuratami. Purpura była symbolem bogactwa i luksusu. Podobnie było w Persji, gdzie noszenie szat purpurowych było zastrzeżone wyłącznie dla władców z rodu Achmenidów oraz w Rzymie, gdzie takie odzienie takiego koloru nosić mogli tylko cesarowie. Według Jr 10,9 szatami z purpury były okryte posągi bogów. M. LURKER, *Purpura*, w: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 193. Dlatego też symbol purpury użyty w Prz 31,22, świadczy że kobieta opisana w tej sentencji, potrafi zapewnić sobie i najbliższemu, czyli rodzinie, bardzo dostatni poziom życia.

<sup>15</sup> Granat jest małym drzewem, którego błyszczące, czerwone owoce przypominają jabłka. Pod ich twardą łupiną kryje się mięsisty miąższ, z którego sok ma odświeżające działanie,

Dostrzeżenie piękna fizycznego oblubienicy i jego podziw przez oblubienicę, wzbudza w nim pragnienie przebywania na zawsze z oblubienicą, co przedstawia Pnp 4,7<sup>16</sup>. Pragnienie to jest tak mocne, że oblubieniec kieruje tęskne wezwanie do oblubienicy, przyzywając ją. Nazywa ją swoją oblubienicą (hebr. אֵשֶׁת) i siostrą (hebr. אָחֵי) – 4,9. Nazwa „siostra” w Pieśni nad Pieśniami, mieści w sobie wszystkie relacje międzypersonalne, a określona tym mianem umiłowana kobieta jest dla mężczyzny siostrą, matką, przyjaciółką, córką i oblubienicą, ponieważ skupia w sobie wszystkie możliwe przejawy miłości<sup>17</sup>.

Oblubieniec jest oczarowany widokiem oblubienicy, która urzekła jego serce, spojrzeniem swoich oczu<sup>18</sup>. Wychwala on jej miłość, która bardziej

---

zwłaszcza w gorącym klimacie (Pwt 8,8). Sam wyciąg z łupiny miał zastosowanie w lecznictwie, w sporządzaniu czerwonego barwnika i w garbowaniu skór. Piękny, kulisty owoc, stanowił często element dekoracyjny. Granat uchodził za symbol płodności i wiecznego życia. P. L. CRAWFORD, *Granat*, w: *Encyklopedia biblijna*, s. 359.

<sup>16</sup> T. BRZEGOWY, *Pierwszy poemat opisujący w Pieśni nad Pieśniami (4,1-7)*, TST 14 (1995-1996), s. 169-198.

<sup>17</sup> G. RAVASI, *Cantico dei cantici*, Milano 1985, s. 111; F. ZORELL, אֵשֶׁת, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 359; F. ZORELL, אָחֵי. w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 32.

<sup>18</sup> Słowo „serce” stosunkowo rzadko występuje w Starym Testamencie, jako określenie organu cielesnego, z którym związane są określone funkcje fizjologiczne (2 Sm 18,14; Oz 13,8). Bardzo często wyraz ten jest używany w sensie przenośnym. Serce, to przede wszystkim pojęcie zbiorcze, oznaczające istotę i charakter człowieka, czyli jego wnętrze (M. LURKER, *Serce*, w: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, s. 209). Obejmuje ono swym pojęciem, całą aktywną postawę, która wypływa z charakteru człowieka (G. MILLER, *Serce*, w: PSB, kol. 1195). Można w tej postawie wyróżnić trzy płaszczyzny. Pierwszą jest płaszczyzna intelektualna. Bóg dał człowiekowi serce do myślenia (Syr 17,6). Psalmista wspomina o zamysłach w sercu samego Boga, czyli o planach Bożych, trwających z pokolenia w pokolenie (Ps 33,11). Szerokość serca, na przykład, kojarzy się z rozległą wiedzą (1 Krl 5,9). Wyrażenie: „daj mi swoje serce”, może oznaczać poświęcenie pewnej uwagi (Prz 23,26). Serce jest rozumiane jako siedziba życia umysłowego człowieka (Syr 17,6; Prz 15,14; 16,23; 18,15; Pwt 29,3; Ps 90,12; Hi 8,10). M. FILPIAK, *Biblia o człowieku*, s. 51. Jest ono elementem umożliwiającym człowiekowi, zdolność do refleksji, czyli osiągnięcie mądrości (H. BRUNNER, *Das horende Herz*, ThLZ 79 (1954), s. 697-700). Równocześnie, jako przeciwieństwo mądrości, może w nim także zagościć głupota (Ps 14,1; 53,2; Oz 7,11; Prz 23,31-32). Druga płaszczyzna dotyczy serca jako siedliska życia woliwnego. Oznacza ono władzę podejmowania decyzji przez człowieka (Prz 6,18; Ps 33,11; 2 Sm 7,27; Rdz 34,3; 50,21; Sdz 19,3; 2 Krn 30,22; Iz 40,2; Oz 2,16-17). To właśnie w sercu, człowiek podejmuje zamiary dobre lub złe. Dlatego pełni ono rolę sumienia (1 Sm 24,5; 2 Sm 24,10). D. R. EDWARDS, *Serce*, w: *Encyklopedia biblijna*, s. 1100. Trzecia płaszczyzna polega na określeniu serca jako źródła uczuć i pragnień człowieka. Jest ono siedzibą życia emocjonalnego (Ps 25,17; Prz 14,30; 23,17; 2 Sm 15,13; Iz 65,14). J. de FRAINE. A. VANHOYE, *Serce*, w: STB, s. 871-872. To właśnie w sercu powstaje radość, smutek, strach, itp. Tak więc rozumienie terminu „serce”, jest bardzo szerokie w Starym Testamencie. Jest ono siedliskiem świadomej, wol-



jest pożądana przez niego niż wino i wszelkie aromaty balsamu<sup>19</sup>. Ta miłość

nej i emocjonalnej osobowości człowieka, miejscem podejmowania decyzji, organem uczuć i pragnień. J. B. HERZ, w: BThW, s. 713-714.

Serce spełnia bardzo ważną rolę w relacjach pomiędzy ludźmi, gdzie istotnym elementem jest wewnętrzna postawa. Zazwyczaj bowiem to, co człowiek okazuje na zewnątrz, powinno być przejawem jego serca. Dlatego serce poznaje się przez to, co wyraża się nawet w obliczu człowieka (Syr 13,25) oraz w tym, co wypowiadają usta (Prz 16,23). Jednakże zdarza się, iż słowa i zewnętrzne czyny zamiast ujawniać właściwe nastawienie serca, ukrywają jego faktyczny stan (Prz 26,23-26; Syr 12,16). Świadczy to wówczas o dwulicowości serca. Nawet w relacjach z Bogiem człowiek może przyjmować taką postawę. Widoczne jest to nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale nawet w wymiarze społecznym, gdy naród wybrany usiłuje szukać różnorodnych wybiegów w relacjach z Bogiem. Aby się uwolnić od konieczności autentycznego nawrócenia, stara się zaspokoić Boga zewnętrznym kultem (Am 5,21). Jednak nie można oszukać Boga, który nie bierze pod uwagę tego, co zewnętrzne, ale dostrzega postawę serca ludzkiego (Jr 17,10; Syr 42,18; Iz 29,13). Dlatego chcąc znaleźć Boga, należy szukać Go szczerym sercem (Pwt 4,29). Co więcej, należy być w ustawicznej gotowości poddawania się Jego prawu, czyli poddawania swego serca Bożej woli (Pwt 6,5). Jednak cała historia ludu wybranego wskazuje, jak trudno wprowadzić tę zasadę w codzienne życie. Zło bowiem dotknęło samego serca Izraela, wskutek czego stało się ono krnąbrne i uparte (Kpł 26,41; Jr 5,23; Oz 10,2). To ośpienie moralne i intelektualne jest określane w Biblii jako „zatwardziałość serca”. Oznacza ona przede wszystkim obstawanie przy swoich planach i niedostrzeganie innych możliwości, co często prowadzi do grzechu. Izraelici zamiast złożyć całą swą ufność w Bogu, poszli za swoją pierwotną złą skłonnością (Jr 7,24). I dlatego spadły na nich tak liczne nieszczęścia. Nie pozostało tu nic innego, jak tylko ukorzyć się przed Bogiem (Jl 2,13; Ps 51,19) i prosić Go, aby stworzył w nich nowe serce (Ps 51,12). W. H. PROPP. *Zatwardziałość serca*. W: SWB s. 815.

Bóg zobowiązuje się do przemiany serca ludzkiego, o ile człowiek zwróci się do Niego z prośbą o pomoc (Pwt 30,6). F. BAUMGÄRTEL. *Kardia*. W: TWNT. T. III s. 611. Taki zamiar Boży przynosił człowiekowi nadzieję. Widoczne to już było w takim dziele Bożym, jak wyprowadzenie Izraelitów z niewoli egipskiej i prowadzenie ich przez pustynię, gdzie Bóg pragnął przemienić ich serca (Oz 2,16). Bóg wielokrotnie potwierdza chęć zawarcia przymierza, na mocy którego stworzy w człowieku nowe serce (Jr 31-32; Ez 18,31). To nowe serce będzie w stanie poznać Boga, czyli być czystym i wypełniać jego wolę (Ez 36,25). Jeśli komuś zleca się do wykonania nowego zadania, to daje się mu też nowe serce, czyli całkowicie się zmienia jego postawę, aby mógł podjąć to zadanie. W ten sposób będzie zapewniona ostateczna jedność pomiędzy Bogiem i Jego ludem.

<sup>19</sup> Wino obok zboża i oliwy, stanowiło część codziennego pożywienia na Bliskim Wschodzie (Pwt 8,8; 11,14). Ze względu na swoje właściwości, wino spełniało ważną rolę w życiu świeckim i kultycznym. Jest ono znakiem dobrobytu (Rdz 49,11n; Prz 3,10), z którego należy korzystać z umiarem, gdyż w przeciwnym razie może się stać czynnikiem zgubnym (Syr 32,6). Człowiek, który zatracą owo poczucie, naraża się na wszelkiego rodzaju niebezpieczeństwa. Prorocy bardzo ostro atakują przywódców narodu, lubujących się w nadmiernym picu wina (Am 2,8; Oz 7,5; Iz 5,11n). Autorzy Ksiąg Mądrościowych zwracają uwagę na osobiste konsekwencje nieumiarkowanego picia, czego następstwem może być ubóstwo (Prz 21,17), gwałty (Syr 31,30), rozpusta (Syr 19,2), nieuczciwość (Prz 23,30-35). Wino, będąc darem Bożym, tak jak wszystkie płody ziemi, zajmowało również ważne miejsce przy składaniu ofiar (1 Sm 1,24; Oz 9,4; Wj 29,40; Lb 15,5). Jednakże nawet względy religijne przemawiały

jeszcze bardziej pogłębiła się, została wzmocniona po doświadczeniach odejścia, opisanych w wierszach 7-8<sup>20</sup>. Oblubieniec rozkoszuje się pięknem oblubienicy, przyrównując tę miłość do miodu i mleka. Te dwa ważne dla nomadów produkty spożywcze są oznaką obfitości i urodzaju.<sup>21</sup>

Motyw piękna obojga oblubieńców nieustannie przeplata cały utwór. Jest to widoczne chociażby w Pnp 6,4-9. Oblubieniec, przyrównując piękno oblubienicy do takich miast, jak Tirsza i Jerozolima, wyraża swoje urzeczenie jej pięknem, odczuwa lęk przed jej dostojeństwem.<sup>22</sup> Równocześnie podkreśla, że swoim urokiem przewyższa inne kobiety, przez co wzbudza ona powszechne uznanie w swoim otoczeniu. Być może porównanie jej do wojska uszykowanego w Gaju, oznacza, że jest ona świadoma swego piękna, godności i zadań ją czekających.<sup>23</sup> Jeszcze bardziej motyw jej piękna i wybrania jej, jako jedyne go przedmiotu miłości, wybrania spośród wielu, ukazuje wspomnienie o wielości żon króla Salomona.<sup>24</sup> Kobieta pragnie czuć się tą wybraną spośród wielu. Jest to niezwykle ważny element jej psychiki.

W Pnp 6,10 ponownie wraca motyw piękna oblubienicy i jego wpływu na otoczenie, co przedstawia porównanie tego piękna do świecącego słońca. Piękno oblubienicy roztacza blask wokół, jak słońce swoimi promieniami.<sup>25</sup>

---

za powstrzymaniem się od nadmiernego spożywania wina. Posiadało ono także znaczenie symboliczne, gdyż służyło do przedstawienia szczęścia czasów eschatologicznych, jako obfitość wszelkich darów udzielonych człowiekowi przez Boga (Am 9,14; Oz 2,24; Jr 31,12; Iz 25,6; Jl 2,19; Za 9,17). D. SESBOUE. *Wino*. W: STB s. 1045-1046.

Z kolei, balsam, będąc aromatycznym i szybko zasychającym olejkiem krzewu balsamowego, używany był jako woń do innych olejków i perfum oraz jako lek do leczenia ran (Jr 8,22). Balsam, często nazywany „wonność”, był na Bliskim Wschodzie towarem handlowym (Ez 27,17). M. WOJCIECHOWSKI. *Balsam*. W: EB s. 80.

<sup>20</sup> Być może Autor nawiązał w tej scenie do znanego wśród ludzi Bliskiego Wschodu zwyczaju weselnego, który polegał na tym, że w przeddzień ślubu, narzeczona uciekała z domu, a obowiązkiem oblubieńca było ją odszukać.

<sup>21</sup> K. PAURITSCH. *Mleko i miód*. W: PSB kol. 749; I. POTTERIE. *Mleko*. W: STB s. 492-493; M. LURKER. *Miód*. W: *Słownik obrazów i symboli biblijnych* s. 123.

<sup>22</sup> Tirsza była miastem w Królestwie Północnym, która po podziale państwa Salomona była stolicą tegoż królestwa. Etymologicznie, nazwa ta oznacza „powab, wdzięk”. A. MEISTER. *Tirsza*. W: PSB kol. 1318-1319. Z kolei Jerozolimę było najważniejszym miastem żydów. P. WEIMER. *Jerozolima*. W: PSB kol. 505.

<sup>23</sup> O. KEEL. *Das Hohelied* s. 200. 206.

<sup>24</sup> Relacja 1 Krl 11,3 przedstawia bardzo wielką liczbę żon i nałożnic króla Salomona. Ten fakt, chociaż nie zgodny z pierwotnym zamysłem Stwórcy wobec związku mężczyzny i kobiety, jako małżonków, Bóg podkreślił bezwzględnie monogamię małżeństwa, miał na celu ukazać wielkość pozycji społecznej króla Salomona.

<sup>25</sup> Siła słońca, darzącego człowieka światłem i ciepłem, była dobrze znana już w czasach prehistorycznych i czczona jako zewnętrzny objaw pozaziemskiej mocy. Czwarte go dnia stworze-

Dość trudno do interpretacji jest fragment Pnp 7,1, ze względu na odmienne tłumaczenia wcześniejszego tekstu Pnp 6,11-12. Zły stan tekstu TM nie pozwala mieć pewności czy 7,1 stanowi oddzielną jednostkę, czy też jest on wyjaśnieniem wierszy wcześniejszych.<sup>26</sup> Najprawdopodobniej wypowiedź 7,1 należy do dwóch chórów, które biorą udział w wykonywaniu obrzędowego tańca weselnego. Taniec u Semitów starożytnych odgrywał ważną rolę w życiu religijnym i towarzyskim. Starano się, za jego pośrednictwem, wyrazić uczucia i przeżycia wewnętrzne, i to w sposób najbardziej artystyczny.<sup>27</sup> W czasie uroczystości weselnych u Hebrajczyków, młoda para, a zwłaszcza młoda pani, musiała wykazać się swymi umiejętnościami chóralnymi na oczach podziwiających ją weselników. Jeśli przyjmie się taką interpretację tekstu, to wówczas czterokrotnie powtórzone wezwanie וָשׁוּבָה, znaczy nie tyle „obróć się” (BT) lub „okręć się” (w tańcu – BP), ile „powróć ze świata morzem do rzeczywistości obecnej i weź udział w tańcu chórów, pozwalając podziwiać swą piękność”.<sup>28</sup> Ważnym wydaje się też zwrócenie uwagi na określenie kobiety, która nazwana jest Sulamitką. Określenie to oznacza kobietę z Sunem, małej wioski położonej na równinie Jizreel, której dzisiejsza nazwa brzmi Sulem. Z tej właśnie miejscowości pochodziła Abisag (1 Krl 1,13-15), będąca wzorem kobiecej piękności i przebywająca na dworze Dawida i Salomona. Niektórzy jednak uważają, że określenie to nie wywodzi się od nazwy miejscowości, ale wyprowadzają ją od imienia „Salomon”, nadając mu formę imienia kobiecego. W takim kontekście oznaczałoby ono kobietę należącą do Salomona, czyli wyrażałoby miłosne zbliżenie.

---

nia, mocą swojego słowa, powołał Bóg do istnienia słońce po to, aby panowało nad dniem (Rdz 1,14-19). Jak słońce sięga wszędzie swoimi promieniami, tak też majestat Boga przejawia się w każdym Jego stworzeniu (Syr 42,16). Należy zwrócić tu uwagę, że na Starożytnym Wschodzie, przede wszystkim w Egipcie, oddawano, oprócz księżycowi, także słońcu, cześć boską. W Izraelu także przyjął się kult słońca (Iz 17,8; Ez 6,4; 2 Krl 21,3n; 23,5.11), chociaż był surowo zakazany (Pwt 4,19). P. WEIMAR. *Kult słońca*. W: PSB kol. 632. Izrael dzielił wprawdzie rok zgodnie z rachubą opartą na lunacji – na 354 dni, ale znał też rok słoneczny, liczący 365 dni (Rdz 5,23; 7,11; 8,11). P. WEIMAR. *Rok słoneczny*. W: PSB kol. 1147. Z czasem słońce kosmiczne staje się obrazem słońca Boskiego (Iz 60,20; Ps 84,12; Ps 19,6n). Ci, którzy noszą Boga w swoim sercu są przyrównani do wschodzącego słońca (Sdz 5,31). M. LURKER. *Słońce*. W: *Słownik obrazów i symboli biblijnych* s. 217-218.

<sup>26</sup> Wiersz 12 jest tłumaczony i wyjaśniany w różny sposób. Na przykład BT oddaje to w następującej formie: *niespodziewanie znalazłam się (wśród) wozów książeckiego orszaku*. BP oddaje to w wersji: *Sam nie wiem...* (wypowiedź ta odnosi się do oblubienicy).

<sup>27</sup> M. LURKER. *Taniec*. W: *Słownik obrazów i symboli biblijnych* s. 242-243; A. URBAN. *Taniec*. W: PSB kol. 1307-1308.

<sup>28</sup> F. ZORELL. וָשׁוּבָה. W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* s. 825; S. POTOCKI. *Rady mądrości* s. 172.

# UNITY AS AN ESSENTIAL FEATURE OF MARITAL LOVE IN THE LIGHT OF CHOSEN TEXTS OF SONG OF SONGS

## SUMMARY

The activity of people creating the final shape of sapiential tradition constitutes the last stage of redemption in the Old Testament. Their mature theological reflection includes earlier theological considerations concerning matrimony and tries to indicate the most valuable characteristic of marital unity, suitable for dignity of the individuals composing this relationship as well as distinguishing it from other human communities. This is most evident Song of Songs. In this book, as in no other sapiential work of the Old Testament, marital love – the most important element of marital unity – has been presented in the most comprehensive way. This constitutes a distinct proclamation of the personal aspect of matrimonial relationship. Such formulation of marital unity certainly does not exclude its other aspects (law, genealogy, accord), originating from the earlier stages of God`s Revelation, but supplements them with something, which had not been strongly stressed before.

KS. MIROSLAW BRZEZIŃSKI

## DUSZPASTERSKA TROSKA O RODZINY ADOPCYJNE

**Treść:** 1. Kościół w trosce o «najmniejszych»; 2. Duszpasterskie działania na rzecz rodzin adopcyjnych; 3. Pomoc w wypełnieniu zadania wychowania; 4. Zakończenie.

Małżeństwo i rodzina stanowią jedno z najcenniejszych dóbr ludzkości, i dlatego Kościół uznaje służbę rodzinie jako priorytetowe i jedno z najbardziej istotnych swoich zadań apostołskich. Pomoc tę ofiaruje szczególnie tym, którzy znając wartość małżeństwa i rodziny czynią wysiłki by pozostać jej wierni. Wszelkie działania Kościoła rozumiane jako duszpasterstwo rodzin zmierzają bowiem do urzeczywistnienia zbawczego planu dotyczącego małżeństwa i rodziny. Fundamentem tych działań jest prawda o małżeństwie i rodzinie nieomylnie przekazywana, interpretowana i odnoszona do «znaków czasu» przez Urząd Nauczycielski Kościoła. Działalność duszpasterstwa rodzin to także wszechstronna troska o zapewnienie warunków sprzyjających realizacji tej prawdy oraz konkretna pomoc udzielana rodzinie w wypełnianiu jej powołania<sup>1</sup>. Duszpasterstwo rodzin należałoby uczynić priorytetem posługiwania Kościoła wobec człowieka i to nie tylko poprzez okresowe akcje, ale poprzez stałą obecność z małżeństwami i rodzinami.

Oczywistym jest, iż w swej działalności duszpasterskiej Kościół pragnie dotrzeć do każdej rodziny, i to jest priorytetem jego działania. Pragnie dotrzeć on także i roztoczyć swoją duszpasterską troskę na różne ruchy, wspólnoty i grupy rodzin<sup>2</sup>, w tym także rodziny adopcyjne. Rodziny, które w szczególności wypełniają Chrystusowe nauczanie: „Wszystko co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40), oraz „kto przyjmuje jedno z tych dzieci w imię Moje, Mnie przyjmuje, a kto

<sup>1</sup> Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin* (01.05.2003), n. 1. Konferencja Episkopatu Polski, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie* (19.06.2009), n. 80 – 82. JAN PAWEŁ II, *Familiaris consortio* (22.11.1981), n. 1. B. MIERZWIŃSKI, *Duszpasterstwo rodzin*, w: E. Ozorowski (red), *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa – Łomianki 1999, s. 100 – 101. R. BIELEŃ, *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce*, Lublin 2001, s. 35 – 88.

<sup>2</sup> Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, n. 82.

Mnie przyjmuje, nie przyjmuje Mnie, lecz Tego, który Mnie posłał” (Mk 9, 37). Należy dodać, że takie postępowanie jest wypełnieniem przykazania miłości, pozostawionego przez Chrystusa swoim uczniom jako prawo obowiązujące w życiu: „To jest moje przykazanie abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem” (J. 15, 12). W słowach Syna Bożego wolno nam widzieć zaproszenie do przyjęcia dziecka w Jego Imię jako prezentu ze strony Boga, zapowiedzi szczególnej Bożej obecności w życiu rodziny<sup>3</sup> poprzez obdarowanie miłością przyjętego dziecka.

Doświadczenie uczy, że cywilizacja i trwałość narodów zależą od stanu ich rodzin. Dlatego apostołskie zaangażowanie na rzecz rodziny posiada ogromne znaczenie społeczne. Kościół ze swej strony jest o tym głęboko przekonany, dobrze wiedząc, że «przyszłość ludzkości idzie przez rodzinę»<sup>4</sup>. Służba społeczeństwu wyraża się i realizuje w wielu formach. Cały Kościół jest bezpośrednio powołany do służby miłości i dlatego otacza szczególnym szacunkiem każdego człowieka, a czyniąc dzieła miłosierdzia względem ubogich i chorych pragnie nieść pomoc wszystkim w ich potrzebach duchowych i fizycznych. Miłość jako służba bliźniemu stanowi najbardziej bezpośrednią, powszechną i powszednią formę ożywiania duchem chrześcijańskim porządku doczesnego, mającego wyraz specyficznych zadań powierzonych świeckim.

Miłość ożywia bowiem i wspiera czynną solidarność, wrażliwą na całość istoty ludzkiej. Tak praktykowana miłość, która jest naśladowaniem Chrystusa, który „nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć” (Mk 10, 45) jest i zawsze będzie potrzebna<sup>5</sup>. Jest ona oznaką autentyczności i żywotności wspólnoty Kościoła i każdego chrześcijanina. Ponieważ „życie ludzkie, od samego początku, bezwzględnie winno być otoczone troską i szacunkiem”<sup>6</sup> Kościół od początku głosi *Ewangelię życia* jako dobrą nowinę ludziom wszystkich epok i kultur, i która znajduje się w samym sercu orędzia Jezusa Chrystusa<sup>7</sup>, tę Ewangelię głosi także i dziś.

<sup>3</sup> Por. M. WALUŚ, *W trosce o człowieka małego. Adopcja jako droga powołania*, w: Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, *Otoczmy troską życie. Kościół niosący Ewangelię nadziei. Program duszpasterski Kościoła w Polsce 2006 – 2010*, Poznań 2008, s. 205.

<sup>4</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Christifideles laici* (30.12.1980), n. 40. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, (22.11.1981), n. 86.

<sup>5</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Christifideles laici*, n. 41. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, n. 63.

<sup>6</sup> *Karta Praw Rodziny*, art. 4. Por. J. BUXAKOWSKI, *Wprowadzenie do teologii duszpasterstwa rodzin*, Pelplin 1999, s. 117 – 118.

<sup>7</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae* (25.03.1995), n. 1. R. BIELEŃ, *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce*, s. 228 – 239.

## 1. Kościół w trosce o «najmniejszych»

Kościół katolicki, który wychodzi z założenia, że obowiązkiem każdego katolika jest przyjsięcie z pomocą drugiej osobie, jeśli ona jest w potrzebie, zwraca uwagę w swej pracy dobroczynnej i charytatywnej zwłaszcza na osoby chore, niepełnosprawne, osoby uzależnione, rodziny wielodzietne, samotnie wychowujące dzieci, samotne i młodociane matki. Nie omija w swej działalności dzieci osieroconych, opuszczonych i zaniedbanych, wychowanków domów dziecka czy innych placówek opiekuńczo – wychowawczych<sup>8</sup>. Wszyscy bowiem jesteśmy powołani by nieść posługę miłości bliźniemu broniąc jego życia i wspomagając je zawsze, a zwłaszcza gdy jest słabe lub zagrożone<sup>9</sup>, gdy nie ma warunków i brak mu środowiska do normalnego rozwoju jakim dla każdej osoby ludzkiej jest rodzina.

*Karta Praw Rodziny* ogłoszona przez Stolicę Apostolską mówi, iż: „sieroty i dzieci pozbawione rodziców czy opiekunów winny być otoczone przez społeczeństwo szczególną troską”<sup>10</sup>. Można powiedzieć, iż adopcja jest drogą by kochać i szanować życie każdego człowieka, oraz tą drogą, która prowadzi do budowania nowej kultury życia<sup>11</sup> przeciwstawiającej się kulturze śmierci i odrzucenia człowieka.

Dodajmy, że *Karta Praw Rodziny* odnośnie uregulowań prawnych dotyczących adopcji wyraża się w następujący sposób: „w sprawach dotyczących adopcji lub przyjęcia dzieci na wychowanie przez inną rodzinę państwo powinno wprowadzić odpowiednie ustawy prawne, które ułatwią rodzinom zdolnym do tego przyjęcie dzieci potrzebujących opieki – na stałe lub czasowo – a jednocześnie uwzględniające naturalne prawa rodziców”<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> Por. A. KOWALSKA, *Poradnictwo adopcyjne – aspekt praktyczny*, w: M. Chmielewski (red.), *Kościół w Polsce wobec potrzebujących*, Lublin 1994, s.156.

<sup>9</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, n. 77.

<sup>10</sup> *Karta Praw Rodziny*, art 4 f.

<sup>11</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, n. 77.

<sup>12</sup> *Karta Praw Rodziny* art. 4 f. R. SZTYCHMILER, *Adopcja*, w: E. Ozorowski (red.), *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa – Łomianki 1999, s. 3 – 5. O odpowiedzialności wiernych świeckich za kształtowanie prawa i mentalności w ochronie życia mówi min. Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*: „Konsekwentny realizm miłości nakazuje służyć *Evangelii życia* także poprzez różne formy działalności społecznej i aktywności politycznej, polegające na głoszeniu i obronie wartości życia w naszych, coraz bardziej złożonych i pluralistycznych społeczeństwach. Jednostki, rodziny, grupy i stowarzyszenia są odpowiedzialne za tę działalność społeczną i realizację przedsięwzięć w dziedzinie kultury, gospodarki, polityki i prawodawstwa, które kierując się szacunkiem dla wszystkich i logiką demokratycznego współistnienia, przyczyniają się do budowania społeczeństwa opartego na uznaniu i ochronie godności każdej osoby oraz na obronie i promocji życia wszystkich. (...) Choć prawa

Pozostawia w ten sposób kompetencje w tym zakresie ustawodawcom poszczególnych państw. Podstawową «normą» do tworzenia takiego prawa powinno być dobro dziecka.

Rodziny chrześcijańskie – nauczał Jan Paweł II – które przez wiarę widzą w każdym człowieku dziecko wspólnego Ojca Niebieskiego, będą wielkodusznie wychodzić naprzeciw dzieciom innych rodzin, pomagając im i kochając je nie jako obcych, ale jako członków jednej rodziny dzieci Bożych. W ten sposób rodzice chrześcijańscy będą mogli rozszerzyć i rozwinąć się w konkretną służbę dzieciom innych rodzin, często potrzebujących i pozbawionych środków do życia. Dlatego rodziny chrześcijańskie w sposób szczególny winna ożywiać większa gotowość do adopcji i przysposobienia dzieci pozbawionych rodziców czy też opuszczonych. Podczas gdy te dzieci odnajdując na nowo ciepło uczuć rodzinnych zaznają pełnego miłości, opatrnościowego ojcostwa Boga, świadczonego przez rodziców chrześcijańskich, wzrastając w atmosferze pogody i ufności, wtedy to cała rodzina zostanie ubogacona wartościami duchowymi poszerzonego braterstwa<sup>13</sup>. Płodność miłości małżeńskiej wyraża się bowiem nie tylko w przekazywaniu życia ludzkiego, ale również, a może przede wszystkim, w ich otwartości na przyjęcie życia ludzkiego, na troskę o życie drugiego człowieka, szczególnie tego «najmniejszego», a jedną z form takiej otwartości i służby życiu i człowiekowi jest adopcja.

Mamy wiele instytucji w strukturach Kościoła w Polsce, które są ukierunkowane na pomoc osobom w takich sytuacjach i to zarówno pod względem duchowym jak i bardzo praktycznym. Warto wspomnieć chociażby takie jak: Caritas, Paradnie Rodzinne, Domy Samotnej Matki, Ruchy Obrony Życia, Fundusz Obrony Życia, Katolickie Ośrodki Adopcyjno – Opiekuńcze, Duchowa Adopcja, Kruczata Modlitwy w Obronie Poczętych Dzieci, Telefon Zaufania<sup>14</sup>, Marsz dla Życia, czy inne.

Szczególną pomocą ofiarowaną dzieciom, które zostały pozostawione przez rodziców, służą Katolickie Ośrodki Adopcyjno – Opiekuńcze. Podstawą ich działalności jest pomoc w zakresie spraw związanych z przysposobieniem dziecka w rodzinie adopcyjnej lub umieszczeniem dzieci w ro-

---

nie są jedynym narzędziem obrony ludzkiego życia, odgrywają rolę bardzo ważną, a czasem decydującą w procesie kształtowania określonej mentalności i obyczaju” Por. JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, n. 90.

<sup>13</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Familiaris consortio*, (22.11.1981), n. 41.

<sup>14</sup> Zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*, n. 43-50; 75-82. R. BIELEŃ, *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce*, s. 231.



dzinach zastępczych. Ośrodki te stawiają sobie za cel danie szczęścia dziecku i rodzinom bezdzietnym, a jednocześnie zapewnienie «spokoju ducha» samotnym matkom, lub wielodzietnym rodzinom, które oddają swoje dziecko w przekonaniu, że będzie ono otoczone miłością i opieką, oraz że będą mu stworzone warunki duchowego i moralnego rozwoju<sup>15</sup>.

## **2. Duszpasterskie działania na rzecz rodzin adopcyjnych**

Tajemnica Słowa Wcielonego objawia i ukazuje pełną i całkowitą przynależność Jezusa Chrystusa do dwóch światów: boskiego i ludzkiego. Ojcem Jezusa nie jest św. Józef, mąż Maryi ale Bóg Ojciec Niebieski, natomiast matką jest Maryja. Ta przynależność Jezusa do dwóch światów wskazuje w pewien sposób na konieczność znalezienia źródeł rodziny ludzkiej i prawdy o niej w Bogu, zwłaszcza, że jest powołana do urzeczywistnienia relacji miłości Osób Trójjedynego Boga – Ojca i Syna i Ducha Świętego. Rodzina jest więc w służbie Królestwa niebieskiego. W ten sposób można powiedzieć, iż rodzina: ojciec, matka, dziecko nie są określane tylko poprzez więzy krwi i ciała, które ich łączą, lecz poprzez wypełnienie woli Bożej. Przywołując słowa samego Chrystusa: „Któż jest moją matką i którzy są moimi braćmi? I spoglądając na siedzących dokoła Niego rzekł: «Oto moja matka i moi bracia. Bo kto pełni wolę Bożą ten Mi jest bratem, siostrą i matką»” (Mk 3, 32 – 34). W ten sposób Chrystus wskazuje niejako na «drugorzędność» związków ciała i krwi i na pierwszoplanową rolę w rodzinie pełnienia woli Bożej, która mówi o duchowej płodności rodziny. Wszelka płodność – również ta biologiczna małżeństwa – bierze swój początek w płodności Boga, z którą mężczyzna i kobieta współpracują ofiarowując dar nowego życia osobie ludzkiej: „od Boga Ojca pochodzi wszelkie ojcostwo w niebie i na ziemi” (Ef 3, 15).

Jako wierzący, i tu jest niezastąpiona rola posługi duszpasterskiej do głoszenia tej prawdy, wiedzieć mamy, iż najbardziej znaczące więzy naszej egzystencji nie są te tworzone przez ciało i krew, lecz te zbudowane na jedności ducha: jedność w Chrystusie jest zdolna pokonać wszelkie podziały obecne w życiu ludzkim. „Wszyscy bowiem dzięki wierze jesteście synami Bożymi w Chrystusie Jezusie” (Gal 3, 26). Stąd bierze także swój sens i zna-

---

<sup>15</sup> A. KOWALSKA, *Poradnictwo adopcyjne – aspekt praktyczny*, w: M. Chmielewski (red.), *Kościół w Polsce wobec potrzebujących*, Lublin 1994, s.156. Por. *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*, n. 46. R. BIELEŃ, *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce*, s. 236.

czenie płodności duchowej. I dlatego mówiąc o adopcji możemy mówić o «zrodzeniu duchowym», o przyjęciu, uczynieniu miejsca w swoim sercu a potem w rodzinie, i w domu dziecku Bożemu. Podobnie jak my zostaliśmy wcześniej przyjęci<sup>16</sup> i obdarowani przez Boga, który jest miłością.

Ponieważ przybywa małżeństw bezdzietnych, sytuacja owa jest trudną dla każdego małżeństwa borykającego się z tym problemem, Kościół w trosce o nie powinien podjąć różne działania. Jednym z nich jest ukazanie dobrodziejstwa adopcji dziecka, które w sposób naturalny potrzebuje rodziców i niejako pragnie doświadczyć rodzicielskiej miłości. Jeśli rodzice bezdzietni przyjmą takie rozwiązanie, to należy okazać im wszelką pomoc<sup>17</sup>, która będzie im potrzebna i której będą oczekiwać od wspólnoty Kościoła, wspólnoty której obowiązującym prawem jest «prawo miłości» realizującej się poprzez wzajemną pomoc.

Wspólnota wierzących w relacji do małżeństw borykających się z problemem bezdzietności wezwana jest, aby podtrzymywać i wspierać tych małżonków w ich cierpieniu, pomagając im w odkrywaniu, w ich ciężkiej sytuacji okazji do szczególnego uczestnictwa w Krzyżu Chrystusa, źródła płodności duchowej. Koniecznym jest bycie blisko tych rodzin, by pomóc im rozpoznać, że także oni mogą żyć autentyczną duchową płodnością, przedłużając i rozwijając ich małżeńską miłość poprzez miłość okazywaną bliźniemu. W każdym bowiem gościu miłości bliźniego okazują i doskonają duchową płodność rodziny, ponieważ są posłuszni wewnętrznemu dynamizmowi miłości jako daru z siebie samego. Małżonkowie winni wiedzieć, iż adopcja nie może być lekarstwem na ich bezpłodność fizyczną. Trzeba pomóc odkryć tym małżonkom, iż nawet wówczas, gdy nie jest możliwa prokreacja, to ich małżeńskie życie i miłość nie traci swojej wartości. Co więcej, mają możliwość rodzicielstwa a nadto wskazane jest pomóc im poszerzyć małżeńską miłość poza więzy krwi i ciała i oddać ją służbie życiu i człowiekowi w inny ważny sposób, jak np. adopcja, różne formy dzieł wychowawczych, pomoc innym rodzinom, dzieciom biednym, chorym<sup>18</sup>, czy opuszczonym.

Szczególnie wymownym znakiem solidarności między rodzinami i służby *Evangelii życia* jest właśnie adopcja lub wzięcie pod opiekę dzieci porzuconych przez rodziców, czy też żyjących w trudnych warunkach.

---

<sup>16</sup> Por. D. TETTAMANZI, *La famiglia via della Chiesa*, Milano 1991, s. 144 – 146.

<sup>17</sup> Por. *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*, n. 67.

<sup>18</sup> Por. Conferenza Episcopale Italiana, *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, Roma 1993, n. 113.

Niezależnie od związków ciała i krwi prawdziwa miłość ojcowska i macierzyńska gotowa jest przyjąć także dzieci pochodzące z innych rodzin, obdarzając je tym wszystkim, co jest im potrzebne do życia i pełnego rozwoju<sup>19</sup>. Przyjęcie dziecka jest dla wszystkich zarówno dla rodziców jak i dzieci okazją do wzajemnego obdarowania się i ubogacania. W tym obdarowywaniu się wyraża i realizuje miłość. W tej relacji rodzice – dziecko, to właśnie owi rodzice stają się darem dla dziecka. To rodzice oddają się adoptowanemu dziecku, oddają swoją miłość, czas, trud, wszystko czym dysponują, co do nich należy<sup>20</sup> i czynią to świadomie. Rodzice przyjmują dziecko jako dar. Dar będący jednak ze swej strony wymogiem: wymogiem oddania się rodziców dziecku, ale mimo wszystko, dziecko pozostaje dla nich darem. W tym ujawnia się najgłębsza prawda o rodzicielstwie, że jest ono uczestnictwem w darze Bożym. Sam Bóg powierza danemu małżeństwu życie tego oto konkretnego dziecka. I dlatego mówiąc o rodzicielstwie adopcyjnym mówimy o prawdziwym rodzicielstwie, gdyż dziecko zostaje przyjęte jako dar od Stwórcy<sup>21</sup>. Rodzice przyjmując je ofiarują mu wszystko, co jest potrzebne do jego rozwoju ludzkiego i duchowego, ofiarowując mu jako pierwszy i podstawowy dar swoją miłość.

Do małżonków, którzy podejmują się takiego zadania, pisał Jan Paweł II: „Byłem dzieckiem nie narodzonym i przyjęliście Mnie, pozwoliliście mi się urodzić. Byłem dzieckiem opuszczonym i staliście się dla mnie rodziną, wychowując jak własne dziecię”<sup>22</sup>. Cały proces adopcyjny ma służyć dobru dziecka, ma dać mu rodzinę, której z różnych przyczyn nie ma i do której tęskni.

Adopcja jest niewątpliwie takim sposobem i stylem życia, które nadaje mu sens. Jan Paweł II podkreślał wielokrotnie, że: życie ludzkie należy chronić, otaczać troskliwą opieką, że znajduje ono swój sens, gdy daje i otrzymuje miłość. Ta miłość nadaje sens także cierpieniu i śmierci. Szacunek dla życia wymaga, aby podporządkować wszelkie działania człowiekowi i jego integralnemu rozwojowi<sup>23</sup>. Trzeba również pamiętać, że wychowanie dziecka w rodzinie adopcyjnej jest trudniejsze niż w biologicznej. Często wychowanie dzieci adoptowanych wymaga zwiększonego wysiłku i umiejętności korygowania zaburzeń związanych z opóźnieniem rozwoju dziecka.

---

<sup>19</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, n. 93.

<sup>20</sup> M. L. EIRÒ – C. DAS NEVES, *Cześć ojca i matki w przypadku adopcji*, w: *Communio* n.1 (91), rok XVI (1996), s. 116 -117.

<sup>21</sup> Tamże, s. 117-118.

<sup>22</sup> JAN PAWEŁ II, *List do rodzin*, n. 22.

<sup>23</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, n. 81.

„Kościół stoi u boku tych małżonków, którzy z wielkim niepokojem i bólem godzą się przyjąć dzieci dotknięte poważnymi upośledzeniami, jest też wdzięczny tym wszystkim rodzinom, które przez adopcję przyjmują dzieci porzucone przez rodziców z powodu kalectwa lub choroby”<sup>24</sup>. Bez względu jednak na stan zdrowia dzieci adoptowanych rodzice adopcyjni przyjmują czyjeś rany, cierpienia, bóle, czasem niejednego pokolenia, skutki zaniedbań, których sami nie spowodowali i nie wybrali, biorą na swoje ramiona i dźwigają ciężary które nie są ich. „Jedni drugich brzemiona noście” (Gal 6, 2). To droga wskazana przez Zbawiciela; droga krzyża i zmarłych wstania. Idąc tą drogą rodzice przyjmujący dziecko w Imię Chrystusa mogą i powinni znaleźć oparcie w swojej wierze i w Kościele. Z całą pewnością Bóg staje po stronie dziecka adoptowanego i rodziców przyjmujących dziecko do swojej rodziny. Mogą więc dopominać się wsparcia Bożego, oczekiwać pomocy i wsparcia Kościoła<sup>25</sup>.

Warto podkreślić, iż «gościnność» rodziny chrześcijańskiej wyrażająca się w adopcji, w przyjęciu do swego domu i rodziny jest jednym z elementów duchowości rodzinnej<sup>26</sup>. Małżonkowie realizując zasadę chrześcijańskiej gościnności i odkrywając w niej jedną z form wypełnienia ewangelicznego posłannictwa w Kościele, otwierając drzwi swego domu. Co więcej, otwierają drzwi swoich serc na potrzeby bliźnich i realizują tym samym konkretne formy przyjęcia «najmniejszych» i najbardziej potrzebujących, osób w trudnościach. Udzielają w ten sposób takiej pomocy, która pomoże im wzrastać<sup>27</sup>, i realizować zadania do których zostali powołani a nadto pomoże im rozwijać się duchowo. Szczególnym sposobem poprzez który rodzina w specyficznej i właściwej optyce miłości i życia może realizować służbę człowiekowi jest przyjęcie dziecka w opiekę do swojej rodziny lub adopcja dziecka, które jest pozbawione rodziców lub jest pozostawione przez rodziców biologicznych<sup>28</sup>. W rodzinie zastępczej ważne jest też zapewnienie więzi dziecka z rodziną biologiczną.

Rodziny, które podejmują się wypełnienia zadania adopcji lub bycia rodziną zastępczą doświadczają, jako znaku twórczej miłości ojcowskiej

<sup>24</sup> JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, n. 63. Por. J. BUXAKOWSKI, *Wprowadzenie do teologii duszpasterstwa rodzin*, s. 196.

<sup>25</sup> Por. M. WALUŚ, *W trosce o człowieka małego...*, s. 208 – 209.

<sup>26</sup> Por. J. BUXAKOWSKI, *Wprowadzenie do teologii duszpasterstwa rodzin*, s. 62.

<sup>27</sup> Por. Conferenza Episcopale Italiana, *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, n. 159.

<sup>28</sup> Por. Tamże, n. 160.

miłości Boga. W ich życiu jest obecna i żywa forma «płodności duchowej», która rodzi się z gotowości przyjęcia i pomocy także dzieciom z innych rodzin, mając świadomość, że wszyscy jesteśmy dziećmi tego samego Boga, Ojca wszystkich ludzi, który pragnie ofiarować swoją ojcowską miłość każdemu, także tym, którzy są pozbawieni ciepła rodziny ziemskiej<sup>29</sup>. Rodzina adopcyjna powinna chcieć i umieć sobie poradzić z wychowaniem adoptowanego dziecka, powinna być przygotowana też na to, że może na tej drodze napotkać różnorakie trudności.

Niezmiernie ważne jest również kształtowanie opinii i postaw społecznego otoczenia<sup>30</sup> względem adopcji. W tym celu wspólnota Kościoła podejmuje wysiłki by stworzyć odpowiednią atmosferę i kreować mentalność otwartości i gotowości na przyjęcie «najmniejszego i potrzebującego» do swego domu i do swego serca poprzez dzieło adopcji bądź rodziny zastępczej. Jednocześnie duszpasterstwo rodzin w swoich staraniach wspiera i okazuje wszelką pomoc tym rodzinom w wypełnianiu ich misji służby bliźniemu.

Duszpasterska działalność Kościoła w tym zakresie powinna dotyczyć także budzenia mentalności i propagowania adopcji na odległość. Jest ona wskazana szczególnie tam, gdzie jedynym powodem pozostawienia dziecka jest głębokie ubóstwo materialne i brak środków do godnego wychowania dziecka. Ten typ adopcji pozwala zapewnić rodzicom niezbędną pomoc, i nie łączy się z koniecznością wyrwania dziecka z jego naturalnego środowiska<sup>31</sup>. Myśl ta zawarta jest także w *Liście do rodzin*, gdzie Jan Paweł II przypomina: „Pomogliście wątpięcym i zagrożonym matkom przyjmując dziecię nienarodzone i urodzić, pomagaliście wielodzietnym rodzinom, rodzinom w różnych trudnościach utrzymywać i wychowywać potomstwo, którym Bóg je obdarzył”<sup>32</sup>.

Innym przejawem troski o dzieci odrzucane czy nie chciane jest dzieło adopcji duchowej dziecka poczętego. Działanie w obronie dziecka i rodziny poprzez duchową adopcję jest postępowaniem bezkonfliktowym, zgodnym z naturalnymi prawami rozwoju rodziny, działaniem, które wpisuje się w dzieło głoszenia czynem *Ewangelii życia*.

---

<sup>29</sup> Por. Tamże n. 160.

<sup>30</sup> SZUMIŁO E., *Rodzina w oczekiwaniu na adopcję*, w: XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny – Warszawa 14 – 17 kwietnia 1994, Warszawa 1994, s. 551. Por. M. WALUŚ, *W trosce o człowieka małego...*, s. 206 – 207.

<sup>31</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, n. 93.

<sup>32</sup> JAN PAWEŁ II, *List do rodzin*, n. 22.

### 3. Pomoc w wypełnieniu zadania wychowania

Jedną z form głoszenia *Ewangelii życia* w rodzinie jest wychowanie dzieci. Przez słowo i przykład, konkretne gesty i znaki rodzice uczą dzieci autentycznej wolności i miłości, która urzeczywistnia się przez bezinteresowny dar z siebie, i rozwijając w nich szacunek dla innych, postawę serdecznej akceptacji i przyjęcia, dialogu, wielkodusznej służby i solidarności oraz pomagają przyjmować życie jako dar<sup>33</sup>. Każde dziecko obdarowuje sobą rodzinę. Jest darem dla rodzeństwa i dla rodziców. Rodzina i rodzicielstwo idą bowiem ze sobą w parze. Równocześnie rodzina jest tym pierwszym środowiskiem ludzkim, w którym kształtuje się «człowiek wewnętrzny»<sup>34</sup>. Nie można zapomnieć, że człowiek jest dobrem wspólnym każdej ludzkiej społeczności, jest jedyny i niepowtarzalny<sup>35</sup>, dlatego też trzeba każdemu człowiekowi stworzyć jak najlepsze warunki do jego rozwoju, poczynając od tej wspólnoty życia i miłości jaką jest rodzina. Szczególnego znaczenia w procesie wychowania dzieci adoptowanych ma sposób podejścia do dzieci. Trzeba więc zwrócić uwagę by podchodzić do dzieci z wycuciem, czułością i szacunkiem, tolerując ich własną kształtującą się osobowość oraz ukierunkowując ich na stosowne i odpowiedzialne wybory. Chodzi więc o niezastąpioną obecność rodziców z dziećmi, o towarzyszenie dziecku i ukazywanie tego co dobre i pożyteczne<sup>36</sup>, o ciągłe doświadczenie miłości.

Z oczywistych względów szczególną troską należy otoczyć rodziny, które mają na utrzymaniu i wychowaniu dzieci. Chodzi tu o doniosłą sprawę prawidłowego ukształtowania osobowości dziecka<sup>37</sup>, które w przypadku adopcji może mieć «zaległości» pochodzące z przeszłości. Dotyczy to szczególnie dzieci, które były adoptowane w starszym wieku. Dzieci, które są „pogubione, pokaleczone, a nawet uzależnione”. Wychowanie w takich sytuacjach jest trudne w rodzinach biologicznych, a trudności te mogą się nasilać w rodzinach adopcyjnych. Ogromnego znaczenia nabiera tu wzajemna miłość i wsparcie rodziców i ich wspólny wysiłek wychowawczy<sup>38</sup>, ich wspólna modlitwa i zaufanie Ojcowskiej miłości Boga, ale także wsparcie i pomoc innych osób, jak np. pracujących w specjalistycznych poradniach.

---

<sup>33</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, n. 92.

<sup>34</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *List do rodzin*, n. 23.

<sup>35</sup> Por. Tamże, n. 11.

<sup>36</sup> Por. C. De Sa CARVALHO, *Zadanie rodziców w rozwoju dzieci i młodzieży*, s. 99.

<sup>37</sup> Por. *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*, n. 71.

<sup>38</sup> Por. Tamże, n. 63.

W procesie wychowawczym w rodzinach adopcyjnych szczególnie ważny jest realizm związany z odrzuceniem przesadnego perfekcjonizmu. Relacja rodzinna rodzi się w naturalnym biegu, dlatego należy zapewnić odpowiedni czas i przestrzeń aby podmioty tej relacji: rodzice i dziecko mogły odpowiednio dojrzeć i się rozwinąć. Nie wystarczy tu bowiem tylko wybrać i być wybranym, ale trzeba kochać i być kochanym ze wszystkimi niebezpieczeństwami jakie pociąga za sobą prawdziwa, autentyczna miłość. Trzeba również wielkiej pokory wobec rodzicielstwa adopcyjnego. Siła miłości budująca nową rodzinę jest wielka<sup>39</sup>, ale jednocześnie słaba i w budowaniu jej trzeba właśnie w pokorze oddać się Bogu, Ojcu wszelkiego stworzenia.

Szczególnego znaczenia nabierają tu słowa o wychowaniu z *Listu do rodzin*, w których to Jan Paweł II wychowawcą nazywa osobę, która «rodzi» w znaczeniu duchowym, a wychowanie uważa za prawdziwe apostołstwo, i może być prawdziwym uczestnictwem w prawdzie i miłości prowadzącym do zjednoczenia z Bogiem Ojcem, Synem i Duchem Świętym<sup>40</sup>.

W wypełnianiu wychowawczego zadania może rodzinie pomóc Kościół. Trzeba pamiętać, że rodzice mają pierwotne prawo do wychowania swoich dzieci, a wszystkie inne instytucje oraz poszczególne osoby biorą udział w procesie wychowania na zasadzie pomocniczości, w tym także Kościół. Płaszczyzną, na której Kościół może najbardziej pomóc w wychowaniu, to oczywiście płaszczyzna religijno – moralna. Nie chodzi jednak o to, by rodzice «zlecieli» w pewien sposób to wychowanie Kościołowi, ale by wychowanie także na tej płaszczyźnie dokonywało się wspólnie, aby rodzice czynili to w Kościele, a Kościół by wychowywał «poprzez rodzinę», w oparciu o jej właściwy «charyzmat» i «łaskę stanu»,<sup>41</sup> płynącą nade wszystko z sakramentu małżeństwa. Rodzina współdziałając ze wspólnotą Kościoła w procesie wychowania dzieci wzrasta i rozwija się jako «kościół domowy» stając się podmiotem ewangelizacji.

---

<sup>39</sup> Por. M. L. EIRÒ – C. DAS NEVES, *Cześć ojca i matki w przypadku adopcji*, s. 122 – 123.

<sup>40</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *List do rodzin*, n. 16.

<sup>41</sup> Por. Tamże.

#### 4. Zakończenie

Według zamysłu Boga, rodzina powinna odkrywać nie tylko swoją tożsamość, i to, czym jest, ale również swoje posłannictwo i zadania oraz to, co może i powinna czynić na rzecz swojej rodziny jak też innych rodzin.

Z punktu widzenia duszpasterskiego warto podkreślić znaczenie formacji i organizacji rodzin zarówno by propagować ideę tworzenia rodzin adopcyjnych jak i zastępczych jako formę urzeczywistnienia duchowej płodności miłości małżeńskiej jak również jako świadectwo żywej i autentycznej wiary w Jezusa Chrystusa. Takie postępowanie jest wypełnieniem przykazania miłości i stawania się prawdziwym uczniem Chrystusa, a jednocześnie by rodziny również adopcyjne w swoim środowisku były żywym świadectwem «normalności» dzieci przyjętych do swojej rodziny i również zachętą do podejmowania tego rodzaju rodzicielstwa. Adopcja jest niejednokrotnie skuteczną i optymalną formą kompensowania dziecku utraty pierwotnej rodziny.

Warto zaznaczyć, iż niepłodność fizyczna może dostarczyć małżonkom chrześcijańskim sposobności do innej, bardzo ważnej służby na rzecz życia osoby ludzkiej, jak np. adopcja, czy niesienie pomocy innym rodzinom<sup>42</sup>. Tworzenie grup rodzin, które żyją na co dzień jako rodziny adopcyjne i zastępcze, to także pomoc świadczona samym rodzinom. Poprzez wzajemne spotkania i dzielenie się swoimi doświadczeniami rodziny zastępcze widzą, że nie są same, że są także inne małżeństwa, które podejmują takie wyzwanie i trud duchowego zrodzenia i wychowania dzieci. Rodziny adopcyjne i zastępcze posiadają szczególne walory opiekuńczo-wychowawcze, które polegają na tym, iż dziecko adoptowane nawiązuje naturalną więź rodzinną, jaka istnieje pomiędzy rodzicami naturalnymi a dzieckiem. Dzięki temu rodzina wypełnia swoją misję poprzez wychowanie dzieci, w tym także dzieci adoptowanych. Zaś rodzice chrześcijańscy stają się dla siebie samych grupą wsparcia oraz zapleczem wzajemnej pomocy w trudnościach, które niejednokrotnie spotykają w codziennym życiu.

---

<sup>42</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Familiaris consortio*, n. 14.



## Bibliografia

- Bieleń R., *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce*, Lublin 2001.
- Buxakowski J., *Wprowadzenie do teologii duszpasterstwa rodzin*, Pelplin 1999.
- Conferenza Episcopale Italiana, *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa In Italia*, Roma 1993.
- De Sa Carvalho C., *Zadanie rodziców w rozwoju dzieci i młodzieży*, w: *Communio* n.1 (91), rok XVI (1996), s. 90 – 99.
- Eirò M. L. – Das Neves C., *Cześć ojca i matki w przypadku adopcji*, w: *Communio* n.1 (91), rok XVI (1996), s. 115 – 124.
- Jan Paweł II, *Christifideles laici* (30.12.1980).
- Jan Paweł II, *Familiaris consortio* (22.11.1981).
- Jan Paweł II, *List do rodzin* (02.02.1994).
- Jan Paweł II, *Evangelium vitae* (25.03.1995).
- Karta Praw Rodziny (1980).
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin* (01.05.2003).
- Konferencja Episkopatu Polski, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie* (19.06.2009).
- Kowalska A., *Poradnictwo adopcyjne – aspekt praktyczny*, w: M. Chmielewski (red), *Kościół w Polsce wobec potrzebujących*, Lublin 1994, s. 155 – 161.
- Ozorowski E. (red), *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa – Łomianki 1999.
- Mierzwiński B., *Duszpasterstwo rodzin*, w: E. Ozorowski (red), *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa – Łomianki 1999, s. 100 – 101.
- Sztychmiller R. J., *Adopcja*, w: E. Ozorowski (red), *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa – Łomianki 1999, s. 3 – 5.
- Szumiło E., *Rodzina w oczekiwaniu na adopcję*, w: *XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny – Warszawa 14 – 17 kwietnia 1994*, Warszawa 1994, s. 550 – 552.
- Tettamanzi D., *La famiglia via della Chiesa*, Milano 1991.
- Waluś M., *W trosce o człowieka małego. Adopcja jako droga powołania*, w: Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, *Otoczmy troską życie. Kościół niosący Ewangelię nadziei. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2006-2010*, Poznań 2008, s. 205 – 214.

## SPIRITUAL CARE OF ADOPTING FAMILIES

### SUMMARY

Marriage and family constitute one of the greatest goods of humanity, therefore the Church prioritizes services to the family as one of its most important apostolic tasks. Help is offered especially to those, who, knowing the worth of marriage and family, make every effort to stay faithful to the family. Ministry activity to the family is versatile care to provide favorable terms for realizing this truth and concrete help given to the family to fulfill its calling.

It is evident, that in its ministry activity, the Church wishes to reach every family and expand its ministry care to adoptive families, who in particular fulfill Christ's teaching: "he who embraces one of these children in My name, embraces Me, and who embraces Me, doesn't embrace Me, but Him, Who sent Me" (Mk 9, 37).

Christian families, which go out of their way to help the children of other families, and love them not as someone else's children, but as their own, give a concrete service to children of those families, which are frequently in dire need and deprived of another means of survival. Therefore, Christian families in particular should be enlivened to a greater readiness to adopt and prepare for life, children who have lost their parents or have been abandoned. Through this process, the fruit of marital love is expressed, not only through transferring life, but also through the openness to accept human life and care for the life of another person, particularly the smallest.

In this position, ministry to families should support and assist every family that takes on the act of adoption.

MARIA ELŻBIETA KONDZIOR

## ZNAJOMOŚĆ I ROZUMIENIE OKREŚLEŃ BIBLIJNYCH U KATECHIZOWANYCH MATURZYSTÓW Z WYBRANYCH LICEÓW OGÓLNOKSZTAŁCĄCYCH W BIAŁYMSTOKU

**Treść:** Wstęp; 1. Biblia księgą życia i księgą na całe życie; 2. Znajomość i rozumienie wybranych określeń biblijnych u badanej grupy katechizowanych maturzystów; 3. Postulaty i wnioski; Zakończenie.

### Wstęp

Pismo Święte jest fundamentem i źródłem nie tylko katechezy, ale i całego życia duchowego człowieka, a Sobór Watykański II domaga się, aby było duszą teologii (KO 21, 24). Biblia jest bez wątpienia głównym źródłem treści przekazywanych w procesie katechetycznej posługi. Warto przypomnieć, że Konstytucja „Dei Verbum” Soboru Watykańskiego II podkreśliła podstawowe znaczenie Pisma Świętego w życiu Kościoła. Jest ono wraz ze świętą Tradycją „najwyższą regułą wiary”, gdyż przekazuje „słowo Boże” i sprawia, że „rozbrzmiewa głos Ducha Świętego” (KO 21). Dlatego Kościół chce, by w całej posłudze słowa Pismo Święte zajmowało najważniejsze miejsce. Katecheza powinna być wprowadzeniem do lektury Pisma Świętego czynionej według Ducha, który mieszka w Kościele<sup>1</sup>. Pismo Święte jest punktem odniesienia inspirującym całą działalność katechetyczną Kościoła, bo jest to mowa Boża utrwalona pod natchnieniem Ducha Świętego. Ta mowa powinna weryfikować prawdziwość poglądów i problemów współczesnego człowieka. W gwałtownie zmieniającym się i pełnym wyzwań współczesnym świecie ludzie muszą odkrywać wartości, które mogą

<sup>1</sup> Papieska Komisja Biblijna, Interpretacja Pisma Świętego w Kościele, rozdz. IV, Pismo św. posłudze duszpasterskiej

kierować ich działaniem i pomagać komunikować się z innymi<sup>2</sup>. Biblia zaoferowała swoje etyczne wskazówki postępowania już wielu pokoleniom i jest ucieleśnieniem wielu wartości charakterystycznych dla kultury Europy Zachodniej, która tak bardzo próbuje ingerować i narzucać się człowiekowi. Te wartości to: życie jako najwyższa wartość, prawo, sprawiedliwość, miłość, współczucie, pomoc, radość, pokój i inne<sup>3</sup>.

## 1. Biblia księgą życia i księgą na całe życie

Ojciec Święty w Adhortacji apostołskiej „Ecclesia in Europa” przypomina, że „Jezus Chrystus jest obecny w Piśmie Świętym, które w każdej swej części o Nim mówi” (EiE 22). Z powyższych i innych pouczeń Kościoła dobitnie wynika, że katecheci mają obowiązek podejmować, razem z katechizowanymi, trud poznawania Pisma Świętego. Nie chodzi jednak o zwykłe zapamiętanie ważnych fragmentów Biblii, ale jeszcze bardziej o ich rozumienie, bo dopiero to może przyczynić się do wcielania Bożych pouczeń w codzienne życie. Biblia jest dla człowieka zarówno księgą życia, jak i księgą na całe życie. Kardynał Carlo Maria Martini, który tak wielką wagę przywiązywał do Pisma Świętego w nauczaniu pastoralnym, pouczał, że idee słowa Bożego nie mają końca i człowiek będzie czerpał z tego słuchania Pana tak długo, aż stanie przed Nim Twarzą w twarz<sup>4</sup>. Posoborowe, katechetyczne dokumenty zawierają wskazówki dotyczące zasad i sposobów wykorzystywania Biblii w katechezie. Adhortacja apostołska „Catechesi tradendae” Jana Pawła II proponuje katechezę „wierną Bogu i człowiekowi” (CT 55), czyli uwzględniającą naturę Biblii oraz uwarunkowania w jakich żyją katechizowani.

Analityczny przegląd posoborowej literatury polskiej związanej z tą tematyką wykazuje zainteresowanie Biblią w katechezie<sup>5</sup>. Celem niniejszych rozważań jest próba zbadania faktycznego poziomu znajomości i rozumienia pewnych zwrotów biblijnych. Dotyczą one wybranych określeń używa-

---

<sup>2</sup> J. BAGROWICZ *Współczesna młodzież*, Ateneum Kapłańskie 89 (1997) t. 128, s. 3-15. – skr

<sup>3</sup> J. BAGROWICZ, *Jan Paweł II wobec współczesnych młodych*, Paedagogia Christiana 1(1997), s. 9-22.

<sup>4</sup> J. KOCHEL, *Katecheza ewangelizacyjna w nauczaniu pastoralnym Carlo Maria Martiniego*, Opole 1999.

<sup>5</sup> J. KUDASIEWICZ, *Teologiczno-praktyczny wstęp do Pisma Świętego*, Lublin 1955; tenże, *Adaptacja tekstów biblijnych we Mszach świętych z udziałem dzieci*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 30 (1977), s. 113-127; tenże, *Biblia w katechezie*, Skrypt, Lublin (mps). M. MAJEWSKI, red., *Podstawowe wymiary katechezy*, Kraków 1991.

nych niekiedy w codziennym życiu, a wiele z nich pojawia się w podręcznikach do katechizacji.

## 2. Znajomość i rozumienie wybranych określeń biblijnych u badanej grupy katechizowanych maturzystów

Słowo „znajomość” oznaczać będzie ogólną orientację, mówiącą czy uczniowie zetknęli się z danym wyrażeniem i może go zapamiętali, natomiast „rozumienie” powinno wskazać na możliwość odczytywania przesłania moralnego, znaczenia symboliki czy też wyciągania wniosków dotyczących zastosowania go w życiu. Ten drugi poziom poważniejszego „odczytywania” a więc „rozumienia” wybranych określeń biblijnych jest ważny dla współczesnej młodzieży żyjącej w społeczeństwie informatycznym, w dobie licznych przemian, które niekiedy dewalują lub przeinaczają wartości jakie od wieków niosą ze sobą treści Pisma Świętego<sup>6</sup>. Zdecydowano się badaniami objąć maturzystów z wybranych liceów w Białymstoku, biorących udział w katechezie. Uczniowie trzecich klas liceum uczestniczą w ostatnim roku szkolnej formacji katechetycznej więc wyniki tych badań mogą w pewien sposób ukazywać efekty pozytywne oraz niedomagania tego wieloletniego wysiłku<sup>7</sup>. Bez wątplenia podstawowym źródłem jest Pismo

---

<sup>6</sup> J. BAGROWICZ, *Katechizacja młodzieży w sytuacji przemian współczesnego pokolenia*, *Studia Theologica Varsaviensia*, 35 (1997), s. 185-216.

<sup>7</sup> Badania przeprowadzono w III LO – w listopadzie 2004 roku, w IV LO – styczniu 2005 roku, w VI LO – w grudniu 2004 roku, w XI LO – w lutym 2005 roku. W swych założeniach miały one objąć wszystkich maturzystów uczestniczących w katechizacji w roku szkolnym 2004/05 w tych liceach, ale w praktyce ze względów np. choroby poddanych zostało badaniom 548 osób z czterech liceów ogólnokształcących. Badania przeprowadzono w formie grupowej, w sposób jednorazowy, audytoryjny, przy pomocy formularza ankiety, który otrzymała do wypełnienia każda z badanych osób. W czasie badań zawsze obecna była osoba przeprowadzająca badania (technika audytoryjna), która na wstępie przedstawiała się i udzielała respondentom niezbędnych informacji na temat celu prowadzonych badań oraz instrukcji dotyczących właściwego sposobu wypełniania formularza ankiety. Dla uzyskania rzeczywistego i pełnego obrazu stanu wiedzy, zachęcono i zwrócono szczególną uwagę na konieczność pracy indywidualnej. Maturzyści zostali zapewnieni o zachowaniu całkowitej anonimowości badań. Rola badającego ograniczyła się następnie do obserwacji pracy uczniów oraz zebrania wypełnionych formularzy. Ankieta realizowana była w szkole, w czasie katechezy, dlatego czas przeznaczony na udzielanie odpowiedzi wynosił około 40 minut. Na zakończenie ankiety badani odpowiadali na tzw. pytania metryczkowe mające posłużyć do przeprowadzenia bliższej charakterystyki badanej młodzieży. Wszystkie wypełnione formularze 548 ankiety zostały zebrane, uporządkowane według płci i poddane analizie ilościowej i jakościowej.

Święte i opracowania biblistów komentujące wybrane do badań określenia biblijne. Skorzystano również z katechetycznych dokumentów Episkopatu Polski. Należą do nich: Program nauczania religii<sup>8</sup>, oparty na Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu, Dyrektorium katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce, w którym za główne źródło treści katechezy uznano słowo Boże zawarte w Tradycji i Piśmie Świętym (DOK 95)<sup>9</sup>. Do tych źródeł trzeba jeszcze zaliczyć podręczniki do religii i przewodniki metodyczne. Skorzystano z dwóch serii redakcyjnych: jedna, zwana poznańską, opracowana pod redakcją Danuty Jackowiak i ks. Jan Szpeta,<sup>10</sup> a druga – krakowska, zredagowana przez księży Władysława Kubika i Zbigniewa Marka<sup>11</sup>. Mając źródłową bazę teoretyczną i zaplanowane sondażowe badania empiryczne, należy postawić zasadnicze pytanie problemowe, które może brzmieć: jak przedstawia się znajomość i rozumienie wybranych określeń biblijnych u badanej grupy katechizowanych maturzystów? Opracowanie tego problemu rozpoczęto od omówienia, w oparciu o dokumenty Kościoła, ważności treści biblijnych dla katechezy, charakterystyki wybranych 22 określeń biblijnych oraz ich miejsca w nauczaniu katechetycznym na podstawie obowiązujących na terenie Archidiecezji Białostockiej programów nauczania. Prezentując wybrane określenia biblijne, które z Biblii przeniosły się do mowy potocznej, potraktowano je jako zamkniętą całość, jako zwroty frazeologiczne, całościowo, a nie z podziałem na poszczególne elementy składowe. Dane statystyczne, otrzymane na drodze przeprowadzonych badań, pozwoliły na ocenę znajomości wybranych określeń biblijnych przez badanych maturzystów. Obiektywna ocena tej znajomości jest zadowalająca. Analiza jednostkowych wypowiedzi uczniów, a zwłaszcza ich całościowe zestawienie wykazały, że stan znajomości i rozumienia poszczególnych wybranych określeń biblijnych, uwzględnionych w ramach realizowanego programu nauczania, wyraża się dużym zróżnicowaniem.

<sup>8</sup> Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski. Program nauczania religii, Kraków 2001.

<sup>9</sup> Konferencja Episkopatu Polski, Dyrektorium katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce, Kraków 2001.

<sup>10</sup> D. JACKOWIAK I J, SZPETA, red., „W domu Bożym i rodzinie Jezusa”. *Pierwsza klasa szkoły podstawowej. Przewodnik metodyczny do religii*. Poznań, 2001. Pełny wykaz tych przewodników i podręczników znajduje się w bibliografii.

<sup>11</sup> W. KUBIK (red.), „W domu i rodzinie Jezusa. *Podręcznik metodyczny do religii dla klasy I szkoły podstawowej*. Kraków 2001; Z. MAREK (red.), „Zaproszeni przez Boga”. *Podręcznik metodyczny do religii dla klasy IV szkoły podstawowej*. Kraków 2001. Pełny zestaw tych podręczników znajduje się w bibliografii.

Można stwierdzić, że znajomość niektórych określeń biblijnych jest bardzo dobrze znana i poprawnie interpretowana przez młodzież. Jednak inne pozostają całkowicie nieznanymi. Najbardziej nieznanymi okazały się określenia: słup soli, salomonowe rozstrzygnięcie, Hiob, płacz i zgrzytanie zębów, drzazga w oku, piotrowe łzy, wdowi grosz, faryzeusz, miłosierny Samarytanin i rzeź niewiniątek. Najmniej rozumiane ze Starego Testamentu: Dawid i Goliat, plagi egipskie i wieża Babel; z Nowego: piotrowe łzy, rzeź niewiniątek, płacz i zgrzytanie zębów, judaszowe srebrniki, niewierny Tomasz, drzazga w oku, piłatowe umycie rąk, faryzeusz, zagubiona owca, wdowi grosz i pocałunek Judasza. Wszystkie inne, w ukazanej tabelarycznie stopniu procentowym, nieznanymi i nie w pełni rozumiane określenia osiągnęły poziom od 31% do 10% w kategorii „nie wiem”. Należy przypuszczać, że pewna grupa określeń biblijnych jest wykorzystywana częściej na lekcjach religii, na innych przedmiotach szkolnych, w homiliach czy kazaniach i to też pozostawia ślad w znajomości i rozumieniu tych związków frazeologicznych. Jak wykazano, im lepsza znajomość określeń biblijnych, tym lepsze ich symboliczne odczytanie i interpretacja. Analiza wykazała bardzo duży związek między znajomością określeń biblijnych a ich rozumieniem. Uzyskane wyniki potwierdziły, że lepsza jest wśród młodzieży znajomość treści określeń biblijnych aniżeli ich rozumienie i interpretacja, które domagają się wyższego stopnia refleksji nad poznany wydarzeniem i określeniem zaczerpniętym z Pisma Świętego.

### **3. Postulaty i wnioski**

Ujmując problem całościowo można stwierdzić, że cel badania i postawiony problem został zrealizowany i rozwiązany, głównie na podstawie wypowiedzi badanych maturzystów. To one pozwoliły na ukazanie faktycznego poziomu znajomości wybranych określeń biblijnych u katechizowanych maturzystów z wybranych liceów w Białymstoku. Efektem pracy są również wnioski i konkretne postulaty pastoralno-katechetyczne. Młodzież dzisiaj jest bardzo wymagająca i aby głosić im Chrystusową Ewangelię oraz całe orędzie biblijne, należy podjąć wiele trudu w celu doskonalenia formacji, ukierunkowanej na zgłębianie Pisma Świętego oraz metod przekazu jego treści. Realizacja postulatów zawartych w tej pracy, może być drogowskazem do podejmowania biblijnej formacji permanentnej, która daje szansę podnoszenia poziomu owocnego katechizowania. Niniejsze badania, dokonujące oceny znajomości określeń biblijnych u młodzieży z wy-

branych liceów w Białymstoku jest małą próbą ukazania faktycznego stanu, wybranego zakresu wiedzy biblijnej. Złożoność problemów i sondaż oparty tylko na jednej grupie (maturzyści z Białegostoku) nie upoważnia do dużych uogólnień uzyskanych wyników badawczych, lecz jest jedynie próbą odpowiedzi. Nasuwa się postulat podjęcia nowych badań dotyczących wprowadzania treści biblijnych do procesu katechetycznego w oparciu o nowe metody i na większej grupie uczniów. Poruszone w przy tym badaniu tematy można by kontynuować przy współpracy z biblistami, podejmując na przykład przygotowywanie obszerniejszych opracowań biblijnych do poszczególnych jednostek katechetycznych. Po zbadaniu poziomu znajomości i rozumienia jak i próby oceny uzyskanych wyników badań określić biblijnych w niniejszym punkcie zostaną wysunięte wnioski pastoralno-katechetyczne i zaproponowane postulaty. Katecheza w szkole, która pomaga dotrzeć do młodego człowieka, często zagubionego, mającego swoje młodzieńcze problemy, nieraz tragedie – poprzez formy przekazu treści biblijnych, uwzględniając potrzeby katechizowanych np. wykorzystanie środków audiowizualnych i obrazu, stosowanie nowych metod literackich w pracy z tekstem biblijnym, prowadzi do lepszego poznania treści biblijnych jak i zrozumienia orędzia Pisma Świętego<sup>12</sup>. Dobra znajomość i rozumienie słowa Bożego prowadzi i daje moc do stawania się doskonalszym<sup>13</sup>. Przekazywanie Słowa Bożego musi mieć sens. Katecheci muszą robić to, co jest możliwe, a pozostałe niemożliwe zostawić Bogu. Możliwe to znaczy dotrzeć do katechizowanego i położyć fundamenty do znajomości i rozumienia Pisma Świętego. To czego się dowiaduje katechizowany na katechezie powinno w nim budzić wiarę i wybór Boga w życiu codziennym<sup>14</sup>. W świetle opracowań wynika, że treści Pisma Świętego są mało znane i sprawiają kłopoty w ich prawidłowym zrozumieniu. Pismo Święte jest fundamentalnym źródłem treści i powinno być nieocenioną pomocą dla katechety i katechizowanego w realizacji celów i zadań katechezy<sup>15</sup>. Trzeba zdać sobie sprawę, że młodzież, która żyje w świecie mediów nie zacznie sama czytać Pisma Świętego, jeżeli pracując z nimi nawet dwie godziny w tygodniu, nie będzie się dla nich świadkiem Chrystusa. Autorytet Biblii opiera

<sup>12</sup> DŁUGOSZ A., STYPUŁKOWSKA B., *Wprowadzenie do dydaktyki biblijnej*. Kraków 2000.

<sup>13</sup> SONDEJ C.M., *Nowe czasy wołają o nowych katechetów*, *Zeszyty Katechetyczne* 5 (1995) nr 1-2 (12-13), s. 27-45.

<sup>14</sup> JAN PAWEŁ II, *Homilia o św. Janie Chryzostomie jako katechecie*, „*Vox Patrum*” 10 (1990) z., 18, s. 45-53.

<sup>15</sup> J. SZPET, *Dydaktyka katechezy*, Poznań 1996.



się na świadectwie Chrystusa. Jeżeli katecheta nie stanie się świadkiem słowa Bożego, a będzie spełniać tylko rolę nauczyciela religii, to czytanie Pisma Świętego nie będzie budziło wiary<sup>16</sup>. Zatem pierwszy postulat dotyczy samych katechetów, którzy **powinni dbać o swoją formację duchową i pamiętać o swoim powołaniu przez Chrystusa do posługi katechetycznej**<sup>17</sup>. Katecheta pełni szczególną rolę, bo wprowadza katechizowanego w świat wartości, a jeżeli sam żyje tym, co głosi, to nie tylko wskazuje drogę do Boga, ale sam nią kroczy. Młodzi ludzie patrząc na takie świadectwo życia katechety będą chętniej szukali oparcia w Kościele<sup>18</sup>. Ten postulat jest podstawą stałej troski o formację katechety. Katecheta musi być odpowiednio przygotowany do katechezy, do głoszenia Słowa Bożego, jego wyjaśnienia i interpretacji<sup>19</sup>. Czytanie Pisma Świętego nie może na katechezie ograniczać się tylko do zapoznania katechizowanych z treścią tekstu tej czy innej perykopy. Drugi postulat dotyczy **troski katechetów i podjęcia starań o wyposażenie swojego warsztatu pracy w odpowiednią literaturę biblijną**, taką jak np.: komentarze biblijne, słowniki i encyklopedie biblijne czy najnowsze tłumaczenia Pisma Świętego. Ten postulat dotyczy utworzenia biblioteczki biblijnej, czy to w bibliotece szkolnej, czy w sali katechetycznej, tak, aby można było z niej korzystać, kiedy zajdzie potrzeba. Należy młodzież pouczyć, że odczytywanie sensu fragmentów Pisma Świętego odbywa się według pewnych zasad, które warto poznać<sup>20</sup>. Wyjaśnianie Słowa Bożego wymaga odpowiednich pomocy merytorycznych. W związku z nowymi technologiami, wprowadzanymi również do edukacji, mogą one być przybliżone dzięki Internetowi. Odpowiednie strony zawierają różne pomoce, z których może korzystać katecheta w sieci (on-line), chociażby oficjalny katechetyczny portal internetowy, portal biblijny poświęcony katechezie zawierający możliwość kształcenia na odległość, przez grupy dyskusyjne, pocztę elektroniczną. Dzisiejsze warunki katechezy wymagają fachowej wiedzy, by odpowiadać merytorycznie na pytania stawiane przez młodzież

<sup>16</sup> S. KULPACZYŃSKI, *Wybrane metody i ich możliwości aktywizowania katechety*, *Katecheta* 42 (1998)8, s. 5-10.

<sup>17</sup> S. KULPACZYŃSKI, *Dialog katechetów z Bogiem podstawa jego dialogu z katechizowanymi*, w: *Dialog w katechezie*, Lublin 1998, s. 71-82.

<sup>18</sup> JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do katechetów, nauczycieli i uczniów*, Włocławek, 6 czerwca 1991.

<sup>19</sup> B. STYPUŁKOWSKA, *Teoretyczne i praktyczne założenia przygotowania katechetów do poprawnej interpretacji tekstów biblijnych z uwzględnieniem form samokształcenia kierowanego*, Kraków 1999.

<sup>20</sup> S. KULPACZYŃSKI., *Aktualny i postulowany obraz katechezy*, „Seminare” 13 (1997), s. 59-66.

katechizowaną<sup>21</sup>. Właściwe użycie pomocy biblijnych na katechezie wiąże się z umieszczeniem ich w odpowiednim miejscu katechezy, np. przed czytaniem fragmentu należałoby wprowadzić w środowisko, czasy, sytuację biblijną, tak, by poznając nowy fragment Biblii już coś o nim wiedzieli, następnie po przeczytaniu fragmentu powinien być czas na wyjaśnienie. Znacznym ułatwieniem dla katechety byłoby umieszczenie w podręcznikach, tak jak to ma miejsce np. w programie poznańskim, w podręcznikach do gimnazjum, krótkich komentarzy biblijnych.

Powyższe postulaty mają na celu poszerzenie i zdobycie odpowiedniej wiedzy biblijnej. Szukając sposobów dotarcia ze Słowem Bożym do katechizowanego trzeba pamiętać o tym, że w centrum Ewangelii Jezusa jest miłość, która nakazuje patrzeć na innych jako na bliźnich. Praca z młodzieżą, szczególnie na katechezie, musi uwzględniać młodych ludzi wywodzących się z rodzin niepraktykujących, obojętnych religijnie czy liberalnych<sup>22</sup>. Katecheta powinien być świadomy zmieniających się warunków życia człowieka i rozpoznawać zarówno to co jest pozytywne jak i wrogie człowiekowi<sup>23</sup>. Kolejny postulat zmierza do zachęcenia i motywowania młodego człowieka, aby miał własne Pismo Święte, czytał je i coraz lepiej poznawał. **Praca z tekstem biblijnym** to kolejny postulat. Aby ona mogła się rozwijać należy zaopatrzyć uczniów w egzemplarze Biblii. W salach katechetycznych powinny być dostępne egzemplarze Pisma Świętego, czy to pozycje Starego i Nowego Testamentu, czy tylko egzemplarze Nowego Testamentu, jeżeli nie dla wszystkich, to jedno dla dwóch osób. Dostępne też koniecznie egzemplarze poszczególnych Ewangelii<sup>24</sup>. Takie wyposażenie sal katechetycznych wydaje się koniecznym, aby czytany i analizowany tekst uczeń mógł śledzić. Szukając sposobu zaopatrzenia sal w egzemplarze Pisma Świętego można zwrócić się o pomoc do księdza proboszcza, który sprawuje pieczę nad katechezą szkołą z prośbą

<sup>21</sup> Technika i nowoczesne środki przekazu wkraczają również na obszar katechezy i nie sposób nie korzystać z tego dobra szczególnie podczas katechezy z młodzieżą. Zob. KOPYŚC L. *Katecheza przez media*, *Katecheta* 42 (1998) 3, s. 57-58; A. ZAKRZEWSKI., *Dlaczego trzeba wizualizować katechezę – naukę „religii” w szkole?* *Katecheta* 42 (1998) 8, s. 76-79; S. KULPACZYŃSKI, *Katecheza przy pomocy środków audiowizualnych*, w: *Katechizacja różnymi metodami*, red. M. Majewski, Kraków 1994, s. 202-221.

<sup>22</sup> Dyrektorium katechetyczne odwołuje się do dwóch poważnych zagrożeń wiary: ateizmu i laicyzacji (Polskie Dyrektorium Katechetyczne 63-64).

<sup>23</sup> Zwraca na to uwagę Jan Paweł II Encyklika „Redemptor hominis”, Watykan 1979 nr 14.

<sup>24</sup> Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu w roku 2005 wydało kieszonkowe Ewangelie, w twardej foliowanej oprawie. Można je mieć zawsze przy sobie i sięgać po nie na „przystankach” codzienności albo na wyposażeniu sal katechetycznych: Ewangelie według św., Mateusza, Marka, Łukasza i Jana – [www.wds.pl](http://www.wds.pl).

o zakup Pisma Świętego. Dyrektorzy szkół dysponują środkami na pomoce dydaktyczne dla nauczycieli, można również u nich szukać funduszy na zakup jakże niezbędnych pomocy. **Szukanie biblijnych świadectw i argumentów skłaniających do uwierzenia powinno odbywać się na poszczególnych etapach rozwoju człowieka z uwzględnieniem jego możliwości psychofizycznych.** Omawiając fragmenty Pisma Świętego należy zwracać uwagę nie tylko na egzegezę, lecz również na przystosowanie rodzajów literackich do zdolności poznawczych ucznia w wieku przedszkolnym (wiek 4-6lat), młodszych dzieci szkolnych (wiek 7-9 lat), drugiej fazy młodszego wieku szkolnego (wiek 10-12 lat), młodzieży gimnazjalnej (wiek 13-16lat) i młodzieży szkoły ponadgimnazjalnej (17-20 lat)<sup>25</sup>. Kolejna sugestia, jakże dziś bardzo ważna dla całego Kościoła, to współpraca środowisk – rodziny, parafii i szkoły w wychowaniu w wierze. W zależności od rodzaju środowiska, należy stosować formy upowszechniania Biblii, które prowadzą do spontanicznego i urozmaiconego kontaktu z treściami biblijnymi, co ma duże znaczenie w biblijnej formacji katechetycznej. Takimi formami mogą być wystawy biblijne<sup>26</sup>, przedstawienia<sup>27</sup>, inscenizacje i konkursy biblijne<sup>28</sup> zorganizowane we własnym zakresie bądź przy pomocy lub gościnności innych. W każdym mieście, a może nawet szkole rozwijają się różnego rodzaju formy katechezy wizualnej inspirowane przez Słowo Boże albo tematykę czerpaną z Biblii. Tematyka biblijna znalazła również szerokie zastosowanie w muzyce. Widać to w korzystaniu z tekstów ksiąg biblijnych czy ich fragmentów lub poszczególnych zdań, przy układaniu tekstów, pieśni, piosenek, oper. Zastosowanie psalmów i innych śpiewów na katechezie to też sposób wykorzystywania tekstów biblijnych. Przemysł muzyczny wydaje nagrania pieśni i piosenek biblijnych, z których warto korzystać, by głosić owocniej Dobrą Nowinę.

<sup>25</sup> Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce, Kraków 2001, s. 13.

<sup>26</sup> Historia różańca – modlitwy zaczyna się w Ewangelii wraz z życiem Jezusa i Maryi, a cała jego dalsza historia jest jej wypełnieniem. Różaniec jest także próbą wypełnienia słów Ewangelii, wzywającej do nieustannej modlitwy. W październiku 2003 r. zakończył się w Kościele Rok Różańca Świętego. Swoistym tego roku podsumowaniem była wystawa w Bibliotece Uniwersyteckiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

<sup>27</sup> Zamek Królewski w Warszawie w roku szkolnym 2005/2006, proponują lekcje muzealne, którym towarzyszą krótkie (od 30 do 50 min) przedstawienia, np. Mądrość Salomona – król Salomon, Przedstawienie stanowi integralną część lekcji muzealnej Motywy biblijne.

<sup>28</sup> Już po raz XI organizowany przez Liceum ogólnokształcące Zakonu Pijarów Krakowie jest Ogólnopolski Konkurs wiedzy biblijnej katolickich szkół średnich, którego celem jest zainteresowanie uczniów tematyką biblijną, pogłębienie ich znajomości tekstu Pisma Świętego i jego teologicznego znaczenia.

## **Zakończenie**

Z całości refleksji wynika, że potrzebna jest większa troska o mniej znane i niezbyt poprawnie rozumiane określenia biblijne. Powrót w 1990 r. nauki religii do polskiej szkoły przyczynił się do zwiększenia frekwencji dzieci i młodzieży, systematyczności pracy katechetycznej, możliwości korelacji nauki religii z innymi przedmiotami, przewyciężenia rozbieżności w działaniach wychowawczych. Ujawnił też słabości przygotowania dydaktycznego i metodycznego nauczycieli religii, dotychczasowego duszpasterstwa dzieci i młodzieży oraz odsłonił osłabienie eklezjalnego charakteru katechezy, traktowanej czasami jedynie jako przedmiotu szkolnego; zanik zaangażowania i współpracy z rodziną, a przez niektórych katechetów traktowania siebie tylko jako pracowników szkoły. Jednak katecheta troszczący się o swoją permanentną formację, zwłaszcza biblijną, który dokona pozytywnej korelacji nauki religii z innymi przedmiotami, który przewycięży rozbieżności w działaniach wychowawczych, doprowadzi do współpracy z rodziną i parafią, może liczyć na sukces pogłębionej znajomości Biblii u swoich katechizowanych.

## **KNOWLEDGE OF THE BIBLE IN TERMS STUDENTS GRADUATES FROM SELECTED SECONDARY SCHOOLS IN BIALYSTOK**

### **SUMMARY**

Catechists are required to make, along with the students an effort to learn about the Bible. It is not simply to memorize the important parts of the Bible, but more about their understanding, because only this can help to turn God teachings into daily life. Catechist should always care about a permanent formation, especially the Bible above all. Catechists who make a correlation of religious education with other subjects, and those who overcome the differences in the educational activity, will lead to work with the family and parish. This will ensure the in-depth knowledge of the Bible in their students.

KS. ADAM SKRECZKO

## ROLA KOŚCIOŁA W PRZECIWDZIAŁANIU MANIPULACJI W MEDIACH

**Treść:** Wstęp; 1. Temat manipulacji medialnej w nauczaniu Kościoła katolickiego; 2. Sposoby przeciwstawiania się manipulacji w mediach; 3. Nowe zadania i wyzwania; 4. Media jako narzędzie ewangelizacji; Zakończenie.

### Wstęp

Dzisiaj trudno sobie wyobrazić wzajemną komunikację międzyludzką bez środków społecznego przekazu, zwanych też w naukach społecznych „środkami masowego przekazu” lub „mass mediami”. Także Kościół od dawna żywi przekonanie, że środki masowego przekazu należy uważać za „dary Boże”, które mają służyć zacieśnianiu więzów braterstwa i wzajemnego zrozumienia oraz pomagać w odnajdywaniu naszej ludzkiej godności umiłowanych dzieci Bożych<sup>1</sup>. Nie da się jednak nie zauważyć pewnych braków odnośnie wiedzy na temat wpływu mediów na człowieka. Widoczne opóźnienia w warsztatach naukowców na świecie sprawiły, że był w tej dziedzinie pewien niedosyt również na rynkach księgarskich i w wypowiedziach publicystycznych. Kościół katolicki zauważa niebezpieczeństwo manipulacji medialnej i w swoim oficjalnym nauczaniu stara się uwrażliwić na ten problem odbiorców mediów.

### 1. Temat manipulacji medialnej w nauczaniu Kościoła katolickiego

W nauczaniu Kościoła katolickiego temat manipulacji pojawiło się dość późno. O tym zjawisku nie mówił np. Soborowy Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli z 1963 r., choć przestrzegał m.in. przed zniekształcaniem informacji publikowanych w mass mediach: „informacja była zawsze

<sup>1</sup> Jan PAWEŁ II, *Środki społecznego przekazu w służbie jedności i postępu rodziny ludzkiej*, Orędzie na XXV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1991, [www.opoka.org.pl/nauczanie/papiez/jan\\_pawel\\_ii/oredzia.php](http://www.opoka.org.pl/nauczanie/papiez/jan_pawel_ii/oredzia.php) (4.08.2010).

prawdziwa i pełna, przy zachowaniu sprawiedliwości i miłości” (DSP, 5)<sup>2</sup>. Dekret określa zasady właściwego posługiwania się tymi środkami.

Pierwszą zasadą jest konieczność, „by wszyscy, którzy ich używają, znali zasady porządku moralnego i ściśle je w tej dziedzinie wcielali w życie” (*Inter mirifica*, 4). W kontekście wspomnianej manipulacji można to zalecenie Soboru interpretować tak: im bardziej zasady porządku moralnego są lekceważone przez twórców i dysponentów przekazu medialnego, tym bardziej powinni o nich pamiętać odbiorcy, a szczególnie ci, którzy są odpowiedzialni za wychowanie młodych ludzi do właściwego korzystania ze środków społecznego przekazu. Powinni oni pamiętać, że te środki „mogą się też czasem stawać instrumentem szerzenia wypaczonej wizji życia, rodziny, religii i moralności – wizji, która nie szanuje prawdziwej godności i przeznaczenia osoby ludzkiej. Dekret zakładał w ten sposób istnienie konkretnych działań manipulatorskich na polu informowania społeczeństwa. Podkreślił także prawo człowieka do rzetelnej informacji, która „umożliwia poszczególnym ludziom pełniejszą i stałą ich znajomość, gdzie oni w ten sposób skutecznie przyczyniać się do ogólnego dobra oraz łatwiej wpływać na szeroki dostęp całej ludzkości. Informacja jest wtedy przekazywana w dwóch kierunkach: od nadawcy komunikatu do jego odbiorcy i odwrotnie. Społeczność ludzka ma więc istotne prawo do informacji o tym, co dotyczy człowieka osobiście lub w społeczeństwie, w zależności od warunków życia każdego. Właściwie zastosowanie tego prawa domaga się, by przedmiot informacji był zawsze prawdziwy i pełny, z zachowaniem jednak sprawiedliwości i miłości” (DSP, 5).

Problematyki manipulacji nie podjęła też wprost słynna instrukcja duszpasterska *Communio et progressio* (Zjednoczenie i postęp) ogłoszona przez Papieską Komisję ds. Środków Społecznego Przekazu, rozpatrująca różne aspekty mass mediów<sup>3</sup>. Powstała ona z polecenia Drugiego Soboru Watykańskiego i jest kontynuacją soborowego *Dekretu o Środkach Społecznego Przekazywania Myśli* (1963). Treść instrukcji przeniknięta jest akcentami optymistycznymi w odniesieniu do roli środków społecznego przekazu oraz ich dalszego rozwoju. Wynika to z ogólnego założenia, będącego podstawą tego dokumentu, że środki społecznego przekazu są „darem Bożym”, ponieważ „zgodnie z opatrzciościami zamiarami Boga doprowadzają do braterskiej przyjaźni między ludźmi, którzy w ten sposób

<sup>2</sup> Por. A. LEPA, *Świat manipulacji...*, s. 200.

<sup>3</sup> Tamże, s. 200.

odpowiadają Jego zbawczej woli” (nr 2). Pomimo tego, że samo zjawisko manipulacji nie zostało w tekście nazwane po imieniu, to autorzy tego dokumentu mieli zapewne w polu widzenia istniejące manipulacje w obrębie mediów, skoro instrukcja stanęła zdecydowanie w obronie swobodnego i sprawiedliwego dostępu wszystkich obywateli do informacji. Dlatego też instrukcja *Communio et progressio* przez długi czas uchodziła powszechnie za jeden z najlepszych dokumentów kościelnych ogłoszonych dotąd po Soborze Watykańskim II i z tej racji przede wszystkim dość szybko znalazła sobie miano „wielkiej karty wolności informacji”. Poprzez podjęcie szerokiego wachlarza zagadnień, wszechstronne i fachowe naświetlenie zjawisk społecznych, wnikliwe analizy i trafne prognozy instrukcja ta stanowi znaczny wkład Kościoła we współtworzenie w świecie „klimatu komunikacyjnego” tak niezbędnego dla rozwoju osobowego człowieka<sup>4</sup>.

Wspomniana instrukcja postuluje w związku z tym specjalny kodeks lub inną formę gwarancji prawnych, określających odpowiedzialność dziennikarzy wobec przekazywanych informacji, który byłby dla odbiorców gwarancją rzetelności informacji i zarazem podstawą dla uzasadnionych roszczeń. Określa również sam cel mediów, które powinny „zmierzać do tego, aby ludzie dzięki częstym kontaktom między sobą nabrali większego poczucia wspólnoty” (CP, 8). Niepokoi natomiast znikoma znajomość Instrukcji wśród katolików polskich.

Możliwość wykorzystania środków społecznego przekazu w nauczaniu katechetycznym dostrzegł Paweł VI w Adhortacji apostolskiej o ewangelizacji w świecie współczesnym – *Evangelii nuntiandi*, nazywając je „potężną pomocą” w głoszeniu orędzia Ewangelii (EN, 45-46). Siła ta powinna być używana nie bez zastrzeżeń, ale tak, by rozwijała horyzonty jednostek i społeczeństw szukających spełnienia swoich ludzkich przeznaczeń<sup>5</sup>. Papież Paweł VI zwracił uwagę, na osoby pracujące zawodowo w środkach przekazu, które powinny znać i szanować potrzeby rodziny, co czasem może wymagać od nich odwagi, a zawsze wysokiego poczucia odpowiedzialności. Papież podkreślił, że niełatwo jest opierać się naciskom natury komercyjnej lub zadaniom dostosowania się do nakazów świeckich ideologów, natomiast do tego właśnie są zobowiązani odpowiedzialni pracownicy mediów<sup>6</sup>. Jednak

---

<sup>4</sup> A. LEPA, *O prawo człowieka do informacji*, „Znak”, nr 3, 1982, s. 131-132.

<sup>5</sup> A. ZWOLIŃSKI, *Media a odbiorcy...*, s. 9.

<sup>6</sup> Jan PAWEŁ II, *Media w rodzinie: ryzyko i bogactwo*, Orędzie na XXXVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2004, [www.opoka.org.pl/nauczanie/papiez/jan\\_pawel\\_ii/oredia.php](http://www.opoka.org.pl/nauczanie/papiez/jan_pawel_ii/oredia.php) (4.08.2010).

adhortacja ta, podobnie jak instrukcja duszpasterska *Communio et progressio* nie podjęła wprost problematyki manipulacji w mediach.

Liczni autorzy wyrażają dziś opinię, że na przestrzeni ostatnich stu lat Jan Paweł II jest pierwszym papieżem, który problematykę mass mediów rozpatruje we wszystkich liczących się wymiarach. Wśród wielu zagadnień, jakie Papież podejmuje z dziedziny mediów szczególne miejsce zajmuje zjawisko manipulacji. Papież postrzega zjawisko manipulacji jako wielorakie zagrożenie dla człowieka i jego rozwoju osobowego oraz rozwoju społeczeństwa. Manipulacja, jako problem moralny, jest również wyzwaniem dla Kościoła; tym bardziej, że żywiołowy wręcz rozwój techniki komunikowania masowego stwarza coraz to nowe obszary dla skutecznych działań manipulatorskich<sup>7</sup>.

W encyklice *Redemptor hominis* Papież nazywa manipulację „niebezpieczeństwem dla rozwoju człowieka w płaszczyźnie jego być”. Manipulacja dokonuje zniewolenia człowieka, dlatego też autor encykliki podkreśla, że sprawa ta znalazła się „u korzenia współczesnej troski o człowieka” (RH, 16). Papież przypomniał, że „poczucie odpowiedzialności za prawdę jest jednym z podstawowych wymagań, określających powołanie człowieka we wspólnocie Kościoła” (RH, 19) i wymóg ten – ze względu na ogromny zasięg swojej pracy – odnosi się przede wszystkim do tych ludzi mediów, którzy na co dzień „dotykają” prawdy w publikowanych przez siebie słowach oraz obrazach i jednocześnie identyfikują się z Kościołem. Wszak Chrystus, którego są wyznawcami, nazywa siebie Prawdą (por. J 14, 6) i oczekuje od nich publicznego dawania świadectwa prawdzie (por. Mt 10, 32- 33).

Często też Jan Paweł II zwraca uwagę Kościoła i świata na rolę języka w manipulacji propagandowej. Wprawdzie w adhortacji *Catechesi tradendae* nie ma słowa „manipulacja”, to jednak Papież wyraźnie nawiązuje do tego zjawiska, podkreślając fakt nadużywania języka, kiedy to „każe się mu służyć zakłamaniu ideologicznemu, niwelowaniu sposobów myślenia i spychania człowieka do rzędu jakby przedmiotu (CT, 59)<sup>8</sup>.

W kontekście poważnych zagrożeń dla świata po raz kolejny problem manipulacji podejmuje Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia*, gdy mówi o „pokojowym” ujarzmianiu jednostek, środowisk, całych społeczeństw i narodów uchodzących za niewygodne tym, „którzy dysponują odnośnymi środkami i są gotowi posługiwać się nimi bez skrupułów”<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> A. LEPA, *Świat manipulacji...*, s. 201-202.

<sup>8</sup> Tamże, s. 202.

<sup>9</sup> Tamże, s. 205.



Anatomię tego zjawiska (problemu manipulowania) podkreślił też Papież Jan Paweł II podczas przemówienia wygłoszonego w siedzibie UNESCO w Paryżu w 1980 r.<sup>10</sup>. Punktem wyjścia w przedłożeniu papieskim był nieprawidłowy proces wychowania, w którym dochodzi do przesłania samego człowieka. Papież w swoim przemówieniu ukazał sposób działania manipulacji, która prowadzi do całkowitej alienacji wychowania: zamiast pracować na rzecz tego, kim człowiek powinien „być”, funkcjonowałoby ono tylko na rzecz tego, czym człowiek może się wykazać w dziedzinie „ma”, „posiada”. Dalszy krok tej alienacji- podkreślił Papież – to przyzwyczajanie człowieka, że jest przedmiotem wielorakiej manipulacji: czy to manipulacji ideologicznej czy też politycznej, realizowanej za pośrednictwem środków opinii publicznej; manipulacji ze strony monopolu czy kontroli sił ekonomicznych lub władzy politycznej przy pomocy środków przekazu informacji- odebrać mu w końcu podmiotowość i „nauczyć” życia jako także swoistej manipulacji samym sobą” ( 13). Z tej wypowiedzi Papież płynnie doniosło przesłanie przede wszystkim dla praktyki wychowawczej. Człowiek straciwszy podmiotowość, przyjmuje w końcu taki sposób życia, który prowadzi do swoistej automanipulacji<sup>11</sup>. Wskazując na zagrożenia ze strony manipulacji, Papież podkreślił tym samym najważniejsze zadania ze strony nauk o wychowaniu, czyli opracowanie oczekiwanej od dawna teorii wychowania do mass mediów. Człowiek „wychowany” do prawidłowego obcowania z prasą, filmem, radiem i telewizją będzie w stanie ustrzec się negatywnych skutków propagandy i manipulacji. Pogłębiona znajomość mediów oraz ich mechanizmów pozwoli odbiorcom pójść dalej i skutecznie oddziaływać na media. Pedagogika katolicka w podejmowaniu swoich inicjatyw opiera się przede wszystkim na dokumentach kościelnych, na stosowanych badaniach własnych i nauk pomocniczych, a także na stałym przekonaniu, że mass media zdolne są spełniać pozytywną rolę w integralnym rozwoju człowieka oraz prawidłowym kształtowaniu stosunków międzyludzkich<sup>12</sup>.

Po raz kolejny Papież wskazuje na niebezpieczeństwa związane z pewnymi mechanizmami manipulacji ideologicznej, które prowadzą do ujarznienia osoby ludzkiej. Dzieje się tak wtedy, pisze Papież w adhortacji *Fa-*

---

<sup>10</sup> JAN PAWEŁ II, Przemówienie podczas wizyty w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych do Spraw Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO), Kraków 1980, [http://www.opoka.org.pl/nauczanie/papiez/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia.php](http://www.opoka.org.pl/nauczanie/papiez/jan_pawel_ii/przemowienia.php) (4.08.2010).

<sup>11</sup> A. LEPA, *Świat manipulacji...*, s. 202-203.

<sup>12</sup> Tamże, s. 174.

*miliaris consortio*, gdy np. mass media stają się „nosicielami ideologii zniekształcających rodzinę, religię, moralność, nie szanując prawdziwej godności przeznaczenia człowieka” (FC, 76). Innym zjawiskiem, które dziś niepokoi świat jest stosowanie przemocy. W adhortacji *Christifideles laici* Papież wskazuje niebezpieczeństwa m.in. na mass media jako na siły, które dokonują uprzedmiotowienia osoby ludzkiej, wykazując wręcz swoistą agresywność (por. ChL, 5).

Jan Paweł II wielokrotnie wypowiadał się na temat manipulowania człowiekiem: w swoich encyklikach i adhortacjach oraz w bardzo licznych przemówieniach. Jednak w żaden z tych dokumentów kościelnych nie był poświęcony w całości problemowi manipulacji.

Pierwszym dokumentem kościelnym, w którym Kościół wypowiedział się na temat manipulacji jest Instrukcja duszpasterska *Aetatis novae*. Dokument ten czterokrotnie mówi o manipulacji, stosując właściwą nazwę tego zjawiska oraz rozpatrując ją w różnych aspektach. Mówi o niej, gdy stwierdza z naciskiem, że media masowe bywają narzędziem manipulowania człowiekiem, zwłaszcza w dziedzinie ideologii i polityki. O manipulacji wypowiada się Instrukcja również wtedy, gdy formułuje postulat wzięcia w obronę tych wszystkich ludzi, którzy narażeni są na działania manipulacyjne ze strony czynników zagranicznych lub rodzinnych (AN, 16). Gdy z kolei dokument mówi o konieczności formowania ludzi wierzących w dziedzinie środków przekazu, zachęca jednocześnie fachowców chrześcijan reprezentujących te środki do takiego wypełniania ich prac i zadań, aby nigdy nie można było nawet kojarzyć ich przekazu z manipulacją<sup>13</sup>. Instrukcja podkreśla dużą rolę jaką mają do spełnienia media alternatywne, wspierane przez Kościół z myślą o ewangelizacji i dla dobra człowieka. Instrukcja *Aetatis novae* zwraca też uwagę na pewne zjawiska w świecie, które wspierają manipulację przy współudziale elit politycznych (AN, 13 i 14). Wymienione w dokumencie zjawiska to: sekularyzm, konsumpcjonizm, materializm, obojętność wobec ubogich, pozbawienie pewnych grup ludzi dostępu do mass mediów i do informacji, zmonopolizowanie mediów przez elity gospodarcze, społeczne, polityczne. Ukazując negatywne skutki manipulacji oraz ich rozmiary instrukcja zgłasza pilny postulat, że Kościół powinien „zdecydowanie i z odwagą” przeciwstawiać się wszelkim formom manipulowania (por. AN, 13).

Oprócz wypowiedzi odnoszących się wprost do manipulacji, można również spotkać w *Instrukcji* dość liczne myśli i uwagi, które pośrednio nawiązują do samego zjawiska manipulowania, do jego ukrytych mecha-

<sup>13</sup> Por. A. LEPA, *Przeciwstawiać się manipulacji*, Ład” nr 34, 1992, s. 1.

nizmów, albo do spowodowanych skutków. Dokument jest instrukcją skierowaną do całego Kościoła, nie tylko do duszpasterzy. Charakter postulatywny tego dokumentu skłania do konkretnej refleksji nad sposobami jego wykonania. Powstaje więc pytanie nawiązujące nawiązujące do tytułu artykułu: co czynić, tzn. jakie przedsięwziąć inicjatywy i działania, aby skutecznie przeciwstawiać się manipulacji<sup>14</sup>.

Po raz kolejny o niebezpieczeństwach wynikających z medialnej manipulacji mówił też Papież Jan Paweł II w swoim *Orędziu na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1994 r.* Wskazywał on na jej głęboki wpływ na życie rodzinne, zarówno pozytywny: może wzbogacać życie rodzinne, umacniać więzi wewnątrz rodziny i relacje społeczne, może umacniać religijną tożsamość i kształtować życie moralne i duchowe, jak i negatywny: może jednak również szkodzić życiu rodzinnemu przez propagowanie fałszywych wartości i wzorów postępowania, przez rozpowszechnianie pornografii i obrazów brutalnej przemocy; przez wpajanie moralnego relatywizmu i religijnego sceptycyzmu; przez przedstawianie bieżących wydarzeń i problemów w sposób celowo wypaczony; przez agresywną reklamę, odwołującą się do najniższych instynktów; wreszcie przez zachowanie fałszywych wizji życia, które sprzeciwiają się zasadzie wzajemnego szacunku oraz utrudniają ustanowienie sprawiedliwości i pokoju.

Kontynuacją tej myśli jest *List do Rodzin Gratissimam Sane* z 1994 r. Papież podkreślając rolę rodziny wskazał na ostateczny cel środków społecznego przekazu, którym jest służba jedności i postęp rodziny ludzkiej. O tym jaką rolę pełnią media odegrają w życiu człowieka – jak podkreślił Papież w tym dokumencie – są osobiście odpowiedzialni wszyscy członkowie ludzkiej rodziny, zarówno najskromniejszy odbiorca programów, jak i ich najbardziej wpływowy twórca.

O prawdziwą odwagę polskiego laikatu, również w mediach, apeluje Benedykt XVI. Papież apeluje o dawanie odważnego świadectwa na rzecz wartości chrześcijańskich, również w mediach. Taką wartością jest m.in. prawda, bez której media stają się szkodliwe dla odbiorców, a także dla dobra narodu i państwa. Drugie zadanie stojące przed ludźmi mediów to wykazywanie odważnej troski o zachowanie tożsamości katolickiej i narodowej. Jest ona, jak podkreślił Benedykt XVI, szczególnie ważna w obliczu procesu integracji europejskiej<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> A. LEPA, *Przeciwstawiać się manipulacji*, „Ład” nr 34, 1992, s. 6.

<sup>15</sup> Por. [http://www.opoka.org.pl/nauczanie/papiez/benedykt\\_xvi/index.html](http://www.opoka.org.pl/nauczanie/papiez/benedykt_xvi/index.html) (4.08.2010).

Duża ilość dokumentów kościelnych dotycząca manipulacji powstałych na przestrzeni ostatnich stu lat świadczy o nasileniu (intensywności) samego problemu, jego złożoności oraz o silnej potrzebie pomocy ze strony Kościoła w walce o dobro człowieka i rodziny. Jest zatem rzeczą charakterystyczną, że w dokumentach Kościoła katolickiego na temat mediów ukazywane jest ich podwójne oblicze. Z jednej strony uznawane są za wyraz osiągnięć geniuszu ludzkiego i jako takie stanowią potwierdzenie, że człowiek zgodnie z wolą samego Boga czyni sobie ziemie poddaną. Z drugiej strony Kościół nie zamyka oczu na to, że tworzone przez człowieka dzieła są często naznaczone jego słabością, jego wewnętrznym rozdarciem i skłonnością do grzechu. Dzieło wychowania do odpowiedzialnego korzystania z mediów jest łatwiejsze w tych rodzinach, które są prawdziwie wspólnotą miłości, które są wierne swojemu powołaniu i otwarte na wszystkie zadania, które z tego powołania wypływają. Natomiast staje się bardzo trudne, a niekiedy wręcz niemożliwe tam, gdzie rodziny zagubiły swoją tożsamość, gdzie ich członkowie myślą wyłącznie o sobie, gdzie zniekształcona na różne sposoby miłość lub jej brak uniemożliwia odpowiedzialne podejście do życia<sup>16</sup>. Wynika stąd, że zaangażowanie Kościoła w szybko rozwijającym się świecie środków przekazu musi być coraz głębsze. Globalna sieć komunikacji poszerza się i z każdym dniem rozbudowuje, media zaś wywierają coraz bardziej widoczny wpływ na kulturę i jej przekaz. Zależność między rzeczywistością a mediami stała się bardziej złożona, co jest zjawiskiem głęboko dwuznacznym. Z jednej strony może to prowadzić do zatarcia różnic między prawdą a złudzeniem, „mogą się też czasem stawać instrumentem szerzenia wypaczonej wizji życia, rodziny, religii i moralności – wizji, która nie szanuje prawdziwej godności i przeznaczenia osoby ludzkiej” (AE, 7). Z drugiej jednak może otwierać nie znane dotąd możliwości udostępniania prawdy znacznie liczniejszym grupom ludzi. Do zadań Kościoła należy dbanie o to, aby wykorzystana została ta druga możliwość<sup>17</sup>.

## 2. Sposoby przeciwstawiania się manipulacji w mediach

W przypadku zatarcia różnic pomiędzy prawdą a złudzeniem, najbardziej narażone są osoby pracujące w mediach. Kościół pragnie więc prowa-

---

<sup>16</sup> J. NAGÓRNY, *Dziecko wśród mediów...*, s. 40-41.

<sup>17</sup> Jan PAWEŁ II, *Rozgłaszajcie to na dachach: Ewangelia w epoce globalnej komunikacji*, Orędzie na XXXV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2001, [www.opoka.org.pl/nauczanie/papiez/jan\\_pawel\\_ii/oredzia.php](http://www.opoka.org.pl/nauczanie/papiez/jan_pawel_ii/oredzia.php) (4.08.2010).

działalność środków społecznego przekazu. Dialog ten wymaga, by Kościół starał się zrozumieć rzeczywistość środków przekazu – ich cele, wewnętrzne struktury, sposoby, formy i rodzaje działania – i okazywał wsparcie i zachętę osobom pracującym w tej dziedzinie. Taka postawa życzliwego zrozumienia i wsparcia jest dobrym punktem wyjścia dla prezentacji propozycji zmierzających do usunięcia przeszkód, jakie stają na drodze ludzkiego postępu i głoszenia Ewangelii. Dialog, o którym mowa, obejmuje również okazywanie pomocy osobom pracującym w środkach przekazu, a także wypracowanie antropologii i teologii społecznego przekazu – również po to, aby sama teologia stała się bardziej komunikatywna, a tym samym mogła skuteczniej ukazywać wartości ewangeliczne i odnosić je do współczesnej rzeczywistości życia ludzkiego. Wreszcie, dialog ten wymaga, aby osoby sprawujące funkcje kierownicze w Kościele oraz duszpasterze chętnie i roztropnie odpowiadali na propozycje kontaktu ze strony środków przekazu, próbując nawiązać z tymi, którzy nie podzielają naszej wiary, relacje nacechowane wzajemnym zaufaniem i szacunkiem, oparte na podstawowych wspólnych wartościach (AE, 8). Nie oznacza to przymykania oczu na sprawy bolesne i podziały między ludźmi, ale wymaga docierania do przyczyn owych problemów, tak aby można je było zrozumieć i rozwiązać. Środki przekazu są zobowiązane do krzewienia sprawiedliwości i solidarności w relacjach międzyludzkich na wszystkich poziomach życia społecznego poprzez dokładne relacjonowanie wydarzeń, rzetelne wyjaśnianie problemów i uczciwe przedstawianie odmiennych poglądów. Zdania te są oczywiście wielkim wyzwaniem, ale na pewno nie są niewykonalne dla osób pracujących w środkach społecznego przekazu. Z racji swego powołania oraz swych zawodowych zobowiązań, dziennikarze powinni służyć prawdzie, sprawiedliwości, wolności i miłości i przyczyniać się poprzez swą ważną pracę do tworzenia ładu społecznego „opartego na prawdzie, zbudowanego według nakazów sprawiedliwości, ożywionego i dopełnionego miłością i urzeczywistnionego w klimacie wolności. Muszą oni pamiętać, że środki przekazu służą wolności poprzez służbę prawdzie; ograniczają one korzystanie z wolności, jeśli oddalają się od prawdy, rozpowszechniają kłamstwa albo rozbudzają niezdrowe emocjonalne reakcje na wydarzenia. Ludzie zaś mogą budować wspólne dobro i rozliczać władze publiczne z ich działalności jedynie wówczas, gdy posiadają swobodny dostęp do prawdziwych i wyczerpujących informacji<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Jan PAWEŁ II, *Środki przekazu w służbie prawdziwego pokoju w świetle encykliki „Pacem in terris”*, Orędzie na XXXVII Światowy Dzień Środków Przekazu 2003, [www.opoka.org.pl/nauczanie/papiez/jan\\_pawel\\_ii/oredzia.php](http://www.opoka.org.pl/nauczanie/papiez/jan_pawel_ii/oredzia.php) (4.08.2010).

Obecnie, w czasach dominacji obrazu w kulturze należy mówić o pilnej potrzebie słowa, zarówno ze strony Kościoła i społeczeństwa, jak i rodziny oraz każdego człowieka. Współtworzenie tak pomyślanej logosfery i twórcze uczestnictwo w niej może być wyjątkowo skutecznym środkiem w przeciwstawianiu się manipulacji. Nastąpi to zwłaszcza wtedy, gdy logosfera stanie się również środowiskiem kształcącym myślenie krytyczne w odniesieniu do treści emitowanych przez mass media. Dla chrześcijanina logosfera jest ponadto środowiskiem słowa, w którym kimś najważniejszym jest Logos-Chrystus. Jest On Słowem przedwiecznym i jest jednocześnie Sensem Bożym, gdyż „logos” znaczy również „sens”, co w tworzeniu logosfery przez chrześcijan ma tym głębsze znaczenia, że przeciw manipulowanie człowiekiem wnosi do jego środowiska chaos i zachowania dalekie od życia sensownego. Również chrześcijanin nade wszystko zdaje sobie sprawę, jak wiele znaczą w budowaniu logosfery słowa, które wypowiedział Chrystus do Ojca w Modlitwie Arcykapłańskiej: „Słowo Twoje jest prawda. Jak Ty Mnie posłałeś na świat, tak Ja ich na świat posyłam. A za nich Ja poświęcam w ofierze samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie” (J 17,17-19).

Przed wszystkim należy spokojnie i cierpliwie tłumaczyć, że nadmiar odbieranych obrazów i deficyt słów mogą powodować negatywne stosunki również w życiu intelektualnym jednostki. Wszystko zależy od tego, jak wielki jest deficyt słowa w środowisku danego człowieka i jak duże ślady w jego psychice spowodował nadmiar obrazu. Niebagatelne znaczenie ma również fakt, jakimi uzdolnieniami wykazuje się jednostka<sup>19</sup>.

W związku z tym można wskazać na trzy rodzaje działań ze strony Kościoła katolickiego w Polsce.

Pierwsze z nich to formowanie u odbiorców odpowiednich cech osobowych i postaw wobec zakłamania w mass mediach. Jest kilka elementarnych postaw, które powinny być formowane w ramach edukacji i autoedukacji – w stosunku do zakłamania w mass mediach. Postawa krytycyzmu – w stosunku do treści publikowanych mediach. Wymaga ona od jednostki zarówno pokonania naiwności jak i pogłębienia dociekliwości umysłowej. Instrukcja *Communio et progressio* radzi w takich sytuacjach, aby człowiek czerpał z wielu źródeł informacji, a nie z jednego tylko źródła (por. CP, 34). Warunkuje to osiągnięcie dojrzałego krytycyzmu wobec mediów. W związku z tym należy zdobywać i pogłębiać wiedzę o mass mediach.

<sup>19</sup> Por. A. LEPA, *Mity i obrazy...*, s. 65-66.

Druga, to postawa odważnego nazywania rzeczy po imieniu, czyli nazywanie kłamstwa – kłamstwem, a prawdy – prawdą. Pomocna mogłaby być postawa asertywności.

Następnie rozwijanie twórczej aktywności w odpowiedzi na zjawisko zakłamania w mediach. Różne są formy tej aktywności, np. ufna modlitwa, wspierana asceza w intencji respektowania prawdy w mediach, zwłaszcza modlitwa do Ducha Świętego. Skuteczna mogą okazać się rozmowy z przyjaciółmi na temat mediów: te codzienne, okazjonalne, oraz rozmowy związane z ich odbiorem. Inna forma omawianej aktywności to realizowanie tzw. postawy otwierania oczu w stosunku do osób bezkrytycznych, naiwnych, zmanipulowanych itp. Wymaga to nieraz dużej cierpliwości i umiejętności prowadzenia rozmowy. Szczególnie skuteczne (w obronie prawdy) mogą okazać się osobiste i bezpośrednie rozmowy z dziennikarzami. Wtedy stawiać im trzeba wysokie wymagania, przypominając o dwóch podstawowych prawidłowościach: że ludzie mediów kształtują opinie i postawy swojego społeczeństwa, stając się przy tym samym jego nauczycielami (to nie są tylko bezmyślni przekaziciele informacji) oraz, że dziennikarz, który szanuje prawdę – szanuje swoich czytelników, słuchaczy i widzów. I odwrotnie: dziennikarz kłamący w mediach zlekceważy ich.

Dla duszpasterzy i wiernych świeckich zjawisko zakłamania w mass mediach jest wyzwaniem czasu. Osoby mające czynnie uczestniczyć w pracy Kościoła w dziedzinie środków przekazu, powinny obok wykształcenia doktrynalnego i formacji duchowej zdobyć umiejętności fachowe w tej dziedzinie (por. AN, 18). Kształcenie i praktyczne szkolenie w zakresie społecznego przekazu powinny stanowić integralny składnik formacji duszpasterzy i kapłanów. Takie kształcenie i szkolenie musi obejmować wiele różnych elementów i aspektów. W dzisiejszym świecie, na który tak silnie oddziałują środki przekazu, jest na przykład rzeczą konieczną, aby osoby pozostające w służbie Kościoła posiadały przynajmniej praktyczną wiedzę o wpływie, jaki nowe techniki informacji i przekazu wywierają na jednostki i na społeczeństwo. Tylko znajomość mediów prowadzi do poznania mechanizmów propagandy i manipulacji oraz pozwala łatwiej dostrzec w nich elementy antykatechezy oraz jej podstawowe mechanizmy. O zjawiskach wskazujących na istnienie w środkach przekazu antykatechezy trzeba informować zarówno katechizowanych jak i ich rodziców, zwłaszcza, gdy literatura fachowa z tej dziedziny jest uboga. Problematykę manipulowania człowiekiem powinno się w ramach katechezy ukazywać w taki sposób, aby nie przesłaniać rzeczywistych walorów, jakie reprezen-

tują z natury swojej środki masowego przekazu, gdyż media masowe zgodnie z nauką Kościoła, jako „dar Boży” mogą również prowadzić do „braterskiej przyjaźni między ludźmi, którzy w ten sposób odpowiadają zbawczej woli Boga” (CP, 1)<sup>20</sup>.

### 3. Nowe zadania i wyzwania

Co więc należy zrobić, aby stanąć na wysokości zadania w sposób właściwy reagować na ten rodzaj zła moralnego w mediach? Duszpasterze wykorzystując w tym celu zespoły parafialne, zespoły synodalne oraz osoby z katechezy dla dorosłych mogą wiele dokonać w tej dziedzinie poprzez kształtowanie opinii publicznej w swoich środowiskach. Powinni oni posiadać umiejętność podejmowania dialogu z innymi, unikając przy tym takiego stylu przekazu, który kojarzy się z chęcią dominacji, manipulacji czy z dążeniem do osobistej korzyści. Także jednym ze środków zaradczych jest pogłębianie wiedzy o Kościele. Spokojne i wytrwałe tłumaczenie, jakim jest naprawdę Kościół Jezusa Chrystusa i jakie jest jego najważniejsze posłannictwo wymaga od członków Kościoła cierpliwości, taktu i wewnętrznego zaangażowania. Najbardziej skuteczne okazuje się wtedy żywe świadectwo chrześcijańskie<sup>21</sup>.

Opracowanie przez Kościół specjalnych programów duszpasterskich dla osób pracujących w mediach i ich realizacja przy uwzględnieniu szczególnych warunków pracy i wyzwań etycznych powinny przede wszystkim polegać na stałej formacji, która pomagałaby tym osobom – z których wiele szczerze pragnie wiedzieć, co jest etycznie i moralnie godziwe, i zgodnie z tym postępować – w coraz pełniejszej realizacji norm moralnych w pracy zawodowej oraz w życiu prywatnym<sup>22</sup>. Dlatego programy duszpasterskie w zakresie społecznego przekazu powinny m.in.: umożliwić kształcenia w dziedzinie środków przekazu jako istotny element formacji wszystkich ludzi zaangażowanych w pracę Kościoła: seminarzystów, kapłanów, osób zakonnych i świeckich; zachęcać szkoły i uniwersytety katolickie do opra-

---

<sup>20</sup> A. LEPA, *Katecheta i świat manipulacji, Wnioski dla praktyki katechetycznej*, „Katecheta” 1995, nr 2, s. 70.

<sup>21</sup> Por. A. LEPA, *Antykatecheza w mediach masowych, Mitologia antykościelna*, „Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie”, nr 10-11, s. 307-308

<sup>22</sup> Jan PAWEŁ II, *Telewizja w rodzinie: kryteria właściwego wyboru programów*, Orędzie na XXVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1994, [www.opoka.org.pl/nauuczanie/papiez/jan\\_pawel\\_ii/oredzia.php](http://www.opoka.org.pl/nauuczanie/papiez/jan_pawel_ii/oredzia.php) (4.08.2010).



cowania programów i organizacji kursów związanych z potrzebami Kościoła i społeczeństwa w zakresie społecznego przekazu; zawierać propozycje dotyczące opracowania i realizacji programów formacyjnych, przygotowujących nauczycieli, rodziców i uczniów do posługiwania się środkami przekazu i ich odbioru; zachęcać pracujących twórczo artystów i pisarzy, aby dzieląc się swym talentem poprzez słowo pisane, teatr, radio, telewizję, film o treściach rozrywkowych czy kształcących, przekazywali wartości Ewangelii; wskazywać nowe metody ewangelizacji i katechezy wykorzystujące techniki i środki społecznego przekazu (por. AE, 28); proponować opiekę duszpasterską, która pomoże pracownikom środków przekazu pielęgnować w sobie wiarę i motywację do trudnej pracy, jaką jest głoszenie światu wartości ewangelicznych i autentycznych wartości ludzkich (por. AE, 29).

Również wypowiedzi biskupów na temat negatywnych zjawisk związanych z mediami masowymi powinny być przez wiernych odczytywane z uwagą i przyjmowane jako praktyczne wskazania duszpasterskie, przydatne w rozwiązywaniu niełatwych problemów moralnych i religijnych obecnej rzeczywistości. Odnoszą się zawsze do spraw aktualnych i oparte są na profesjonalnych analizach reprezentujących różne środowiska naukowe.

Kościół nie rezygnując z obecności w sferze publicznych środków przekazu pomimo rozmaitych trudności – powinien tworzyć, utrzymywać i rozwijać własne, specyficznie katolickie środki i programy społecznego przekazu. Należą do nich: katolicka prasa i wydawnictwa, radiofonia i telewizja, biura informacji i biura prasowe, instytucje i programy kształcenia w zakresie przekazu społecznego i badań nad środkami przekazu.

Związane z Kościołem organizacje osób pracujących zawodowo mają nie być jedynie dodatkową formą działalności Kościoła; przekaz społeczny powinien odgrywać istotną rolę we wszystkich aspektach misji Kościoła. Tak więc nie tylko potrzebny jest specjalny duszpasterski program społecznego przekazu, lecz problematyka ta winna stanowić integralny element każdego programu duszpasterskiego, ponieważ może ona coś wnieść do każdej innej formy apostołstwa, posługi czy programu (por. AN, 17). Także Konferencja Episkopatu i poszczególne diecezje powinny zawsze pamiętać w swoich planach pracy duszpasterskiej o „rodzinnym wymiarze” telewizyj<sup>23</sup>. Telewizja jako środek przekazu wniosła i nadal może wносить wkład w zacienianie komunii w rodzinach i między rodzinami. Kościół –

---

<sup>23</sup> Por. Tamże.

sam trwający w komunii prawdy i miłości Jezusa Chrystusa wzywa rodziny, pracowników środków przekazu oraz władze publiczne, by realizowały w pełni swoje wzniosłe powołanie, jakimi jest umacnianie i popieranie najbardziej pierwotnej i podstawowej wspólnot w ramach społeczeństwa – rodziny. Zawierzenie wszystkiego Bogu nie zwalnia nas wszystkich, z realistycznego patrzenia na świat, na istniejące w nim szanse i zagrożenia. Cnota roztropności nakazuje szczególnie mocno zwracać uwagę na zagrożenia, by móc się im potem przeciwstawić.

Inną konkretną odpowiedzią Kościoła jest cierpliwe budowanie za pośrednictwem mediów trwałej wspólnoty międzyludzkiej, a nie niszczenie solidarności międzyludzkiej czy też szerzenie nienawiści, której przedmiotem jest często sam Kościół<sup>24</sup>.

Duszpasterze i katecheci, włączeni w proces pedagogizacji rodziców, powinni uczynić przedmiotem stałej refleksji i wnikliwych dociekań nie tylko treść, ale i sposoby pedagogizacji. Korzystać przy tym powinni z doświadczenia pedagogów praktyków. Pedagogika rodziny, pedagogika dorosłych, katecheza dorosłych, jak też katecheza rodzinna, wypracowała pewne metody pracy z dorosłymi, które należy uwzględnić w procesie wychowania rodziców. Dobrze opracowane zagadnienia z dziedziny eklezjologii winny częściej i w nowej formie gościć w salach szkolnych. Nie należy przy tym zapominać, że środki masowego przekazu, które mogą stanowić wielkie zagrożenie dla życia i posłannictwa rodziny, mogą stać się również narzędziem ewangelizacji, a tym samym umocnieniem chrześcijańskiej nadziei w ludzkich sercach.

Kościół powinien też inspirować tworzenie takich mass mediów, które byłyby alternatywnymi środkami wychowania. W tego typu mediach istniałoby z pewnością tzw. komunikowanie uczestniczące, które polega m.in. na tym, że funkcjonuje w nim dwukierunkowy przepływ informacji: od komunikatora do odbiorcy (jak dotychczas) i odwrotnie – od odbiorcy do komunikatora. System komunikowania uczestniczącego nie tylko utrudnia działania manipulatorskie w danym medium, lecz także prowadzi do ich ujawnienia i wyeliminowania. Szczególną misję na tym polu mają media będące w dyspozycji Kościoła. Ich funkcjonowanie jest dla odbiorców (czytelników, radiosłuchaczy, telewidzów) alternatywą w stosunku do tych mediów, które uwikłane są w działalność manipulatorską<sup>25</sup>. Należy wypracować

---

<sup>24</sup> Por. A. LEPA, *Uwięzienie słowa czy ekspansja obrazu*, „Ethos” 1993, nr 4, s. 25.

<sup>25</sup> Por. A. LEPA, *Świat manipulacji...*, s. 177-178.

wać praktyczne sposoby postępowania, dzięki którym słabsze warstwy społeczeństwa nie tylko uzyskają dostęp do informacji, umożliwiając rozwój osobowy i społeczny, ale także będą mogły mieć rzeczywisty i odpowiedzialny wpływ na treści przekazywane przez środki przekazu oraz współtworzyć struktury i politykę programową komunikacji społecznej<sup>26</sup>.

#### 4. Media jako narzędzie ewangelizacji

Mass media, jeśli rzeczywiście mają prowadzić do zacieśnienia więzi i prawdziwego postępu człowieka, muszą być środkami przekazywania i wyrażania prawdy, sprawiedliwości i pokoju, dobrej woli i czynnego miłosierdzia, wzajemnej pomocy, miłości i komunii. To, czy środki przekazu służą wzbogaceniu, czy zubożeniu ludzkiej natury, zależy od moralnej wizji i etycznej odpowiedzialności wszystkich zaangażowanych w proces przekazywania i odbioru informacji<sup>27</sup>.

Ponadto Kościół ma zawsze głosić swoje orędzie w sposób dostosowany do danej epoki i do kultury poszczególnych narodów i ludów, dlatego Kościół wskazując na zagrożenia i niebezpieczeństwa, nie traci z oczu prawdziwej funkcji i roli środków społecznego przekazu do której zostały one powołane. Chodzi tu o doniosłą rolę w staraniach o budowanie jedności. Ponieważ Kościół katolicki ustanowiony został przez Chrystusa Pana, aby wszystkim ludziom nieść zbawienie, i wobec tego przynaglany jest koniecznością przepowiadania Ewangelii, przeto uważa on za swój obowiązek głosić orędzie zbawienia również przy pomocy środków przekazu społecznego oraz uczyć ludzi właściwego korzystania z nich. Kościołowi więc przysługuje naturalne prawo używania i posiadania wszelkiego rodzaju owych środków, o ile są one konieczne lub pomocne w chrześcijańskiej działalności wychowawczej i w każdej jego pracy, podejmowanej dla zbawienia dusz (*Inter mirifica*, 3).

Dla Kościoła mass media są przede wszystkim „darem Bożym”. Prowadzą „do braterskiej przyjaźni między ludźmi, którzy w ten sposób łatwiej odpowiadają zbawczej woli Boga” (CP, 2). Ponadto media „zgodnie z planem Opatrzności” ukazują zarówno problemy społeczeństwa, jak i jego na-

---

<sup>26</sup> Por. Jan PAWEŁ II, *Środki przekazu w służbie prawdziwego pokoju w świetle encykliki „Pacem in terris”*, Orędzie na XXXVII Światowy Dzień Środków Przekazu 2003, [www.opoka.org.pl/nauczanie/papiez/jan\\_pawel\\_ii/oredzia.php](http://www.opoka.org.pl/nauczanie/papiez/jan_pawel_ii/oredzia.php) (4.08.2010).

<sup>27</sup> Por. Jan PAWEŁ II, *Środki społecznego przekazu w służbie jedności i postępu rodziny ludzkiej*, Orędzie na XXV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1991.

dzieje. Mają też realizować chrześcijańskie spojrzenie człowieka, na jego potrzeby i historię, a zarazem spełniają „ogromną rolę w wymianie wiadomości między ludźmi oraz w ich wzajemnym skutecznym współdziałaniu” (CP, 7). Dlatego Kościół widzi w nich „narzędzie planów Bożej Opatrzności”, służące rozwijaniu wzajemnego porozumienia i wspólnoty między ludźmi podczas ich ziemskiego pielgrzymowania (por. AE, 8). Dzieje się tak, kiedy Kościół wykorzystuje wyjątkowe możliwości mediów do głoszenia zbawczej prawdy Chrystusa całej ludzkiej rodzinie. Jako przykład można podać satelitarne transmisje uroczystości religijnych, które docierają często do odbiorców na całej ziemi, albo pozytywny potencjał internetu, zdolnego przenosić także religijne informacje i nauczanie poza wszelkie bariery i granice. Możliwość przemawiania do tak szerokiego grona odbiorców nie istniała nawet w najbardziej fantastycznych wyobrażeniach tych, którzy głosili Ewangelię przed nami.

Także internet, podobnie jak inne narzędzia komunikacji może stworzyć doskonale warunki do prowadzenia ewangelizacji. Kościół podchodzi do nowego środka międzyludzkiej komunikacji z realizmem i zaufaniem, pod warunkiem, że będziemy zeń korzystać w sposób kompetentny, z pełną świadomością jego zalet i wad. Nade wszystko zaś internet, jako narzędzie, które dostarcza informacji i rozbudza nasze zainteresowania, może stać się okazją do pierwszego spotkania z chrześcijańskim przesłaniem, szczególnie dla młodych, którzy coraz częściej korzystają z cyberprzestrzeni, uważając je za swe okno na świat. Z tego względu wspólnota chrześcijańska powinna się zastanowić, w jaki sposób można konkretnie pomóc tym wszystkim, którzy po raz pierwszy stykają się z chrześcijaństwem za pośrednictwem internetu, aby mogli przejść z wirtualnego świata cyberprzestrzeni do rzeczywistego świata wspólnoty chrześcijańskiej<sup>28</sup>. Korzystając z internetu, można również udzielając niezbędnego wsparcia osobom, które zostały już objęte ewangelizacją. Życie chrześcijańskie – zwłaszcza gdy przebiega w niesprzyjającej mu kulturze – wymaga ciągłego nauczania i nieustannej katechezy. Być może właśnie w tej dziedzinie internet posłuży pomocą. Obecność Kościoła w mediach jest więc ważnym aspektem inkultuacji Ewangelii, jakiej wymaga nowa ewangelizacja, do której Duch Święty wzywa Kościół na całym świecie. Mogą one znacząco przyczynić się do odnowy życia społecznego, kształtowania ducha dialogu i solidarności

<sup>28</sup> Por. Jan PAWEŁ II, *Internet: nowe forum głoszenia ewangelii*, Orędzie na XXXVI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2002, [www.opoka.org.pl/nauczanie/papiez/jan\\_pawel\\_ii/oredzia.php](http://www.opoka.org.pl/nauczanie/papiez/jan_pawel_ii/oredzia.php) (4.08.2010).

międzyludzkiej. Mogą także promować całościową wizję życia ludzkiego, w tym także pełną wizję małżeństwa i rodziny. W miarę swego rozwoju środki przekazu są bowiem w stanie wykształtować nowy język, który ułatwia ludziom wzajemne poznanie i zrozumienie, a więc także współpracę dla wspólnego dobra. W naszej epoce potrzebne jest zatem aktywne i twórcze wykorzystanie mediów przez Kościół. Katolicy powinni odważnie „otworzyć drzwi” środkom przekazu Chrystusowi, tak aby Jego Dobra Nowina była głoszona z dachów całego świata<sup>29</sup>.

Media przyczyniają się też do pogłębienia poczucia wspólnoty między ludźmi, aby mogli oni wypełniać plany Boga w historii. Są środkami komunikowania się i dlatego mają prowadzić do zjednoczenia ludzi, a nawet do komunii między nimi. Najszczytniejszym ideałem i wzorem w tym dążeniu do jedności jest Trójca Przenajświętsza i najdoskonalsza jedność każdej z Osób – Ojca, Syna i Ducha Świętego<sup>30</sup>.

Kościół od połowy XX wieku wykorzystuje je głosząc ewangelizację, zaś dialog Kościoła ze światem przybiera dziś bardzo bogate i zróżnicowane formy. Media są potrzebne Kościołowi w prowadzeniu ewangelizacji, z kolei Kościół jest potrzebny mediom, aby nie ulegały słabościom i mogły realizować najbardziej ambitne cele<sup>31</sup>. Kościół pragnie bogatą rzeczywistość środków społecznego przekazu czynić poddaną podstawowym wartościom, mającym na celu obronę podmiotowej godności człowieka. Wyraża także radość z istnienia tych środków oraz możliwości za ich pomocą dzielenia się światem Ewangelii. Człowiek byłby winny przed swoim Panem, gdyby nie używał tych potężnych mocy, które umysł ludzki coraz bardziej usprawnia i doskonali.

## Zakończenie

Jeżeli chodzi o kształcenie człowieka w zakresie manipulacji w mediach, to pozostaje ona dla Kościoła katolickiego ciągle jeszcze nowym terenem działalności. Dokonująca się wciąż na naszych oczach rewolucja elektroniczna stanowi wielkie wyzwanie dla wszystkich, także dla rodziny, gdyż

---

<sup>29</sup> Por. Jan PAWEŁ II, *Rozgłaszajcie to na dachach: Ewangelia w epoce globalnej komunikacji*, Orędzie Ojca Świętego na XXXV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2001. [www.opoka.org.pl/nauczanie/papiez/jan\\_pawel\\_ii/oredzia.php](http://www.opoka.org.pl/nauczanie/papiez/jan_pawel_ii/oredzia.php) (4.08.2010).

<sup>30</sup> Por. A. LEPA, *Mity i obrazy...*, s. 54.

<sup>31</sup> Por. A. LEPA, *Dialog Kościoła- dar i doświadczenie*, „Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie”, 2000, nr 4, s. 266.

w istotny sposób wpływa na jej kształt, funkcjonowanie oraz na posłannictwo wychowawcze. Nieustannie powraca pytanie, jakimi drogami Kościół ma iść, ponieważ z jednej strony powinien odważnie wskazywać związane z nią zagrożenia, ale z drugiej strony – wykorzystać w pełni możliwości, jakie stwarza dla misji ewangelizacyjnej. Jeśli Kościół chce wyjść naprzeciw potrzebom współczesnego człowieka, musi to robić, aby ludzie zawsze mogli znajdować w mediach oparcie, źródło otuchy i inspiracji w trudzie budowania wspólnoty życia i miłości, wpajania zdrowych wartości moralnych, krzewienia kultury solidarności, wolności i pokoju.

Po dokonanej tu analizie rodzą się pytania: czy współczesne pokolenie skorzysta z pomocy, którą niesie im Kościół, czy będzie potrafiło tak wychować następne pokolenie, by przesłanie Ewangelii nie tylko nie zostało zagłuszone przez przekaz medialny, lecz by było słyszane i słuchane, by było odbierane w duchu wiary, nadziei i miłości? Czy orędzie miłości, które w imieniu Chrystusa, mocą Ducha Świętego głosi dzisiaj Kościół, dotrze do ludzi, którzy żyją w świecie bombardowanym przez różnorodne media? Powinniśmy wierzyć, że Boża miłość będzie niestrudzenie szukała dróg i sposobów dotarcia do serca człowieka. Media mogą być jedną z tych dróg, ale tylko wtedy, gdy będą się nimi posługiwać ludzie, których serce otwarte jest na Boga. Ludzie niech wykorzystują dostępne sobie środki do umacniania więzów przyjaźni i miłości, które wyraźnie świadczą o narodzinach Królestwa Bożego tu, na ziemi.

## LE RÔLE DE L'ÉGLISE EN RÉACTION À LA MANIPULATION DES MEDIA

### RÉSUMÉ

Depuis longtemps l'Église se nourrit de la conviction que les media doivent être considérés comme un „don de Dieu”, qui doit servir à renforcer les liens fraternels et de compréhension mutuelle, et aider à retrouver notre dignité humaine d'enfants aimés de Dieu. Toutefois les transmissions faites par les média sont souvent manipulées. Cet article montre le thème de la manipulation médiatique dans l'enseignement de l'Église catholique, et les différentes façons de la contrer. Dans cet article nous trouvons aussi cette question: les médias en tant qu'instrument d'évangélisation.

KS. RADOSŁAW KIMSZA

## TEOLOGIA OBRAZÓW I PRZESTRZENI CERKWI ŚW. NIKITY MĘCZENNIKA W KOSTOMŁOTACH

**Treść:** 1. Kostomłoty; 2. Neounia; 3. Sacrum przestrzeni; 4. Ikony i ikonostas; 4.1. Ikona św. Nikity Męczennika; 4.2. Ikona Matki Bożej Ilińskiej; 4.3. Ikona Chrystusa Pantokratora; 4.4. Ikonostas.

### 1. Kostomłoty

Na wschodnich rubieżach Rzeczypospolitej, nieopodal Terespoła, 20 kilometrów od Brześcia, leży wieś Kostomłoty. Choć ślady osadnictwa sięgają tu epoki brązu, to interesująca nas historia rozpoczyna się w 1412 r. Zaczął ją zapisywać od 1412 roku zakon augustianów-eremitów, który przybył tu i osiedlił się z nadania dóbr ziemskich przez księcia litewskiego Witolda, klasztorowi w Brześciu Litewskim (taki stan trwał do początku XIX w., to jest do czasu konfiskaty dóbr zakonu przez Austriaków) oraz ród Sapiehów z linii kodeńskiej, który w XVI w. wykupił część kostomłockiej posiadłości od okolicznej szlachty i władał nią do początków XIX w. Od połowy XIX w. do 1875 r. Kostomłoty należały do Józefa Łoskiego, a następnie, co najmniej do 1905 r. do rodziny Smoleńskich<sup>1</sup>.

W roku 1631 założono w Kostomłotach parafię unicką, z tego też czasu pochodzi, istniejąca do dziś, drewniana cerkiew św. Nikity Męczennika, która jest wiodącym tematem niniejszego wystąpienia. Jednakże zanim przejdziemy do istoty interesującego nas tematu wyjaśnijmy pojęcie „Neounia”.

### 2. Neounia

Unicy to chrześcijańskie wspólnoty obrządku greckiego, bizantyjskiego, które nawiązały łączność z Kościołem rzymskim. Powstały one w wyniku

<sup>1</sup> Por. T. PULCYN, *Kostomłoty*, Warszawa 1998, 71.

unii Brzeskiej (1595-1596) – Kościół greckokatolicki, Użhorodzkiej (1646) – Rusińska Cerkiew greckokatolicka, w Sibiu (1698) – Rumuński Kościół greckokatolicki. Należą do nich także katolickie Kościoły melkitów Patriarchatu Antiocheńskiego (1724), Ormian Cylicji, Syryjczyków patriarchatu Antiocheńskiego (1728) i Kościół syro-malankarczyków<sup>2</sup>. Kościoły te, choć zjednoczone z Rzymem, pozostawiły właściwe sobie tradycje teologiczne, pierwotną dyscyplinę jurydyczną, a także zewnętrzne formy wyznawanej wiary: liturgię i właściwą jej architekturę sakralną.

Kostomłocka cerkiew, z racji na czas jej budowy (XVII w.), była bez wątpienia świątynią unitów brzeskich, zwanych greko-katolikami. Taki stan rzeczy trwał do lat siedemdziesiątych dziewiętnastego stulecia. W roku 1874 władze rządowe dokonały pacyfikacji Kostomłotów, gdyż mieszkańcy wsi nie chcieli wpuścić do swojej unickiej cerkwi duchownego prawosławnego. W 1875 r. rząd carski zlikwidował ostatnią diecezję unicką na terenie byłego Królestwa Polskiego. Tego też roku, na mocy ukazu carskiego kostomłocka cerkiew unicka została przekształcona w prawosławną<sup>3</sup>. W ten sposób wierni unicy zostali wcieleni do Cerkwi prawosławnej<sup>4</sup>.

W na początku XX w., na terenie zachodniej Białorusi, Wołynia, Polesia i Chełmszczyzny podjęto działania zmierzające do odnowienia unii z Kościołem greko-katolickim. W efekcie powstała tak zwana neunia, obrządek wschodni, nazywany bizantyńskim, wschodniokatolickim lub też wschodniosłowiańskim<sup>5</sup>. W 1927 r. rzymskokatolicki biskup siedlecki Henryk Przeździecki erygował w Kostomłotach parafię obrządku bizantyjsko-słowiańskiego, zaś zajmowaną przez prawosławnych świątynię rząd polski przekazał unitom<sup>6</sup>. Obecnie jest to jedyna cerkiew neounicka w Polsce.

### 3. *Sacrum* przestrzeni

Kostomłocka cerkiew, konstrukcji zrębowej z lisicami, należy do zabytków architektury stylu bizantyjskiego. Miał on wiele odmian. Jednakże jego najistotniejsze elementy miały charakter trwałe (utrzymały się przez okres

<sup>2</sup> Por. E. G. FARUGGIA, *Unitatismo*, w: E. Farrugia (red.), *Dizionario enciclopedico dell'Oriente Cristiano*, Roma 2000, 791.

<sup>3</sup> Por. R. PIĘTKA, A. TŁOMACKI, *Kostomłoty*, w: *Encyklopedia Katolicka*, IX, Lublin 2002, 970.

<sup>4</sup> Por. H. DYŁĄGOWA, *Unia Brzeska i unicy w Królestwie Polskim*, Warszawa 1989, 63.

<sup>5</sup> Por. J. ODZIEMKOWSKI, «Neunia w Polsce 1924-1939», *Chrześcijańsin w świecie* 181(1988), 57-58.

<sup>6</sup> Por. Z. NIKONIUK, *Kostomłoty. Droga ku jedności*, Kostomłoty (brak roku wydania), 18.



około półtora tysiąca lat i w tak zwanym „kanonie” i przetrwały do dziś). Przestrzeń świątyni ma służyć sprawowaniu liturgii. Obok form jak najbardziej praktycznych, a raczej w nich, świątynia nosiła treści teologiczne – mistyczne: pokazywała w materii to, co dojrzał „oczyma wiary” architekt-artysta. Można więc powiedzieć, że kościół bizantyjski był obrazem Boskich tajemnic, które poprzez formy architektoniczne zstąpiły na ziemię. Wyrażały się one na przykład w kopule. Przykrywa ona także, w formie cebulastego hełmu prostokątną kruchnę kostomłockiej świątyni, jak również, w takiej samej postaci, ośmioboczną sygnaturkę umieszczoną na kalenicy. Architekt stwarzał wrażenie, że kopuła unosi się bez podpory. Miało to znaczyć, że zstępuje ona z nieba po to, by wskazać świętą przestrzeń przeznaczoną dla grzesznego człowieka. Taka forma konstrukcji miała pokazać świat oświecony boskim światłem, które niejednokrotnie dosłownie wnikało do wnętrza przez okna w kopule<sup>7</sup>.

Forma architektoniczna kopuły przenosi także w symbolikę figur geometrycznych – koła i kwadratu. Od zarania *sacrum* w architekturze istniało przekonanie, że jest ona kosmiczna, zbudowana na podobieństwo świata, będącego dziełem Boga. I nie chodzi tu tylko o formy dekoracyjne, w których od początku umieszczano to, co wypełnia niebo i ziemię (gwiazdy, zwierzęta, rośliny, prace ludzi – jednym słowem historię naturalną i historię świętą), ale bardziej o tak zwany „obraz strukturalny”, odtwarzający strukturę wewnętrzną i matematyczną *universum*. Według myśli starogreckiej tkwiło w tym wysublimowane piękno, które Platon wyjaśnił w ten sposób:

*«Piękno formy nie jest tym, co się za piękne powszechnie uznaje, jak na przykład obiekty żyjące lub ich reprodukcje (obrazy), lecz coś, co przyjmuje kształt prostokąta lub koła dzięki cyrklowi, sznurowi i linii. Ponieważ formy piękne nie są piękne w taki sposób jak inne, to znaczy pod pewnymi względami, lecz są piękne zawsze w sobie»<sup>8</sup>.*

Dlaczego kwadrat, w jego starożytnym rozumieniu znalazł się w formach chrześcijańskiej architektury sakralnej? Konstrukcję salową, na bazie prostokąta, z trójbocznie zamkniętym prezbiterium posiada także cerkiew w Kostomłotach. Odnosi się do niego apokaliptyczna wizja Niebieskiego Jeruzalem według św. Jana. Miało ono mieć: «dwanaście bram, a na bra-

---

<sup>7</sup> Por. E. NORMAN, *Dom Boga. Historia architektury sakralnej*, Warszawa 2007, 51.

<sup>8</sup> PLATON, *Filebos*, 51C.

mach – dwunastu aniołów i wypisane imiona, które są imionami dwunastu pokoleń synów Izraela. Od wschodu trzy bramy i od północy trzy bramy, i od południa trzy bramy, i od zachodu trzy bramy» (Ap 21,12-13).

Koło i kwadrat w symbolice oznaczają symbole pierwotne, które wyrażają Doskonałość Boską:

*«Koło albo kula, których punkty są jednakowo oddalone od środka, będące bez początku i końca, przedstawiają nieograniczoną jedność Boga, Jego Nieskończoność i Doskonałość, podczas gdy kwadrat albo sześciąt, formy „stabilne”, są obrazem Boskiej Niezmienności i Wieczności»<sup>9</sup>.*

Koło symbolizowało także miłość Boga. W porządku stworzenia odnieszono je do nieba, ziemię do kwadratu, czyli „geometrycznego przeciwieństwa”, mającego z kołem wspólny środek. W ten sposób, poprzez połączenie koła i kwadratu przywoływano w architekturze sakralnej relacje i dialog między tym, co ziemskie i tym, co niebiańskie<sup>10</sup>. Innymi słowy kopuła o podstawie koła spoczywała na kwadracie, symbolizując w ten sposób zstąpienie Boga na ziemię.

Teologia i mistyka świątyni chrześcijańskiej, także bizantyńskiej, zawiera się również w jej orientowaniu. Polegało to na wyznaczeniu koła podstawowego i dwu osi głównych. Jeśli pozwalały na to uwarunkowania urbanistyczne, w przypadku Kostomłotów zapewne tak, wówczas wznoszono świątynię na osi wschód-zachód z przybytkiem, sanktuarium czy *altarem* zwróconym na wschód. Wiąże się to z rytualną pozycją podczas modlitwy. Starotestamentalna Księga Mądrości sugerowała, że «należy uprzędzić słońce w dziękczynieniu i patrzeć w tę stronę, gdzie wschodzi światło» (Mdr 16,28). Istnieją wczesnochrześcijańskie przekazy informujące o takich zasadach zwracania się do Boga na modlitwie. I tak w domu Hiparcha (pierwotna wspólnota Judeo-chrześcijańska) na murze wschodnim namalowany był krzyż, przed którym modlono się siedem razy dziennie z twarzą zwróconą ku wschodowi. Wczesnochrześcijański pisarz Orygenes (ok. 186-254) potrzebę zwracania się ku wschodowi na modlitwie tłumaczył w ten sposób: «Jakkolwiek istnieją cztery strony świata [...] to jednak tylko wschód ujawnia w sposób oczywisty, że powinniśmy się modlić zwróceniem w tym właśnie kierunku, co jest symbolem duszy patrzącej tam,

---

<sup>9</sup> J. HANI, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, Kraków 1994, 28.

<sup>10</sup> Por. Koło, w: A. P. CHENEL, A. S., SIMARRO, *Słownik symboli*, Warszawa 2008, 108.

gdzie wschodzi prawdziwe światło»<sup>11</sup>. Podobnie uważano na chrześcijańskim zachodzie. Św. Augustyn (354-430) polecał: «Kiedy stajemy do modlitwy, zwracamy się ku wschodowi, miejscu, gdzie podnosi się słońce»<sup>12</sup>. Tak więc wschód słońca jest symbolem Chrystusa, zapowiadanego przez proroka Izajasza jako „Słońce sprawiedliwości”, „Wschód” (por. Iz 41,2), jako „światło na oświecenie pogan” (por. Łk 2,32). Ewangelia według św. Mateusza zapowiada Syna Człowieczego, który przyjdzie jak błyskawica właśnie ze wschodu (por. Mt 24,27). Część zachodnia świątyni, w której usytuowane jest wejście, symbolizuje świat świecki, *profanum*. Wchodząc do świątyni idzie się ku światłu, opuszcza się mrok świata, wstępuje się na drogę zbawienia, na drogę ku Chrystusowi<sup>13</sup>.

#### 4. Ikony i ikonostas

*Sacrum* przestrzeni kostomłockiej świątyni potęgują święte obrazy – ikony wraz z ikonostasem. Greckie słowo εικων, eikón znaczy obraz. W ikonografii bizantyńskiej nie chodzi tylko o formy artystyczno-estetyczne. Liczy się w niej istotowa treść, teologia wyrażona linią i kolorem. Teologiem ikon był między innymi św. Jan Damasceński. Tak tłumaczył ikonograficzny fenomen:

*«Oddajemy hołd Bogu, gdy czcimy księgi, dzięki którym słyszymy Jego słowa. Podobnie dzięki malowanym podobiznom oglądamy odbicie Jego kształtu cielesnego, Jego cudów i ludzkich działań. Uświęcamy się, przeżywamy pełnię wiary, radujemy się, doznajemy błogości, wielbimy, czcimy, oddajemy hołd Jego kształtowi cielesnemu. I oglądając Jego kształt cielesny docieramy myślą, jak to tylko możliwe, również do chwały Jego boskości. Ponieważ mamy podwójną naturę, będąc złożeni z duszy i ciała, nie możemy dotrzeć do rzeczy duchowych w oderwaniu od cielesnych. W ten sposób przez kontemplację cielesną dochodzimy do kontemplacji duchowej»<sup>14</sup>.*

Ikonoğrafowie nie są więc tylko artystami, ale bardziej teologami, którzy „wytężają oczy serca”, by dojrzeć to, co niewidzialne, by uchwycić „we-

<sup>11</sup> ORYGENES, *Traktat o modlitwie*. Cytat za J. HANI, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, 46.

<sup>12</sup> Cytat za J. HANI, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, 46.

<sup>13</sup> Por. S. KOBIELUS, «Podstawy biblijne i symboliczne budowli sakralnych», *Ateneum Kapłańskie* 448(1989), 12.

<sup>14</sup> JAN DAMASCEŃSKI, *De imaginibus* or. III. 12; cyt. za: W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, II, Warszawa 1988, 47. Por. L. USPIENSKI, *Teologia ikony*, Poznań 1993, 20.

wewnętrzny kształt bytu”, „płomień rzeczy”, „nadprzyrodzoną światłość”<sup>15</sup>. W ten sposób materializują swoje osobiste doświadczenie Boga, Jego usłyszany głos tłumaczą go na język kształtów i kolorów.

#### 4.1. Ikona św. Nikity Męczennika

Ikona pochodzi z 1631 r. Została podarowana kostomłockiej cerkwi przez Teodorę z Pryłuk. Przedstawia Świętego w polu środkowym, na złotym tle z tłoczonym renesansowym ornamentem, otoczonym czternastoma scenami z jego życia. Dominują na ikonie dwa kolory złoty i czerwony. Złoto w hierarchii kolorów zajmuje pierwsze miejsce. To symbol bóstwa, światłości i chwały Bożej. Złoto wykorzystuje się w ikonie do tła, nimbów czy asytek. Elementy te wyrażają przynależność do świata transcendentnego, naznaczonego wiecznością. Symbolika ikonograficzna odnosi złoto do świętości, stanu przebóstwienia, jedności, której źródłem jest Bóg<sup>16</sup>. Niepoznawalny w swej istocie Bóg, uczy teologia chrześcijańskiego wschodu, daje się poznać przez energie. Jedną z nich jest ikona. Pełniła ona funkcję uświęcającą i dydaktyczną. Przed ikoną nie tylko przyzywało się wstawiennictwa świętych czy też bezpośrednio zwracało się do Boga, lecz także ikona swym promieniowaniem przebóstwiła, z ikony uczyło się jak żyć, by stać się coraz podobniejszym obrazem Boga.

Kolor czerwony symbolizuje przede wszystkim męczeństwo. Pozostaje ono w chrześcijaństwie najdoskonalszym sposobem naśladowania Chrystusa, który oddał swoje życie za zbawienie człowieka. Kolor ten używany jest także do wyrażenia miłości Bożej. Niejednokrotnie zastępuje także złote tło ikony jako symbol transcendencji Boga. Na ikonach do szat Chrystusa używa się także czerwieni<sup>17</sup>. Św. Nikita był męczennikiem. Kostomłocka ikona w połączeniu złota z czerwienią nawiązuje do zjednoczenia życia Nikity z życiem Jezusa Chrystusa. Jest to symboliczny wyraz podobieństwa do Boga-Człowieka.

Sztukę sakralną definiowano jako *Biblia Pauperum* – Biblia ubogich. Poprzez obraz, nieumiejącym pisać ukazywano prawdy wiary, a także życiorysy świętych. Kostomłocka ikona św. Nikity miała spełniać właśnie taką funkcję.

---

<sup>15</sup> Por. P. EVDOKIMOV, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, Kraków 1996, 127.

<sup>16</sup> Por. E. SMYKOWSKA, *Złoto*, w: E. SMYKOWSKA, *Ikona. Mały słownik*, 92.

<sup>17</sup> Por. E. SMYKOWSKA, *Czerwony kolor*, w: E. SMYKOWSKA, *Ikona. Mały słownik*, 19.

## 4.2. Ikona Matki Bożej Ilińskiej

Z pierwszej połowy XVII w. pochodzi ikona Matki Bożej Ilińskiej. Jest to wizerunek typu *Hodegetria* (z gr. *hodos*, „droga”, „wskazująca drogę”, „przewodniczka”). Maryja przedstawiona jest frontalnie, w półpostaci, na lewym ramieniu trzyma Dzieciątka – Chrystusa, a prawą dłońią wskazuje na Niego. Chrystus jest «drogą, prawdą i życiem» (J 14,6). W geście wskazującym Maryja jak gdyby wypowiada te ewangeliczne słowa nadziei dodając «Zróbcie wszystko cokolwiek wam powie» (J 2,5).

*«[...] Matka Boża prowadzi nas do Chrystusa. Życie chrześcijanina jest drogą z ciemności do cudownej światłości Bożej, od grzechu do zbawienia, od śmierci do życia. Na tej niełatwej drodze mamy orędowniczkę – Najświętszą Bogurodnicę. Ona stała się mostem umożliwiającym przyjście na świat Zbawiciela, a obecnie jest dla nas mostem na drodze ku Niemu»<sup>18</sup>.*

Wskazywany ubrany jest w chiton – szatę z jednego kawałka tkaniny. Był to powszechny ubiór obywateli cesarstwa rzymskiego i bizantyjskiego. Ten w kostomłockiej ikonie jest koloru zielonego – symbolizującego życie wieczne, nadzieję, duchowe przebudzenie i rozkwit, Ducha Świętego<sup>19</sup>. Na chiton wkładano himation, wierzchnią szatę. Jest ona złota, co podkreśla teologiczną prawdę o przedstawianej na ikonie postaci. Zazwyczaj w tego typu ikonach Chrystus trzyma w lewej dłoni zwój lub księgę – Ewangelię symbolizującą wiedzę, mądrość. W ikonie kostomłockiej brakuje tego szczegółu. Widać natomiast gest błogosławiący Maryję a przez nią każdego człowieka. Ułożony jest on w tak zwany „gest Pantokratora”. Palec wskazujący styka się z palcem środkowym na znak, że w osobie Jezusa spotykają się ze sobą dwie natury: boska i ludzka. Jest to unia hipostatyczna. Istnieją one nie obok siebie, ale w sobie, tworząc doskonałą jedność pomiędzy tym, co boskie i ludzkie<sup>20</sup>.

W ikonografii Bogarodzica przedstawiana jest w sukni koloru błękitnego, przykrytej purpurowym maforionem. Symbolizuje to dziewictwo i macierzyństwo Maryi, która jako ziemską kobietą urodziła Boga i przez to stała się *Theotokos*, Matką Boga, której odpowiada królewska purpura<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> I. JAZYKOWA, *Świat ikony*, Warszawa 1998, 114.

<sup>19</sup> Por. E. SMYKOWSKA, *Zielony kolor*, w: E. SMYKOWSKA, *Ikona. Mały słownik*, 92.

<sup>20</sup> Por. M. BIELAWSKI, *Blask ikon*, Kraków 2005, 24.

<sup>21</sup> Por. E. SMYKOWSKA, *Kolor szat Matki Bożej*, w: E. SMYKOWSKA, *Ikona. Mały słownik*, 43.

### 4.3. Ikona Chrystusa Pantokratora

Niezwykle cenną ikoną kostomłockiej cerkwi jest też Chrystus Pantokrator – Władca Wszechświata. Pochodzi ona z XVII w. Jest to jeden z głównych typów ikonograficznych Chrystusa – niebieskiego Króla Chwały i Sędziego. Prawą ręką błogosławi światu, gestem o którym była mowa przy okazji Hodegetrii, a w lewej trzyma księgę, symbolizującą Jego naukę i Jego Prawa. Jest na niej inskrypcja: „Priidititie, błogosłowienni Otca mego, nasledujtie ugotowannoje wam jest Carstwo Niebiesnoje ot słoženija mira” – „Przyjdźcie, błogosławieni Ojca mego, weźcie w posiadanie królestwo, które dla was było przygotowane od początku świata” (Mt 25,34). Kolor szat Chrystusa, chitonu i himationu, nawiązuje do Jego Bóstwa i człowieczeństwa oraz królewskiego panowania nad światem. Złoty nimb krzyżowy nad Jego głową to symbol boskości. Zauważamy wpisane weń trzy greckie litery, które odnoszą do starotestamentalnej Księgi Wyjścia, gdzie Bóg objawia swoje imię: «Jam Jest, Który Jest» (Wj 3,14)<sup>22</sup>.

### 4.4. Ikonostas

Ikonostas to ściana ikon, która w świątyni bizantyńskiej, szczególnie w cerkwiach ruskich, oddziela ogólnodostępną część wiernych, od sanktuarium, zarezerwowanego duchownym, gdzie sprawowana jest *proskomidia* (przygotowanie darów ofiarnych) i Eucharystia. Początkowo były to jednorzędowe, niewysokie przegrody ołtarzowe, zbliżone w formie do bizantyjskich Templinów. Następnie (przełom XIV i XV w.) miał on trzy rzędy, w XVI w. cztery, a w XVII dodano piąty rząd, by w końcu rozbudować go nawet do liczby sześciu a nawet siedmiu. Generalnie rosyjskie ikonostasy mają pięć rzędów, niosących właściwą sobie teologię. Najniższy rząd ikonostasu, tak zwany „miejscowy”, zawiera ikony miejscowego kultu. W centrum pierwszego rzędu znajduje się brama królewska – symbol wejścia do królestwa Bożego, które zostało objawione człowiekowi przez Dobrą Nowinę i dlatego stałymi wizerunkami są na nich czterej ewangeliści i scena Zwiastowania Pańskiego – Maryja i Archanioł Gabriel. Po prawej stronie królewskiej bramy znajduje się ikona błogosławiącego Zbawiciela z księgą w ręku. Jej symbolika została już omówiona wyżej. Po lewej stronie królewskiej bramy stojący przed ikonostasem dostrzega wizerunek Bogurodzicy, zazwyczaj z Dzieciątkiem na ramieniu. Spotykają nas oni w bramie króle-

---

<sup>22</sup> Por. E. SMYKOWSKA, *Pantokrator*, w: E. SMYKOWSKA, *Ikona. Mały słownik*, 61-62.

stwa niebieskiego i prowadzą do zbawienia. Za ikoną Zbawiciela ustawiony jest w ikonostasie wizerunek patrona świątyni. Należy też wspomnieć o drzwiach diakońskich prowadzących do bocznych części prezbiterium. Są na nich przedstawieni archaniołowie i męczennicy – prawdziwie służący Panu<sup>23</sup>. Taki porządek pierwszego rzędu ikon znajdujemy też w ikonostasie kostomłockim.

Drugi rząd zajmują tradycyjnie ikony dwunastu wielkich świąt prawosławia. Ikonostas kostomłocki, zapewne z racji na niewielkie rozmiary cerkwi, a co za tym idzie i ikonostasu, tego rzędu ikon nie zawiera.

Trzeci rząd „pełnego ikonostasu” zajmuje *Deesis* (gr. błaganie). Z racji na jego brak w kostomłockim ikonostasie nie będziemy się na nim koncentrowali, choć według znawców ikonografii jest to «główny temat ikonostasu i umieszczona w centrum ikona „Zbawiciel w chwale” jest swego rodzaju kluczem do wspianego symbolicznego rzędu»<sup>24</sup>. Przedstawienie to zostało zawarte na ścianach prezbiterium. Tam też znajduje się Komunia Apostołów. Czwarty rząd nazywa się prorockim. Umieszcza się w nim Izajasza, Ezechiela, Daniela, królów Dawida i Salomona – wszyscy oni związani są z ideą mesjanizmu, ich pisma zawierały wskazówki co do przyścia Mesjasza. Piąty rząd ikonostasu zawiera w sobie ikony Abrahama, Izaaka, Jakuba, Noego, Melchizedeka.

Ikonostas kostomłocki jest dwurzędowy. W drugim rzędzie odnajdujemy ikony świętych apostołów, pośrodku których jest przedstawienie Ostatniej Wieczerzy. Szczytem ikonostasu jest Golgota, «krzyż z ukrzyżowanym na nim Zbawicielem [...] Ukrzyżowanie – szczyt świata, zakończenie ziemskiego życia Chrystusa [...] Do stóp krzyża przychodzimy gromadząc się na Liturgię, gdyż w momencie, kiedy usta Ukrzyżowanego wypowiedział „dokonało się” spełniło się nasze zbawienie»<sup>25</sup>.

Zaprezentowane formy sztuki sakralnej nie wyczerpują tematu dziedzictwa kulturowego zapisanego kostomłockiej cerkwi św. Nikity Męczennika, jedynej neounickiej świątyni bizantyjskiej w Polsce. Można by jeszcze mówić wiele o innych, szczególnie dziewiętnastowiecznych ikonach, pochodzących z 1988 r. malowidłach ściennych, czy innych ruchomych zabytkach, takich jak paramenty liturgiczne oraz liturgiczne księgi. Warto więc udać się w nieodległe przecieź geograficznie strony, aby poznać piękny rozdział nadbużańskiej kultury zapisany przez neounitów.

<sup>23</sup> Por. I. JAZYKOWA, *Świat ikony*, 52.

<sup>24</sup> I. JAZYKOWA, *Świat ikony*, 53.

<sup>25</sup> I. JAZYKOWA, *Świat ikony*, 55-56.

# THE THEOLOGY OF ICONS AND SPACE OF THE NEO-UNITARIAN ORTHODOX CHURCH IN KOSTOMŁOTY

## SUMMARY

The village of Kostomłoty lies in Podlasie region, near Terespol. Its beginnings are likely to go back to the 11<sup>th</sup> century, but its history was first written after 1412 by the Augustinian hermit monks, who settled here at the time following a land donation to the monastery at Brześć Litewski by the Lithuanian Prince Witold, and by the members of the Sapieha family (the Kodeń line) who acquired part of the Kostomłoty estate from the local gentry and ruled it until the beginning of the 19<sup>th</sup> century. The monks themselves resided in Kostomłoty until the beginning of the 19<sup>th</sup> century, when the monastery was confiscated by the Austrians.

The paper will concern the main monument of ecclesiastical architecture in Kostomłoty – the wooden neo-Unitarian orthodox church, built in 1631, containing 19<sup>th</sup>-century iconostas. Some important icons will also be considered, namely the images of St. Nikita (the patron-saint of the church) of 1631, the Virgin with Child, *Deesis*, and Christ *Pantocrator* (mid 17<sup>th</sup>-century).

The monuments will be discussed in the context of the theological principles defining the architecture of the church and the icons it contains. It will be therefore an attempt to grasp the essential meanings of the Kostomłoty church as they appear in visual form.



EMILIA ZIMNICA-KUZIOŁA

*Szukam nauczyciela i mistrza  
niech przywróci mi wzrok, słuch i mowę  
niech jeszcze raz nazwie rzeczy i pojęcia  
niech oddzieli światło od ciemności*

*Tadeusz Różewicz, „Ocalony”*

## RELACJE NA TEMAT SPOTKAŃ Z JANEM PAWEŁ II, AUTORYTETEM RELIGIJNYM WSPÓŁCZESNOŚCI

Współcześnie socjologowie odnotowują zjawisko degradacji tradycyjnych autorytetów<sup>1</sup>, spowodowane przemianami społecznymi i kulturowymi<sup>2</sup>. Jednocześnie w filozoficznej hermeneutyce H.-G. Gadamera znajdujemy gruntowną rehabilitację pojęcia autorytetów, „skazanych na ostracyzm przez oświecenie i nowożytną koncepcję nauki”<sup>3</sup>. Wydaje się jednak, że szczególnie w naukach humanistycznych potrzebne, a nawet w pewnym sensie konieczne są autorytety. Stanowią one bowiem dopełnienie skończoności i ograniczoności człowieka w jego egzystencjalnym spełnianiu się. Nadto wbrew upowszechnionemu mniemaniu akceptacja autorytetów nie sprzeciwia się rozumności i wolności jednostki, wynikając z dostrzeżenia poznawczej przewagi danej osoby, z uznania jej wiedzy, doświadczenia, wiarygodności oraz z uświadomienia sobie własnych ograniczeń. Tak pojmowany i rozumiany autorytet nie ma nic wspólnego ze ślepym posłuszeństwem czy utratą autonomii. Wprost przeciwnie autorytet osobowy zdaje się wzbogacać poznawcze możliwości człowieka, czasem zastępując własny,

<sup>1</sup> Słowo „autorytet” pochodzi z języka łacińskiego (*auctoritas*) i oznacza władzę, powagę, znaczenie, wiarygodność, wpływ.

<sup>2</sup> A. MIKOŁEJKO, *Poza autorytetem? Społeczeństwo polskie w sytuacji anomii*, Warszawa 1991; I. Wagner, *Stalość czy zmienność autorytetów. Społeczne studium funkcjonowania i degradacji autorytetów w zmieniającym się społeczeństwie*, Kraków 2005.

<sup>3</sup> H.-G. GADAMER, *Prawda i metoda*, Kraków 1993, s. 267-268.

jednostkowy, a więc ograniczony osąd. Ważną konkluzją z dotychczasowych refleksji nad autorytetem i jego społeczną funkcją jest stwierdzenie, że oprócz momentów racjonalnych autorytet zawiera także elementy woli-tywne, emocjonalne, społeczne. Według H.G. Gadamera, na autorytet trzeba zasłużyć i stale go na sposób egzystencjalny potwierdzać<sup>4</sup>.

Typologii autorytetów dokonuje A. Zalewska-Meler<sup>5</sup>. W swej analizie punktem wyjścia czyni relacje między uczniem i nauczycielem. Wyróżnia: 1. autorytet formalny (desygnowany), instytucjonalny, wynikający z pełnionej roli społecznej, bądź oparty na doświadczeniu, kompetencji, 2. autorytet wynikający z władzy, autorytarny, oparty na przymusie i dominacji; 3. autorytet nieformalny, którego podstawą jest dobrowolne poddanie się wpływowi innego (ważna jest tu więź osobowa) oraz 4. autorytet emancypacyjny, wynikający z uznania szczególnych cech innej osoby, jej talentu, postawy etycznej itp. (zasadą jest tu wolność sądu, niezależność wyboru wartości, reprezentowanych przez wzór osobowy).<sup>6</sup> Z kolei M. Weber, łącząc pojęcie autorytetu z władzą. Opisując trzy typy uprawomocnionego panowania – czyli racjonalny, tradycyjny i charyzmatyczny – dokonuje rozróżnienia między autorytetem urzędowym (formalnym), wynikającym z jednej strony z tradycji, zaś z drugiej strony z osobowego autorytetu (chary-

<sup>4</sup> Por. A. BRONK, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.G. Gadamera*, Lublin 1988, s. 231-235.

<sup>5</sup> A. ZALEWSKA-MELER, *(Nie)obecne kategorie w obszarze zdrowia człowieka*, Kraków 2009.

<sup>6</sup> Rodzaje autorytetów

Rodzaj autorytetu	Atrybuty i sposoby jego poszukiwania
1. autorytet desygnowany (formalny)  ↓ odmiana  1a. autorytet oparty na Doświadczeniu	<ul style="list-style-type: none"> <li>• autorytet pozyskiwany dzięki określonym – niezależnym od cech osobowościowych danej osoby – uwarunkowaniom prawno – instytucjonalnym;</li> <li>• między uczniem a nauczycielem istnieje relacja formalna, wynikająca z pełnionej funkcji, roli, pozycji społecznej;</li> <li>• podstawą stanowienia autorytetu jest staż pracy na określonym stanowisku pracy, przez co osoba postrzegana jest jako specjalista - „ekspert” w danej dziedzinie (zakres obu tych pojęć pokrywa się);</li> </ul>
2. autorytet wynikający z władzy	<ul style="list-style-type: none"> <li>• autorytet wymuszony, narzucony, wynikający z nacisku fizycznego bądź psychicznego w formie jawnej (nacisk, przymus, nakaz, zakaz, groźba) lub ukrytej (manipulacja);</li> <li>• relacja między uczniem a nauczycielem oparta na dominacji, podporządkowaniu, autokratyzmie;</li> </ul>

zmy). W odniesieniu do drugiego źródła autorytetu podkreśla wielkość siły charyzmy. Niemiecki socjolog nazywa ją „siłą rewolucyjną”, zdolną przeobrazić sposoby myślenia i działania jednostek i zbiorowości. Przywódca nie musi posiadać wybitnych cech, ważniejsi są jego zwolennicy, którzy przypisują mu wyjątkowość, którzy pragną widzieć w nim szczególne przyimoty, np. heroizm, mądrość, świętość<sup>7</sup>. Niektórzy teoretycy podkreślają, że autentyczny – a więc nie wymuszony – autorytet nie może opierać się na społecznych determinantach bądź środkach przymusu, że musi wynikać ze społecznego i jednostkowego uznania, co sprawia, że legitymizuje go opinia, zaufanie, podziw większej części społeczeństwa.

Zazwyczaj nikt nie kwestionuje na poziomie teoretycznym konieczności istnienia autorytetów w dziedzinie wychowania i edukacji, moralności i etyki. Efektywna socjalizacja w kręgu rodzinnym i szkolnym opiera się na „znaczących innych”, osobach darzonych szacunkiem, zaufaniem, podziwianych, z którymi łączą jednostkę emocjonalne więzy przyjaźni, miłości<sup>8</sup>. Tutaj i w tym wymiarze autorytet wprowadza w świat wartości, motywuje, prowadzi, wspiera, modeluje zachowania, inspiruje i wyzwala poten-

3. autorytet nieformalny	<ul style="list-style-type: none"> <li>• typ autorytetu opozycyjny do formalnego, który polega na dobrowolnym podporządkowaniu się czyjemuś wpływowi i uznaniu jego oddziaływań; w jego stanowieniu istotny jest tak profil osobowościowy, jak i kompetencje komunikacyjne;</li> <li>• relacja między uczniem a nauczycielem przybiera tu formę osobową, opartą na zrozumieniu, życzliwości, przyjaźni, partnerstwie;</li> </ul>
4. autorytet emancypacyjny	<ul style="list-style-type: none"> <li>• autorytet warunkuje tu stan kompetencji intelektualnych i etycznych (wysoki stopień samoświadomości); osoba będąca autorytetem jest nosicielem wiedzy krytycznej, refleksji, zaangażowania, otwartości, innowacyjności;</li> <li>• podporządkowanie i uznanie wynika z poczucia wolności, indywidualności, wielogłosowości (polifonii), tolerancji różnic;</li> </ul>

Źródło: A. ZALEWSKA-MELER, na podstawie: Brühlmeier A. (1995): *Edukacja humanistyczna*, Kraków: Impuls, s. 52; DUDZIKOWA M. (2002): *W stronę emancypacyjnego autorytetu*, 'Polonistyka' 3, s. 135-136; MIKOŁEJKO M. (1991): *Poza autorytetem? Społeczeństwo polskie w sytuacji anomii*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak, s. 119.

<sup>7</sup> Por. M. WEBER, *Socjologia religii (typy religijnych stosunków wspólnotowych)*, [w:] *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002; G. RITZER, *Max Weber*, [w:] *Klasyczna teoria socjologiczna*, Poznań 2004.

<sup>8</sup> Pisze o tym L. KOŁAKOWSKI, w książce *Obecność mitu*, (Warszawa 1994).

cjał twórczy, dynamizuje rozwój osobowości. Jego siłą nie jest przewaga fizyczna, ale wyższość (intelektualna, moralna). Dla młodych ludzi zazwyczaj i najczęściej autorytetem w sensie socjologicznego wzorca są rodzice, dziadkowie, rzadziej przyjaciele – rówieśnicy. W kwestiach wiary przewodnikami bywają najczęściej duchowni-katecheci. Jednak dogłębniejша analiza uwydatnia, że prawdziwy autorytet religijny musi mieć cechy szczególne, wybitne. „Dla autorytetu religijnego podstawę uznania stanowi wiara w istnienie szczególnej więzi między nim a światem nadprzyrodzonym (...) Instytucjonalizacja autorytetu oznacza jego sformalizowanie i zarazem wzmocnienie dopóty, dopóki sformalizowana struktura opiera się na autorytecie rzeczywistym”<sup>9</sup>. Autorytet religijny pełni ważne funkcje w życiu wspólnoty konfesyjnej: „Kaźda grupa społeczna tworzy właściwy dla niej zespół ról, zwanych autorytetem. Są one związane z potrzebą zachowania społecznych tożsamości i z koniecznością regulowania życia zbiorowego, decydują także o stratyfikacji wspólnoty. Autorytet zawsze jest podporą stabilizacji: stoi na straży określonego porządku”<sup>10</sup>.

Większość Polaków za największy religijny autorytet współczesności przełomu stuleci XX i XXI uznaje papieża Jana Pawła II<sup>11</sup>. W przywołanej na wstępie typologii byłby to autorytet formalny, którego istotą jest urzędowa prawomocność Następcy Chrystusa i Biskupa Rzymu, wiara w legalność ustalonego hierarchicznego porządku (Weberowskie panowanie racjonalno-legalne) i autorytet tradycjonalny, którego istotą jest wiara w świętość tradycji, ale nade wszystko emancypacyjny, opierający się na uznaniu charyzmatycznych cech zmarłego w 2005 roku papieża. W powszechnej świadomości był to człowiek święty. Niektórzy przekonani byli i nadal są o istnieniu dowodów świadczących o nadprzyrodzonych zdolnościach Jana Pawła II, określanym jako „osobiste epifanie jego mocy”<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> A. MIKOŁEJKO, *Autorytet religijny*, [w:] *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, cit., s. 24.

<sup>10</sup> Tamże, s.26.

<sup>11</sup> Por. np. komunikat CBOS: *Więzi Polaków z Janem Pawłem II, Kościołem i religią*, BS/73/2006, kwiecień 2006.

<sup>12</sup> Po śmierci Jana Pawła II opublikowano niemało książek, w których autorzy relacjonują cuda, jakie stały się udziałem wielu ludzi – wszyscy przypisują je jego wstawiennictwu: m.in. F. Bucarelli, *Cuda naszego Papieża*, Kraków 2007, *Cuda. Z archiwum procesu beatyfikacyjnego Jana Pawła II*, red. A. Kasica, M. Zboralska, Kraków 2008, *Nowe cuda Jana Pawła II*, red. A. Kasica, M. Zboralska, Kraków 2009; A. TORNIELLI, *Cuda Ojca Świętego*, Warszawa 2006, P. ZUCHNIEWICZ, *Cuda Jana Pawła II*, Warszawa 2006, *Wielka księga cudów Jana Pawła II*, red. A. Kasica, A. Stec, Kraków 2010.

Naturalny dążeniem osoby, która ma swojego mistrza i nauczyciela, jest pragnienie spotkania go bezpośrednio, „twarzą w twarz”. Nie jest to łatwe w przypadku osób publicznych, otoczonych kręgiem i szpalerem ochroniarzy oraz „sztabem” współpracowników. Jeżeli dochodzi do takiego spotkania, okazuje się ono prawdziwym, jednostkowym wydarzeniem, w którym czas przestaje istnieć. W takich warunkach pojawia się wrażenie i psychofizyczne uczucie wkraczania w zupełnie nowy wymiar rzeczywistości.

W świetle powyższego niezwykle interesująco przedstawia się lektura indywidualnych wspomnień spotkań z postacią i osobą papieża-Polaka. Część z nich została opublikowana w zbiorze *Moje spotkania z Janem Pawłem II*<sup>13</sup>. Publikacja zawiera wspomnienia znanych postaci polskiej kultury i sztuki, reprezentantów różnych dziedzin nauki, zarówno wierzących, jak i niewierzących (m.in. swoje świadectwo złożył Edmund Wnuk-Lipiński – socjolog, Krzysztof Zanussi – reżyser, Jerzy Turowicz – publicysta, Andrzej Szczypiorski – pisarz, Wojciech Młynarski-poeta, Ernest Bryll – poeta, Gustaw Holoubek – aktor, Aleksander Gieysztor – historyk, Andrzej Drawicz – pisarz, tłumacz, Wiesław Chrzanowski – prawnik, polityk). Publikowane teksty stanowią osobiste wyznania, dotyczące przeżyć i odczuć, a także refleksji wywołanych kontaktem z człowiekiem nieprzeciętnym – nie tylko ze zwierzchnikiem Kościoła katolickiego, ale przede wszystkim z charyzmatyczną osobą. Oczywiście, niełatwe jest to wyzwanie dla osób relacjonujących, wymagające otwarcia się, ujawnienia fragmentu wewnętrznego świata, do którego inni zazwyczaj nie mają dostępu: „Pisanie o tym jest trudne, bo trzeba dotknąć czegoś bardzo intymnego w sobie samym, a człowiek zawsze się przed tym broni (...) Trudno jest znaleźć formę dla myśli i uczuć”, napisała Maja Komorowska, „O tym najgłębszym wpływie, a więc najistotniejszym, bo najbardziej podstawowym, nie mogę i nie chcę pisać, są to bowiem sprawy zbyt intymne, oznajmia prof. Edmund Wnuk-Lipiński, zaś ks. biskup Józef Michalik ujmuje powyższe w określeniu: „Tego, co wewnętrzne i najważniejsze i tak nie da się ująć”.

Jednak najbardziej oczywiste spostrzeżenie dotyczy emocjonalnej intensywności bezpośrednich spotkań z papieżem. Z kilkudziesięciu relacji wynotowałam wielość określeń uczuć, wywołanych obecnością papieża: zdumienie, wzruszenie, wdzięczność, zachwyt, radość, szczęście, oszołomienie, szacunek, podziw, błogość, poczucie bezpieczeństwa. Malarz, profesor Jerzy Tchórzewski, napisał: „Tylko przez moment mój nieprzytomny

---

<sup>13</sup> *Moje spotkania z Janem Pawłem II*, red. ks. Wiesław Al. Niewęglowski, Warszawa 1991.

ze wzruszenia wzrok spotkał się z jasnym, dobrym, życzliwie przenikliwym spojrzeniem tego wielkiego Człowieka. Tego krótkiego momentu nie zapomnę i nie zapomnę tego niezwykłego wzroku” (s. 163). Jerzy Turowicz, który wielokrotnie spotykał papieża Jana Pawła II, podkreśla przy tym spojęcej częstotliwości kontaktów „brak rutyny i banalizacji”: „Gdy Papież wziął mnie w ramiona (...) odszedłem nie mogąc powstrzymać łez” (s. 173).

Religijny autorytet-papież nazywany jest w książce punktem odniesienia, „latarnią morską”, która promieniuje, rozświetla, wskazuje drogę. Wielu dostrzega w papieżu-Polaku wewnętrzny blask, będący „odblaskiem miłości Boga”. I tak reżyser-Marek Weiss-Grześniński rozważa „ojcostwo” papieża: „Mówimy o Nim: Ojciec Święty. Dwa wielkie słowa opisujące osobę, której wymiar ludzki i nadludzki splatają się w nierozzerwalną całość (...) To drugie słowo przenosi nas w inny wymiar głoszonych przez Papieża prawd, ujawnia ich ponadludzki charakter i źródło. «Święty» – a więc połączony bezpośrednio z *sacrum*, z jego tajemnicą i siłą, z czystością jego celów i jego miłością” (s. 188). Profesor Edmund Wnuk-Lipiński odczytuje przesłania wielkiego Polaka, jakie skierował do rodaków podczas pielgrzymek do Ojczyzny i mówi o słowach, które go najbardziej poruszyły: „Masz wolę i masz oparcie w ponadludzkim porządku moralnym”. (s. 191). Wiktor Woroszyński, pisarz, stwierdza poetycko, że spotkanie z Kardynałem Wojtyłą, wówczas arcybiskupem metropolitą krakowskim, pozwoliło mu „zrobić kolejny krok ku sobie innemu i nie tylko ku sobie, lecz ku większej, ważniejszej Rzeczywistości.” (s.193). Gustaw Holoubek zastanawiając się nad fenomenem Jana Pawła II pisze: „Skąd wzięła się w Nim ta siła? Co czyni, że tysiące ludzi różnych ras, różnych kultur i mentalności wybrały Go sobie, utożsały się z Nim, powierzyły Mu swoje nadzieje? Myślę, że nie czyni nic. Bo gdyby tak było, odsłoniłby swoją tajemnicę, wydał ją na pastwę rozumu i tym samym zniweczył cel swego posłannictwa. Myślę, że nie czyni nic, aby być tym, kim jest. Po prostu Nim jest, a wziął siłę stąd, gdyż uwierzył, uwierzył głęboko, że sens Jego egzystencji będzie usprawiedliwiony tylko wtedy, gdy swoje bytowanie połączy z obecnością Boga. Czy można nazwać cudem, czy zwykłością, jeśli Bóg odplaca tym samym, czyniąc nas obecnymi w Sobie – oto tajemnica.” (s. 48). Fizyk, Jerzy A. Janik, wspomina o wielu spotkaniach z Karolem Wojtyłą i potem Janem Pawłem II: „Te spotkania były różne. Czasem dominował w nich aspekt przyjaźni. Czasem aspekt wspólnego oczarowania wędrówką w górach i wspólnie doznawanej przyjemności fizycznego zmęczenia marszem i pokonywaniem trudności (...) Ostatnio coraz częściej, są to dla mnie spotkania z Chry-

stusem. Podobno Chrystusa możemy czasem zobaczyć przy spotkaniach z drugą osobą. Ale chyba jest coś specjalnego w spotkaniach Chrystusa poprzez spotkanie z Jego Zastępcą. Wręcz formalnie obecny tu aspekt *alter ego* przemawia do wyobraźni wyjątkowo silnie (...). Profesor Janik rozważa rolę analogii przy używaniu języka do opisu rzeczywistości: „Tak trudno naszym językiem opartym na spostrzeżeniach i wyobrażeniach opisywać rzeczywistość transcendentną, niepostrzegalną i niewyobrażalną. Podobnie trudno opisać naszym językiem świat mikrofizyki i to z tych samych powodów. Trudno – nie znaczy jednak niemożliwe, jeżeli zasada analogii jest przestrzegana i jeżeli tej analogii jesteśmy stale świadomi”. Zaznacza przy tym, że to właśnie dzięki rozmowom z księdzem Wojtyłą uświadomił sobie prawdę, iż język „musi być w jakimś stopniu metaforyczny i nie tylko nic na to nie można poradzić, ale dzięki temu właśnie możemy mówić *o o s* o Bogu, mimo, że użyte słowa są tak mało adekwatne i mimo, że tak często pojawia się pokusa ich odrzucenia jako antropomorfizujących, fałszujących lub wręcz pustych” (s. 53).

I na koniec jeszcze fragment wypowiedzi kompozytora, Andrzeja Kurylewicz, który stara się przebić przez zasłonę słów i wyrazić to, co zdaje się pozostawać niewyraźne: „To było niezwykle i nie dające się wytłumaczyć zjawisko. Poczułem, jak jest mi bardzo bliski ten człowiek w bieli, nieskazitelny, rozjaśniony, święty i metafizyczny, emanujący nie dającą się wytłumaczyć charyzmą i prawdą, ten nasz swojski, własny, polski Cesarz. Poczułem, że znam Go od zawsze, że nigdy się nie rozstawaliśmy, że razem się wychowywaliśmy, że widywałem Go zawsze i wszędzie. Czułem coś, czego nie da się ani opowiedzieć, ani opisać. To było fenomenalne. To był kolejny dowód na istnienie Boga”.

Powyżej przytoczone zostały dość obszerne relacje o przeżyciach i doznaniach uczestników spotkań z papieżem-Polakiem. Wszystkie one zdają się stanowić potwierdzenie teoretycznej myśli dotyczącej religijnego autorytetu, a przykład Jana Pawła II okazuje się najbardziej spektakularny, najbardziej oczywisty. Charakterystyczną cechą w dyskursie na temat osobistego spotkania z Janem Pawłem II jest przekonanie o dualizmie bytu – podmiot tego spotkania, egzystujący niejako na granicy światów, pośrednio odsyła do rzeczywistości nieuchwytniej za pomocą zmysłów, tajemniczej, transcendentnej. Ludzie religijni wierzą w ów dualizm, dla niewierzących „ten inny świat” jest jedynie solipsystyczną projekcją marzeń, fantazji, złudzenia. Autorytet religijny nie może promować siebie, on jest tylko pośrednikiem między „ziemskim” i nadprzyrodzonym światem. Wielu ludzi pod-

kreślało autentyczność, prostotę Jana Pawła II – „jest przezroczysty, przez Niego emanuje Bóg”, stwierdził jeden z współautorów publikacji.

Autorytet religijny w każdym okresie swego życia potwierdza swoje wybranie, nieprzeciętność. W jego biografii zazwyczaj nie ma skaz<sup>14</sup>, jakie zdają się być nieodłączne ludzkiej kondycji. I tak np. koledzy Karola Wojtyły z lat młodości (m.in. Juliusz Kydryński, pisarz) stwierdzają: „stwarzał wokół siebie osobliwą aurę”, „byliśmy przekonani o Jego wyjątkowości”, „emanował powagą i godnością, a jednocześnie był tym samym, bezpośrednim, serdecznym i drogim przyjacielem”.

Warto podkreślić, że w wielu wypowiedziach w odniesieniu do Papieża Jana Pawła II pojawia się *expressis verbis* słowo *autorytet*: „Autorytet osobisty buduje się nie na uzyskanej nominacji, stanowisku, przynależności organizacyjnej, lecz na cechach charakteru (...) Pozycja człowieka zależy od jego osobowości. Nie przeszkadza w jej budowie bliskość wobec innych, serdeczność, bezpośredniość.” (Prof. Henryk Samsonowicz – historyk, polityk): „Jednym z najgroźniejszych objawów kryzysu, jaki przeżywa kultura współczesna, jest zanik autorytetów moralnych: osób, które by miały odwagę ferować oceny i normy, zabraniać i nakazywać – których by słuchano, choćby z oporami, a nawet wyrazami sprzeciwu. Otóż Jan Paweł II jest takim autorytetem dla wielu ludzi, którzy skądinąd nie przyjmują swoiście religijnego uzasadnienia głoszonych przez Kościół katolicki zakazów i przykazań, ale którzy uważają je przynajmniej częściowo za słuszne, choć niekoniecznie ich przestrzegają, co zresztą nie różni ich zbyt od katolików. Jest autorytetem w tym sensie, że chce się znać Jego zdanie, że słucha się Jego słów, że budzona przezeń świadomość łamania przykazań lub odstępowania od obowiązujących wzorów powoduje wyrzuty sumienia, poczucie winy, a niekiedy może nawet – poprawę” (Krzysztof Pomian, pisarz). „Zły to ojciec, który tylko poucza i karci nie dając jednocześnie przykładu własnymi czynami, nie budując autorytetu całym swoim życiem. Wspaniały to ojciec i nauczyciel, który od pierwszych swoich słów: „Nie lękajcie się...”, skierowanych do nas, świadczy swoją postawą, całym istnieniem, że życie, do jakiego nas namawia, jest prawdziwie możliwe” (Marek Weiss-Grześniński- reżyser). Już tych kilka przytoczonych zdań pokazuje, że prawdziwy autorytet musi potwierdzić życiem, czyli działaniem moralnym głoszone przez siebie poglądy. Oznacza powyższe, że *logos* musi być koniecznie spójny z *etosem*.

<sup>14</sup> Są oczywiście wyjątki, np. św. Augustyn, który zanim przeżył nawrócenie na chrześcijaństwo, w wieku 33 lat, pędził życie beztróskie i – jak sam przyznawał – grzeszne.



Wydaje się więc, że fenomen Jana Pawła II polegał między innymi na tym, iż stał się On dla milionów ludzi bliską osobą, ważną, a zdecydował o tym nie urząd, najwyższa godność w Kościele, ale jego bogata, nie dająca się do końca ująć werbalnie, osobowość oraz sposób w jaki sprawował posługę petyfikalną. Spotkania z Janem Pawłem II, jak wynika z wypowiedzi, okazywały się spotkaniami „uczniów z mistrzem, nauczycielem”, „dzieci z Ojcem”. Ks. Wiesław Niewęglowski stwierdza wprost: „Spotkanie w życiu Namiestnika Chrystusa to wielka łaska. Za tego pontyfikatu doznało jej wiele milionów ludzi. Ich olśnienie, zachwyt, pamięć trwają w ciągu lat, i nie podlegają zblaknięciu<sup>15</sup>. Często rodzą życiowe konsekwencje (...) Ilekroć otwiera szeroko ręce, tylekroć ponawia swoje żarliwe wezwanie do świata, wypowiedziane podczas liturgii inaugurującej pontyfikat: <Otwórzcie drzwi Chrystusowi>. To zawołanie trwa w Jego czynach i słowach, w spojrzeniach i gestach. Jego modlitwa jest dla mnie wędrówką do Boga prosto z codzienności, a Jego pielgrzymki pełnymi troski podróżami do człowieka.” (s. 220-221).

Ważną cechą w relacji między autorytetem religijnym a wyznawcą okazuje się, jak już powyżej stwierdziliśmy, pragnienie bycia blisko, nie tylko poprzez przesłania, homilie, ale bardziej przez bliskość fizycznego dystansu. Z tego pragnienia rozwinął się w historycznej przeszłości m.in. kult relikwii. Ciałom zmarłych świętych i przedmiotom do nich należącym zaczęto przypisywać szczególne właściwości, w myśl przekonania, że w sposób szczególny okazują się cenne dla Boga, oraz że On sam wyposaża je w cudowne własności<sup>16</sup>.

Analizując ten wymiar warto podkreślić, że wiele osób doświadczyło radości bezpośredniego kontaktu z Janem Pawłem II, wielu przytulił, pobłogosławił. Wielu pragnęło – tak, jak w czasach Jezusa – dotknąć choćby szaty *Wielkiego Człowieka*, wierząc, że poprzez dotyk zyskają część jego

---

<sup>15</sup> W Polsce nie brakuje publikacji, zawierających wspomnienia ze spotkań z Papieżem setek tzw. zwykłych ludzi – oto kilka tytułów: *Spotkaliśmy Papieża*, red. P. Juchniewicz, Warszawa 2001 (Do redakcji pisma „Jan Paweł II – Kolekcja” nadeszło ponad 700 listów, w książce opublikowano około 80 wypowiedzi); *Byliśmy z Nim*, red. D. Jaworski, Warszawa 2006 (Czytelnicy „Gazety Wyborczej” podzielili się przeżyciami, jakie towarzyszyły ostatniemu spotkaniu z Janem Pawłem II, w kwietniu 2005 roku).

<sup>16</sup> Por. Jan KRACIK, *Relikwie* (Kraków 2002). H. Vorgrimler pisze: „Świadomość „wierząca” oczywiście przyjmuje, że w szczątkach przebywa nadprzyrodzona moc świętego czy świętej; dobry stan zachowania ciała uchodzi za dowód szczególnej świętości. Poglądy te wiodą do przekonania, że zachowane relikwie czynią cuda.” (*Relikwie*, [w:] *Nowy leksykon teologiczny*, Warszawa 2005, s. 314).

mocy, że spłynie na nich szczególne błogosławieństwo. Okazuje się, że ten motyw pojawia się w wielu wypowiedziach. Oto jedna z nich, symptomatyczna: „Uśmiechnął się i szedł dalej, ale ja Jego ręki nie puszczałam. Trzymałam mocno i zawzięcie. Minął już mnie, a ja tę rękę trzymałam i w myślach powtarzałam prośbę: – Pomóż mi, pomóż mi, pomóż mi. Odwrócił się, jakby szukał tej swojej zabranej Mu dłoni, mrugnął prosząco oczami i łagodnie, lecz stanowczo zaczął ją uwalniać. Jego ręka powoli wysuwała się z mojej. Ścisnęłam już tylko jej palce, koniuszki palców, było jej coraz mniej i mniej i wreszcie wymknęła się całkiem. Zostało tylko ciepło tej ręki i uczucie kojącej gładkości. Trzymałam w swej dłoni błogosławieństwo. Jak mała dziewczynka podniosłam je do ust i ucałowałam.” (Zofia Kucówna – aktorka). Czy zatem Jan Paweł II, dla wierzących depozytariusz *Sacrum*, pośrednik między dwoma światami, posiadał niezwykłą siłę oddziaływania? Najpewniej dlatego przypisywano mu zdolność reprezentacji, uobecnienia tego, co święte.

Swoistym fenomenem było także i to, że nawet w milionowym tłumie każdy czuł się dostrzeżony, wyróżniony spojrzeniem, gestem. Ale były też i takie komentarze: „Nie mam powołania do owego patriotyczno-pobożnego kanibalizmu, który sprawia, że rodacy osaczają Go bez skrupułów, ba, bez miłosierdzia, twardo egzekwując prawa nie tylko owieczek, nie tylko współziomków, współuczniów, współnarciarzy, współautorów, ale nawet... kuzynów! (...) Jednostronne spotkania wystarczają mi. (Zofia Romanowiczowa – pisarka).

Nie wszyscy autorzy świadectw zamieszczonych w książce spotkali papieża *face to face*, ale spotkania pośrednie – podkreślają – są równie ważne i równie osobiste (poprzez lekturę dzieł, encyklik, homilii, książek, utworów dramatycznych i poetyckich) – pozostawiają trwałą duchowy ślad, choć niewątpliwie słabsza jest ich emocjonalna aura. „W myślach spotykam się z Nim znacznie częściej. Odwołuję się do Jego nauk, staram się postępować tak, jak On nas uczy”, stwierdza Andrzej Łapicki (s. 95). Nieliczne relacje dotyczą wyimaginowanych spotkań, np. we śnie. Dość frapująco, a jednocześnie zagadkowo pisze K. Kąkolewski – pisarz i reportażysta: „Poza moją Matką najczęściej śni mi się Jan Paweł II. Śny mają podobny przebieg: przypadam do Niego z nadzieją i ufnością, a On przygarnia mnie. Budzi mnie radość, uczucie ulgi, które długo nie ustępują (...) Jedyna osoba nie znana mi osobiście, która zyskała moją miłość, jaką darzy się najbliższych (...) W czasie pobytu Papieża w Polsce w 1987 roku przeżyłem spełnienie mojego ciągle powtarzającego się snu. Jak według scenariusza z marzenia

sennego wszystko powtórzyło się na jawie: wykorzystałem chwilę, by przypaść do Niego gestem zapożyczonym z mojego snu, przytulić się do jego dłoni, odczuć siłę bijącą z Jego osoby i zawierzyć kilka słów (...) Pierwszy raz poczułem potęgę czyjejś obecności fizycznej, zwykle dotknięcie dłoni dawało jakąś moc.” (s. 70-71).

Z treści przywołanej publikacji, a także z wielu innych rejestrujących wewnętrzne doświadczenia wiernych i indywidualne przeżycia spotkań z Janem Pawłem II, wynika, że intensywność emocji bądź pamięć o nich przekłada się wielokrotnie na postanowienia dotyczące zmiany życia. Zatem autorytet ukierunkowuje zachowania, oddziałuje, dodaje sił, prowadzi. Oprócz umocnienia wiary, nadziei i miłości, potoczni respondenci piszą o konkretnych sprawach: „rzuciłem palenie”, „nie piję alkoholu”, „wróciłem do żony i dzieci”, „zacząłem czytać Pismo święte”; „zrozumiałem, że człowiek nie żyje dla siebie, ale dla innych”, „codziennie uczestniczę we mszy św.” itd<sup>17</sup>. Inteligenci z książki Niewęgłowskiego raczej rejestrują mentalne metamorfozy: „Jego słowa dodają otuchy i mocy”, „Wyzwolił mnie z lęku”, „Zrozumiałem, że wolność to stan duszy”, „Nauczyłem się od Niego rzeczy najważniejszych”, „Gruntownie odmienił moje życie”, „Poczułem się dumny, że jestem Polakiem”, „Z optymizmem spojrzałem w przyszłość”, „Pod Jego wpływem mój racjonalistyczno-scjentystyczny światopogląd uległ erozji” itd.

W przypadku autorytetu, jakim był Jan Paweł II interesujący jest fakt, że nie tylko ludzie religijni doceniali jego wyjątkowość. Dla niewierzących był On nie tyle religijnym autorytetem, ile wspaniałym człowiekiem, charzmatycznym przywódcą, wzorem człowieczeństwa. Osoby składające świadectwa w omawianej publikacji także doceniali głoszone przez Niego wartości ogólnoludzkie: „Na ludzi, którzy jakby rozświetlają otoczenie, promieniają mądrość i dobro, trafia się bardzo rzadko” (Krzysztof Pomian, pisarz); „Nacisk na godność człowieka, na jego czynną rolę jako części społeczeństwa, na wartość pracy, która zawsze powinna być w jakimś stopniu twórczością, na pierwszeństwo człowieka przed rzeczami, wartości moralnych przed technicznymi, panowania nad sobą przed panowaniem nad zewnętrznym światem – przemawia tak do wierzących, jak i do niewierzących” (prof. Władysław J.H. Kunicki-Goldfinger).

Nie sposób także nie zauważyć, że autentyczne spotkania pozostawiają trwałe ślady: „Bo są spotkania częste lub rzadkie, które trwają tyle, ile trwa-

---

<sup>17</sup> Cytaty pochodzą z książki *Spotkaliśmy Papieża*, op. cit.

ją, i kończą się rozstaniem, nie pozostawiając większego śladu i są spotkania nawet rzadkie i krótkie, które rozstaniem nigdy się nie kończą, które trwają z równą intensywnością po swoim określonym czasie, ponieważ poruszenie, jakie wywołały w naszej świadomości i w naszym sercu, trwa, pozostaje w nas na zawsze.” (prof. Jerzy Tchorzewski – malarz), „Takich spotkań się nie zapomina, tak wiele dla nas znaczą. Pozostają w pamięci jako coś niezmiernie cennego, jak przyjazna ręka wyciągnięta w wyjątkowo trudnej chwili” (prof. Klemens Szaniawski, filozof). Spotkania z Janem Pawłem II, z największym autorytetem religijnym XX wieku, a być może i największym w dziejach Kościoła katolickiego, z pewnością należą do kategorii tych, które nigdy się nie kończą<sup>18</sup>.

Ludzie, którzy spotkali Jana Pawła II wyartykułowują uczucia i mówią o wzruszeniu, o silnym przeżyciu afektywnym, ale także o zmianach w sposobie widzenia świata i woli przemiany życia. Ich relacje świadczą o dużej sile oddziaływania „nauczyciela i mistrza”, reprezentującego „ten inny świat”.

Niewątpliwie opublikowane relacje ze spotkań z papieżem Janem Pawłem II mogą stanowić i jednocześnie stanowią niezwykle cenny materiał badawczy dla socjologii autorytetu, postulując jego ważną społeczną funkcję, która zdawała się ulec deprecjonowaniu w kulturze końca XX stulecia.

<sup>18</sup> *Communis opinio* o świętości Papieża nie osłabiają głosy krytyczne; wiadomo, że byli i są ludzie nie uznający autorytetu JP II, oskarżający Go o nadmierny konserwatyzm, negujący jego przywództwo religijne. Komunikat CBOS z kwietnia 2006 roku (*Więzi Polaków z Janem Pawłem II, Kościołem i religią*, BS/73/2006), potwierdza szczególną rolę Papieża w życiu społeczeństwa polskiego. Czytamy w nim: „Od śmierci Jana Pawła II upłynął rok. W tym czasie Polacy zachowali żywą pamięć o zmarłym papieżu – wspominali go (98%), modlili się o jego beatyfikację (77%) oraz kierowali do niego modlitewne prośby o pomoc w różnych sprawach (57%). Zdecydowana większość badanych twierdzi, że kieruje się w życiu wskazaniem Jana Pawła II (78%), zna treści jego nauczania (72%), jest też przekonana, że świadectwo życia i nauczanie papieża przyczyniły się do przemiany ich życia (67%)”. Co ciekawe, w lipcu 2005 roku aż 80% Polaków stwierdziło, że na ich poglądy na świat i życie duży wpływ miał Papież (komunikat CBOS: *Wartości i normy w życiu Polaków*, sierpień 2005, BS/133/2005).

## **ACCOUNTS ABOUT MEETINGS WITH JOHN PAUL II, A RELIGIOUS AUTHORITY OF TODAY**

### **SUMMARY**

The main goal of this paper is an analysis of public discourse connected with meetings with Pope, JP II, a real religious authority. Polish Pope was a formal religious expert (as a bishop of Rome, and Christ`s successor), and a man with great charismatic personality.

A lot of people met him face to face (and it was an unusual experience for them), others could meet him indirectly through his works.

Religious authority exists on border of two worlds – it represents sacred reality, confirms religious tradition, guards definite order. It can be conducted from verbal accounts of confessors that emotional engagement and memory of meeting with the Pope, can be an important factor mobilizing to change one`s life.



KS. WITOLD JEMIELITY

## **PORZĄDEK NABOŻEŃSTW W 1804 R. W DEKANATCH BIAŁOSTOCKIM, KNYSZYŃSKIM I SOKÓLSKIM**

**Treść:** 1. Dekanat białostocki; 2. Ddekanat knyszyński; 3. Dekanat sokólski.

Po trzecim rozbiorze, w zaborze pruskim były tereny wokół Białegostoku, Knyszyna, Sokółki, Bielska, Brańska, Ciechanowca, Suwałk i kilka powiatów w dzisiejszej Litwie. Wcześniej tereny te należały do trzech diecezji: łuckiej, wileńskiej i żmudzkiej. Dla odłączonych parafii w 1799 r. została utworzona diecezja wigierska, a w niej dokonano podziału na dekanaty. W dekanacie białostockim były parafie: Białystok, Choroszcz, Dobrzyniewo, Janowo, Juchnowiec, Korycin, Niewolnica, Turośń, Wasilków i Zabłudów; w dekanacie knyszyńskim: Dąbrowa k/Grodna, Dolistowo, Goniądz, Giełczyn filia Trzciany, Jasionówka, Kalinówka, Karpowicze, Knyszyn, Nowy Dwór, Suchowola i Trzciana; w dekanacie sokólskim: Adamowicze, Hoża, Klimówka, Kopciowski, Kundzin, Kuźnica, Odelsk, Różanystok, Sidra, Sokolany, Sokółka, Szudziałowo filia Sokółki, Teolin i Zalesie.

Opracowanie jest oparte na źródłach rękopiśmiennych, przechowywanych w Archiwum Diecezjalnym w Łomży. Diecezja łomżyńska składa się z części dawnej diecezji sejneńskiej, ta zaś dziedziczyła tereny diecezji wigierskiej. W 1804 r. dziekani przeprowadzili wizytacje parafii według jednokowego formularza pytań: świątynia i inne budowle parafialne, naczynia i szaty kościelne, pracujący księża, porządek nabożeństw, grunta parafialne, dawne dokumenty. Zachowały się akta wizyt dekanalnych kilkunastu parafii. Jest też spis wszystkich parafii diecezji wigierskiej z liczbą osób do spowiedzi wielkanocnej.

Do początku XX wieku kapłan odprawiał w niedziele i święta tylko jedną mszę, podobnie jak w dni tygodnia. Gdy był jeden ksiądz w parafii, wierni gromadzili się na „sumę”. Przy dwóch kapłanach też wspólną dla wszystkich wiernych była suma. Drugi ksiądz odprawiał swoją mszę, ale podczas niej wierni śpiewali różaniec lub litanie; była to więc niejako prywatna msza tego

kapłana. Mszy popołudniowej oczywiście nie było, obowiązywał tzw. post eucharystyczny. Według tradycji Kościoła, dzień święty rozpoczynał się po południu dnia poprzedniego; a nie od północy. W tekście opracowania często występują określenia: matutinum, jutrznia, nieszpory. Jest to śpiew psalmów i odczytywania Pisma Świętego; matutinum i jutrznię śpiewał po łacinie ksiądz i organista, nieszpory po polsku wraz z ludem.

## 1. Dekanat białostocki

**DOBRZYNIĘWO.** Kościół drewniany, stary, zupełnie zniszczony, czyni się przygotowania do budowy nowego. Ks. Maciej Iwanowski. Do spowiedzi wielkanocnej 1725 osoby. W wigilie przed każdym świętem są nieszpory, w sobotę przed każdą niedzielą jutrznia. W każde święto jutrznia, o 7,30 pierwsza msza, po niej godzinki, pacierz, wyznanie wiary itd., procesja, suma, organista gra i śpiewa po łacinie, w połowie sumy kazanie, w niedzielę nauki przez pytania po kościele, nabożeństwo kończy się o 13-ej. Odpusty są cztery: Zwiastowanie NMP (tytuł kościoła), poświęcenie kościoła w drugą niedzielę po Zielonych Świątkach, św. Maria Magdalena i św. Michał, uczestniczą tylko miejscowi parafianie<sup>1</sup>.

**JUCHNOWIEC.** Kościół murowany, bez kopuły, wybudowany za poprzedniego proboszcza. Ks. Ignacy Rakowski, ks. Walenty Markiewicz. Do spowiedzi wielkanocnej 900 osoby. O 7-ej biją wszystkie dzwony, organista śpiewa godzinki, potem jutrznia, następnie lud z organistą śpiewa różaniec, w czasie różańca msza czytana, aspersion, procesja, msza śpiewana, podczas mszy nauka lub kazanie, w odpusty inna msza śpiewana, czyli wotywa, po niej nauka, na sumie kazanie, na koniec suplikacje. W uroczyste święta po południu nieszpory, w inne dni organista i lud śpiewają litanie. Odpusty: Trójca Święta, każde uroczyste święto Matki Boskiej, Nowy Rok i pierwsza niedziela miesiąca<sup>2</sup>.

**KORYCIN.** Kościół drewniany, stary, potrzebuje reperacji. Ks. Józef Świeżyński, ks. Baltazar Krakowski. Do spowiedzi wielkanocnej 3000 osoby.

O 7-ej dzwon i zaraz wychodzi ze mszą ks. kanonik. Po mszy biją wszystkie dzwony na jutrznię, która bywa zawsze, jeśli księdzu pozwala czas. Po jutrzni jest godzinna przerwa, potem jeden dzwon wzywa na śpiew

---

<sup>1</sup> Archiwum Diecezjalne w Łomży (skrót: ArŁm), Zespół Parafialny (skrót: I), I sygn. 77. Spis parafii z 1798 r. Zespół Ogólny, sygn. 317.

<sup>2</sup> ArŁm, I sygn. 172.



różańca, który bywa jeśli zbierze się kilkoro ludzi. Po różańcu dzwon na sumę, aspersion, procesja, suma, śpiewa organista po łacinie, lud po polsku nie śpiewa. Po sumie suplikacje wobec wystawienia w puszcze, hymn: Przed tak wielkim Sakramentem, nauka lub kazanie, anioł pański. Na nieszpory dzwoni się zimą o 15-ej i później, latem o 17-ej albo później, po nieszporych jest anioł pański. Odpust na Znalezienie Krzyża, jako tytuł budowy kościoła. I na inne dni, które dawniej były odpustami gromadzi się lud, ale tylko dla kiermaszu, nie ma nabożeństwa w kościele<sup>3</sup>.

WASILKÓW. Kościół drewniany, zbudowany około 1744 r. Ks. Stefan Łapinkiewicz, ks. Walenty Grochowski. Do spowiedzi wielkanocnej 861 osoby.

Dzwon na nieszpory zimą o 15-ej, latem o 16-ej. O 8-ej jutrznia, ale tylko w święta uroczyste, po jutrzni litania, godzinki, koronka lub różaniec, msza, ludzie śpiewają po polsku, katechizm i pacierz przed sumą, nauka lub kazanie po sumie. Odpust na św. Michała<sup>4</sup>.

## **2. Ddekanat knyszyński**

DĄBROWA k/GRODNA. Kościół drewniany, zbudowany w 1726 r., potrzebuje znacznej reperacji. Ks. Korzeniewski. Do spowiedzi wielkanocnej 4328 osoby. Kaplice w Kamiennej i Reszkowcu. W przeddzień świąt uroczystych śpiewane nieszpory i jutrznia, w każdą sobotę zamiast jutrzni organista śpiewa litanie o NMP albo godzinki, a zamiast nieszpory podobnie litanie o NMP albo ludzie śpiewają różaniec. Na nieszpory dzwon o 16-ej. W niedziele i święta dzwon na jutrznię o 8-ej, pół godziny później śpiew jutrzni, po niej różaniec, nauka z pacierzem, dzwon na mszę, którą w niedziele poprzedza aspersion i procesja. Podczas mszy śpiewanej jest kazanie. Podczas mszy śpiewa i odpowiada kapłanowi sam organista. Po mszy lud śpiewa suplikacje. O 12-ej albo nieco później kończy się nabożeństwo. Następnie „ułatwiają się obowiązki parafialne”, jak chrzest dzieci, śluby itd. Parafianie gromadzą się liczniej na procesję Bożego Ciała i na św. Franciszka<sup>5</sup>.

DOLISTOWO. Kościół z kamienia i częściowo z cegły, dokończony w 1791 r., z fundacji Branickiej z Poniatowskich. Ks. Krzysztof Kapica, ks. Stanisław Kapica. Do spowiedzi wielkanocnej 2700 osoby. Kaplica w Z(Z?)dzięciołowie.

---

<sup>3</sup> ArŁm, I sygn. 215.

<sup>4</sup> ArŁm, I sygn. 568.

<sup>5</sup> ArŁm, I sygn. 60.

O 16-ej dzwon na nieszpory. W pierwszą niedzielę miesiąca i w święta uroczysta suma, śpiewa ksiądz i organista, w inne niedziele i święta, z powodu małego zgromadzenie się ludu, ubodzy mieszkający przy kościele śpiewają litanie o Imieniu Jezus. O 8- ej dzwon na jutrznię, którą śpiewa ksiądz i organista. Następnie śpiew różańca i w tym czasie msza czytana, po mszy litania, pieśni nabożne, kazanie lub nauka z pacierzem lub modlitwami, ogłoszenia rządowe. Na sumę dzwon o 9,30, msza zaczyna się o 10-ej a kończy o 12-ej. Na sumie organista gra na pozytywce a lud śpiewa pieśni nabożne. Po sumie anioł pański. Odpust tylko na św. Wawrzyńca, ludzi przychodzi niewiele, a tym bardziej z innych parafii<sup>6</sup>.

KARPOWICZE. Kościół zbudowany w 1773 r., w ruinie, pokryty słomą i gontami. Ks. Antoni Rydzewski. Do spowiedzi wielkanocnej 145 osoby. W każdą niedzielę dzwon o 8,30 na różaniec, o 10-ej dzwon na mszę, podczas której śpiew litanii i hymnu. Nauka i katechizm w każdą niedzielę i święto odbywa się regularnie. Na odpust św. Mikołaja gromadzi się do stu osób<sup>7</sup>.

NOWY DWÓR. Kościół murowano-drewniany, zupełnie zniszczony. Ks. Franciszek Stepnowski, ks. Karol Malinowski. Do spowiedzi wielkanocnej 1520 osoby. Jest kaplica w Rubasznie u panów Sakow. Dzwon na nieszpory w soboty i w niedziele o godzinie 16-ej, a na jutrznię o 8-ej. Po jutrzni są godzinki, różaniec i litania. W zwykłe niedziele z ludem pacierz i nauka, w pierwsze niedziele miesiąca i w święta uroczyste podczas mszy kazanie. Na sumę dzwon o 10,30, msza śpiewana przez organistę kończy się o 12-ej. Lud swojej parafii zbiera się na Boże Ciało i na Wniebowzięcie NMP, kiermaszu nie ma<sup>8</sup>.

SUCHOWOLA – CHODORÓWKA. Kościół w Chodorówce drewniany z 1704 R., dosyć zniszczony, do 1798 r. parafialny, potem jako pogrzebowy, odległy o 1/3 mili (mila polska = 7,146 metra ) od Suchowoli. W dniach 23 – 25 marca 1798 r. wszystkie nabożeństwa i uroczystości zostały przeniesione z Chodorówki do Suchowoli. Odbyło się to z największą paradą, w obecności 49 kapłanów, dwóch kapel, osobistości wojskowych i cywilnych, z udziałem do ośmiu tysięcy ludu. W Chodorówce publiczne nabożeństwo odprawia się tylko w dzień Wszystkich Świętych i w Dzień Zaduszny. Prywatnie może by msza i nabożeństwo żałobne zawsze, gdy ktoś tego zażąda. Publiczne nabożeństwo odbywa się w następującym porządku. W dzień Wszystkich Świętych po nieszporach w kościele parafialnym w Suchowoli

---

<sup>6</sup> ArŁm, I sygn. 78.

<sup>7</sup> ArŁm, I sygn. 187.

<sup>8</sup> ArŁm, I sygn. 340.

proboszcz głosi kazanie i zachęca lud swojej i innych parafii do nabożeństwa i modłów za zmarłych. W procesji do kilku tysięcy ludzi smutnie idą na nieszpory żałobne do Chodorówki, osobno mężczyźni, osobno kobiety. Podczas gdy lud śpiewa, kapłani obojga obrządków słuchają spowiedzi. Po nieszporych wychodzi procesja, kapłan poświęca cmentarza. Ludzie powracają do kościoła, by wysłuchać nauki o treści stosownej do nabożeństwa żałobnego. Na koniec śpiew Witaj Królowo i anioł pański. W Dzień Zaduszny o trzeciej godzinie z rana wielki dzwon w Suchowoli przez pół wzywa na pacierze, czyli na pobudkę, o czwartej godzinie biją przez pół godziny, po trzy razy z przerwami, wszystkie dzwony. Lud gromadzi się w Chodorówce, księża spowiadają, duchowieństwo greckiego obrządku śpiewa egzekwie, odprawia śpiewaną mszę i całe nabożeństwo w języku słowiańskim. Następnie egzekwie łacińskie i różaniec a księża nadal słuchają spowiedzi i kolejno odprawiają msze czytane. Sam proboszcz wiele razy rozdziela komunię przez cały kościół. Po różańcu dzwon na sumę śpiewaną. Po zakończeniu mszy, zaproszony kapłan wygłasza kazanie żałobne. Następnie wychodzi procesja, jest poświęcenie cmentarza wedle Rytuału Rzymskiego, lud nadal spowiada się i komunikuje. Nabożeństwo kończy się śpiewem Witaj Królowo i anioł pański. Ludzie z krzyżem i chorągiewami powracają do kościoła parafialnego.

Kościół w Suchowoli drewniany z 1798 r., długi 22,1/2 łokci (łokieć = 0,576 metra, nazwa od przedramienia). Ks. Gaspar Polikowski, ks. Wincenty Świerziński. Do spowiedzi wielkanocnej 4300 osoby. Każdego dnia latem o 4-ej, zimą o 6-ej, w południe i wieczór zwyczajnie jak wszędzie dzwon wzywa lud na pacierze. Przed niedzielą i świętami uroczystymi oraz w samą niedzielę i święto uroczyste zimą (od 1 sierpnia do ostatniego marca) o 15-ej, a latem o 16-ej wielki dzwon na licznie uczęszczane nieszpory. W niedziele i święta latem o 7-ej a zimą o 8-ej dzwon na jutrznię. Po jutrzni przez kwadrans wielki dzwon zapowiada różaniec, litanie i pieśni. Podczas różańca jest msza pierwsza. Przy końcu litanii, dzwon na naukę. O 10-ej ksiądz rozpoczyna korzysta z Katechizmu ks. Legowicza. Po nauce dzwon na sumę, która, gdy nie ma kazania, wychodzi o 11-ej. Kazanie jest zawsze w pierwszą niedzielę miesiąca, w niedziele adwentowe i postne i we wszystkie święta uroczyste. Podczas mszy lud śpiewa z organistą po polsku. Suma kończy się o 12-ej, czasami później, zwłaszcza w pierwszą niedzielę miesiąca i w święta, kiedy przybywa więcej ludzi. Po sumie lud śpiewa anioł pański. W adwencie, w Boże Narodzenie i na Wielkanoc, o 4-ej wielki dzwon wzywa na pacierze, o 5-ej na jutrznię. Po jutrzni, o 6-ej dzwon na poranną mszę śpiewaną, która rozpoczyna się o 7-ej, śpiewa tylko organista po łacinie. Gdy ksiądz odchodzi od ołtarza, zaczyna się różaniec, po

nim pieśni. Dzwon wzywa na naukę i katechizm, po godzinie wszystkie dzwony na sumę, po mszy suplikacje, pieśń Bóg naszą ucieczką, anioł pański i tak kończy się nabożeństwo. Uwaga. W czasie całego nabożeństwa kapłan słucha spowiedzi a na mszy parafialnej udziela komunii zaraz po komunii kapłańskiej. W oktawie Bożego Ciała dzwon o 6,30, o 7-ej wychodzi msza, po mszy procesja, po procesji śpiew: Przed tak wielkim Sakramentem, i lud wychodzi z kościoła. Na nieszpory dzwon o 18-ej, modlitwa rozpoczyna się o 19-ej, obchody w niedziele są po cmentarzu przykościelnym. Na św. Marcina i w dni krzyżowe procesja wyrusza do krzyża za miasto. W wielki czwartek jest nabożeństwo i kazanie, w wielki piątek nauki przy krzyżach na cmentarzu, po powrocie do kościoła kazanie. W Chodorowie były cztery odpusty: Matka Boska Gromniczna, św. Stanisław biskup, Piotr i Paweł, św. Michał. Podczas odpustów odbywały się jarmarki, zwane rocznymi. Teraz żydzi zrobili jeszcze nowy jarmark na Zwiastowanie NMP. Na jarmarki przybywa dużo ludzi z różnych parafii. W kościele odprawia się nabożeństwo jak w uroczyste święta.

Na terenie parafii Suchowoli jest w Połominie kościół drewniany z 1734 r., prawie w ruinie, długi 25 łokci, szeroki 16 łokci. Kapelan ks. Jacek Wroczyński. W każdą niedzielę oprócz pierwszej miesiąca, w adwencie, na Boże Narodzenie, na Wielkanoc, na Szymona Judy i na Matkę Boską Szkaplerzną do Połomina przyjeżdża ksiądz. Wierni śpiewają różaniec, litanie i pieśni, po uderzeniu w dzwon jest aspersion, msza czytana, podczas której lud śpiewa: przy otwarciu obrazu – Najśłodszy Jezu dla imienia Twego, na ofiarowanie – U drzwi Twoich stoję Panie, na podniesienie – Święty Boże, po komunii – Bóg naszą ucieczką i mocą. Po mszy ksiądz czyta ewangelię i głosi naukę lub kazanie, lud śpiewa anioł pański. W Dniu Zadusznym przybywają księża, są egzekwie i msza śpiewana, czasem, kiedy jest wiele ludzi, księża słuchają spowiedzi i głoszą kazanie żałobne. Odpusty na św. Szymona i Matkę Boską Szkaplerzną, jest uroczyste nabożeństwo z kazaniem i procesją<sup>9</sup>.

TRZCIANA. Kościół stary, w dobrym stanie. Ks. Wiktorzyn Bajkowski, ks. Antoni Bajkowski. Do spowiedzi wielkanocnej 2573 osoby. Przed niedzielą i świętem o 16-ej lub 17-ej dzwon na nieszpory, o 7,30 na jutrznię. Po jutrzni jest różaniec, pacierz i nauka, dzwon na sumę, aspersion, procesja, podczas mszy odpowiada sam organista, nie ma śpiewu po polsku, po mszy anioł pański, o 16-ej lub o 17-ej nieszpory. Odpusty na św. Piotra i Pawła, Matkę Boską Szkaplerzną, z innych parafii przychodzi niewiele ludzi<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> ArŁm, I sygn. 514.

<sup>10</sup> ArŁm, I sygn. 556.

### 3. Dekanat sokólski

KUNDZIN. Kościół drewniany, stary, wymaga reperacji wewnątrz i zewnątrz. Ks. Antoni Ziękiewicz. Do spowiedzi wielkanocnej 779 osoby. W niedzielę i święta o 8,30 śpiew różańca o NMP lub o Imieniu Jezus, o 10.30 aspersion, msza parafialna czytana, podczas niej lud śpiewa różne nabożne pieśni, jako to: Boże w dobroci, Najśłodszy Jezu dla Imienia Twego, U drzwi Twoich stoję Panie. Po mszy suplikacje wobec wystawionego Najświętszego Sakramentu i pieśni Przed oczy Twoje Panie, Bóg naszą cieżką i mocą. Następnie błogosławieństwo, przy pieśni: Przed tak wielkim Sakramentem. Na koniec ksiądz z ambony lub przy ołtarzu czyta ewangelię, głosi naukę, odmawia akty wiary, modli się za rządzącymi. W święta uroczyste jest wystawienie Najświętszego Sakramentu, kazanie, po mszy procesja<sup>11</sup>.

KUŹNICA. Kościół bez dachu, bez okien, bez parkanu. Ks. Ksawery Jackowski. Do spowiedzi wielkanocnej 1892 osoby. Były trzy kaplice, zostały zniszczone przez „Moskali”. W soboty i wigilie świąt uroczystych w stosownym czasie śpiew litanii. W niedzielę i święta od 8,30 do 10-ej śpiew różańca, potem msza parafialna i kazanie, wieczorem to samo co w soboty<sup>12</sup>.

SOKOLANY. Nie ma kościoła, tylko kaplica z kopułą ze starego kościoła rozebranego. Ks. Franciszek Sulewski. Do spowiedzi wielkanocnej 1235 osoby, a razem z dziećmi 1919 osoby. W sobotę i przed każdym świętem nieszpory o zwykłej porze. W każdą niedzielę i święto jutrznia śpiewana i grana, po jutrzni organista śpiewa godzinki, po zaczęciu różańca msza, następnie nauka katechizmowa, po nauce suma. Kiedy msza jest z wystawieniem Najśw. Sakramentu, to i drugie nieszpory, po nich suplikacje i kazanie. Po obiedzie o zwykłej porze nieszpory. Odpusty są na Trójcę Świętą (tytuł kościoła) i na Przemienienie Pańskie<sup>13</sup>.

Tak przedstawiał się porządek nabożeństw niedzielnych i świątecznych podczas wizytacji dziekańskiej z 1804 r. Porządek ten opierał się na przepisach wydanych po soborze trydenckim a ponawianych w diecezji wileńskiej, do której omawiane parafie wcześniej należały. W 1710 r. biskup wileński K. Brzostowski polecił: w niedzielę i święta w miastach o 6-ej a w wioskach o 7-ej śpiewać matutinum, przy większej liczbie księży odprawiać mszę czytaną, podczas mszy śpiewać różaniec, litanie lub koronkę, katechizować, przed sumą odmawia ojcze nasz, zdrowaś, wierzę, 10 przykazań boskich

---

<sup>11</sup> ArŁm, I sygn. 233.

<sup>12</sup> ArŁm, I sygn. 234.

<sup>13</sup> ArŁm, I sygn. 499.

i 5 przykazań kościelnych, śpiewać sumę<sup>14</sup>. W 1717 r. synod wileński nakazał odprawiać jutrznię, śpiewać godzinki, różaniec i litanie, obchodzić uroczystości zgodnie z rytuałem, przypominał polecenia biskupa K. Brzostowskiego. W 1744 r. synod przewidział kary za niedopełnienie nieszporów, matutinum i śpiewania mszy parafialnej. Taki porządek w niezmienionej formie przetrwał do końca XIX w.<sup>15</sup>. Odnośnie nauczania, rozróżniano nauki i kazania. Pierwsze stosowano w niedziele roku, drugie w święta uroczyste. Nauki dotyczyły prawd zawartych w pacierzu, kazania – tajemnicy danego święta. Ambona spełniała i dodatkowe zadania, z niej ogłaszano rozporządzenia rządowe i cywilne, powiadamiano o różnych sprawach okolicznościowych.

## THE PROGRAM OF PARISH SERVICES IN THE YEAR 1804 IN THE DEANERIES OF BIAŁYSTOK, KNYSZYN AND SOKÓŁKA

### SUMMARY

The Diocese of Wigry was established in the year 1799. To it were included parishes from the Diocese of Wilno. From these were formed the deaneries of Białystok, Knyszyn and Sokółka. The author of the article presents the program of parish services on Sundays and holydays on the basis of documents of the visitations conducted by the deans. This program was based upon the regulations issued after the Council of Trent and repeated during the synods of the Diocese of Wilno. On Saturdays and vigils of holydays Vespers were sung. On the morning the priest and the organist sang psalms in Latin, after which the faithful sang the Rosary and litanies. Before High Mass the prayers of the catechism were recited, there was the aspersion with holy water and a procession. In the afternoon Vespers were celebrated. The priest celebrated only one Mass on Sundays and feasts, similarly on weekdays. The faithful gathered for the parochial Mass called "Suma". If there was a second priest in the parish, he celebrated Mass during the Rosary and litanies. Teachings and sermons were differentiated. The first took place on Sundays during the year and explained the truths included in the catechism prayers, the second explained the message of the individual feast days. Such a program remained in use until the beginning of the 20th century.

---

<sup>14</sup> J. KURCZEWSKI, *Biskupstwo wileńskie*, Wilno 1912, s. 433.

<sup>15</sup> Por. W. JEMIELITY, *Porządek nabożeństw niedzielnych w diecezji wigierskiej i augustowskiej czyli sejneńskiej*, Studia Teologiczne, t. I (1983), s. 221 – 237.

KS. ROBERT KANTOR

## OPINIODAWCZY CHARAKTER RADY DO SPRAW EKONOMICZNYCH W KODEKSIE JANA PAWŁA II

**Treść:** Wstęp; 1. Rady do spraw ekonomicznych w ogólności; 1.1. Zasada współodpowiedzialności; 1.2. Obowiązujące normy kanoniczne; 1.3. Ograniczenie władzy zarządcy; 2. Diecezjalna Rada do spraw ekonomicznych; 2.1. Normy ogólne; 2.2. Normy partykularne; 3. Rada do spraw ekonomicznych w parafii; 3.1. Normy ogólne; 3.2. Zadania; 3.3. Normy partykularne; 4. Inne rady do spraw ekonomicznych; Zakończenie.

### Wstęp

Normy odnoszące się do dóbr materialnych w Kościele zmierzają do utworzenia takiego porządku społeczności kościelnej, „który – przyznając główne miejsce miłości, łasce i charyzmatom – jednocześnie ułatwiałby ich uporządkowany postęp w życiu czy to w społeczności kościelnej, czy to poszczególnych ludzi, którzy do niej należą”<sup>1</sup>. Dlatego należy oczekiwać, że normy te utworzą nowe kanoniczne ustawodawstwo. Należy życzyć sobie by, tak jak tego chciał Jan Paweł II, „stało się ono skutecznym instrumentem, z którego pomocą Kościół będzie mógł się urzeczywistniać według ducha Soboru Watykańskiego II i coraz bardziej będzie się okazywał odpowiedni do zbawczego swego zadania, wykonywanego w tym świecie”<sup>2</sup>.

### 1. Rady do spraw ekonomicznych w ogólności

Na wstępie zatrzymamy się nad niektórymi problemami dotyczącymi Rad ekonomicznych w ogólności, po to, aby lepiej zrozumieć niektóre kwestie bardziej szczegółowe, związane z występowaniem owych Rad czy to w diecezji, czy parafii, bądź w innych instytucjach mających osobowość prawną.

<sup>1</sup> JAN PAWEŁ II, Konstytucja Apostolska *Sacrae disciplinae leges*, w: Kodeks Prawa Kanonicznego, Pallotinum 1984, s. 13.

<sup>2</sup> *Tamże*.

### 1.1. Zasada współodpowiedzialności

W Kodeksie z 1983 roku istnieje nowa norma, która obliguje wszystkie osoby prawne w Kościele, zarówno publiczne jak i prywatne, do posiadania Rady do spraw ekonomicznych lub przynajmniej dwóch doradców, aby lepiej wypełniać funkcję administrowania<sup>3</sup>. Powyższa norma stoi u podstaw zasady współodpowiedzialności kościelnej. Sobór Watykański II zachęcił kapłanów, aby w zarządzaniu dobrami kościelnymi korzystali, na ile to jest możliwe, z pomocy biegłych świeckich<sup>4</sup>. Oprócz tego, Sobór wymieniając różne formy, w których może urzeczywistniać się aktywna rola świeckich w życiu i działalności Kościoła, wskazuje na to, że pomoc biegłych świeckich w administrowaniu dobrami może stać się przez to skuteczniejsza<sup>5</sup>. Z drugiej strony Dyrektorium o pasterskiej postudze Biskupów *Ecclesiae imago* wymieniając podstawowe kryteria przy administrowaniu dobrami diecezjalnymi wspomina o kryterium wspólnotowości i zaznacza, że współpraca i współodpowiedzialność w tej dziedzinie spoczywają na biskupach, kapłanach i wszystkich wiernych według możliwości każdego z nich<sup>6</sup>. Dyrektorium zaznacza, że biskup przy tworzeniu Rad ekonomicznych w diecezji, parafiach i innych instytucjach powinien mieć na uwadze, by w skład tychże rad wchodził oprócz kapłanów również osoby świeckie, biegłe w administrowaniu dobrami doczesnymi, odznaczające się uczciwością, miłością Kościoła i charakteryzujące się postawą apostołską<sup>7</sup>. Wreszcie rady do spraw ekonomicznych pojawiają się w Kodeksie jako narzędzie, w którym konkretyzuje się udział wiernych w misji Kościoła<sup>8</sup>.

### 1.2. Obowiązujące normy kanoniczne

W myśl kan. 1279 § 1 „Zarząd dóbr kościelnych należy do tego, kto bezpośrednio kieruje osobą, do której dobra należą, chyba że co innego posta-

---

<sup>3</sup> Por. kan. 1280 KPK.

<sup>4</sup> Por. *Presbyterorum ordinis*, n. 17, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallotinum 1986, s. 511-512.

<sup>5</sup> Por. *Apostolicam actuositatem*, n. 10, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallotinum 1986, s. 388.

<sup>6</sup> Kongregacja do Spraw Biskupów, Dyrektorium dotyczące posługi duszpasterskiej Biskupów *Ecclesiae imago* (22 lutego 1973), nn. 133 i 134b, tekst polski w: PPK, t. VI, z. 1, s. 189-191.

<sup>7</sup> Por. tamże, n. 135. Postulat taki wyraża również Sobór Watykański II, *Presbyterorum ordinis*, n. 17.

<sup>8</sup> Por. kan. 208, 213 § 3, 222 § 1.



nawiają prawo partykularne, statuty lub prawny zwyczaj, przy zachowaniu prawa ordynariusza do interweniowania w wypadku zaniedbań zarządcy”. Kanon następny wyjaśnia, że „każda osoba prawna powinna mieć własną radę do spraw ekonomicznych lub przynajmniej dwóch doradców, którzy mają wspierać zarządcę w wypełnianiu jego zadań, zgodnie ze statutami”. Jest to nowa norma, której nie było przed Kodeksem z 1983 roku. Norma ta nie znajdowała się nawet w Schemacie z 1977 roku. Propozycja powyższego kanonu została przedłożona przez jednego z konsultantów 12 listopada 1979 roku<sup>9</sup>. Najpierw zaproponowano nazwę Rada administracyjna, ale później zmieniono ją na radę do spraw ekonomicznych. Jest ona obligatoryjna dla wszystkich publicznych lub prywatnych osób prawnych<sup>10</sup>.

Rada do spraw ekonomicznych jest postrzegana jako *coetus* i powinna liczyć minimum trzech członków<sup>11</sup>. Różnica między Radą złożoną z trzech członków i Radą z dwoma doradcami, jako wyjątek, ma swoje istotne znaczenie. Jeśli chodzi o opinię lub zgodę Rady do spraw ekonomicznych, zarządca powinien, zgodnie z przepisami prawa, zwołać Radę w myśl kan. 166<sup>12</sup>, chyba że w przypadku uzyskanie porady inaczej zastrzega prawo partykularne lub własne. Aby zarządca mógł ważne realizować proponowane akty potrzebuje zgody większości bezwzględnej wszystkich obecnych lub wysłuchania rady wszystkich<sup>13</sup>. W Radzie do spraw ekonomicznych zarządca przyjmuje funkcję przełożonego. Według autentycznej interpretacji, przełożony nie ma prawa głosu, jeżeli do zrealizowania konkretnego aktu

<sup>9</sup> Por. *Communications* 12 (1980) 415-416.

<sup>10</sup> Por. L. de ECHEVERRIA, *Código de Derecho Canónico, Edición bilingüe comentada*, Madrid 1993, Komentarz do kan. 1280, s. 608; V de Paolis, *I beni temporalni della Chiesa*, Bologna 1995, s. 163. Są tacy, którzy utrzymują, że powyższa norma nie dotyczy prywatnych osób prawnych, ponieważ kan. 1280 nie mówi tego wprost, tak jak wymaga tego kan. 1257 § 2, mówiąc, że „dobra doczesne prywatnej osoby prawnej rządzą się prywatnymi statutami a nie tymi kanonami, chyba że jest wyraźnie inaczej zaznaczone”. Taką interpretację przyjmuje m.in. J. C. PERISSET, *Les biens temporales de l'Église*, Fribourg 1996, s. 156.

<sup>11</sup> Por. kan. 115 § 2; 492 § 1.

<sup>12</sup> Kan. 166 „Przewodniczący kolegium lub zespołu winien zwołać wszystkich należących do kolegium lub zespołu. Wezwanie zaś, gdy ma być osobiste, jest ważne, jeżeli zostało dokonane w miejscu stałego lub tymczasowego zamieszkania lub w miejscu pobytu. Jeżeli ktoś z tych, których należy wezwać, został pominięty i dlatego był nieobecny, wybór jest ważny, jednakże na jego wniosek, ale po udowodnieniu pominięcia i nieobecności winien być unieważniony przez kompetentną władzę, nawet po zatwierdzeniu wyboru, jeśli prawnie stwierdzono, że rekurs został przesłany przynajmniej w trzy dni od otrzymania wiadomości o wyborach. Jeśli pominięto więcej niż jedną trzecią wyborców, wybór z mocy samego prawa jest nieważny, chyba że wszyscy pominięci rzeczywiście wzięli udział w głosowaniu”.

<sup>13</sup> Kan. 127.

potrzebuje uzyskania rady lub zgody kolegium bądź zespołu osób<sup>14</sup>. Podczas posiedzenia Rady do spraw ekonomicznych zarządca wyraża swoje zdanie ale nie głosuje. W przypadku gdy osoba prawna zamiast Rady do spraw ekonomicznych posiada dwóch doradców, norma, która obowiązuje w przypadku kiedy zarządca musi prosić o radę jest inna: „jeśli jest wymagana zgoda, akt przełożonego jest nieważny bez zwrócenia się o wyrażenie zgody przez te osoby albo podjęty wbrew ich zdaniu lub któregoś z nich; jeżeli jest wymagana rada, nieważny jest akt przełożonego bez wysłuchania zdania tych osób. Wprawdzie przełożony nie ma żadnego obowiązku pójść za ich zdaniem, chociażby było zgodne, jednakże bez przeważającego powodu – przez siebie ocenianego – nie powinien odstępować od wyrażonego przez nich zdania, zwłaszcza gdy jest zgodne. jest wymagana zgoda”<sup>15</sup>. Prawodawca stwierdza, że „wszyscy, których zgoda lub rada jest wymagana, zobowiązani są szczerze wyrazić swoje stanowisko, a także, gdy domaga się tego ważność sprawy, pilnie zachować tajemnicę. Ten obowiązek może być urgowany przez przełożonego”<sup>16</sup>.

Mając na uwadze powyższe uwagi ogólne należy stwierdzić, że każda publiczna lub prywatna osoba prawna układając swoje statuty powinna mieć na uwadze czy będzie miała Radę do spraw ekonomicznych czy tylko dwóch doradców, którzy będą pomagać zarządcy. W statutach powinny być także zdefiniowane zadania każdej Rady do spraw ekonomicznych lub doradców mając zawsze na uwadze normy ogólne.

Rzeczą niezwykle istotną jest, aby autorytet, który zatwierdza statuty nowej publicznej lub prywatnej osoby prawnej zweryfikował czy przedstawiają one w sposób jasny funkcjonowanie Rady do spraw ekonomicznych, a w przypadku jej braku – jej doradców.

### 1.3. Ograniczenie władzy zarządcy

Rady do spraw ekonomicznych pełnią funkcje wyłącznie konsultacyjne. Zrozumienie tego wydaje się trudne zwarzywszy na mentalność prawa cywilnego gdzie rady, które uczestniczą w zarządzaniu dóbr pełnią niekiedy funkcje wykonawcze. Aby zrozumieć taką osobliwość porządku kanonicznego musimy mieć na uwadze naturę Kościoła jako rzeczywistości

---

<sup>14</sup> Papieska Komisja do Spraw Autentycznej Interpretacji Tekstów Kodeksu Prawa Kanonicznego, 15.V.1985, AAS 77 (1985) 771.

<sup>15</sup> Kan. 127 §§ 1, 2.

<sup>16</sup> Kan. 127 § 3.

bosko – ludzkiej, ziemskiej i nadprzyrodzonej. Jest to rzeczywistość złożona, ukonstytuowana przez element ludzki i boski<sup>17</sup>. Zasadniczym zadaniem Rad do spraw ekonomicznych jest szukanie wspólnych rozwiązań. Prawo powszechne obdarzyło diecezjalną Radę do spraw ekonomicznych pewnymi prawami, które ograniczają władzę biskupa diecezjalnego, który nie może realizować określonych aktów zarządzania bez uzyskania jej zgody. To samo możemy powiedzieć o normach i statutach innych niż diecezjalne Rady do spraw ekonomicznych. Może wydawać się to dziwne, mając na uwadze fakt, że biskupowi diecezjalnemu przysługuje w swojej diecezji władza zwyczajna, własna i bezpośrednia do wykonywania urzędu pasterskiego, oraz fakt, że Rada do spraw ekonomicznych może składać się głównie z osób świeckich. Biskup, który posiada pełnię sakramentu święceń, poddaje się w wykonywaniu swojej władzy decyzjom grupy, w której większość członków otrzymała charakter odcisnięty przez sakramenty chrztu i bierzmowania<sup>18</sup>.

Spod władzy biskupa diecezjalnego wyłączone są w pierwszym rzędzie te sprawy, które na mocy prawa lub dekretu papieża są zarezerwowane najwyższej lub innej władzy kościelnej. Poza tym, Ojciec Święty jest zarządcą i szafarzem wszystkich dóbr kościelnych na mocy prymatu rządzenia<sup>19</sup>. Z tego powodu przysługuje mu prawo, aby konkretne osoby (członkowie Rad do spraw ekonomicznych) pomagały biskupowi diecezjalnemu w zarządzaniu dobrami diecezjalnymi. Wypada przy tym postawić pytanie, dlaczego w tym wypadku uzależnia się biskupa diecezjalnego od zgody lub opinii nie jednego ale dwóch organów: kolegium konsultorów (w skład którego wchodzi wyłącznie kapłani) oraz Rady do spraw ekonomicznych (złożonej także z osób świeckich). Odpowiedź na to pytanie uzyskamy, gdy bacznie przyjrzymy się specyfice każdego z tych organizmów. Kolegium konsultorów złożone z grupy kapłanów wybranych przez biskupa spośród członków rady kapłańskiej zapewnia właściwą kompetencję współpracowników biskupa w rządzeniu diecezją. Z kolei Rada do spraw ekonomicznych, złożona z ekspertów w materii ekonomicznej, zapewnia profesjonalizm i doświadczenie w tej materii.

---

<sup>17</sup> Por. *Lumen gentium*, n. 8, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallotinum 1986, s. 111.

<sup>18</sup> Por. kan. 381 § 1.

<sup>19</sup> Por. kan. 1273.

Może się zdarzyć, że w niektórych przypadkach, opinia wyżej wymienionych instytucji może się różnić a niekiedy może być nawet przeciwstawna. W takiej sytuacji biskup diecezjalny powinien zarządzić takiej sytuacji przez wspólne zebranie, na którym będzie dążył do zbliżenia obydwu stanowisk.

## 2. Diecezjalna Rada do spraw ekonomicznych

Instytucja diecezjalnej Rady do spraw ekonomicznych nie jest zupełnie nowa w Kodeksie z 1983 r. mimo faktu, że w projekcie z 1971 r. każdy z kanonów, który obejmował tą tematykę był przedstawiany jako „*novus*”<sup>20</sup>. Prototyp Rady do spraw ekonomicznych znajdujemy w Radzie administracyjnej, obligatoryjnej dla każdej diecezji, przepisanej Kodeksem z 1917 r. W skład takiej rady wchodził: biskup Ordynariusz oraz dwóch lub więcej członków wybranych przez biskupa po wysłuchaniu kapituły katedralnej<sup>21</sup>. Biskup potrzebował zgody<sup>22</sup> lub opinii<sup>23</sup> Rady administracyjnej do realizacji konkretnych aktów administracyjnych. Już na początku prac Komisji kodyfikacyjnej zaproponowano utworzenie dwóch organów: Rady do spraw ekonomicznych oraz powołanie urzędu ekonoma. Rada ekonomiczna miałaby, pod przewodnictwem biskupa, funkcję kierowniczą w zarządzaniu dobrami diecezjalnymi, natomiast ekonomowi przysługiwałaby funkcja wykonawcza, według ustaleń Rady. Na sesji roboczej 16 IV 1980 r. zaproponowane teksty weszły bez większych zmian do nowego Kodeksu<sup>24</sup>.

Zanim przejdziemy do analizy obecnie obowiązujących norm dotyczących Rady do spraw ekonomicznych wypadałoby wspomnieć kilka słów o urzędzie ekonoma diecezjalnego. Biskup diecezjalny powinien ustanowić w swojej diecezji ekonoma po wysłuchaniu Rady do spraw ekonomicznych i kolegium konsultorów. Kandydat na ekonoma winien odznaczać się biegłością w sprawach gospodarczych oraz prawością. Biskup mianuje ekonoma na pięć lat. Po upływie kadencji może być mianowany na kolejne pięciolecie. Podczas trwania kadencji biskup nie powinien go usuwać bez

---

<sup>20</sup> Por. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema canonnum Libri II de Populo Dei* (reservatum), Typis Polyglotis Vaticanis 1977, kan. 306, 307, ss. 123-124.

<sup>21</sup> Por. kan. 1520 KPK 1917.

<sup>22</sup> Kan. 1532 § 3; 1533; 1538 § 1; 1539 § 2; 1541 §2 1-2; 1542 § 1 KPK 1917.

<sup>23</sup> Kan. 1532 § 2; 1533; 1538 § 1; 1541 § 2, 3<sup>o</sup>; 1542 § 1; 1547 KPK 1917.

<sup>24</sup> Por. *Communicationes* 5 (1973) 228-229; *Communicationes* 9 (1977) 255; *Communicationes* 13 (1981) 126-128, razem z kan. 492-494.

ważnej przyczyny, którą sam ocenia i bez wysłuchaniu zdania kolegium konsultorów oraz Rady do spraw ekonomicznych<sup>25</sup>. Do zadań ekonomów należy administrowanie pod władzą biskupa dobrami doczesnymi diecezji w sposób określony przez Radę do spraw ekonomicznych; pokrywać wydatki, które biskup lub wyznaczone przez niego osoby zgodnie z prawem poleciły dokonać; przedstawić pod koniec roku Radzie do spraw ekonomicznych wykazu przychodów i rozchodów<sup>26</sup>. Oprócz tego biskup diecezjalny może zlecić ekonomowi inne funkcje, jak np. nadzór wszystkich dóbr należących do podległych mu publicznych osób prawnych oraz do zarządzania dobrami publicznej osoby prawnej, która z prawa, przepisów fundacyjnych lub własnych statutów, nie posiada władzy zarządzania<sup>27</sup>.

## **2.1. Normy ogólne**

Normy ogólne dotyczące utworzenia, członków i zadań diecezjalnej Rady do spraw ekonomicznych są krótkie. Uzupełniają je normy partykularne.

### **2.1.1. Utworzenie**

Rada do spraw ekonomicznych powinna być utworzona w każdej diecezji przez biskupa diecezjalnego, który jej przewodzi osobiście lub przez delegata. Delegatem może być osoba świecka<sup>28</sup>. Biskup przewodniczy Radzie ale nie jest jej członkiem. Jako przełożony nie może głosować. To samo można powiedzieć o delegacie, który go zastępuje. W przypadku diecezji nie jest możliwe zastąpienie Rady do spraw ekonomicznych dwoma doradcami<sup>29</sup>.

### **2.1.2. Członkowie**

Diecezjalnej Radzie do spraw ekonomicznych przewodniczy biskup diecezjalny lub jego delegat. Pozostali członkowie w liczbie co najmniej trzech są wybierani w sposób wolny przez biskupa diecezjalnego. Norma powszechna wymaga od członków Rady do spraw ekonomicznych dwóch

---

<sup>25</sup> Por. kan. 494 §§ 1-2.

<sup>26</sup> Por. kan. 494 §§ 3-4.

<sup>27</sup> Por. kan. 1276 § 1; 1279 § 2.

<sup>28</sup> Por. kan. 150. Por. także F. COCOPALMEIRO, *Kmentarz do kan. 492*, w: A. MARZOA, J. MIRAS, R. RODRIGUEZ-OCAÑA, *Comentario Exegético al Código de derecho canónico*, t. II/2, Pamplona 1997, s. 1118-1121.

<sup>29</sup> Por. kan. 393; 492 § 1; 1279 § 1.

warunków: aby byli oni ekspertami w materii ekonomicznej i prawie cywilnym oraz aby odznaczali się prawością<sup>30</sup>. Nie mogą być członkami diecezjalnej Rady do spraw ekonomicznych krewni lub powinowaci biskupa aż do czwartego stopnia włącznie. Członkowie wybierani są na okres pięciu lat. Po upływie tego okresu mogą być wybrani na kolejną kadencję<sup>31</sup>. Po upływie pięciu lat członkowie Rady nie tracą urzędu do czasu pisemnego zawiadomienia otrzymanego od biskupa diecezjalnego. W przypadku wakansu na stolicy biskupiej członkowie diecezjalnej Rady do spraw ekonomicznych nie tracą swego urzędu, więcej, mają w takich okolicznościach pewne funkcje specjalne<sup>32</sup>.

Ponieważ chodzi tu o urząd kościelny kurii diecezjalnej, powierzenie tego urzędu powinno być dokonany w formie pisemnej poprzez dekret podpisany przez biskupa i kanclerza. Członkowie rady powinni złożyć przyrzeczenie, że będą wiernie wypełniać swoje zadania oraz, że będą zachowywać tajemnicę w zakresie i w sposób oznaczony prawem lub przez biskupa<sup>33</sup>.

W myśl tego co stwierdza kan. 228: „Odpowiednio przygotowani świeccy są zdolni, by otrzymać od świętych pasterzy te urzędy kościelne i posługi, które wolno im piastować zgodnie z przepisami prawa. Świeccy odznaczający się odpowiednią wiedzą, roztropnością i uczciwością, są zdolni do tego, by jako biegli lub doradcy świadczyli pomoc pasterzom Kościoła”, członkami rady mogą być osoby świeckie. Pojawia się tu pytanie o wynagrodzenie tych osób. Nie ma jasnej odpowiedzi na tego rodzaju wątpliwość. Będzie to zależało od wielu spraw, m.in. od czasu jaki będą poświęcali temu zadaniu, kondycji finansowej diecezji, zachowując przy tym zawsze zasadę sprawiedliwości<sup>34</sup>.

### 2.1.3. Zadania

Kodeks Prawa Kanonicznego precyzuje niektóre tylko zadania diecezjalnych Rad ekonomicznych, pozostawiając w tej materii pole manewru prawu partykularnemu.

---

<sup>30</sup> Por. kan. 492 § 1.

<sup>31</sup> Por. kan. 492 §§ 2-3.

<sup>32</sup> Por. kan. 186; 184 § 2; 423 § 2.

<sup>33</sup> Por. kan. 156; 471; 474.

<sup>34</sup> Por. kan. 231 § 2; 1286 § 2.

#### A. Przychody i wydatki

- a) Rada do spraw ekonomicznych ma za zadanie przygotowanie każdego roku, zgodnie ze wskazaniem biskupa diecezjalnego, zestawu przychodów i wydatków, przewidzianych w związku z zarządzeniem diecezji w roku następnym, oraz zatwierdzenia bilansu przychodów i rozchodów za rok ubiegły<sup>35</sup>.
- b) Rada powinna określić w jaki sposób ekonom powinien administrować, pod władzą biskupa, dobrami diecezjalnymi oraz powinna przyjąć od ekonoma z końcem roku wykaz przychodów i rozchodów<sup>36</sup>.
- c) do Rady do spraw ekonomicznych należy sprawdzenie sprawozdań z zarządu jakichkolwiek dóbr kościelnych, które nie zostały zgodnie z prawem wyjęte spod władzy rządzenia biskupa<sup>37</sup>.

#### B. Konieczność zgody Rady do spraw ekonomicznych

- a) biskup diecezjalny potrzebuje zgody Rady do spraw ekonomicznych dla podjęcia aktów nadzwyczajnego zarządzania. Do Konferencji Episkopatu zaś należy określenie, które z aktów należy zaliczyć do takiego sposobu zarządzania<sup>38</sup>.
- b) potrzebuje także zgody Rady do spraw ekonomicznych przy alienacji dóbr jeśli ich wartość przewyższa najniższą sumę ustaloną przez Konferencję Episkopatu. Jeżeli natomiast sprawa dotyczy rzeczy kosztownych z racji artystycznych czy historycznych lub jeśli ich wartość przekracza najwyższą sumę, to wtedy do ważności alienacji potrzebne jest zezwolenie Stolicy Apostolskiej<sup>39</sup>.
- c) takiego samego zezwolenia jak wcześniej potrzebuje biskup diecezjalny do alienacji dóbr ruchomych czy nieruchomości publicznych osób prawnych podległych jego władzy<sup>40</sup>.

#### C. Konieczność wysłuchania zdania Rady do spraw ekonomicznych

- a) biskup diecezjalny powinien wysłuchać Rady do spraw ekonomicznych (oraz kolegium konsultorów) przy ustanowieniu ekonomy oraz przy jego usunięciu w czasie trwania jego kadencji, zawsze przy zaistnieniu ważnej przyczyny<sup>41</sup>.

---

<sup>35</sup> Por. kan. 493.

<sup>36</sup> Por. kan. 249 § 3 i § 4.

<sup>37</sup> Por. kan. 1287 § 1.

<sup>38</sup> Por. kan. 1277.

<sup>39</sup> Por. kan. 1292 § 1 i § 2.

<sup>40</sup> Por. *tamże*.

<sup>41</sup> Por. kan. 494 § 1 i § 2.

- b) biskup diecezjalny powinien także wysłuchać zdania Rady do spraw ekonomicznych (i rady kapłańskiej) zanim nałoży na publiczne osoby prawne podległe jego władzy umiarkowany podatek, proporcjonalny do ich dochodów w celu pokrycia potrzeb diecezjalnych<sup>42</sup>.
- c) akty dotyczące zarządu o większym znaczeniu ze względu na materialny stan diecezji wymagają również wysłuchania przez biskupa zdania Rady do spraw ekonomicznych (i kolegium konsultorów)<sup>43</sup>.
- d) biskup powinien wysłuchać Rady przed określeniem, które akty należy uznać za nadzwyczajne zarządzanie dla osób prawnych będących pod jego władzą<sup>44</sup>.
- e) zanim biskup ulokuje pieniądze i dobra stałe na korzyść fundacji lub je zredukuje winien wysłuchać zdania swojej Rady do spraw ekonomicznych<sup>45</sup>.

#### D. Inne zadania rady

Do Rady do spraw ekonomicznych należy wybór nowego ekonomy diecezjalnego, gdy w przypadku wakansu stolicy biskupiej na urząd Administratora diecezji został powołany dotychczasowy ekonom<sup>46</sup>.

Oprócz zadań jakie wyznacza Radzie ekonomicznej prawo powszechne, należy zwrócić uwagę na te, wyznaczone przez prawo partykularne pamietając o tym, że zasadniczą funkcją Rady jest doradzanie i kontrola, a nie właściwe zarządzanie, co jest własną funkcją ekonomy<sup>47</sup>.

## 2.2. Normy partykularne

Według tego, o czym dotychczas była mowa, należy uznać za konieczne, aby normy partykularne promulgowane przez biskupa dla swojej diecezji określały w sposób bardziej szczegółowy niektóre aspekty dotyczące ustanowienia, członków i zadań Rady do spraw ekonomicznych.

Normy partykularne dotyczące Rad do spraw ekonomicznych są zawarte w statutach tychże Rad. W nich obok zapisów prawa powszechnego, które już analizowaliśmy powinny się znaleźć także te, które określi biskup.

---

<sup>42</sup> Por. kan. 1263.

<sup>43</sup> Por. kan. 1277.

<sup>44</sup> Por. kan. 1281 § 2.

<sup>45</sup> Por. kan. 1305; 1310 § 2.

<sup>46</sup> Por. kan. 423.

<sup>47</sup> Por. *Communicationes* 5 (1973) 228-229, *Communicationes* 9 (1977) 255, *Communicationes* 13 (1981) 126-128). A także kan. 492-494.



W pierwszym rzędzie należy uściślić, czy Radzie będzie przewodniczył na sposób stały biskup czy jego delegat, jeśli ten drugi, to kto nim będzie. Ważną rzeczą będzie określenie liczby członków Rady, ich kwalifikacje oraz sposób w jaki się ich desygnuje. Można by określić zakres pewnych konsultacji, jakie winien przeprowadzić biskup przed desygnowaniem członków Rady do spraw ekonomicznych, np. takich gremiów jak: rada kapłańska, kolegium konsultorów czy rada duszpasterska.

Co do zadań Rady, to należałoby ustalić terminy składania zestawu przychodów i rozchodów oraz zatwierdzenia bilansu za rok miniony. Prawo partykularne winno także zawierać zapisy co do częstotliwości i sposobu spotkań Rady do spraw ekonomicznych a także jej funkcjonowania i przechowywania akt.

### 3. Rada do spraw ekonomicznych w parafii

Rada do spraw ekonomicznych w parafii, podobnie jak diecezjalna Rada ekonomiczna, nie jest nowym tworem, ale ma swój pierwowzór w tzw. Radzie fabrycznej (*concilium fabricae*). Te rady mogli tworzyć członkowie powoływani przez Ordynariusza lub jego delegata. Ich kompetencja ograniczała się do zarządzania dobrami związanymi ze świątynią parafialną i realizowanym w niej kultem<sup>48</sup>.

W Schemacie Kodeksu z 1977 r. nie było żadnego odniesienia do tego rodzaju Rady. Na spotkaniu 14 maja 1980 r. z *coetus De Populo Dei* wyodrębniono jeden kanon, który nakazywał utworzenie parafialnej Rady ekonomicznej o ile wymagają tego okoliczności. Celem tejże Rady miało być zarządzanie, razem z proboszczem, dobrami parafialnymi<sup>49</sup>.

#### 3.1. Norm ogólne

Ostatecznie Kodeks nakazuje obligatoryjne utworzenie parafialnej Rady do spraw ekonomicznych. W porównaniu ze Schematem z 1980 r. zmienił się cel owej Rady. Rada nie zarządza razem z proboszczem dobrami parafialnymi, lecz pomaga proboszczowi w tych zadaniach. Jest to istotna różnica. Chodzi o jeden tylko kanon, który odnosi się do sposobu utworzenia,

---

<sup>48</sup> Por. kan. 1183 KPK 1917.

<sup>49</sup> Por. *Communications* 13 (1981) 307-308.

członków oraz zadań Rady, odwołując się do norm biskupa, który w tej materii może promulgować przepisy<sup>50</sup>.

### **3.1.1. Utworzenie**

Norma ogólna wskazuje, że Rada do spraw ekonomicznych w parafii jest obligatoryjna. Funkcji Rady nie można powierzyć dwóm tylko radnym, ale powinna ukonstytuować się Rada jako taka.

### **3.1.2. Członkowie**

Co do powoływania członków parafialnej Rady do spraw ekonomicznych, norma ogólna odwołuje się w tej sprawie do przepisów wydanych przez biskupa dla swojej diecezji.

### **3.1.3. Zadania**

Rada do spraw ekonomicznych w parafii powinna pomagać proboszczowi w zarządzaniu dobrami parafialnymi. Norma ogólna nie rozstrzyga w jaki sposób powinna wyglądać owa pomoc<sup>51</sup>.

Nie brak było autorów, którzy dyskutowali, czy chodzi o Radę doradczą czy też o zwykłą komisję, która doradza proboszczowi w zarządzaniu dobrami parafialnymi. Wydaje się, że chodzi tu o bezużyteczną dyskusję, ponieważ norma ogólna jest jasna. W pierwszej propozycji, o której wspominaliśmy chodziło o Radę obdarzoną władzą administrowania. W końcowej redakcji kanonu chodzi jednak o Radę, która pomaga proboszczowi w zarządzaniu dobrami parafialnymi. Do norm partykularnych należy ustalenie na czym ta pomoc będzie polegała<sup>52</sup>.

## **3.2. Normy partykularne**

Biskup diecezjalny powinien określić i uściślić z większymi szczegółami normy ogólne. W tym celu potrzebuje doradztwa zarówno z punktu widzenia pastoralnego jak i ekonomicznego. Dlatego wskazane jest, by zanim promulguje normy diecezjalne dotyczące parafialnych Rad ekonomicznych, zasięgną zdania rady kapłańskiej, kolegium konsultorów czy diecezjalnej Rady ekonomicznej.

---

<sup>50</sup> Por. kan. 537.

<sup>51</sup> Kan. 537 odsyła do kan. 532, który z kolei odwołuje się do kan. 1281-1288.

<sup>52</sup> Por. F. Aznar Gil, *La administración de los bienes temporales de la parroquia, w: La parroquia desde el nuevo derecho canonico, X Jornadas de la Asociación Española de Canonistas, Madrid 18-20 abril 1990, Salamanca 1991, ss. 177-179.*

### **3.2.1. Utworzenie**

Normy diecezjalne okazują się użyteczne w określeniu relacji między radą duszpasterską i ekonomiczną w parafii. Chodzi tu o dwie różne rady. Każda z nich ma własny cel: pomoc w rozwoju aktywności pastoralnej w jednym przypadku oraz pomoc proboszczowi w zarządzaniu dobrami parafialnymi, w drugim. Pierwszą z nich tworzy się, jeżeli zdaniem biskupa jest to pożyteczne, podczas gdy druga musi być obowiązkowo utworzona w każdej parafii<sup>53</sup>.

Podczas redakcji Kodeksu twórcy doszli do wniosku, że nie ma potrzeby tworzenia norm dotyczących wzajemnej relacji tych dwóch rad, gdyż chodzi o dwa różne organy<sup>54</sup>. Nie ma jednak wątpliwości, że jest między nimi pewna zależność. Kwestie ekonomiczne mają także aspekt pastoralny i z tego punktu widzenia stanowią przedmiot zainteresowania obydwu rad. Stąd niektórzy sugerują obecność niektórych członków Rady do spraw ekonomicznych w radzie duszpasterskiej. Nie brak i takich głosów, które sugerują aby cała parafialna Rada do spraw ekonomicznych funkcjonowała jako podkomisja rady duszpasterskiej<sup>55</sup>.

### **3.2.2. Członkowie**

Normy diecezjalne mogą uczynić wkład w sprecyzowanie odnośnie członków parafialnych Rad ekonomicznych. Ważne jest określenie, czy np. powinni przynależeć oni do parafii, a więc czy chodzi o element przynależności terytorialnej czy może o szczególnie aktywny udział w jej życiu. Ważne jest także określenie czy proboszcz zanim powoła członków Rady powinien to konsultować np. z radą duszpasterską czy innym organem parafialnym. Należałoby określić czas na jaki powołuje się członków Rady. W relacji z normami dotyczącymi diecezjalnej rady ekonomicznej należałoby zakazać udziału w radzie parafialnej członków najbliższej rodziny proboszcza do czwartego stopnia włącznie<sup>56</sup>.

### **3.2.3. Zadania**

Co do zadań parafialnej Rady ekonomicznej można posłużyć się tutaj modelem diecezjalnej Rady ekonomicznej. Normy diecezjalne powin-

---

<sup>53</sup> Por. kan. 536; 537.

<sup>54</sup> Por. *Communicationes* 14 (1982) 226.

<sup>55</sup> Por. D. Le TORNEAU, *Les conseils pour les affaires économiques: origine, nature, Il Diritto Ecclesiastico* 99 (1988) 609-627.

<sup>56</sup> Por. kan. 492 § 3.

ny zobowiązać parafialną Radę ekonomiczną do przygotowania wydatków jakie czekają parafię, przewidując jej przychody.

Widząc ograniczenia przypisane przez prawo biskupowi diecezjalnemu, który nie może ważnie realizować aktów nadzwyczajnego zarządzania bez liczenia się ze zdaniem swojej Rady do spraw ekonomicznych i kolegium konsultorów, wydaje się właściwe wydanie podobnych norm dla wykonywania aktów nadzwyczajnego zarządzania przez proboszcza.

Możliwe jest, np. zobowiązanie proboszcza zanim ten poprosi ordynariusza miejsca o pisemną licencję potrzebną do ważnego realizowania aktów zarządzania nadzwyczajnego, aby dołączył do prośby, na osobnej stronie, opinię parafialnej Rady ekonomicznej wraz z podpisami jej członków<sup>57</sup>. Biskup diecezjalny powinien określić jakie akty zarządzania w parafii należy uznać za nadzwyczajne. Gdyby nie wydał takich norm wówczas mielibyśmy do czynienia z sytuacją wręcz absurdalną: oto biskup miałby więcej ograniczeń niż proboszcz w realizowaniu aktów zarządzania<sup>58</sup>.

Parafialna Rada ekonomiczna powinna przygotować sprawozdanie, które proboszcz powinien przedstawić wiernym<sup>59</sup>.

Można więc powiedzieć, że Rada ekonomiczna pomaga proboszczowi w zarządzaniu majątkiem parafialnym w zależności od biskupa diecezjalnego, a w szczególności czuwa nad całością inwentarza kościelnego i beneficjalnego, zwłaszcza przy zmianie na stanowisku proboszcza; służy proboszczowi pomocą przy wykonywaniu podjętych zadań jak np. budowa nowych czy remont starych obiektów kościelnych, pomoc w zdobywaniu i pozyskiwaniu środków finansowych; służy radą w ocenie inicjatyw oraz projektów wnoszonych pod obrady, opiniując ich celowość i możliwości realizacyjne; informuje parafian, zwłaszcza w swoim środowisku, o potrzebach i zamierzeniach inwestycyjnych parafii oraz informuje proboszcza o społecznym odbiorze tych zamierzeń wśród parafian; opiniuje warunki pracy i płacy stałych i czasowych pracowników kościelnych angażowanych przez proboszcza.

---

<sup>57</sup> Por. kan. 1281.

<sup>58</sup> Por. kan. 1277; 1281 § 1 i § 2.

<sup>59</sup> Por. kan. 1287 § 2.

#### **4. Inne rady do spraw ekonomicznych**

Jak zauważyliśmy, wszystkie osoby prawne powinny posiadać Radę ekonomiczną lub przynajmniej dwóch doradców, którzy pomagają w zarządzaniu i wypełnianiu zadań przewidzianych w statutach. Biskup diecezjalny powinien dopilnować, by statuty wszystkich osób prawnych podległych jego władzy posiadały zapisy co do ustanowienia i sposobu działania Rad do spraw ekonomicznych.

Zatrzymajmy się na niektórych osobach prawnych ustanowionych czy to na mocy samego przepisu prawa czy przez specjalne przyznanie kompetentnej władzy<sup>60</sup>.

Spójrzmy najpierw na Seminarium, które są publicznymi osobami prawnymi ustanowionymi na mocy przepisu prawa. Rektor reprezentuje Seminarium Duchowne we wszystkich sprawach i jest jego zarządcą, chyba że w jakimś szczególnym przypadku kompetentna władza uzna coś innego<sup>61</sup>. To oznacza, że rektor powinien posiadać Radę ekonomiczną lub przynajmniej dwóch doradców, którzy pomagają mu w funkcjonowaniu Seminarium zgodnie z przepisami statutów. To oznacza też, że Seminarium winno posiadać własną administrację, zarząd, autonomiczny od zarządu diecezjalnego, chociaż w pewnym sensie zależny od niego gdyż Seminarium nie może liczyć na własne środki finansowe.

Warto zwrócić także uwagę na szkoły, szczególnie zaś na szkoły parafialne. Z kanonicznego punktu widzenia szkoły parafialne jak i inne placówki edukacyjne mogą być erygowane jako publiczne osoby prawne. Zarządcy szkół czy innych struktur edukacyjnych w diecezji powinni posiadać Radę do spraw ekonomicznych lub przynajmniej dwóch doradców.

W przypadku gdy szkoła parafialna jest połączona z parafią, tzn. nie tworzy innej osobowości prawnej niż parafia, to parafialna Rada ekonomiczna powinna zająć się sprawami ekonomicznymi szkoły. W przypadku gdy szkoła posiada osobowość prawną różną od tej jaka posiada parafia, powinna wówczas posiadać własną Radę ekonomiczną lub dwóch doradców.

Do biskupa diecezjalnego należy rozstrzygnięcie, która z dwóch form będzie adekwatna w celu dobrego i skutecznego zarządzania szkołą czy inną placówką edukacyjną.

Na koniec zatrzymajmy się nad różnymi agendami diecezjalnymi takimi jak rada kapłańska, rada duszpasterska, referaty katechetyczne, mło-

---

<sup>60</sup> Por. kan. 114 § 1.

<sup>61</sup> Por. kan. 238 § 2.

dzieżowe, misyjne, rodzinne. Warto wspomnieć także o Caritas. Wszystkie wspomniane instytucje diecezjalne mogą obracać środkami materialnymi, aby realizować swoje cele. Zakres środków jakimi dysponują powinien określać potrzebę utworzenia Rady ekonomicznej. Trzeba pamiętać o tym, że w przypadku posiadania przez którąś z tych instytucji osobowości prawnej, konieczne jest utworzenie Rady do spraw ekonomicznych.

Wypadałoby, aby biskup diecezjalny sporządził listę wszystkich zarządców podległych jego władzy, którzy mają co roku obowiązek składania sprawozdania z zarządu podlegającymi im osobami prawnymi. W ten sposób będzie on mógł, za pośrednictwem odpowiednich instytucji, w adekwatny sposób stać na straży wiernego wypełniania ich obowiązków<sup>62</sup>.

## Zakończenie

Reasumując dotychczasowe dywagacje, warto w pierwszym rzędzie stwierdzić, że ustawodawca przywiązuje wielką wagę do Rad ekonomicznych, obligując wszystkie osoby prawne do ich posiadania. Warto zauważyć także, iż ustawodawca powszechny zbyt nie zatrzymuje się nad szczegółami dotyczącymi utworzeniem, liczbą, członkami czy zadaniami diecezjalnych oraz parafialnych Rad ekonomicznych. Pozostawia te kwestie ustawodawstwu partykularnemu. Rada do spraw ekonomicznych (*consilium a rebus oeconomicis*) jest organem opiniodawczym biskupa diecezjalnego w odniesieniu do spraw majątkowych diecezji i proboszcza w odniesieniu do spraw majątkowych parafii. Idąc za radą postanowień Soboru Watykańskiego II, Rada do spraw ekonomicznych jest organizmem, w którym może urzeczywistniać się aktywna rola świeckich w życiu i działalności Kościoła. W tym też może wyrażać się zasada współodpowiedzialności.

---

<sup>62</sup> Por. kan. 1287 § 1.

## **LA DIMENSIÓN CONSULTATIVA DEL CONSEJO DE LOS ASUNTOS ECONÓMICOS EN EL CÓDIGO DE JUAN PABLO II**

### **RESUMEN**

Código del Derecho Canónico del 1983 exige del obispo la creación en cada diócesis Consejo económico. Al frente del dicho Consejo se situa el obispo o su delegado. El obispo diocesano debería instituir en su diócesis también al ecónomo, quien debe ser verdadero périto en asuntos administrativos y honesto. Su deber es administrar los bienes temporales de la diócesis de manera mencionada por el Consejo económico diocesano.

Código de Juan Pablo II obliga la institución del Consejo económico en cada parroquia. Su tarea existe en ayudar al parroco en la administración de los bienes temporales de la parroquia. Las normas generales no nos dicen mucho sobre el Consejo económico parroquial. El legislador deja los asuntos peculiares en esta materia a la legislación particular.

A parte del Consejo económico parroquial y diocesano existen también dichos consejos en otras instituciones que gozan de la personalidad jurídica p.ej. el Seminario, los centros educativos u otras agendas de la Curia diocesana.





KRZYSZTOF R. PROKOP

## SAKRY I SUKCESJA ŚWIĘCEŃ BISKUPICH PASTERZY DIECEZJI WIGIERSKIEJ, SEJNEŃSKIEJ (AUGUSTOWSKIEJ) ORAZ ŁOMŻYŃSKIEJ

Na łamach wydawanego wspólnie przez archidiecezję białostocką oraz diecezje drohiczyńską i łomżyńską rocznika naukowego „Studia Teologiczne. Białystok – Drohiczyn – Łomża” piszący te słowa zaprezentował w poprzednim z tomów problematykę sakr i sukcesji święceń biskupich pasterzy Kościołów mińskiego, pińskiego oraz drohiczyńskiego – a więc trzech biskupstw powiązanych ze sobą w sposób organiczny wspólną tradycją historyczną<sup>1</sup>. Wcześniej jeszcze, na łamach innego spośród czasopism teologicznych, ten sam autor omówił w podobny sposób analogicznego charakteru tematykę co się tyczy dotychczasowych pasterzy Kościoła białostockiego, wyrastającego z kolei z tradycji (archi)diecezji wileńskiej<sup>2</sup>. Nie godzi się tedy pozostawić „odłogiem” tejże kwestii, gdy chodzi o aktualną diecezję łomżyńską oraz jej historyczne poprzedniczki – biskupstwa wigierskie oraz sejneńskie (augustowskie). Warto wszakże przy tym zauważyć,

<sup>1</sup> K.R. PROKOP, *Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy diecezji mińskiej, pińskiej i drohiczyńskiej*, „Studia Teologiczne. Białystok – Drohiczyn – Łomża” 27 (2009), s. 361-395. W tamtej publikacji – bez świadomości autora (wobec braku korekty autorskiej) – na etapie przełamywania tekstu dekompozycji uległ końcowy fragment graficznego schematu sukcesji na s. 393, skutkiem czego w owej uwidocznionej w druku postaci zawiera on błędne wskazania. Należy zatem sprostować, iż konsekratorem Bolesława Słoskansa był Michel d’Herbigny, gdy z kolei Jan Chrapek i Antoni Pacyfik Dydycz przyjęli sakrę z rąk Józefa Kowalczyka, który nie udzielał święceń biskupich Kazimierzowi Świątkowi, lecz ów pełni kapłaństwa dostąpił przez posługę Tadeusza Kondrusiewicza (konsekrowanego – tak samo, jak i J. Kowalczyk – przez sługę Bożego papieża Jana Pawła II). Pozostałe dane, widniejące na owym schemacie, odpowiadają aktualnemu stanowi wiedzy w tytułowej problematyce.

<sup>2</sup> K.R. PROKOP, *Sukcesja apostołska biskupw. i arcybiskupw. wileńskich oraz białostockich w XIX i XX stuleciu*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 4 (2005), s. 165-210. Zob. również: tenże, *Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła wileńskiego z drugiej oraz trzeciej tercji XVIII stulecia*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 5 (2006), s. 211-246.

że o ile w przypadku tamtych wcześniej wspomnianych Kościołów partykularnych mamy do czynienia ze swego rodzaju uwarunkowanym dziejowo „narastaniem” kolejnych struktur organizacji terytorialnej Kościoła katolickiego na tych ziemiach, jako że tworzenie owych nowych diecezji nie oznaczało równoczesnej likwidacji biskupstw, z których one niejako wyrastały (Białystok obok Wilna, Pińsk obok Mińska, następnie Drohiczyń obok Pińska oraz Mińska), o tyle w odniesieniu do owego „szeregu” trzech Kościołów lokalnych, o których rządcach mowa będzie poniżej, każdorazowo utworzenie nowej diecezji wiązało się z supresją poprzednio istniejącej<sup>3</sup>. W perspektywie podjętej przez nas obecnie tematyki ten aspekt nie posiada wszakże istotniejszego znaczenia – poza tym jednym czynnikiem, że nie zachodzi konieczność równoczesnego śledzenia szeregu pasterzy dwóch czy trzech naraz Kościołów partykularnych, jak to miało miejsce w tamtych przypadkach, lecz wyłącznie jednego, choć o zmieniających się granicach i nazwach.

W łącznym ujęciu chodzi zatem o grono w sumie 25 hierarchów, która to liczba obejmuje 14 ordynariuszy i 11 biskupów pomocniczych (sufraganów). Nie będziemy w tym miejscu z osobna poświęcać uwagi metodzie prezentacji danych oraz samemu jako takiemu celowi podjętej analizy, gdyż są one identyczne, co w przypadku tekstu zamieszczonego w poprzednim numerze<sup>4</sup>. Podobnie i umiejscowienie poniższej analizy w szerszym kontekście stanu badań nad zagadnieniem sukcesji święceń biskupich rodzimego episkopatu w przeszłości odległej oraz bliskiej nie wydaje się konieczne, skoro już poprzednio wskazana została literatura przedmiotu z tego zakresu, w której zainteresowany czytelnik władny będzie znaleźć

<sup>3</sup> Ogólnie do dziejów biskupstw wigierskiego, sejneńskiego (augustowskiego) i łomżyńskiego zob. m.in.: B. KUMOR, *Granice metropolii i diecezji polskich (966-1939)*, Lublin 1969-1971 [osobne odbicie z półrocznika „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 18 (1969)-23 (1971)], s. [232]-[235], [377]-[381]; W. JEMIELITY, *Diecezja augustowska czyli sejneńska w latach 1818-1872*, Lublin 1972, passim; B. KUMOR, *Augustowska diecezja*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 1086-1087; *Relationes status dioecesium in Magno Ducatu Lituaniae*, t. 2, ed. P. Rabikauskas, Roma 1978, s. 455-458, 479-485; B. KUMOR, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej (1772-1918)*, Kraków 1980, wg indeksu (Sejny, Wigry); W. JEMIELITY, *Zarys dziejów diecezji augustowskiej czyli sejneńskiej, „Lithuania”* [6] (1995) nr 2, s. 99-124 (zwł. s. 100-105); tenże, *Utworzenie diecezji łomżyńskiej*, [w:] *Biskupi diecezji łomżyńskiej. Działalność społeczna, polityczna, religijna*, pod red. T. Kowalewskiego i J. Łupińskiego, Łomża 2005, s. 9-18; tenże, *Łomżyńska diecezja*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 500-502.

<sup>4</sup> Zob. wyżej przyp. 1.

interesujące go informacje<sup>5</sup>. Tak zatem w analogiczny sposób, jak to czyniliśmy w większości tekstów traktujących o sukcesji apostołowej rodzimego episkopatu, w pierwszej kolejności zaprezentujemy dane na temat sakr wszystkich owych 25 hierarchów, których imiona wpisane są w dotychczasowe dzieje diecezji wigierskiej, sejneńskiej (augustowskiej) oraz łomżyńskiej, by z kolei w oparciu o uporządkowany w ten sposób zasób danych faktograficznych, dotychczas rozproszony w rozmaitych edycjach źródłowych i opracowaniach, czy też zaczerpnięty wprost ze świadectw archiwalnych, dokonać przyporządkowania tego wyodrębnionego grona biskupów do wyróżnianych w literaturze przedmiotu linii sukcesji święceń.

Trudno wszakże nie zauważyć w tym miejscu, że w zasadzie należało by uwzględnić w naszym przeglądzie jednego jeszcze duchownego z grona następców Apostołów, mianowicie aktualnego nuncjusza apostołowego w Kongu i Gabonie Jana Pawłowskiego z prezbiterium młodej diecezji bydgoskiej (uprzednio kapłan archidiecezji gnieźnieńskiej, rodem z Biskupca Reszelskiego na Warmii), jako że w dniu 18 III 2009 r. został on prekonizowany przez papieża Benedykta XVI arcybiskupem tytularnym Sejn. Wraz z tym po raz pierwszy w dotychczasowych dziejach polskiego Kościoła jedno z niegdysiejszych biskupstw, istniejących dawniej na ziemiach historycznie związanych z polską państwowością, doczekało się „reaktywowania” w charakterze stolicy tytularnej, nadawanej biskupom nierezydentjalnym (obok sejneńskiej, dotyczy to również diecezji chełmskiej, który to tytuł póki co jednak nie został przypisany żadnemu spośród obecnie czynnych członków katolickiego episkopatu)<sup>6</sup>. Wobec tego rodzaju decyzji Stolicy Apostolskiej nie sposób tedy wykluczyć, że w przyszłości w podobny sposób „odżyje” – jako biskupstwo tytularne – również diecezja wigierska, a obok niej także inne jeszcze Kościoły partykularne z rozległego obsza-

<sup>5</sup> K.R. PROKOP, *Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy diecezji mińskiej, pińskiej i drohiczyńskiej*, s. 385-386 przyp. 36. Z nowszych opracowań, ogłoszonych lub złożonych do druku już po publikacji tamtego tekstu, zob. zwł.: K.R. PROKOP, *Stan badań nad problematyką sakr biskupich XVI- i XVII-wiecznych metropolitów gnieźnieńskich (od Fryderyka Jagiellończyka do Michała Stefana Radziejowskiego)*, „*Studia Gnesnensia*” 23 (2009), s. 277-339; tenże, *Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy diecezji chełmińskiej w dwóch ostatnich wiekach jej istnienia (1785-1992)*, „*Studia Pelplińskie*” 41 (2009), s. 113-142; tenże, *Sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła warszawskiego (1798-2007)*, „*Prawo Kanoniczne*” 53 (2010) nr 1-2 [w druku]; tenże, *Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy diecezji chełmińskiej w XVIII stuleciu*, „*Studia Pelplińskie*” 42 (2010) [w druku].

<sup>6</sup> Por.: K.R. PROKOP, *Aquae Albae in Byzacena – stolica tytularna biskupa Piotra Krupy (poczet tytulariuszy)*, „*Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej*” 18 (2009) z. 4, s. 324-325.

ru dawnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów, dziś znane wyłącznie z kart podręczników historii kościelnej. Badaczom zajmującym się problematyką sukcesji święceń biskupich trudno tedy będzie pominąć w rozważaniach owych hierarchów, którym dane jest nieraz po wiekach dołączyć w ten właśnie sposób do pocztu biskupw.danej stolicy, zdawało by się już definitywnie zamkniętego wraz z jej niegdysiejszą supresją.

\* \* \*

„W trzecim rozbiore Polski Prusy zagarnęły pod względem kościelnym m.in. część diecezji wileńskiej, wraz z Wigrami, skrawek diecezji żmudzkiej, w rejonie Kowna, na lewym brzegu Niemna, oraz część diecezji łuckiej z Bielskiem i Drohiczynem. Zgodnie z polityką władz zaborczych Fryderyk Wilhelm II już 9 VIII 1796 r. postanowił, że granice diecezji w anektowanych ziemiach winny pokrywać się z granicami administracji państwowej. Wówczas to pw.tała myśl włączenia «pruskich» części diecezji «zagranicznych» do diecezji płockiej i warmińskiej, ale już 1 IX tr. zdecydowano utworzenie z nich jednej względnie dwóch nowych diecezji. [Tak też] 24 XII 1796 r. pruski departament spraw zagranicznych postanowił utworzyć z omawianych terytoriów nową diecezję ze stolicą w Wigrach i w tej sprawie [...] niebawem zwrócono się do Stolicy Apostolskiej. [W dniu] 7 X 1797 r. papież Pius VI pw.erzył biskupw. płockiemu Krzysztofowi Hilaremu Szembekowi przeprowadzenie procesu informacyjnego w sprawie erekcji diecezji wigierskiej. [Dnia] 10 XI 1797 r. [stosowna] bulla papieska uzyskała *placetum regium* w Berlinie i została przesłana 7 XII tr. na ręce biskupa Onufrego Kajetana Szembeka, następcy zmarłego 8 IX tr. K.H. Szembeka. Dopiero 20 III 1798 r. biskup O.K. Szembek subdelegował ks. Wiktora Wyszковского, scholastyka i wikariusza generalnego płockiego, oraz ks. Tomasza Paszkowskiego, archidiakona pułtuskiego, do przeprowadzenia procesu kanonicznego w sprawie erekcji nowej diecezji. Proces został sporządzony i w 1798 r. przesłany do Rzymu, [a] ponieważ król pruski zamianował jeszcze 22 XII 1797 r. biskupem nowej diecezji ks. Michała Franciszka Karpw.cza, dlatego łącznie z procesem kanonicznym o erekcję diecezji przeprowadzono proces informacyjny nominata. W takich to okolicznościach papież Pius VI, w drodze na przymusową deportację do rewolucyjnej Francji, bullą z 16 III 1799 r. erygował diecezję wigierską, [zaś] 5 IV tr. nastąpiła prekonizacja ks. Karpw.cza biskupem nowej diecezji” – pisał o genezie pw.tania tudzież początkach istnienia biskupstwa ze sto-

licą w Wigrach ks. Bolesław Kumor<sup>7</sup>. Tak oto pośród nowych Kościołów partykularnych, pw.łanych do istnienia w latach 1798-1799 na terytoriach unicestwionego państwa polsko-litewskiego, pozostających obecnie pod panowaniem trzech zaborców, obok diecezji mińskiej, warszawskiej oraz żytomierskiej pw.tała również wigierska, przy czym ogłoszenie na miejscu, w Wigrach, stosownej decyzji następcy św. Piotra przez subdelegowanego po temu oficjała generalnego *per Podlachiam* Jana Klemensa Gołaszewskiego, działającego w imieniu delegata papieskiego Onufrego Kajetana Szembeka, biskupa Płocka, miało miejsce dopiero 11 VII 1800 r., w którym to roku odbyła się również konsekracja pierwszego ordynariusza *loci*<sup>8</sup>.

Został nim wspomniany w przytoczonym wcześniej cytacie 55-letni Michał Franciszek Karpw.cz, niegdyś członek Zgromadzenia Księży Misjonarzy św. Wincentego à Paulo (lazarystów), do którego wstąpił w roku 1761 i z którego przeszedł w 1774 r. w szeregi kleru diecezjalnego, obejmując niebawem probostwa w Grażyszkach na Suwalszczyźnie (1775) oraz w Prenach (1778), jak również zostając archidiakonem kapituły katedralnej smoleńskiej (1776) i kanonikiem katedry w Poznaniu (1783). Wysoko ceniony przez współczesnych jako «złotousty» kaznodzieja, M.F. Karpw.cz zaznaczył się również na scenie politycznej, w okresie insurekcji kościuszkowskiej będąc członkiem władz rządowych na Litwie. Nie okazało się to stanowić przeszkody w jego promocji – z łaski króla Prus – na nową stolicę biskupią w Wigrach, w której dziejach zapisał się jako pierwszy z zaledwie dwóch jej pasterzy. Sakra tego hierarchy odbyła się w niedzielę 30 III 1800 r. (według innych przekazów dzień wcześniej, tj. w sobotę 29 III tr., co jednak wydaje się mniej prawdopodobne) bynajmniej nie w ustanowionym katedrą pw.erzonej mu diecezji pokamedulskim kościele Niepokalanego Poczęcia NMP w Wigrach, lecz w warszawskiej świątyni misjonarzy-lazarystów przy Krakowskim Przedmieściu, noszącej wezwanie Świętego Krzyża. Rzeczonego aktu dopełnił miejscowy sufragan, biskup tytularny Zenopolis Jan Chrzciel Albertrandi, któremu asystowali – za stosowną dyspensą papieską – dwaj duchowni nie będący członkami episkopatu, mianowicie komendatoryjny opat cystersów z Obry Tomasz Ostaszewski oraz prepozyt warszawskiej kapituły katedralnej Adam Michał Prażmowski (obaj oni zo-

<sup>7</sup> B. KUMOR, *Granice metropolii i diecezji polskich...*, s. [233]-[234]. Zob. również: tenże, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego...*, s. 181nn.

<sup>8</sup> B. KUMOR, *Granice metropolii i diecezji...*, s. [234]; tenże, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego...*, s. 182. Zob. również: W. JEMIELITY, *Diecezja augustowska czyli sejneńska...*, s. 31; *Relationes status dioecesium...*, t. 2, s. 455-457. Także literatura wskazana wyżej w przyp. 3.

stali w niedalekiej przyszłości kolejnymi ordynariuszami płockimi – pierwszy w 1815 r. [1809], natomiast drugi w 1818 r.)<sup>9</sup>.

Rządy Michała Franciszka Karpw.cza w Kościele wigierskim trwały za ledwie trzy lata, niemniej to jemu właśnie przypadło w udziale położyć podwaliny pod nową strukturę diecezjalną. Jak napisano we wprowadzeniu do pośmiertnej edycji zbiorowej pism tego pasterza, wydanej w Warszawie w latach 1807-1813, w powierzonym jego trosce biskupstwie „sto czterdzieści z okładem kościołów i parafii, od trzech diecezji oderwanych, potrzebowało [wtedy] pasterza i urzędzenia. Nie było [urządzonej odpowiednio] katedry, nie było prałatów ku pomocy, nie było seminarium, nie było pomieszkania i stroju biskupiego. Trzeba było to wszystko na nowo tworzyć, urządzać, stanowić, sprawiać. Obszerna Karpw.cza nauka, gotowość umysłu na tysiączne pytania, bacžność na stosunek praw nowych ze starymi, dzielność mówienia i pisania, trafność w prowadzeniu interesów, wytrzymałość w pracy, temu wszystkiemu zaradzić i dogodzić potrafiły. W przeciągu trzech lat niespełna prawa Kościoła utrzymane, karność kapłańska przywrócona, załatwione wątpliwości, założona katedra, naznaczona kapituła, rozgraniczona diecezja, podzielone dekanaty, zwiedzone kościoły, poświęcone ołtarze, lud w miastach i wioskach pobierzmowany [został]. Tak ogromne, a ciągłe prace, przez niego samego wykonywane, osłabiły zdrowie Karpw.cza, nadwątlili siły ciała, żywość umysłu pełną ognia zmieniły nieco; pracować jednak nigdy nie przestał, bo dobro religii i Kościoła nad swoje życie przedkładał. Na koniec – wyniszczony pracami – żyć przestał 5 XI 1803 r., przeżywszy lat 59. Śmierć jego nieukojojony żal sprawiła nie tylko kapłanom i trzodzie owczarni jego, ale wszystkim p.w.zechnie obywatelom, którzy go znali, lub tylko o jego sławie zasłyszeli. Umarł za wcześnie Kościołowi, naukom, familii; żył dosyć sobie, dosyć cnocie, zasłudze i chwale. Dzieła dowcipu od niego zrobione i na publiczny widok ukazane uczyniły go nieśmiertelnym i w nich [też] imię Michała Karpw.cza wiekować będzie”<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Archivio Segreto Vaticano [dalej cyt.: ASV], Processus Consistoriales, Iuramenta fidelitatis et Professiones fidei, vol. 11, k. 465r-466v; tamże, vol. 12, k. 560r-561v; „Gazeta Warszawska” R. 1800 nr 27 (z 4 IV 1800) – Dodatek, s. 405; *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi* [dalej cyt.: HC], t. 6 – (1730-1799), cur. R. Ritzler & P. Sefrin, Patavii 1958, s. 446; B. KUMOR, *Granice metropolii i diecezji polskich...*, s. [234]; K.R. PROKOP, *Polscy biskupi ze Zgromadzenia Księży Misjonarzy św. Wincentego á Paulo*, [w:] *Facere veritatem in caritate. Księga jubileuszowa ku czci Księdza Biskupa Pawła Sochy CM w 70. rocznicę urodzin*, pod red. A. Brenka, Poznań 2005 [druk: 2004], s. 227.

<sup>10</sup> *Wiadomość o życiu i pismach J.X. Michała Karpw.cza, biskupa wigierskiego*, [w:] *Kazania*

Nominacji na następcę pierwszego rządcy diecezji wigierskiej król pruski Fryderyk Wilhelm III udzielił w dniu 24 III 1804 r. młodszemu za ledwie o cztery lata od poprzednika Janowi Klemensowi Gołaszewskiemu, wspomnianemu już w ramach obecnego artykułu z racji sprawowania przezeń w latach 1798-1800 funkcji wikariusza *in spiritualibus* na obszar Podlasia z ramienia ordynariusza płockiego Onufrego Kajetana Szembeka. Prekonizowany biskupem Wigier 27 VI 1805 r. przez papieża Piusa VII, również i ten duchowny był niegdyś członkiem Zgromadzenia Księży Misjonarzy św. Wincentego à Paulo (wstąpił do niego w 1764 r.), które opuścił w tym samym roku, co i M.F. Karpw.cz, a więc w 1774 r. Został następnie proboszczem wpierw w Pawłowicach, a później w Waniewie, gdzie doszły mu z czasem obowiązki dziekana w Bielsku Podlaskim. Analogicznie też, jak poprzednik na stolicy biskupiej w Wigrach, w okresie insurekcji kościuszkowskiej udzielał się na niwie politycznej, należąc na Podlasiu do miejscowej Komisji Porządkowej. I w jego zatem przypadku nie odbiło się to w sposób negatywny na dalszym przebiegu kariery kościelnej, która zawiodła go do grona następców Apostołów.

Ze względów, o których nie miejsce się tu rozpisywać, na przyjęcie święceń biskupich przyszło J.K. Gołaszewskiemu oczekiwać bez mała cztery lata od momentu uzyskania prekonizacji, gdyż jego sakra została dopełniona dopiero w niedzielę 5 III 1809 r. Także i ten hierarcha pełni kapłaństwa dostąpił w Warszawie, od kilkunastu miesięcy będącej stolicą nowo ukonstytuowanego na mapie politycznej Europy Księstwa Warszawskiego

---

*i inne dzieła J.X. Michała Karpw.cza, biskupa wigierskiego*, t. 1 – *Kazania postne*, Warszawa 1807 [strony niepaginowane]. Zob. również: *Kazanie miane na pogrzebie J.W. Jmć Xiędza Michała Franciszka Karpw.cza, pierwszego biskupa wigierskiego, Orderu Świętego Stanisława kawalera*, przez X. Teodora Mietelskiego w kościele katedralnym wigierskim dnia 12 grudnia 1803 [roku], Białystok [1804]. Ogólnie do biografii tego hierarchy zob. m.in.: E. RABOWICZ, *Karpw.cz Michał Franciszek herbu Korab, krypt. X.M.F.K.P.G., X.M.K.P.G. i P. (1744-1803), kaznodzieja, profesor teologii w Szkole Głównej w Wilnie, biskup wigierski*, [w:] *Polski słownik biograficzny* [dalej cyt.: PSB], t. 12, Wrocław – Warszawa – Kraków 1966-1967, s. 117-121; *Relationes status dioecesium...*, t. 2, s. 458; P. NITECKI, *Biskupi na ziemiach polskich w okresie niewoli narodowej (1772-1918)*, „Chrześcijanin w Świecie” 19 (1987) nr 1-2, s. 143-144; W. JEMIELITY, *Zarys dziejów diecezji augustowskiej...*, s. 105; P. NITECKI, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965-1999. Słownik biograficzny*, Warszawa 2000<sup>2</sup>, kol. 196-197; K.R. PROKOP, *Polscy biskupi ze Zgromadzenia Księży Misjonarzy św. Wincentego á Paulo*, s. 227-228. Nadto: Archivio Secreto Vaticano [dalej cyt.: ASV], Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 202, k. 365r-376v; *Katalog portretów osobistości polskich i obcych w Polsce działających*, t. 2, oprac. H. Widacka i A. Żendara, Warszawa 1992, s. 209 nr 2044-2046; M. AMBROSIEWCZ, *Zespół pokamedulski w Wigrach*, Suwałki 1998, s. 57-59, 65 (gdzie o zniszczeniu w r. 1915 grobowca biskupa M.F. Karpw.cza).

– w tamtejszej katedrze św. Jana Chrzciciela. W przypadku owego drugiego z kolei biskupa wigierskiego obowiązków głównego konsekratora podjął się arcybiskup metropolita gnieźnieński (i zarazem administrator apostolski diecezji warszawskiej) Ignacy Raczyński, natomiast jako współkonsekratorzy wystąpili: ordynariusz smoleński i równocześnie administrator diecezji poznańskiej Tymoteusz Gorzeński oraz biskup tytularny Ciny i niegdyśiejszy sufragan żmudzki Antonin Malinowski (z zakonu dominikanów), któremu w nieodległych latach insurekcji kościuszkowskiej przyszło odegrać dwuznaczną rolę. Warto odnotować, że pośród uczestników owego podniesłego aktu znajdowała się bawiąca wówczas w Warszawie królewska para w osobach Fryderyka Augusta I (III) Wettyna, króla Saksonii i księcia warszawskiego, oraz jego małżonki Amalii z Wittelsbachów<sup>11</sup>.

Na okres rządów pasterskich Jana Klemensa Gołaszewskiego przypada czas nowego urzędzenia pod względem zarówno politycznym, jak i kościelnym ziem polskich po zakończeniu burzliwego okresu wojen napoleońskich i po Kongresie Wiedeńskim 1815 roku. Na mocy jego postanowień ziemie dotychczasowej diecezji wigierskiej znalazły się pod berłem rosyjskim, wchodząc w skład pw.łanego wtenczas do istnienia *quasi*-autonomicznego Królestwa Polskiego (Kongresowego), co pociągnęło za sobą również „przeniesienie stolicy diecezji z Wigier do Sejn, zmianę nazwy diecezji na sejneńską czyli augustowską i pw.ększenie jej terytorium” (B. Kumor), jako że „dołączono do niej trzy dekanaty z diecezji płockiej, po nowym podziale znajdujące się w granicach guberni augustowskiej. [...] Stolica Apostolska zgodziła się na proponowane zmiany, [co znalazło wyraz] w bulli *Ex imposita nobis* z 30 VI 1818 r., [mocą której papież] Pius VII ustanowił metropolię warszawską, w skład której wchodziło siedem diecezji, a wśród nich augustowska, czyli sejneńska, terytorialnie pokrywająca

<sup>11</sup> Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie, sygn. ACons D7 – Acta postcurialia Celsissimi, Illustrissimi et Reverendissimi Domini Ignatii comitis Nałęcz de Małoszyn et Raczyno Raczyński, principis archiepiscopi Gnesnensis [...] ex annis 1808-1809-1810-1811, s. 212; „Gazeta Warszawska” R. 1809 nr 19 (z 7 III 1809) – Dodatek, s. 341 („Z Warszawy, 6 III [1809]. Na dniu wczorajszym Najjaśniejsze Królestwo Ichmoście wraz z całym dworem słuchali Mszy św. w kościele kolegiaty [*sic!*] św. Jana, gdzie w tym dniu konsekrowany był na biskupstwo wigierskie Jmć Książdz Gołaszewski przez Jaśnie Oświeconego Księcia [Ignacego Raczyńskiego], arcybiskupa gnieźnieńskiego, sprawującego ten obowiązek w asystencji biskupw.poznańskiego [*sic!*] i cyneńskiego”); W. JEMIELITY, *Diecezja augustowska...*, s. 31; K.R. PROKOP, *Polscy biskupi ze Zgromadzenia Księży Misjonarzy św. Wincentego á Paulo*, s. 228. Zob. także: ASV, Archivio Concistoriale, Iuramenta fidelitatis et Professiones fidei, vol. 13, k. 540r-541r. (20 II 1805); HC, t. 7 – (1800-1846), cur. R. Ritzler & P. Sefrin, Patavii 1968, s. 400.



się z gubernią augustowską” (W. Jemielity)<sup>12</sup>. Z tym dniem biskup Jan Klemens Gołaszewski przestał być biskupem Wigier i odtąd nosić miał tytuł biskupa sejneńskiego *vel* augustowskiego. Długo wszakże rządów w tym charakterze nie sprawował, gdyż zaledwie 8 III 1820 r. zmarł – w Warszawie, gdzie w cztery dni po zgonie pochowany został w podziemiach misjonarskiego kościoła pw. Świętego Krzyża przy Krakowskim Przedmieściu (11 III)<sup>13</sup>.

W ostatnim roku życia biskup J.K. Gołaszewski<sup>14</sup> wystarał się o ustanowienie w pw.erzonej mu nowej diecezji funkcji sufragana, na którą jako pierwszy desygnowany został eks-dominikanin Polikarp Augustyn Marciejewski, przez papieża Piusa VII prekonizowany 4 VI 1819 r. biskupem tytularnym Argos. Ów wtenczas 58-letni duchowny, niegdysiejszy sekretarz u boku pierwszego ordynariusza wigierskiego M.F. Karpw.cza, a za jego następcy oficjał i wikariusz generalny, pełni kapłaństwa dostąpił w niedzielę 19 IX 1819 r., w znanym nam już kościele pw. Świętego Krzyża w Warszawie (misjonarzy-lazarystów), przez posługę nowego pasterza diecezji płoc-

<sup>12</sup> B. KUMOR, *Granice metropolii i diecezji...*, s. [234]-[235]; W. JEMIELITY, *Diecezja augustowska...*, s. 9-17, 34. Także: *Relationes status dioecesium...*, t. 2, s. 456, 479; B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego...*, s. 185, 203-207.

<sup>13</sup> Ogólnie do biografii J.K. Gołaszewskiego zob. m.in.: A. ROMAŃCZUK, M.W. BARTEL, *Gołaszewski Jan Klemens herbu Kościesza (1748-1820), biskup rzymskokatolicki, senator Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego*, [w:] PSB, t. 8, Wrocław – Kraków – Warszawa 1959-1960, s. 238-239; W. JEMIELITY, *Diecezja augustowska...*, s. 31-32; *Relationes status dioecesium...*, t. 2, s. 458, 484; P. NITECKI, *Biskupi na ziemiach polskich ...*, s. 135; W. JEMIELITY, *Zarys dziejów diecezji augustowskiej...*, s. 105; P. NITECKI, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, kol. 123; K.R. PROKOP, *Polscy biskupi ze Zgromadzenia Księżych Misjonarzy św. Wincentego á Paulo*, s. 228-229; H. GOŁASZEWSKI, *Administracyjna działalność biskupa Jana Klemensa Gołaszewskiego – ordynariusza diecezji wigierskiej*, [w:] *50 lat kapłańskiej służby [Henryka Gołaszewskiego]*, pod red. J. Sokołowskiego, Olecko – Warszawa 2007, s. 311-378; L.T. JABŁOŃSKI, *Zarys genealogii rodu Gołaszewskich herbu Kościesza z Gołazy-Puszcza na tle dziejów podlaskiej szlachty zaściankowej*, [w:] tamże, s. 406, 426; A. BARAŃSKA, *Między Warszawą, Petersburgiem i Rzymem. Kościół a państwo w dobie Królestwa Polskiego (1815-1830)*, Lublin 2008, wg indeksu (zwl. s. 94nn).

<sup>14</sup> Na marginesie warto nadmienić, że nie wiadomo w jakich okolicznościach współczesny portret owego ostatniego biskupa wigierskiego i zarazem pierwszego biskupa sejneńskiego (augustowskiego) trafił do kościoła parafialnego w podkrakowskich Wawrzeńczycach. Dziś mocno zniszczony, z ledwo dostrzegalną postacią sportretowanego hierarchy, wymagający konserwacji, wisi na ścianie zakrystii wawrzeńczyckiej świątyni pw. św. Marii Magdaleny. O świątyni tej zob.: *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 1 – *Województwo krakowskie*, pod red. J. Szablowskiego, z. 8 – *Powiat miechowski*, oprac. Z. Boczkowska, Warszawa 1953, s. 41-43 (gdzie brak informacji o zabytkowym obrazie); F. FORMAS, *Kościół św. Marii Magdaleny w Wawrzeńczycach*, Kraków 2004, *passim*; M. WYŻGA, *Sercu najbliższa. Inwentaryzacja zasobów kulturowo-przyrodniczych «Małej Korony Północnego Krakowa»*, Kraków 2008, s. 67-68.

kiej Adama Michała Prażmowskiego (natomiast imiona i nazwiska współkonsekratorów nie są nam znane)<sup>15</sup>. Rezydujący w Urdominie, gdzie dzierżył tamtejsze probostwo, rzeczony tytulariusz Argos (od 1822 r. zarazem dziekan ukonstytuowanej dopiero wówczas kapituły katedralnej w Sejnach) wspomagał w posługach pontyfikalnych wpiery J.K. Gołaszewskiego, a następnie drugiego z kolei ordynariusza sejneńskiego, którym został w 1820 r. wówczas już 67-letni Ignacy Stanisław Czyżewski. Również i ten duchowny początkowo należał do kleru regularnego, wstąpiwszy w piętnastym roku życia do jezuitów (w dniu 26 VIII 1767 r. w Krakowie), po których kasacie związał się najpierw z diecezją włocławską (był kanonikiem katedralnym we Włocławku oraz proboszczem w Wolborzu), a po latach z kolei z nowo ukonstytuowaną diecezją warszawską gdzie był kanonikiem katedralnym. Biskupem Sejn został prekonizowany 19 V 1820 r., sakrę otrzymał w niedzielę 6 VIII tr. – analogicznie, jak i wszyscy poprzedni spośród wspomnianych tu pasterzy Kościoła węgierskiego i następnie sejneńskiego – w Warszawie, w tamtejszym kościele wizytek, noszącym wezwanie Opieki św. Józefa (przy Krakowskim Przedmieściu), przy czym jego głównym konsekratorem był ówże sam, co w przypadku P.A. Marciejewskiego, ordynariusz płocki Adam Michał Prażmowski (niegdyś – jeszcze przed swym włączeniem do grona episkopatu – asystujący także sakrze M.F. Karpińskiego), natomiast jako współkonsekratorzy wystąpili: biskup podlaski Feliks Łukasz Lewiński oraz sufragan włocławski (kujawsko-kaliski) Józef Marcelin Dzięcielski, tytulariusz Arathii<sup>16</sup>.

Posługa I.S. Czyżewskiego w biskupstwie sejneńskim trwała zaledwie trzy i pół roku, gdyż 11 XII 1823 r. – w cztery miesiące po dopełnieniu uroczystego ingresu, który miał miejsce dopiero 10 VIII tr. – hierarcha ów zmarł (pochowany został w podziemiach archikatedry św. Jana Chrzciciela w Warszawie)<sup>17</sup>. Przez okres wakatu diecezją administrował sufragan Po-

<sup>15</sup> ASV, Archivio Concistoriale, Iuramenta fidelitatis et Professiones fidei, vol. 15, k. 57r-58r; HC, t. 7, s. 88; W. JEMIELITY, *Diecezja augustowska...*, s. 34. Nie stwierdzono obecności relacji z tej sakry w ukazującej się na bieżąco „Gazecie Warszawskiej”.

<sup>16</sup> ASV, Archivio Concistoriale, Iuramenta fidelitatis et Professiones fidei, vol. 16, k. 440r-443v; „Gazeta Warszawska” R. 1820 nr 100 (z 11 VIII 1820), s. 1701; HC, t. 7, s. 344-345; W. Jemielity, *Diecezja augustowska...*, s. 32.

<sup>17</sup> Ogólnie o życiu tego hierarchy zob. m.in.: W. KŁAPKOWSKI, *Czyżewski Ignacy Stanisław herbu Drya († 1823), biskup augustowski czyli sejneński*, [w:] PSB, t. 4, Kraków 1938, s. 381; W. JEMIELITY, *Diecezja augustowska...*, s. 32-33; *Relationes status dioecesium...*, t. 2, s. 484; P. Ni-tecki, *Biskupi na ziemiach polskich...*, s. 125-126; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, oprac. L. Grzebień, Kraków 1996 [2004<sup>2</sup>], s. 115; W. JEMIELITY, *Za-*

likarp Augustyn Marciejewski, który następnie przekazał rządy w Kościele lokalnym w ręce 72-letniego Mikołaja Jana Manugiewicza, prekonizowanego trzecim z kolei pasterzem diecezji sejneńskiej *vel* augustowskiej w dniu 19 XII 1825 r. (ingres do katedry odbył 9 VII 1826 r.). Hierarcha ów należał w tamtym momencie do grona episkopatu od przeszło trzech lat, sprawując poprzednio posługę sufragańską w archidiecezji warszawskiej jako biskup tytularny Tharmascus (jego prekonizacja miała miejsce 27 IX 1822 r.). W tym też charakterze otrzymał święcenia biskupie w niedzielę 10 XI 1822 r. (w oktawie Wszystkich Świętych) w kościele pw. Świętego Krzyża w Warszawie (misjonarzy-lazarystów) z rąk ówczesnego arcybiskupa metropolity warszawskiego Szczepana Hołowczyca, u boku którego w roli współkonsekratorów wystąpili: ordynariusz krakowski Jan Paweł Woronicz oraz sufragan lubelski Józef Koźmian, tytulariusz Carystus<sup>18</sup>.

W swej posłudze w Kościele sejneńskim niedługo wszakże był on wspomagany przez skądinąd młodszego od niego o bez mała dekadę P.A. Marciejewskiego, który 19 X 1827 r. zmarł<sup>19</sup>, a wówczas w jego miejsce ustanowiony został do posługi w owej diecezji nowy biskup pomocniczy w osobie narzuconego ordynariuszowi *loci* przez czynniki rządowe archidiacona miejscowej kapituły katedralnej Stanisława Henryka Choromańskiego, który prekonizację – jako tytulariusz Adrasus – uzyskał 15 XII 1828 r. I jego konsekracja odbyła się w będącej zarówno ośrodkiem prowincji kościelnej, jak też zarazem stolicą Królestwa Kongresowego Warszawie, w misjonarskiej świątyni pw. Świętego Krzyża (miejscu sakr M.F. Karpw.cza, P.A. Marciejewskiego i M.J. Manugiewicza), w niedzielę 8 II 1829 r., przy czym pełni kapłaństwa ów nowy członek episkopatu dostąpił przez posługę hierarchy, do pomocy któremu został ustanowiony (czyli biskupa sejneńskiego Manugiewicza), natomiast obowiązków współkonsekratorów pod-

---

*rys dziejów diecezji augustowskiej...*, s. 105; P. NITECKI, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, kol. 66; A. BARAŃSKA, *Między Warszawą, Petersburgiem i Rzymem...*, wg indeksu (zwl. s. 390nn).

<sup>18</sup> ASV, Archivio Concistoriale, Iuramenta fidelitatis et Professiones fidei, vol. 16, k. 493r-495r; tamże, Processus Consistoriales, vol. 223, k. 414v; „Kurier Warszawski” R. 1822 nr 270 (z 11 XI 1822), s. [1]; HC, t. 7, s. 364; W. JEMIELITY, *Diecezja augustowska...*, s. 36. Zob. nadto: ASV, Archivio Concistoriale, Iuramenta fidelitatis et Professiones fidei, vol. 17, k. 507r-508r.

<sup>19</sup> Do biografii sufragana Polikarpa Augustyna Marciejewskiego zob. m.in.: W. JEMIELITY, *Diecezja augustowska...*, s. 33-35; *Relationes status dioecesium...*, t. 2, s. 485; P. NITECKI, *Biskupi na ziemiach polskich...*, s. 156; W. JEMIELITY, *Zarys dziejów diecezji augustowskiej...*, s. 107; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, kol. 281; A. BARAŃSKA, *Między Warszawą, Petersburgiem i Rzymem...*, wg indeksu. Zob. nadto: ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 216, k. 72r-79v.

jęli się ordynariusze: płocki Adam Michał Prażmowski (była to zatem już czwarta sakra, spośród tu omawianych, w której uczestniczył) oraz lubelski Józef Marcelin Dzieścielski (niegdyś – jeszcze jako sufragan kujawsko-kaliński – współkonsekrator S.I. Czyżewskiego)<sup>20</sup>. Właśnie też S.H. Choromański został kolejnym w dziejach biskupstwa sejneńskiego wikariuszem kapitulnym, zarządzającym tytułową diecezją przez okres wakatu, jaki nastąpił wraz ze śmiercią w dniu 25 VI 1834 r. dotychczasowego ordynariusza *loci* Mikołaja Jana Manugiewicza<sup>21</sup>.

Owe rządy administratorskie sprawował aż po rok 1836, kiedy to 21 IX tr. biskup Choromański uzyskał translację na stolicę metropolitalną do Warszawy (od rzeczony momentu zasiadał na niej aż do śmierci w dniu 21 II 1838 r.)<sup>22</sup>, jak też tego samego dnia ustanowiony został nowy pasterz dla Kościoła sejneńskiego (augustowskiego) w osobie 53-letniego Pawła Straszyńskiego, dotychczasowego wikariusza kapitulnego wakują-

<sup>20</sup> ASV, Archivio Concistoriale, Iuramenta fidelitatis et Professiones fidei, vol. 18, k. 9r-15r; tamże, Processus Consistoriales, vol. 238, k. 28r-v, 29r-v; „Gazeta Warszawska” R. 1829 nr 39 (z 10 II 1829), s. 345; „Kurier Warszawski” R. 1829 nr 38 (z 9 II 1829), s. 151; HC, t. 7, s. 59; W. MALEJ, *Ordynariusze warszawscy*, [w:] *Szkice do dziejów archidiecezji warszawskiej*, pod red. W. Maleja, Rzym 1966, s. 100-101; W. JEMIELITY, *Diecezja augustowska...*, s. 40; M. Budziarek, *Nieprzeciętni. Rzecz o arcybiskupach warszawskich*, Częstochowa 1993, s. 64; K. DOBRSKA, *Z dziejów kościoła Świętego Krzyża 1510-1995, Kalendarium*, [w:] *Księga pamiątkowa. Kościół Świętego Krzyża w Warszawie w trzechsetną rocznicę konsekracji 1696-1996*, pod red. T. Chachulskiego, Warszawa – Kraków 1996, s. 177. Por. nadto: ASV, Archivio Concistoriale, Iuramenta fidelitatis et Professiones fidei, vol. 20, k. 533r-538r.

<sup>21</sup> Zob. m.in.: J. WIETESKA, *Katalog prałatów i kanoników prymasowskiej kapituły łowickiej od 1433 do 1970 r.*, Warszawa 1971, s. 139-140; W. Jemielity, *Diecezja augustowska...*, s. 35-38; M. ŻYWCZYŃSKI, *Manugiewicz Mikołaj Jan (1754-1834), biskup sejneński*, [w:] PSB, t. 19, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1974, s. 501-502; *Relationes status dioecesium...*, t. 2, s. 484; P. NITECKI, *Biskupi na ziemiach polskich ...*, s. 155-156; W. Jemielity, *Zarys dziejów diecezji augustowskiej...*, s. 105; P. NITECKI, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, kol. 279-280; T. Zaleski, *Słownik biograficzny duchownych ormiańskokatolickich oraz duchownych rzymskokatolickich pochodzenia ormiańskiego w Polsce w latach 1750-2000*, Kraków 2001, s. 73-74 nr 142. Zob. nadto: ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 202, k. 218, k. 397r-404v; vol. 223, k. 413r-422v.

<sup>22</sup> O jego losach zob.: M. GODLEWSKI, *Choromański Stanisław herbu Lubisz (1767-1838), arcybiskup-metropolita warszawski*, [w:] PSB, t. 3, Kraków 1937, s. 427-428; W. MALEJ, *Ordynariusze warszawscy*, s. 100-101; W. JEMIELITY, *Diecezja augustowska...*, s. 38-42; *Relationes status dioecesium...*, t. 2, s. 484; P. NITECKI, *Biskupi na ziemiach polskich ...*, s. 123-124; M. Budziarek, *Nieprzeciętni. Rzecz o arcybiskupach warszawskich*, s. 61-68; W. JEMIELITY, *Zarys dziejów diecezji augustowskiej...*, s. 107; A. BARAŃSKA, *Między Warszawą, Petersburgiem i Rzymem...*, wg indeksu (zwl. s. 399nn). Nadto: ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 227, k. 1r-6v; vol. 238, k. 28r-35v; tamże, Iuramenta fidelitatis et Professiones fidei, vol. 20, k. 533r-538r.

cej długi czas (po śmierci w 1829 r. arcybiskupa Jana Pawła Woronicza) archidiecezji warszawskiej (można tedy rzec, iż obaj ci duchowni niejako „zamienili się” miejscami), już wcześniej rozważanego jako kandydat na tamtejszą sufraganię czy nawet wprost na godność metropolity. I on zatem święcenia biskupie przyjął właśnie w Warszawie, w archikatedrze św. Jana Chrzciciela, który to podniosły akt miał miejsce w uroczystość Objawienia Pańskiego 1837 r. (tj. w niedzielę 8 I tr.), przy czym pełni kapłaństwa hierarcha ów dostał się przez posługę nowego, bowiem sprawującego rządu od niespełna roku ordynariusza płockiego Franciszka Pawłowskiego (niegdyśszego sufragana warszawskiego), natomiast jako współkonsekratorzy wystąpili sufragani: lubelski Mateusz Maurycy Wojakowski (tytulariusz Arcadiopolis) i płocki Konstanty Wincenty Plejewski (tytulariusz Laganii)<sup>23</sup>. Odtąd powierzono mu godność (choć – jak zauważa W. Jemielity – „biskupem diecezji sejneńskiej został wbrew swoim pragnieniom, ale raz ją przyjmąwszy, dał liczne dowody, że nie był najemnikiem”) sprawował przez całą dekadę, obchodząc się przy tym bez biskupa pomocniczego, przy czym od razu też należy tu odnotować, iż od momentu translacji S.H. Chormańskiego do Warszawy miejscowa sufragania pozostawała nieobsadzona przez bez mała pół wieku, bowiem aż po 1833 r. Jakby wszakże tego było mało, przez kolejnych szesnaście lat od momentu zgonu P. Straszyńskiego, którego życie dobiegło kresu 21 VI 1847 r. (spoczął w podziemiach katedry w Sejnach, jako zatem pierwszy spośród ordynariuszy *loci*)<sup>24</sup>, interesujący nas obecnie Kościół partykularny miał pozostawać w ogóle bez jakiegokolwiek biskupa, ustanowionego do posługi w nim. Stanowiło to wynik określonej polityki sterników nawy państwowej prawosławnej Rosji, z którą w sposób organiczny pozostawało związane Królestwo Kongresowe, dodatkowo ograniczone w swej autonomii po klęsce powstania listopadowego, dążących do jak najdalej idącego osłabienia Kościoła katolickiego na ziemiach państwa carów, jako niepożądaną ostoję polskości.

<sup>23</sup> „Kurier Warszawski” R. 1837 nr 8 (z 9 I 1837), s. 33; „Pamiętnik Religijno-Moralny” 14 (1848), s. 60; W. JEMIELITY, *Diecezja augustowska...*, s. 44. Por. także: HC, t. 7, s. 345.

<sup>24</sup> Do biografii zob.: „Pamiętnik Religijno-Moralny” 13 (1847), s. 168-169; 14 (1848), s. 60-68 (B. Butkiewicz); W. JEMIELITY, *Diecezja augustowska...*, s. 42-46; P. NITECKI, *Biskupi na ziemiach polskich ...*, s. 172; W. JEMIELITY, *Zarys dziejów diecezji augustowskiej...*, s. 105; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, kol. 421; E. ORMAN, K. ŚMIGIEL, *Straszyński Paweł (1784-1847), biskup augustowski*, [w:] PSB, t. 44, Warszawa – Kraków 2006-2007, s. 262-264. Nadto: ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 238, k. 103r-117v.

Tak też w latach 1847-1851 diecezją sejneńską administrował – w charakterze wikariusza kapitulnego – prałat Mikołaj Błocki, którego uprzednio biskup P. Straszynski wysuwał jako kandydata na miejscową sufraganię (po odpadnięciu wcześniejszych kandydatów kanoników Ludwika Gruszewskiego i Feliksa Kwiatkowskiego oraz prałatów Jana Nepomucena Dąbkowskiego i Bonawentury Butkiewicza). Wydawało się w pw.ym momencie, że swoją posługę w tym charakterze 66-letni M. Błocki zakończy na okoliczność wejścia do grona episkopatu, jako że cesarz Mikołaj I udzielił mu nominacji na godność ordynariuszowską w Kościele kujawsko-kaliskim (włocławskim), zaś 17 II 1851 r. zapadła w owym względzie przychylna decyzja Stolicy Apostolskiej, wszakże w zaledwie jedenaście dni później ów kandydat do infuły niespodziewanie zmarł (28 II)<sup>25</sup>. Po nim wikariuszem kapitulnym został wspomniany już tu prałat Bonawentura Butkiewicz, młodszy od poprzednika o całą dekadę, któremu administrację tytułowego biskupstwa przyszło sprawować w latach 1851-1856, przy czym w chwili swego wyboru przebywał on właśnie w Rzymie, dokąd wyruszył w sprawach związanych z postulowanym przez stronę rządową jego wyniesieniem do godności biskupiej, około czego zabiegał bezskutecznie przez trzy lata (od września 1850 r. do października 1853 r.). Tymczasowo więc – do momentu pw.otu administratora z Wiecznego Miasta – sprawami biskupstwa zawiadywała kapituła katedralna *in corpore*, która też w 1853 r. dokonała *pro forma* ponownego wyboru B. Butkiewicza na wikariusza kapitulnego. Przez kolejne trzy lata sprawował on na miejscu realne rządy w lokalnym Kościele, które wszakże zmuszony był z dniem 25 IX 1856 r. złożyć, gdyż z polecenia władz państwowych na pw.ót przyszło mu wtenczas objąć godność rektora Akademii Duchownej w Warszawie, których to obu funkcji nie mógł łączyć równocześnie w swym ręku<sup>26</sup>. Trzecim i zarazem ostatnim wikariuszem kapitulnym w okresie owego szesnastoletniego wakatu został wówczas 57-letni kanonik katedralny Jakub Choiński, który pw.erzony mu urząd sprawował siedem lat (1856-1863), to jest do momentu, kiedy diecezja sejneńska doczekała się ostatecznie nowego ordy-

<sup>25</sup> „Pamiętnik Religijno-Moralny” 20 (1851), s. 275-277; Z. OLSZAMOWSKA-SKOWROŃSKA, *Błocki Mikołaj (1785-1851), biskup nominat kujawski*, [w:] PSB, t. 2, Kraków 1936, s. 137-138; W. JEMIELITY, *Diecezja augustowska...*, s. 46-47. Także: HC, t. 8 – (1846-1903), cur. R. Ritzler & P. Sefrin, Patavii 1978, s. 594; *Relationes status dioecesium...*, t. 2, s. 484 przyp. 15; W. JEMIELITY, *Zarys dziejów diecezji augustowskiej...*, s. 107; P. NITECKI, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, kol. 34.

<sup>26</sup> W. JEMIELITY, *Diecezja augustowska...*, s. 47-52. Także: „Pamiętnik Religijno-Moralny” 25 (1853), s. 612-616; *Relationes status dioecesium...*, t. 2, s. 484 przyp. 1; W. JEMIELITY, *Zarys dziejów diecezji augustowskiej...*, s. 107.

nariusza *loci* (życie tego duchownego dobiegło kresu 5 X 1869 r., w wieku siedemdziesięciu lat)<sup>27</sup>.

Został nim nadspodziewanie młody, gdy porównać jego lata z wiekiem poprzedników na stolicy biskupiej w Wigrach oraz Sejnach, bowiem 38-letni Konstanty Ireneusz Łubieński, bratanek zmarłego niewiele wcześniej sufragana kujawsko-kaliskiego (włocławskiego) Tadeusza Łubieńskiego, *nota bene* w 1847 r. wysuwano jako kandydat na funkcję administratora diecezji sejneńskiej<sup>28</sup>. Prekonizowany przez papieża Piusa IX w nadzwyczaj trudnym w dziejach ziem polskich pod zaborem rosyjskim momencie, wkrótce po wybuchu Powstania Styczniowego (konkretnie 16 III 1863 r.), przez wzgląd na tego rodzaju uwarunkowania, które dodatkowo komplikowało jego osobiste nastawienie względem tamtego zrywu niepodległościowego, nacechowane nieskrywaną dezaprobatą wobec niego, doświadczył on szczególnego rodzaju trudności z przyjęciem święceń biskupich. O owych nadzwyczajnych okolicznościach jego sakry pisaliśmy już niegdyś w ramach innego opracowania, stąd nie będziemy tu powtarzać poczynionych wtenczas konstatacji, odsyłając zainteresowanego czytelnika do odnośnego tekstu<sup>29</sup>. Ograniczymy się jedynie do konkluzji, iż sakra K.I. Łubieńskiego odbyła się dopiero w czwartą niedzielę Adwentu 20 XII 1863 r. w katedrze pw. Przenajświętszej Trójcy w Janowie Podlaskim, a dopełnił jej ordynariusz *loci* Beniamin Piotr Szymański (z zakonu kapucynów), biskup podlaski (janowski), natomiast jako współkonsekratorzy wystąpili dwaj sufragani: miejscowy (tj. podlaski) Józef Twarowski, tytulariusz Amyzonu, oraz łowicki (w archidiecezji warszawskiej) Henryk Ludwik Plater, tytulariusz Mosynopolis<sup>30</sup>. Już wcześniej natomiast, przed dostąpieniem pełni kapłaństwa, nowy pasterz diecezji sejneńskiej dopełnił w sobotę 3 X 1863 r. uroczystego ingresu do katedry pw. Nawiedzenia NMP w Sejnach (od 1973 r. bazylika mniejsza), by odtąd przez niemal sześć lat sprawować pw.erzone mu rządy. Kres im położyła deportacja w głąb Rosji w dniu 31 V 1869 r., przy czym w drodze na zesłanie ów wtenczas 44-letni biskup niespodziewanie

<sup>27</sup> W. JEMIELITY, *Diecezja augustowska...*, s. 52-53. Także: „Przegląd Katolicki” 7 (1869) nr 34 (z 14/26 VIII 1869), s. 542; *Relationes status dioecesium...*, t. 2, s. 484 przyp. 15; W. JEMIELITY, *Zarys dziejów diecezji augustowskiej...*, s. 107.

<sup>28</sup> Por.: W. JEMIELITY, *Diecezja augustowska...*, s. 46-47.

<sup>29</sup> K.R. PROKOP, *Konsekracje i sukcesja apostołska ordynariuszy oraz sufraganów płockich w XIX i XX stuleciu (1805-1999)*, „Studia Płockie” 33 (2005), s. 180nn.

<sup>30</sup> W. JEMIELITY, *Diecezja augustowska...*, s. 55; HC, t. 8, s. 516; K.R. PROKOP, *Konsekracje i sukcesja apostołska ordynariuszy oraz sufraganów płockich...*, s. 187-188 (tamże literatura w przyp. 27).

zakończył życie 16 VI tr. w Niżnym Nowgorodzie, co zrodziło podejrzenia o otrucie<sup>31</sup>. Jeszcze przed swym wywiezieniem ustanowił on administratora w osobie prałata Pawła Andruszkiewicza, regensa Seminarium Duchownego w Sejnach, który też po zgonie pasterza został wybrany wikariuszem kapitulnym i zarząd biskupstwem sprawował w tym charakterze do nominacji kolejnego ordynariusza *loci* w roku 1872 (sam zmarł 13 VI 1892 r.)<sup>32</sup>.

Tym został 55-letni kanonik Piotr Paweł Wierzbowski, niegdysiejszy kapelan biskupa P. Straszyńskiego i regens konsystorza w Sejnach. Po święcenia biskupie udał się on do cesarskiego Sankt Petersburga, gdzie – jak czytamy w bieżącej korespondencji wychodzącego wówczas w Warszawie „Przeglądu Katolickiego” – „w dniu 6 X [1872] odbyła się w tutejszej stolicy, w kościele św. Katarzyny [Aleksandryjskiej], konsekracja księdza Piotra Pawła Wierzbowskiego na biskupa diecezji sejneńskiej czyli augustowskiej. Konsekratorem był arcybiskup mohylowski Antoni Fijałkowski w asystencji: biskupa antedoneńskiego i sufragana mohylowskiego Jerzego Iwaszkiewicza, biskupa helenopolitańskiego i sufragana płockiego Aleksandra Gintowtta [oraz] biskupa satańskiego i wikariusza apostolskiego w diecezji kielecko-krakowskiej Tomasza Kulińskiego”<sup>33</sup>. Jeszcze w tym samym miesiącu nowy ordynariusz objął rządy w powierzonym mu Kościele par-

<sup>31</sup> Do biografii K.I. Łubieńskiego zob. m.in.: [R. Łubieński], *Konstanty Ireneusz Pomian hrabia Łubieński, biskup sejneński*, Kraków 1898, passim; P. KUBICKI, *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i ojczyzny w latach 1861-1915. Materiały z urzędowych świadectw władz rosyjskich, archiwów konsystorskich, zakonnych i prywatnych, cz. I – Dawne Królestwo Polskie, t. 3 – Diecezje: sandomierska, sejneńska, warszawska, emigracja kleru po 1863 r., zakony, zestawienia i spisy*, Sandomierz 1933, s. 262-269 nr 56; cz. III – *Uzupełnienia*, t. 3 – *Diecezja: sandomierska, sejneńska i warszawska*, Sandomierz 1939, s. 170-171, 189; A. PETRANI, *O wywiezieniu biskupa Konstantego Ireneusza Łubieńskiego z Sejny w 1869 r.*, „*Nasza Przeszłość*” 27 (1967), s. 215-233; W. JEMIELITY, *Diecezja augustowska...*, s. 53-56; M. Żywczyński, *Łubieński Konstanty Ireneusz (1825-1869), biskup sejneński*, [w:] PSB, t. 18, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1973, s. 489-490; *Relationes status dioecesium...*, t. 2, s. 484, 492nn; P. NITECKI, *Biskupi na ziemiach polskich...*, s. 154; W. Jemielity, *Zarys dziejów diecezji augustowskiej...*, s. 105-106; P. NITECKI, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, kol. 266-267; K.R. PROKOP, *Polscy biskupi ze Zgromadzenia Księża Misjonarzy św. Wincentego á Paulo*, s. 233-234. Naddo: ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 259, k. 86r-109v.

<sup>32</sup> P. KUBICKI, *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i ojczyzny...*, cz. I t. 3, s. 299 nr 3; A. Petrani, *O wywiezieniu biskupa Konstantego Ireneusza Łubieńskiego z Sejny...*, s. 224 (zwl. przyp. 11); W. JEMIELITY, *Diecezja augustowska...*, s. 56-57; tenże, *Zarys dziejów diecezji augustowskiej...*, s. 107.. Także: „*Przegląd Katolicki*” 30 (1892) nr 28 (z 3/15 VII 1892), s. 443; *Relationes status dioecesium...*, t. 2, s. 484 przyp. 16.

<sup>33</sup> „*Przegląd Katolicki*” 10 (1872) nr 43 (z 12/24 X 1872), s. 682; 31 (1893) nr 30 (z 15/27 VII 1893), s. 466. Także: ASV, Archivio Concistoriale, Iuramenta fidelitatis et Professiones fidei, vol. [24] – *Teczka 1871-1872*, b.p.; HC, t. 8, s. 516.



tykularnym (uroczysty ingres miał miejsce 28 X 1872 r.) i sprawował je przez 21 lat, przyczyniając się do stopniowej odnowy życia religijnego, tudzież podniesienia karności kościelnej w tak długi czas pozbawionej pasterza diecezji. Między innymi wystarał się on o reaktywowanie funkcji sufragana, którym został w 1883 r. (prekonizowany 15 III tr. tytulariuszem Arathii) 71-letni Józef Hollak z prezbiterium archidiecezji warszawskiej, skądinąd starszy wiekiem od pasterza diecezji. I jemu przyszło udać się po sakrę do stołecznego Sankt Petersburga, przy czym ta odbyła się – jak i w tym przypadku nie omieszkało odnotować w ukazującym się na bieżąco tygodniku „Przegląd Katolicki” – w tamtejszym kościele św. Katarzyny Aleksandryjskiej „w niedzielę czwartą po Wielkanocy, dnia 27 V (15 V starego stylu) [1883]. Konsekrował [go] biskup lubelski Kazimierz Wnorowski, kolega akademicki nowego księdza biskupa, [natomiast] asystentami byli biskupi: wileński [Karol] Hryniewiecki i łucko-żytomierski [Szymon Marcin] Kozłowski. Obrzędowi asystował również biskup-nominat [Antoni Jan] Zerr, [sufragan tyraspolski], przed kilkoma dniami przybyły do Petersburga. Bullę papieską, nominującą elekta biskupem tytularnym, a zarazem sufraganiem sejneńskim *vel* augustowskim, czytał ksiądz Karol Bołdok, kanonik katedralny sejneński i asesor Rzymskokatolickiego Kolegium Duchownego<sup>34</sup>. Posługa J. Hollaka w interesującej nas diecezji nie trwała wszakże długo, gdyż zmarł on po siedmiu latach – 27 X 1890 r.<sup>35</sup> Również ordynariusz P.P. Wierzbowski nie przeżył go długo, umierając 1 VII 1893 r. (pogrzeb odbył się w Sejnach 5 VII tr. pod przewodnictwem metropolity warszawskiego Wincentego Teofila Chościak-Popiela), przy czym wcześniej jeszcze, w dniu 1 XI 1891 r., został on tknięty paraliżem, w związku

<sup>34</sup> „Przegląd Katolicki” 21 (1883) nr 24 (z 2/14 VI 1883), s. 383 (całość opisu na s. 384-386); 28 (1890) nr 46 (z 1/13 XI 1890), s. 725. Także: ASV, Archivio Concistoriale, Iuramenta fidelitatis et Professiones fidei, vol. [25] – Teczka 1882-1883 [rok 1883], b.p.; HC, t. 8, s. 115-116.

<sup>35</sup> Do biografii tego hierarchy zob. m.in.: „Przegląd Katolicki” 21 (1883) nr 21 (z 12/24 V 1883), s. 331; 28 (1890) nr 46 (z 1/13 XI 1890), s. 721-725; A. ROMAŃCZUK, *Hollak Józef (1812-1890), nauczyciel i pisarz dla głuchoniemych, biskup sufragan augustowski*, [w:] PSB, t. 9, Wrocław – Warszawa – Kraków 1960-1961, s. 583-584; *Relationes status dioecesium...*, t. 2, s. 485; J. MANDZIUK, *Hollak Józef (1812-1890), biskup sufragan augustowski, teoretyk katechetyki*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich* [dalej cyt.: SPTK], t. 2, pod red. H.E. Wyczawskiego, Warszawa 1982, s. 53; P. NITECKI, *Biskupi na ziemiach polskich ...*, s. 138; W. JEMIELITY, *Zarys dziejów diecezji augustowskiej...*, s. 107; P. NITECKI, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, kol. 151.

z czym zarząd bieżącymi sprawami lokalnego Kościoła przekazał w ręce oficjała generalnego Pawła Krajewskiego<sup>36</sup>.

Po raz kolejny w swoich dziejach diecezja sejneńska pozbawiona była przez kilka lat jakiegokolwiek biskupa, ustanowionego do posługi w tym Kościele partykularnym, przy czym wikariuszem kapitulnym przez ów okres (lata 1893-1897) był ówczesny regens Seminarium Duchownego w Sejnach, wspomniany już tu kanonik Paweł Krajewski<sup>37</sup>. Dopiero w dniu 21 VII 1897 r. translację na interesujące na biskupstwo uzyskał dotychczasowy sufragan żmudzki Antoni Baranowski, do grona episkopatu należący już od trzynastu lat. Znalazł się w nim w 1884 r., prekonizowany 24 III tr. tytulariuszem Thespieae i ustanowiony do posługi biskupiej na Żmudzi. Jego konsekracja odbyła się w Sankt Petersburgu (niewątpliwie w tamtejszym kościele pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej) w niedzielę 6 VII (24 VI starego stylu) 1884 r., a dopełnił jej ordynariusz łucki i żytomierski Szymon Marcin Kozłowski (jakkolwiek Z. Szuba mylnie podaje, że uczynił to metropolita mohylowski Aleksander Kazimierz Gintowt-Dziewałtowski) wspólnie z sufraganami: łuckim i żytomierskim Cyrylem Lubowidzkim, tytulariuszem Dulmy, oraz tyraspolskim Antonim Janem Zerrem, tytulariuszem Diocletianopolis<sup>38</sup>. Obecnie, awansowany na stolicę biskupią w Sejnach, ingres do swej katedry odbył 28 XII 1897 r., od którego to momentu sprawować miał rządy przez niemal pięć lat (bez jednego miesiąca), to jest do chwili zgonu w dniu 26 XI 1902 r.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> O życiu i dokonaniach biskupa Piotra Pawła Wierzbowskiego zob. m.in.: „Przegląd Katolicki” 31 (1893) nr 27 (z 24 VI/6 VII 1893), s. 429; nr 29 (z 8/20 VII 1893), s. 457-458; nr 30 (z 15/27 VII 1893), s. 465-468; *Relationes status dioecesium...*, t. 2, s. 484; P. NITECKI, *Biskupi na ziemiach polskich...*, s. 175-176; W. JEMIELITY, *Zarys dziejów diecezji augustowskiej...*, s. 106; P. NITECKI, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, kol. 477-478; K.R. Prokop, *Polscy biskupi ze Zgromadzenia Księży Misjonarzy św. Wincentego á Paulo*, s. 232-233. Nadto zob.: ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 265 nr 59.

<sup>37</sup> „Przegląd Katolicki” 31 (1893) nr 29 (z 8/20 VII 1893), s. 459; *Relationes status dioecesium...*, t. 2, s. 484 przyp. 17; W. JEMIELITY, *Zarys dziejów diecezji augustowskiej...*, s. 107.

<sup>38</sup> ASV, Archivio Concistoriale, Iuramenta fidelitatis et Professiones fidei, vol. [25] – Teczka 1884-1886 [rok 1884], b.p.; „Przegląd Kościelny” 6 (1884/1885) nr 3 (z 17 VII 1884), s. 24; HC, t. 8, s. 549-550; Z. SZUBA, *Biskupi polscy XX wieku*, „Życie Katolickie” 2 (1983) nr 5-6, s. 33; W. JEMIELITY, *Biskup sejneński Antoni Baranowski*, [w:] *Biskup Antoni Baranowski (Antanas Baranuskas) 1835-1902, orędownik pojednania litewsko-polskiego*, Warszawa 1998, s. 45. Zob. również: ASV, Archivio Concistoriale, Iuramenta fidelitatis et Professiones fidei, vol. [26] – Teczka 1895-1897, b.p.; tamże, vol. [27] – Teczka 1898-1899, b.p.; „Przegląd Kościelny” 5 (1883/1884) nr 43 (z 24 IV 1884), s. 347.

<sup>39</sup> Ogólnie do biografii biskupa A. Baranowskiego zob.: „Przegląd Katolicki” 22 (1884) nr 26 (z 14/26 VI 1884), s. 423; 40 (1902) nr 50 (z 28 XI/11 XII 1902), s. 795-797; [Redakcja], *Baranowski Antoni*

Ponieważ, za pasterzowania A. Baranowskiego nie doszło do ustanowienia w powołanym jego trosce Kościele partykularnym sufragana, w związku z tym po śmierci tego hierarchy tytułowa diecezja znowu pozostała na długi czas pozbawiona jakiegokolwiek biskupa, a jej administrację sprawował od schyłku 1902 r. aż po 1910 r. obrany wikariuszem kapitulnym kanonik katedralny Józef Antonowicz, którego władze rosyjskie bezskutecznie usiłowały wypromować na owo biskupstwo, napotykając jednak na brak przychylności po temu w kręgach Kurii Rzymskiej<sup>40</sup>. Dopiero zatem 7 IV 1910 r. prekonizacją papieską na ordynariusza sejneńskiego (ostatniego w dziejach) uzyskał 54-letni Antoni Karaś, który – podobnie, jak jego poprzednik na rzeczonyj stolicy biskupiej – do grona episkopatu należał już wcześniej. Prekonizowany 8 XI 1906 r. tytulariuszem Doryleum, był mianowicie przez pierwsze lata swoje posługi biskupiej sufraganem łuckim i żytomierskim. Sakrę otrzymał w niedzielę 16 VI 1907 r. w Sankt Petersburgu, zapw.e w kościele św. Katarzyny Aleksandryjskiej, przez posługę ordynariusza żmudzkiego Mieczysława Leonarda Pallulona, u boku którego wystąpili w charakterze współkonsekratorów: ordynariusz łucki i żytomierski Karol Antoni Niedziałkowski oraz sufragan żmudzki Kasper Felicjan Cyrtowt, tytulariusz Castorii<sup>41</sup>.

A. Karasiowi dane było doczekać załamania się rosyjskiego panowania na dawnych ziemiach Rzeczypospolitej Obojga Narodów i odrodzenia

---

(1835-1902), *biskup sejneński*, [w:] PSB, t. 1, Kraków 1935, s. 276; *Relationes status dioecesium...*, t. 1, ed. P. Rabikauskas, Romae 1971, s. 231; t. 2, s. 484 (tamże przyp. 18); Z. SZUBA, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 32-33; P. NITECKI, *Biskupi na ziemiach polskich ...*, s. 119; R. MIKŠYTĖ, *Antanas Baranauskas*, Vilnius 1993; W. JEMIELITY, *Zarys dziejów diecezji augustowskiej...*, s. 107; P. NITECKI, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, kol. 18; W. JEMIELITY, *Biskup sejneński Antoni Baranowski*, s. 44-53; B. MAKOWSKI, *Antanas Baranauskas – nie zrozumiany intelektualista i biskup*, [w:] *Biskup Antoni Baranowski (Antanas Baranauskas) 1835-1902...*, s. 34-43; R. MIKŠYTĖ, *Antanas Baranauskas wśród Litwinów i Polaków*, tamże, s. 54-62; *Antanas Baranauskas. 100-osioms mirties metinēms • W 100-lecie urodzin*, oprac. zbior., Punksas – Seinai 2002-2003, passim; K. BUCHOWSKI, *Antanas Baranauskas (Antoni Baranowski) (1835-1902) – biskup sejneński, poeta i uczoney*, [w:] *Słownik biograficzny białostocko-lomżyński*, t. 3, Białystok 2005, s. 11-12.

<sup>40</sup> „Przegląd Katolicki” 40 (1902) nr 50 (z 28 XI/11 XII 1902), s. 797; *Relationes status dioecesium...*, t. 2, s. 484 przyp. 19; W. JEMIELITY, *Zarys dziejów diecezji augustowskiej...*, s. 107; L.A. KATILIUS, *Ks. Romuald Jałbrzykowski, profesor Seminarium Duchownego w Sejnach*, [w:] *Między Wilnem a Białymstokiem. 50-lecie śmierci arcybiskupa Romualda Jałbrzykowskiego*, Białystok 2007, s. 34-35.

<sup>41</sup> Z. SZUBA, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 52-53; K. KRASOWSKI *Biskupi katolicy II Rzeczypospolitej*, Poznań 1996, s. 119 (gdzie mylna informacja, że „konsekrowany został 16 VI 1907 r. w Petersburgu przez biskupa S. Denisowicza [sic!]”); HC, t. 9 – (1903–1922), cur. Z. Pięta, Patavii 2002, s. 160-161.

polskiej państwowości, z której racjami stanu jemu samemu trudno było się pogodzić, jako że uważał się za Litwina. Tak też po 1918 r. przyjął on obywatelstwo litewskie i w sytuacji, kiedy z jednej strony powierzona mu diecezja została rozdzielona nową granicą państwową, przez jakiś czas mającą niestabilizowany charakter, z drugiej zaś władze II Rzeczypospolitej zaczęły odnosić się doń mało przychylnie. Zamieszkał na terenie Litwy, obierając za swoją siedzibę wprawdzie Mariampol, a następnie Wiłkowyszki. Natomiast sprawami tej części rzeźzonego biskupstwa, która ostatecznie znalazła się w granicach Polski, zarządzał nowy biskup pomocniczy sejneński Romuald Jałbrzykowski, który w związku z tym uzyskał w 1921 r. ze strony Stolicy Świętej godność delegata apostolskiego<sup>42</sup>. W gronie episkopatu hierarcha ten znalazł się w pamiętnym dla dziejów nie tylko Europy 1918 r., prekonizowany 29 VII tr. przez papieża Benedykta XV tytulariuszem Cusae. Jego sakra odbyła się wszakże nie w Sejnach, lecz w Łomży, gdzie odtąd miał rezydować, w kościele parafialnym pw. św. Michała Archanioła i św. Jana Chrzciciela, który w zaledwie kilka lat później został katedrą. Rzeźzony akt miał miejsce w niedzielę 30 XI 1918 r., jako zarazem we wspomnienie liturgiczne św. Andrzeja Apostoła, przy czym pełni kapłaństwa ów nowy członek episkopatu dostąpił przez posługę arcybiskupa metropolity Aleksandra Kakowskiego (niebawem kardynała), natomiast współkonsekratorami byli: ordynariusz płocki Antoni Julian Nowowiejski i konsekrowany zaledwie kilkanaście dni wcześniej sufragan warszawski Stanisław Gall, tytulariusz Halicarnassus (niebawem biskup połowy Wojska Polskiego)<sup>43</sup>.

Pożądane unormowanie tego rodzaju odznaczającej się tymczasowością sytuacji kościelnej na interesującym nas obszarze przyniosły ostatecznie lata 1925-1926, kiedy to – po zawarciu konkordatu pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską – przeprowadzona została całościowa reorganizacja struktur diecezjalnych Kościoła rzymskokatolickiego w II RP. W miejsce sejneńskiej utworzona została wtedy na terytoriach polskich

<sup>42</sup> A. SZOT, *A[rcybiskup]p Romuald Jałbrzykowski, metropolita wileński*, Lublin 2002, s. 36-37. Także: *Relationes status dioecesium...*, t. 2, s. 480-481, 484-485; Z. SZUBA, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 70.

<sup>43</sup> *Acta nuntiaturae Poloniae*, t. LVII – *Achilles Ratki (1918-1921)*, cz. 3 – (12 XI 1918 – 31 I 1919), ed. S. Wilk, Romae 1997, s. 87-88; Z. SZUBA, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 70; K. KRASOWSKI *Biskupi katoliccy II Rzeczypospolitej*, Poznań 1996, s. 100; HC, t. 9, s. 149; A. SZOT, *A[rcybiskup]p Romuald Jałbrzykowski, metropolita wileński*, s. 36; K.R. PROKOP, *Sukcesja apostolska biskupów i arcybiskupów wileńskich...*, s. 192-193 (gdzie wskazana dalsza literatura); A. KATILIUS, *Ks. Romuald Jałbrzykowski...*, s. 35.

diecezja łomżyńska, erygowana przez papieża Piusa XI w dniu 28 X 1925 r., na którą prekonizację uzyskał 14 XII tr. właśnie R. Jałbrzykowski. Z kolei z litewskiej części dotychczasowego biskupstwa sejneńskiego tenże następca św. Piotra utworzył 4 IV 1926 r. diecezję ze stolicą w Wiłkowyszach (Vilkaviškis). Przypadła ona z dniem 5 IV tr. rezydującemu tam już wcześniej ostatniemu z pocztu biskupw.Sejn – Antoniemu Karasiowi, który p.w.erzoną mu funkcję spełniał aż do czasu nastania na Litwie rządów sowieckich (zmarł w Mariampolu 7 VII 1947 r.)<sup>44</sup>. Z kolei Romuald Jałbrzykowski pierwszym ordynariuszem łomżyńskim był zaledwie pół roku, gdyż już 24 VI 1926 r. uzyskał prekonizację na arcybiskupa metropolitę Wilna, godność tą piastując do końca życia, przy czym po II wojnie światowej jego jurysdykcja ograniczona został do niewielkiego skrawka przedwojennej archidiecezji wileńskiej, pozostawionego w nowych granicach okrojonej Polski, a on sam zamieszkał w Białymstoku (tam zmarł 19 VI 1955 r.)<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> *Relationes status dioecesium...*, t. 2, s. 484; Z. SZUBA, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 52-53; K. KRASOWSKI *Biskupi katolicy II Rzeczypospolitej*, s. 119-121 nr 28; P. NITECKI, *Biskupi na ziemiach polskich ...*, s. 143; W. JEMIELITY, *Zarys dziejów diecezji augustowskiej...*, s. 106; *Kto był kim w Drugiej Rzeczypospolitej*, pod red. J.M. Majchrowskiego, Warszawa 1994, s. 193 nr 664 (J.M. Majchrowski); *Encyklopedia historii Drugiej Rzeczypospolitej*, oprac. zbior., Warszawa 1999, s. 147 (A. Kołodziejczyk); P. NITECKI, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, kol. 194; W. GUZEWICZ, *Duchowieństwo diecezji łomżyńskiej w II Rzeczypospolitej*, Lublin 2003, s. 51-53 (zwl. przyp. 2 na s. 51). Zob. nadto: S. BUCHOWSKI, *Konflikt polsko-litewski o ziemię sejneńsko-suwalską w latach 1918-1920*, Sejny 2009, passim.

<sup>45</sup> T. ŻYCHIEWICZ, *Jałbrzykowski Romuald (1876-1955), arcybiskupw.leński*, [w:] PSB, t. 10, Wrocław – Warszawa – Kraków 1962-1964, s. 400-401; *Relationes status dioecesium...*, t. 2, s. 485 (tamże przyp. 23); T. KRAHEL, *Jałbrzykowski Romuald (1876-1955), arcybiskup metropolita wileński, autor prac ascetyczno-moralnych oraz artykułów encyklopedycznych z dziedziny Pisma św. i historii Kościoła*, [w:] SPTK, t. 5, pod red. L. Grzebień, Warszawa 1982, s. 564-570; Z. SZUBA, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 70-71; *Kto był kim w Drugiej Rzeczypospolitej*, s. 192 nr 657 (R. Jałbrzykowski); K. Krasowski *Biskupi katolicy II Rzeczypospolitej*, 99-102 nr 23; *Encyklopedia historii Drugiej Rzeczypospolitej*, s. 138 (J. Gorzowski); P. NITECKI, *Biskupi na ziemiach polskich ...*, s. 140; tenże, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, kol. 164-165; A. Szot, *A[rcybiskup]b[iskup] Romuald Jałbrzykowski, metropolita wileński*, passim; tenże, *Romuald Jałbrzykowski (1876-1955) – arcybiskup metropolita wileński*, [w:] *Słownik biograficzny białostocko-łomżyński*, t. 1, Białystok 2002, s. 51-57; W. GUZEWICZ, *Duchowieństwo diecezji łomżyńskiej...*, s. 53-58; A. Szot, *Działalność społeczna pierwszego biskupa diecezji łomżyńskiej Romualda Jałbrzykowskiego*, [w:] *Biskupi diecezji łomżyńskiej...*, s. 21-42; A. KATILIUS, *Ks. Romuald Jałbrzykowski...*, s. 27-36; T. KASABUŁA, *Arcybiskup Romuald Jałbrzykowski 1926-1939*, [w:] *Między Wilnem a Białymstokiem...*, s. 37-47; T. KRAHEL, *Arcybiskup Romuald Jałbrzykowski w trudnych latach wojny i okupacji*, [w:] tamże, s. 49-57; A. SZOT, *Arcybiskup Romuald Jałbrzykowski na białostockiej ziemi (1945-1955)*, [w:] tamże, s. 75-112.

Tak zatem w 1926 r. istniejąca od zaledwie kilku miesięcy diecezja łomżyńska<sup>46</sup> doczekała się już drugiego w swych dziejach ordynariusza, a został nim – od razu w tym samym dniu, w którym R. Jałbrzykowski uzyskał awans do Wilna (czyli 24 VI 1926 r.) – 52-letni Stanisław Andrzej Łukomski, do grona episkopatu należący szósty rok (prekonizowany 9 III 1920 r. tytulariuszem Sicca Veneria). Poprzednio mianowicie, w latach 1920-1926, był on sufraganiem poznańskim u boku kardynała Edmunda Dalbora, prymasa Polski, i – jak przyjmowano dotychczas w literaturze przedmiotu – z jego właśnie rąk miał otrzymać sakrę, która odbyła się w niedzielę Zesłania Ducha Świętego 23 V 1920 r. w archikatedrze pw. śś. Apostołów Piotra i Pawła w Poznaniu (współkonsekratorami mieli być z kolei sufragani: Wilhelm Kloske z Gniezna i Wojciech Owczarek z Włocławka)<sup>47</sup>. W rzeczywistości – jak odnotowano w jego nekrologu, zamieszczonym w „Rozporządzeniach Urzędowych Łomżyńskiej Kurii Diecezjalnej” – był on konsekrowany tamże „przez biskupa [sufragana płockiego Adolfa Piotra] Szelażka (w zastępstwie chorego kardynała Dalbora), biskupa [Wojciecha] Owczarka i księdza prałata [Antoniego] Laubitza (za dyspensą papieską) z Gniezna” (ów ostatni – 25 III tr. instalowany na prałaturę prepozyta w kapitule metropolitalnej w Gnieźnie, uprzednio zaś proboszcz inowrocławski – został zresztą w kilka lat później kolejnym w poczcie gnieźnieńskich sufraganów, prekonizowany 8 XI 1924 r. tytulariuszem Jassus), co znajduje potwierdzenie zarówno w źródłach watykańskich, jak i w ówczesnej prasie wielkopolskiej<sup>48</sup> (z „Dziennika Poznańskiego” dowiadujemy się również, że

<sup>46</sup> Odnośnie do jej początków zob. m.in.: B. KUMOR, *Granice metropolii i diecezji polskich...*, s. [377]-[381]; W. JEMIELITY, *Utworzenie diecezji łomżyńskiej*, [w:] *Biskupi diecezji łomżyńskiej...*, s. 9-18; W. GUZEWICZ, *Duchowieństwo diecezji łomżyńskiej...*, s. 27nn (gdzie wskazana wcześniejsza literatura).

<sup>47</sup> Z. SZUBA, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 80-81; K. KRASOWSKI *Biskupi katolicy II Rzeczypospolitej*, s. 160 („sagrę biskupią przyjął 23 V 1920 r. z rąk kardynała E. Dalbora”). Także: K.R. PROKOP, *Sakry biskupw. Kościoła poznańskiego w XIX i XX stuleciu*, „Forum Naukowe. Prace Historyczno-Politologiczne”, R. VII z. 2(15)/2002, s. 240.

<sup>48</sup> „Dziennik Poznański” 62 (1920) nr 117 (z 23 V 1920), s. [2] („W katedrze poznańskiej odbędzie się w pierwsze święto Zesłania Ducha Świętego konsekracja Najprzewielebniejszego Księdza Biskupa Stanisława Łukomskiego. Pontyfikalna suma wraz z ceremoniami rozpocznie się o godzinie 9 i pół rano”); nr 119 (z 27 V 1920), s. [2] („W pierwsze święto Zielnych Świątek odbyła się w prastarej naszej archikatedrze konsekracja Najprzewielebniejszego Księdza Biskupa [Stanisława Łukomskiego], sufragana archidiecezji poznańskiej. Uroczystego aktu – w zastępstwie niedomagającego Jego Eminencji Księdza Kardynała Prymasa – dokonał sufragan płocki Ksiądz Biskup Szelażek w asystencji sufragana włocławskiego oraz licznego kleru wszystkich stopni”); „Rozporządzenia Urzędowe Łomżyńskiej Kurii Diecezjalnej” 22 (1948) nr 10-12, s. 101; HC, t. 9, s. 341-342 („consecr[atur] in archicathedr[a]

„Jego Eminencja Ksiądz Kardynał [Edmund Dalbor] wizytował w dniach od 1 do 18 maja [1920] dekanat kępiński, [gdzie] miał jeszcze zwizytować Podzamcze, Wyszanów i Myjomice, lecz zaniemóglszy, musiał przerwać wizytację i p.w.ócić do Poznania, gdzie obłożnie zachorował na zapalenie opłucnej”<sup>49</sup>. A zatem konsekratorem S.A. Łukomskiego był nie ów pierwszy prymas odrodzonej Polski, lecz późniejszy ordynariusz łucki i dziś kandydat do chwały ołtarzy Adolf Piotr Szelązek (wtenczas zarazem naczelnik Wydziału Katolickiego w Ministerstwie Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego), pierwotnie przewidywany zapw.e na jednego ze współkonsekratorów, którego w tych okolicznościach nie miał kto w owej roli zastąpić. Obu im przyszło następnie przeżyć w p.w.erzonych ich trosce diecezjach trudny czas II wojny światowej, która biskupw. Łucka przyniosła w ostatecznym rozrachunku wygnanie i śmierć w 1950 r., z dala od swej stolicy biskupiej<sup>50</sup>, podczas gdy S.A. Łukomski do końca pozostał przy rządach, a jego życie dobiegło kresu 28 X 1948 r. w Warszawie (na skutek tragicznego wypadku samochodowego pod Ostrowią Mazowiecką w dniu poprzednim, w drodze p.w.otnej z pogrzebu kardynała Augusta Hlonda, prymasa Polski)<sup>51</sup>.

---

Posnanien[si] 23. Maii 1920 ab ep[iscop]o Barcaeo (*Nunz. Varsavia 197 f. 418*)”). Zob. nadto: J. NOWACKI, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. 2 – *Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej ustrój*, Poznań 1964, s. 194 („przyjął sakrę biskupią 23 V 1920 r. w archikatedrze poznańskiej”).

<sup>49</sup> „Dziennik Poznański” 62 (1920) nr 119 (z 27 V 1920), s. [2] (gdzie na końcu czytamy, iż „przebieg choroby jest zadowolający i jest [w związku z tym] nadzieja bliskiego p.w.otu do zdrowia”).

<sup>50</sup> Do biografii tego hierarchy zob. ostatnio: B.E. KARWOWSKA, *Ks. B[isku]p Adolf Piotr Szelązek – wierny świadek Chrystusa*, Podkowa Leśna 2000; K.R. PROKOP, *Sylwetki biskupw.łuckich*, Biały Dunajec – Ostróg 2001, s. 2012-212; B. KARWOWSKA, W. ROZYNKOWSKI, L. ZYGMER, *Ks. Biskup Adolf Piotr Szelązek (1865-1950). Kapłan – biskup – wygnaniec*, Podkowa Leśna 2010.

<sup>51</sup> „Rozporządzenia Urzędowe Łomżyńskiej Kurii Diecezjalnej” 22 (1948) nr 10-12, s. 97-111; J. NOWACKI, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. 2, s. 193-194; Z. ZIELIŃSKI, *Łukomski Stanisław Andrzej (1874-1948), biskup łomżyński*, [w:] PSB, t. 18, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1973, s. 559-560; *Polscy kanoniści (wiek XIX i XX)*, pod red. J.R. Bara, t. 2, Warszawa 1981, s. 15-17 (M. Fąka); L. GRZEBIEŃ, *Łukomski Stanisław Andrzej (1874-1948), biskup łomżyński, autor rozpraw z historii Kościoła i prawa kanonicznego*, [w:] SPTK, t. 6, pod red. L. Grzebienia, Warszawa 1983, s. 285-286; Z. SZUBA, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 80-81; *Słownik biograficzny katolicyzmu społecznego w Polsce*, t. 2, oprac. zbior., Lublin 1994, s. 102-103 (W. Jemielity); *Kto był kim w Drugiej Rzeczypospolitej*, s. 198 nr 694 (J.M. Majchrowski); K. KRASOWSKI, *Biskupi katolicy II Rzeczypospolitej*, s. 159-163 nr 42; *Encyklopedia historii Drugiej Rzeczypospolitej*, s. 209 (A. Kołodziejczyk); P. NITECKI, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, kol. 270; W. GUZEWICZ, *Duchowieństwo diecezji łomżyńskiej...*, s. 58-62;

Kresu istnienia II Rzeczypospolitej nie doczekał natomiast pierwszy w dziejach diecezji łomżyńskiej biskup pomocniczy (sufragan), którym był – w latach 1930-1937 – Bernard Franciszek Dembek. Prekonizowany 25 VII 1930 r. przez papieża Piusa XI tytulariuszem Troas, święcenia biskupie otrzymał on w niedzielę 5 X tr. w katedrze św. Michała Archanioła i św. Jana Chrzyciela w Łomży przez posługę ordynariusza *loci* Stanisława Andrzeja Łukomskiego, jako głównego konsekrateura, oraz ordynariuszy: chełmińskiego Stanisława Wojciecha Okoniewskiego i podlaskiego (siedleckiego) Henryka Ignacego Przeździeckiego, jako współkonsekrateurów<sup>52</sup>. Po śmierci B.F. Dembka (zmarł 3 VI 1937 r.)<sup>53</sup> kolejnym biskupem pomocniczym, ustanowionym do posługi w Kościele łomżyńskim, został 55-letni Tadeusz Paweł Zakrzewski, prekonizowany 8 VIII 1938 r. tytulariuszem Cariany. Ów niedgysiejszy sekretarz kolejnych arcybiskupów Gniezna i Poznania (Edwarda Likowskiego oraz Edmunda Dalbora), później zaś rektor Papieskiego Instytutu Polskiego w Rzymie, pełni kapłaństwa dostąpił w czwartek 22 IX tr. w archikatedrze metropolitalnej śś. Apostołów Piotra i Pawła w Poznaniu przez posługę ówczesnego prymasa Polski,

K. SYCHOWICZ, *Stanisław Kostka Łukomski (1874-1948) – sekretarz Konferencji Episkopatu Polski, biskup łomżyński*, [w:] *Słownik biograficzny białostocko-łomżyński*, t. 2, Białystok 2003, s. 92-95; T. KOWALEWSKI, *Rzeczywistość ziemską jako przedmiot troski duszpasterskiej w działalności biskupa Stanisława Kostki Łubieńskiego*, [w:] *Biskupi diecezji łomżyńskiej...*, s. 43-52; H. SZATKOWSKI, *Łukomski Stanisław Kostka Andrzej (1874-1948), proboszcz w Koźminie, później biskup sufragan poznański i następnie ordynariusz łomżyński*, [w:] *Księga społeczniczy w Wielkopolsce 1894-1919. Słownik biograficzny*, t. 2, pod red. L. Wilczyńskiego i H. Szatkowskiego, Gniezno 2007, s. 249-253 (gdzie wskazana dalsza literatura). Do biografii S.A. Łukomskiego zob. nadto: *Acta nuntiaturae Poloniae*, t. LVII – (1918-1921), cz. 7 – (1 XI 1919 – 31 I 1920), ed. S. Wilk, Romae 2003, wg indeksu; C. PEŠT, *Kardynał Edmund Dalbor (1869-1926) – pierwszy prymas Polski odrodzonej*, Poznań 2004, wg indeksu.

<sup>52</sup> „Przewodnik Katolicki” 36 (1930) nr 42 (z 19 X 1930), s. 13 (gdzie uwaga, iż w tym samym dniu święcenia biskupie otrzymał w katedrze łódzkiej ordynariusz sandomierski Włodzimierz Bronisław Jasiński); „Rozporządzenia Urzędowe Kurii Biskupiej Łomżyńskiej” 4 (1930) nr 8, s. 180-181; nr 10, s. 233; N.L. CIESZYŃSKI, *Roczniki katolickie na rok Pański 1931*, Poznań 1931, s. 446-447; Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 97 (brak daty); K. Krasowski *Biskupi katolicy II Rzeczypospolitej*, s. 53; W. GUZEWICZ, *Duchowieństwo diecezji łomżyńskiej...*, s. 64.

<sup>53</sup> N.L. CIESZYŃSKI, *Roczniki katolickie na rok Pański 1931*, s. 444-447; B. PARTYKA, *Dembek Bernard Franciszek (1878-1937), biskup sufragan łomżyński*, [w:] PSB, t. 5, Kraków 1939-1945, s. 61-62; Z. SZUBA, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 97; *Słownik biograficzny katolicyzmu społecznego w Polsce*, t. 1, oprac. zbior., Lublin 1994, s. 105 (W. Jemieliły); K. Krasowski *Biskupi katolicy II Rzeczypospolitej*, s. 52-53 nr 11; P. NITECKI, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, kol. 72; W. GUZEWICZ, *Duchowieństwo diecezji łomżyńskiej...*, s. 62-64; J. Łupiński, *Biskup Bernard F. Dembek i biskup Tadeusz P. Zakrzewski – pierwsi biskupi pomocniczy diecezji łomżyńskiej*, [w:] *Biskupi diecezji łomżyńskiej...*, s. 85-89.



kardynała Augusta Hlonda, metropolity gnieźnieńskiego i poznańskiego, natomiast współkonsekratorami byli ordynariusze: Stanisław Andrzej Łukomski z Łomży i Karol Mieczysław Radoński z Włocławka (prócz tego udział w uroczystości wzięli sufragani Antoni Laubitz z Gniezna i Walenty Dymek z Poznania)<sup>54</sup>.

Niedługo po zakończeniu II wojny światowej dobiegła kresu posługa w Kościele łomżyńskim biskupa T.P. Zakrzewskiego, prekonizowanego 12 IV 1946 r. ordynariuszem diecezji płockiej (rządził w niej do śmierci w dniu 26 XI 1961 r.)<sup>55</sup>. Na funkcji biskupa pomocniczego w Łomży zastąpił go wówczas 53-letni Paweł Czesław Rydzewski, dotychczasowy notariusz miejscowej Kurii Biskupiej, któremu papież Pius XII udzielił w dniu 6 XII 1946 r. prekonizacji na tytulariusza Cusiry. Jego konsekracja odbyła się w niedzielę *Quasimodo* (Niedziela Biała) 13 IV 1947 r. w łomżyńskiej katedrze, a dopełnił jej ordynariusz *loci* Stanisław Łukomski wspólnie z biskupem Płocka Tadeuszem Pawłem Zakrzewskim oraz biskupem Włocławka Karolem Mieczysławem Radońskim (tego samego dnia miała miejsce w Białymstoku sakra nowego ordynariusza łódzkiego Michała Klepacza)<sup>56</sup>. Kiedy w rok później dobiegło kresu życie dotychczasowego pasterza diecezji, jego następcą został 62-letni Czesław Falkowski, niedydziejszy rektor Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie (1928-1930), biskupem Łomży prekonizowany 24 II 1949 r. Po sakrę udał się on do Białego-stoku, gdzie rezydował po przymusowym wyjeździe w 1945 r. ze swej stolicy arcybiskup metropolita wileński Romuald Jałbrzykowski, który podjął

<sup>54</sup> „Przewodnik Katolicki” 44 (1938) nr 36 (z 4 IX 1938), s. 603; nr 40 (z 2 X 1938), s. 650; „Przegląd Katolicki” 76 (1938) nr 38 (z 2 X 1938), s. 623; N.L. CIESZYŃSKI, *Roczniki katolickie na rok Pański 1939*, Poznań 1939, s. 329-330; Z. SZUBA, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 111; K. KRASOWSKI *Biskupi katolicki II Rzeczypospolitej*, s. 256; W. GUZEWICZ, *Duchowieństwo diecezji łomżyńskiej...*, s. 66; K.R. ПРОКОП, *Konsekracje i sukcesja apostołska ordynariuszy oraz sufraganów płockich w XIX i XX stuleciu...*, s. 193 (tamże przyp. 38), 197.

<sup>55</sup> T. ŻEBROWSKI, *Zarys dziejów diecezji płockiej*, Płock 1976, s. 61 nr 76; M. GRZYBOWSKI, *Zakrzewski-Wyskota Tadeusz Paweł Maria (1883-1961), biskup płocki, liturgista*, [w:] SPTK, t. 7, pod red. L. Grzebienia, Warszawa 1983, s. 464-465; Z. SZUBA, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 110-111; *Kto był kim w Drugiej Rzeczypospolitej*, s. 210 nr 775 (J.M. Majchrowski); K. KRASOWSKI *Biskupi katolicki II Rzeczypospolitej*, s. 255-256 nr 72; P. NITECKI, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, kół. 504-505; W. GUZEWICZ, *Duchowieństwo diecezji łomżyńskiej...*, s. 64-66; J. ŁUPIŃSKI, *Biskup Bernard F. Dembek i biskup Tadeusz P. Zakrzewski...*, s. 90-96; H. Szatkowski, *Zakrzewski Tadeusz Paweł Maria (1883-1961), profesor w seminarium duchownym, kanonik poznański, później biskup sufragan łomżyński, następnie ordynariusz płocki*, [w:] *Księga społecznicy w Wielkopolsce 1894-1919...*, t. 4, pod red. L. Wilczyńskiego i H. Szatkowskiego, Gniezno 2009, s. 140-141 (gdzie wskazana dalsza literatura).

<sup>56</sup> Z. SZUBA, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 134.

się w tym przypadku obowiązków głównego szafarza święceń biskupich. Odbyły się one w niedzielę *Jubilate* 8 V 1949 r., zarazem we wspomnienie liturgiczne św. Stanisława ze Szczepanowa, w białostockiej prokatedrze pw. Wniebowzięcia NMP, podczas którego to aktu w charakterze współkonsekratorów wystąpili ordynariusze: podlaski (siedlecki) Ignacy Świrski oraz łódzki Michał Klepacz<sup>57</sup>. Tak samo w murach ówczesnej prokatedry w Białymstoku pełni kapłaństwa dostąpił nowy biskup pomocniczy dla Łomży, ustanowiony w miejsce zmarłego 22 VIII 1951 r. Pawła Czesława Rydzewskiego<sup>58</sup>. Mowa o prekonizowanym 14 XII 1951 r. tytulariuszem Doary Aleksandrze Mościckim, który tam właśnie otrzymał sakrę w poniedziałek 25 II 1952 r., jako we wspomnienie liturgiczne (w roku przestępnym) św. Macieja Apostoła. Również w tym przypadku głównym konsekratorem był rezydujący w Białymstoku arcybiskup metropolita wileński Romuald Jałbrzykowski, natomiast współkonsekratorami ordynariusze: łomżyński Czesław Falkowski i podlaski (siedlecki) Ignacy Świrski<sup>59</sup>.

Przez kolejnych osiemnaście lat nie był konsekrowany do posługi w Kościele łomżyńskim żaden nowy biskup i dopiero po śmierci w dniu 25 VIII 1969 r. dotychczasowego ordynariusza *loci*<sup>60</sup> czwartym z kolei bisku-

<sup>57</sup> Z. SZUBA, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 137; J. SOKOŁOWSKI, *Wspomnienia o zmarłych rektorach i profesorach Wyższego Seminarium Duchownego w Łomży*, [w:] *Księga jubileuszowa Wyższego Seminarium Duchownego w Łomży (1919-2000)*, pod red. J. Sokołowskiego, Łomża 2000, s. 240 (i tamże przyp. 37); K. SYCHOWICZ, *B[isku]p Czesław Falkowski wobec działań władz państwowych i administracji w latach 1949-1956*, [w:] *Biskupi diecezji łomżyńskiej...*, s. 53; A. SZOT, *A[rcy]b[isku]p Romuald Jałbrzykowski, metropolita wileński*, s. 285; tenże, *Arcybiskup Romuald Jałbrzykowski na białostockiej ziemi...*, s. 90.

<sup>58</sup> O jego losach zob.: Z. SZUBA, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 133-134; P. NITECKI, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, kol. 388-389.

<sup>59</sup> Z. SZUBA, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 149; A. Szot, *A[rcy]b[isku]p Romuald Jałbrzykowski, metropolita wileński*, s. 285; tenże, *Arcybiskup Romuald Jałbrzykowski na białostockiej ziemi...*, s. 91; S. WYSZYŃSKI, *Pro memoria. Zapiski z lat 1948-1949 i 1952-1953*, oprac. T. Ochiniowski, P. Skibiński i J. Żurek, Warszawa – Żąbki 2007, s. 100 (zob. także s. 66).

<sup>60</sup> Ogólnie do biografii biskupa Czesława Falkowskiego zob. m.in.: E. OZOROWSKI, *Falkowski Czesław (1887-1969), biskup łomżyński, profesor Akademii Duchownej w Petersburgu i Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, historyk Kościoła, redaktor*, [w:] *SPTK*, t. 5, s. 354-356; Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 136-137; P. NITECKI, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, kol. 96; J. SOKOŁOWSKI, *Wspomnienia o zmarłych rektorach i profesorach...*, s. 236-242 (nr 2); K. Sychowicz, *B[isku]p Czesław Falkowski.....*, s. 53-67; tenże, *Czesław Andrzej Falkowski (1887-1969) – biskup ordynariusz łomżyński*, [w:] *Słownik biograficzny białostocko-łomżyński*, t. 3, s. 51-54. Nadto zob.: H. GOŁASZEWSKI, *Ostatnia droga Księdza Biskupa Czesława Falkowskiego – ordynariusza diecezji łomżyńskiej*, [w:] *50 lat kapłańskiej służby...*, s. 245-309; I. WODZIANOWSKA, *Rzymskokatolicka Akademia Duchowna w Petersburgu 1842-1918*, Lublin 2007, s. 158 przyp. 125.

pem Łomży został sześćdziesięcioletni Mikołaj Sasinowski (dotychczasowy rektor miejscowego Wyższego Seminarium Duchownego), prekonizowany 19 III 1970 r. Jego sakra odbyła się w niedzielę 5 IV tr. (w wielu opracowaniach podawana jest wszakże mylna data 4 IV) w łomżyńskiej katedrze pw. św. Michała Archanioła i św. Jana Chrzciciela, na którą to uroczystość do stolicy diecezji przybył kardynał Stefan Wyszyński, prymas Polski, i on właśnie podjął się obowiązków głównego konsekrateura, natomiast współkonsekratorami byli: ordynariusz siedlecki (podlaski) Jan Mazur oraz miejscowy biskup pomocniczy Aleksander Mościcki<sup>61</sup>. Ów ostatni posługę w interesującym nas Kościele lokalnym pełnić miał jeszcze przez kolejnych kilkanaście lat (do śmierci w dniu 25 XI 1980 r.)<sup>62</sup>, przy czym w 1973 r. – po raz pierwszy w dziejach diecezji łomżyńskiej – został ustanowiony do posługi w niej drugi biskup pomocniczy w osobie 43-letniego Tadeusza Zawistowskiego (kolejnego z pocztu rektorów miejscowego Wyższego Seminarium Duchownego). Prekonizowany 12 V 1973 r. tytulariuszem Hospity przez papieża Pawła VI, z rąk tegoż namiestnika Chrystusowego dostąpił pełni kapłaństwa w uroczystość ss. Apostołów Piotra i Pawła 29 VI tr. w bazylice św. Piotra na Watykanie – w gronie w sumie dziesięciu hierarchów, w owym właśnie miejscu i czasie konsekrowanych (dziewięciu pozostałych, to: Mario Pio Gaspari, arcybiskup tytularny Numidii i delegat apostolski w Meksyku, później pronuncjusz w Japonii, dominikanin Jean Jérôme Hamer, arcybiskup tytularny Lorium i sekretarz watykańskiej Kongregacji

<sup>61</sup> „Słowo Powszechnie” 24 (1970) nr 81 (z 6 IV 1970), s. 1; nr 86 (z 11-12 IV 1970), s. 1-2; „Przewodnik Katolicki” 76 (1970) nr 18 (z 3 V 1970), s. 178 („W niedzielę 5 IV odbyła się w katedrze wawelskiej konsekracja dwóch nowych sufraganów krakowskich – biskupa Stanisława Smoleńskiego i biskupa Albina Małysiaka. Konsekratorem był Ks. Kardynał [Karol] Wojtyła. W tę samą niedzielę sakrę biskupią z rąk prymasa Polski przyjął w katedrze w Łomży nowy ordynariusz łomżyński Mikołaj Sasinowski”); *Ordinations épiscopales dans le monde entier en 1970*, „Esprit et Vie” 83 (1973) nr 49 (z 6 XII 1973), s. 716 nr 40; *Kalendarium ważniejszych wydarzeń z życia i działalności księdza kardynała Stefana Wyszyńskiego, metropolity Gniezna i Warszawy, przewodniczącego Konferencji Episkopatu, prymasa Polski, 3 VIII 1901 – 28 V 1981*, oprac. A. WIECZOREK, „Życie i Myśl” 31 (1981) nr 7-8, s. 217; W. Jemielity, *Ś.p. Ksiądz Biskup Mikołaj Sasinowski*, „Rozporządzenia Urzędowe Łomżyńskiej Kurii Diecezjalnej” 44 (1982) nr 4, s. 80; Z. SZUBA, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 202; M. GARDOCKA, *Działalność duszpastersko-społeczna biskupa Mikołaja Sasinowskiego*, [w:] *Biskupi diecezji łomżyńskiej...*, s. 70; J. Sokołowski, *Wspomnienia o zmarłych rektorach i profesorach...*, s. 272; M.P. ROMANIUK, *Życie, twórczość i posługa Stefana kardynała Wyszyńskiego, Prymasa Tysiąclecia*, t. 3 – (1965-1972), Warszawa 2001, s. 1970. Także: „Tygodnik Powszechny” 24 (1970) nr 14 (z 5 IV 1970), s. [5].

<sup>62</sup> Z. SZUBA, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 148-149; *Słownik biograficzny katolicyzmu społecznego w Polsce*, t. 2, s. 145 (W. Jemielity); P. NITECKI, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, kol. 301.

Doktryny Wiary, później prefekt Kongregacji Instytutów Życia Konsekrowanego i kardynał, François Morvan ze zgromadzenia duchaczy, biskup ordynariusz Cayenne, Paul Perera, biskup ordynariusz Kandy w Sri Lance, Francis Anani Kofi Lodonu, biskup tytularny Mascula i pomocniczy w diecezji Keta, później biskup Ho w Ghanie, Filippo Franceschi, biskup tytularny Silli i koadiutor w diecezji Tarquinia-Civitavecchia, później ordynariusz padewski, Antonio Mazza, biskup tytularny Velia i sekretarz Komitetu Jubileuszowego Roku Świętego, później ordynariusz Piacenza-Bobbio, pallotyn José Maria Maimone, pierwszy biskup ordynariusz Umuarama w Brazylii, Enrico Bartolucci Panaroni, biskup tytularny Castulo i wikariusz apostołski Esméaldas w Ekwadorze). Podczas tamtego aktu u boku namiestnika Chrystusowego wystąpili w charakterze współkonsekratorów: arcybiskup tytularny Kartaginy Agostino Casaroli, sekretarz Rady do Spraw Publicznych Kościoła (*segretario del Consiglio per gli Affari Pubblici della Chiesa*), oraz emerytowany arcybiskup Cotonou Bernardin Gantin, sekretarz pomocniczy (*segretario aggiunto*) watykańskiej Kongregacji Ewangelizacji Narodów (obaj później włączeni do Kolegium Kardynalskiego)<sup>63</sup>.

Tak samo w Wiecznym Mieście, w murach bazyliki św. Piotra na Watykanie, miała miejsce sakra kolejnego w poczcie ordynariuszy łomżyńskich, który zastąpił zmarłego 6 IX 1982 r. M. Sasinowskiego<sup>64</sup>. Mowa o włączonym do grona episkopatu w wieku 48 lat Juliuszu Paetzu, prekonizowany dnia 20 XII 1982 r. Święceń biskupich udzielił mu w uroczystość Objawienia Pańskiego 1983 r. (tj. w czwartek 6 I tr.) papież Jan Paweł II, przez którego posługę pełni kapłaństwa dostąpiło tamtego dnia czternastu nowych członków episkopatu – w tym dwóch Polaków (obok J. Paetza, także sekretarz Sygnatury Apostolskiej Zenon Grocholewski, prekonizowany biskupem tytularnym Agropolis – późniejszy prefekt Kongregacji Wycho-

<sup>63</sup> „Rozporządzenia Urzędowe Łomżyńskiej Kurii Diecezjalnej” 35 (1973) nr 1, s. 45; nr 5, s. 3-4; *Liste chronologique des ordinations épiscopales en 1973*, „Esprit et Vie” 86 (1976) nr 49 (z 6 XII 1976), s. 696 nr 78 [4] (zob. także nr 75-84 [1-10]); Z. SZUBA, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 206; K.R. PROKOP, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej. Leksykon biograficzny*, Kraków 1998, s. 163.

<sup>64</sup> Ogólnie do biografii biskupa Mikołaja Sasinowskiego: „Rozporządzenia Urzędowe Łomżyńskiej Kurii Diecezjalnej” 44 (1982) nr 4, s. 62-82; Z. SZUBA, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 202; J. Mandziuk, *Sasinowski Mikołaj (1909-1982), kapelan w Polskich Siłach Zbrojnych na Zachodzie, biskup łomżyński*, [w:] PSB, t. 35, Warszawa – Kraków 1994, s. 254-255; *Słownik biograficzny katolicyzmu społecznego w Polsce*, t. 1, s. 127 (W. Jemielity); M. GARDOCKA, *Działalność duszpastersko-społeczna biskupa Mikołaja Sasinowskiego*, s. 68-81.

wania Katolickiego i kardynał)<sup>65</sup>. Jako współkonsekratorzy wystąpili podczas owego aktu: Eduardo Martinez Somalo, arcybiskup tytularny Thagora, substytut Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej, oraz Duraisamy Lourdasamy, emerytowany arcybiskup Bangalore w Indiach, sekretarz watykańskiej Kongregacji Ewangelizacji Narodów oraz prezydent Papieskich Dzieł Misyjnych (obaj później kreowani kardynałami)<sup>66</sup>. Natomiast kilka miesięcy wcześniej w gronie episkopatu znalazł się nowy biskup pomocniczy dla Łomży, ustanowiony u samego schyłku rządów w diecezji M. Sasinowskiego i przez niego też konsekrowany, 42-letni Edward Eugeniusz Samsel. Prekonizowany 20 IV 1982 r. tytulariuszem Montecorvino, sakrę otrzymał w niedzielę Zesłania Ducha Świętego 30 V tr. w łomżyńskiej katedrze pw. św. Michała Archaniola i św. Jana Chrzciciela, przy czym współkonsekratorami byli dwaj inni biskupi pomocniczy: Tadeusz Zawistowski z Łomży i Edward Ozorowski z Białegostoku<sup>67</sup>.

Wraz z reorganizacją struktur diecezjalnych Kościoła katolickiego w Polsce z roku 1992, wprowadzoną w życie z dniem 25 III tr., po dziesięciu latach posługi biskupiej w diecezji łomżyńskiej E.E. Samsel odszedł do posługi w młodym Kościele ełckim (początkowo w charakterze biskupa pomocniczego, a od 2000 r. ordynariusza), gdzie czynny był aż do przed-

<sup>65</sup> Pozostałych dwunastu hierarchów, konsekrowanych tego dnia w bazylice św. Piotra na Watykanie przez papieża Jana Pawła II, to: Antonio Vitale Bommarco z Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych, arcybiskup metropolita Gorycji (Gorizia e Gradisca), José Laboa Gallegos, arcybiskup tytularny Zarai i nuncjusz apostolski w Panamie, Karl Josef Rauber, arcybiskup tytularny Jubaltiany i pronuncjusz apostolski w Ugandzie, Francesco Monterisi, arcybiskup tytularny Alba Maritima i pronuncjusz apostolski w Korei Południowej, Kevin Aje, biskup koadiutor diecezji Sokoto w Nigerii, John Olorunfemi Onaiyekan, biskup tytularny Tunusuda i pomocniczy w diecezji Ilorin w Nigeria, Pietro Rossano, biskup tytularny Diocletiany i pomocniczy diecezji rzymskiej, Anacleto Sima Ngua, biskup ordynariusz Bata w Gwinei Równikowej, Ildefonso Obama Obono, pierwszy biskup ordynariusz diecezji Ebebiyin w Gwinei Równikowej, Jaroslav Skarvada, biskup tytularny Litomyśla i duszpasterz katolików czeskich na emigracji, Dominik Hrusovsky, biskup tytularny Tubii i duszpasterz katolików słowiackich na emigracji, oraz Luigi Del Gallo Roccagiovine, biskup tytularny Camplum i delegat Papieskiej Rady Świeckich do spraw skautyzmu katolickiego.

<sup>66</sup> Z. SZUBA, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 232; *Les ordinations épiscopales en 1983*, „Esprit et Vie” 96 nr 32-34 (z 7-21 VIII 1986), s. 450 nr 14 (zob. także nr 1-13); K.R. PROKOŃ, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej...*, s. 163 (gdzie – w ślad za Z. Szubą – mylnie wskazanie na kardynała Władysława Rubia i biskupa Tadeusza Zawistowskiego, jako współkonsekratorów).

<sup>67</sup> „Rozporządzenia Urzędowe Łomżyńskiej Kurii Diecezjalnej” 44 (1982) nr 3, s. 5-6, 37-50; *Ordinations épiscopales en 1982*, „Esprit et Vie” 96 (1986) nr 17 (z 24 IV 1986) – Dodatek, s. V nr 61; Z. SZUBA, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 230; K.R. PROKOŃ, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej...*, s. 126.

wczesnej śmierci (zmarł 17 I 2003 r.)<sup>68</sup>, natomiast 11 IV 1996 r. zasiadający dotychczas na stolicy biskupiej w Łomży J. Paetz uzyskał translację na stolicę metropolitalną do Poznania (ingres odbył się 27 IV tr.). W pół roku później, 26 X 1996 r., siódmym w dotychczasowych dziejach ordynariuszem łomżyńskim został sześćdziesięcioletni Stanisław Stefanek z założonego przez kardynała A. Hlonda zgromadzenia chrystusowców (Towarzystwo Chrystusowe), do tego momentu czynny w charakterze biskupa pomocniczego w diecezji (od 1992 r. archidiecezji) szczecińsko-kamieńskiej. W gronie następców Apostołów znalazł się on w 1980 r., prekonizowany 4 VII tr. tytulariuszem Forum Popilii, zaś jego sakra odbyła się w niedzielę 24 VIII tr. w katedrze św. Jakuba Apostoła w Szczecinie (obecnie bazylika archikatedralna), a dopełnił jej ordynariusz *loci* Kazimierz Majdański, biskup szczecińsko-kamieński, wspólnie z ordynariuszem lubelskim Bolesławem Pylakiem oraz swym biskupem pomocniczym Janem Stefanem Gałeckim, tytulariuszem Maiuki (Maiuca)<sup>69</sup>.

Ostatnia w dotychczasowych dziejach Kościoła łomżyńskiego konsekracja hierarchy ustanowionego do posługi w nim miała miejsce w sobotę 4 III 2006 r. (jako w uroczystość św. Kazimierza, patrona metropolii białostockiej, w skład której interesująca nas diecezja wchodzi począwszy od 1992 r.). Mianowicie po przyjęciu 21 II tr. przez Stolicę Apostolską rezygnacji (uwarunkowanej osiągnięciem wieku emerytalnego) z funkcji biskupa pomocniczego w owym Kościele partykularnym Tadeusza Zawistowskiego, w tym samym dniu papież Benedykt XVI prekonizował jego następcę w osobie 47-letniego Tadeusza Bronakowskiego, nadając mu stolicę tytularną Tigisi in Mauretania. Sakra owego nowego członka episkopatu odby-

<sup>68</sup> „Rozporządzenia Urzędowe Łomżyńskiej Kurii Diecezjalnej” 44 (1982) nr 3, s. 49-50; K.R. PROKOP, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej...*, s. 126-127; P. NITECKI, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, kol. 392; *Biskup ełcki Edward Eugeniusz Samsel*, pod red. J.M. Dołęgi, A. Skowrońskiego i J. Sokolowskiego, Olecko 2003<sup>2</sup>; W. Guzewicz, *Samuel Edward Eugeniusz (1940-2003), biskup ełcki, biblista*, [w:] SPTK, t. 9, pod red. J. MANDZIUKA, Warszawa 2006, s. 568-571; B. Wiśniewska, *Iść przed drugich podnoszenie. Biskup Edward Eugeniusz Samsel*, [w:] *Biskupi diecezji łomżyńskiej...*, s. 119-131.

<sup>69</sup> *Les ordinations épiscopales en 1980*, „Esprit et Vie” 94 (1984) nr 19 (z 10 V 1984), s. 280 nr 87; Z. SZUBA, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 220; K.R. Prokop, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej...*, s. 133; tenże, *Linie sukcesji apostolskiej biskupów Pomorza Zachodniego w okresie po II wojnie światowej (1945-2000)*, „Przegląd Zachodniopomorski” 16/45/ (2001) z. 3, s. 144; tenże, *Biskupi zachodniopomorscy (X-XX w.)*, Koszalin 2003, s. 308 (całość biogramu: s. 306-308). Zob. również: *Rodzina drogą Kościoła. Księga jubileuszowa na 25-lecie posługi pasterskiej biskupa łomżyńskiego Stanisława Stefanka TChr*, pod red. M. Ozorowskiego i W. Nowackiego, Łomża 2005, s. 7 (J. Łupiński).

ła się – wskazanego wyżej dnia – w katedrze w Łomży, a w roli głównego konsekrateura wystąpił ordynariusz *loci* Stanisław Stefanek, natomiast obo-  
wiązków współkonsekrateurów podjęli się: arcybiskup metropolita biało-  
stocki Wojciech Ziemia oraz emerytowany biskup pomocniczy łomżyński  
Tadeusz Zawistowski<sup>70</sup>. Stosownie też do zawartej we wstępie do obecnego  
tekstu zapw. edzi, dla porządku należy nadto odnotować w tym miejscu,  
że w trzy lata później, w czwartek 30 IV 2009 r., odbyła się w Bydgoszczy,  
w tamtejszym kościele pw. Matki Bożej Królowej Męczenników (Sanktu-  
arium Królowej Męczenników Kalwarii Bydgoskiej – Golgoty XX w.), sa-  
kra prekonizowanego 18 III tr. arcybiskupem tytularnym Sejn 46-letniego  
Jana Pawłowskiego z miejscowego prezbiterium diecezjalnego (do 2004 r.  
kapłan archidiecezji gnieźnieńskiej), którego papież Benedykt XVI usta-  
nowił nuncjuszem apostolskim w Republice Konga oraz w Gabonie. Pełni  
kapłaństwa dostąpił on przez posługę kardynała-sekretarza stanu Stolicy  
Apostolskiej Tarcisio Bertone (członka zgromadzenia salezjanów), podczas  
gdy współkonsekrateurami byli: arcybiskup tytularny Cannae Alfio Rapisar-  
da, emerytowany nuncjusz apostolski w Portugalii (wcześniej zaś w – kolej-  
no – Boliwii, Kongu i Brazylii, sam konsekrowany w 1979 r. przez papieża  
Jana Pawła II), oraz ordynariusz *loci* Jan Tyrawa, biskup Bydgoszczy.

---

<sup>70</sup> „Łomżyńskie Wiadomości Diecezjalne” 66 (2006) nr 1, s. 103-104, 111-113, 115-155 (zwł.  
s. 145-147: *Protokół z przyjęcia święceń biskupich przez Ks. Prałata dra Tadeusza Bronakow-  
skiego*); „Wiadomości KAI” R. 2006 nr 10 (z 12 III 2006), s. 5; „Revue des Ordinations Épi-  
scopales” R. 2007 nr 16, s. 11 nr 52.

SAKRY PASTERZY DIECEZJI WIGIERSKIEJ, SEJNEŃSKIEJ (AUGUSTOWSKIEJ) I ŁÓMŻYŃSKIEJ z lat 1800-2006				
Imię, nazwisko	Data sakry	Miejsce sakry	Główny konsekратор	Współkonsekраторzy (asystujący sakrze)
Michał Franciszek KARPW.CZ (1744-1803)	30 [29] III 1800	WARSZAWA, kościół pw. Świętego Krzyża (misjonarzy-lazarystów)	Jan Chrzyciel ALBERTANDI, biskup tytularny Zenopolis, sufragan warszawski	Tomasz OSTASZEWSKI, komendatoryjny opat obrski; Adam Michał PRAŻMOWSKI, prepozyt warszawskiej kapituły katedralnej
Jan Klemens GOŁASZEWSKI (1748-1820)	5 III 1809	WARSZAWA, katedra pw. św. Jana Chrzyciela	Ignacy RACZYŃSKI, arcybiskup metropolita gnieźnieński, administrator apostołski diecezji warszawskiej	Tymoteusz GORZEŃSKI, biskup ordynariusz smoleński; Antonin MALINOWSKI, biskup tytularny Ciny, były sufragan żmudzki
Polikarp Augustyn MARCIEJEWSKI (1761-1827)	19 IX 1819	WARSZAWA, kościół pw. Świętego Krzyża (misjonarzy-lazarystów)	Adam Michał PRAŻMOWSKI, biskup ordynariusz płocki	[?]
Ignacy Stanisław CZYZEWSKI (1752/53-1823)	6 VIII 1820	WARSZAWA, kościół pw. Opieki św. Józefa (wizytek)	Adam Michał PRAŻMOWSKI, biskup ordynariusz płocki	Feliks Łukasz LEWIŃSKI, biskup ordynariusz podlaski; Józef Marcellin DZIĘCIELSKI, biskup tytularny Arathii, sufragan kujawsko-kaliski
Mikołaj Jan MANUGIEWICZ (1754-1834)	10 XI 1822	WARSZAWA, kościół pw. Świętego Krzyża (misjonarzy-lazarystów)	Szczepan HOŁOWCZYC, arcybiskup metropolita warszawski	Jan Paweł WORONICZ, biskup ordynariusz krakowski; Józef KOZMIAN, biskup tytularny Carystus, sufragan lubelski
Stanisław Henryk CHOROMAŃSKI (1769-1838)	8 II 1829	WARSZAWA, kościół pw. Świętego Krzyża (misjonarzy-lazarystów)	Mikołaj Jan MANUGIEWICZ, biskup ordynariusz sejneński (augustowski)	Adam Michał PRAŻMOWSKI, biskup ordynariusz płocki; Józef Marcellin DZIĘCIELSKI, biskup ordynariusz lubelski
Paweł STRASZYŃSKI (1784-1847)	8 I 1837	WARSZAWA, archikatedra pw. św. Jana Chrzyciela	Franciszek PAWŁOWSKI, biskup ordynariusz płocki	Mateusz Maurycy WOJAKOWSKI, biskup tytularny Arcadiopolis, sufragan lubelski; Konstanty Wincenty PLEJEWSKI, biskup tytularny Laganii, sufragan płocki
Konstanty Ireneusz ŁUBIEŃSKI (1825-1869)	20 XII 1863	JANÓW PODLASKI, katedra pw. Przenajświętszej Trójcy	Beniamin Piotr SZYMAŃSKI, biskup ordynariusz podlaski (janowski)	Józef TWAROWSKI, biskup tytularny Amyzonu, sufragan podlaski; Henryk Ludwik PLATER, biskup tytularny Mosynopolis, sufragan łowicki (warszawski)



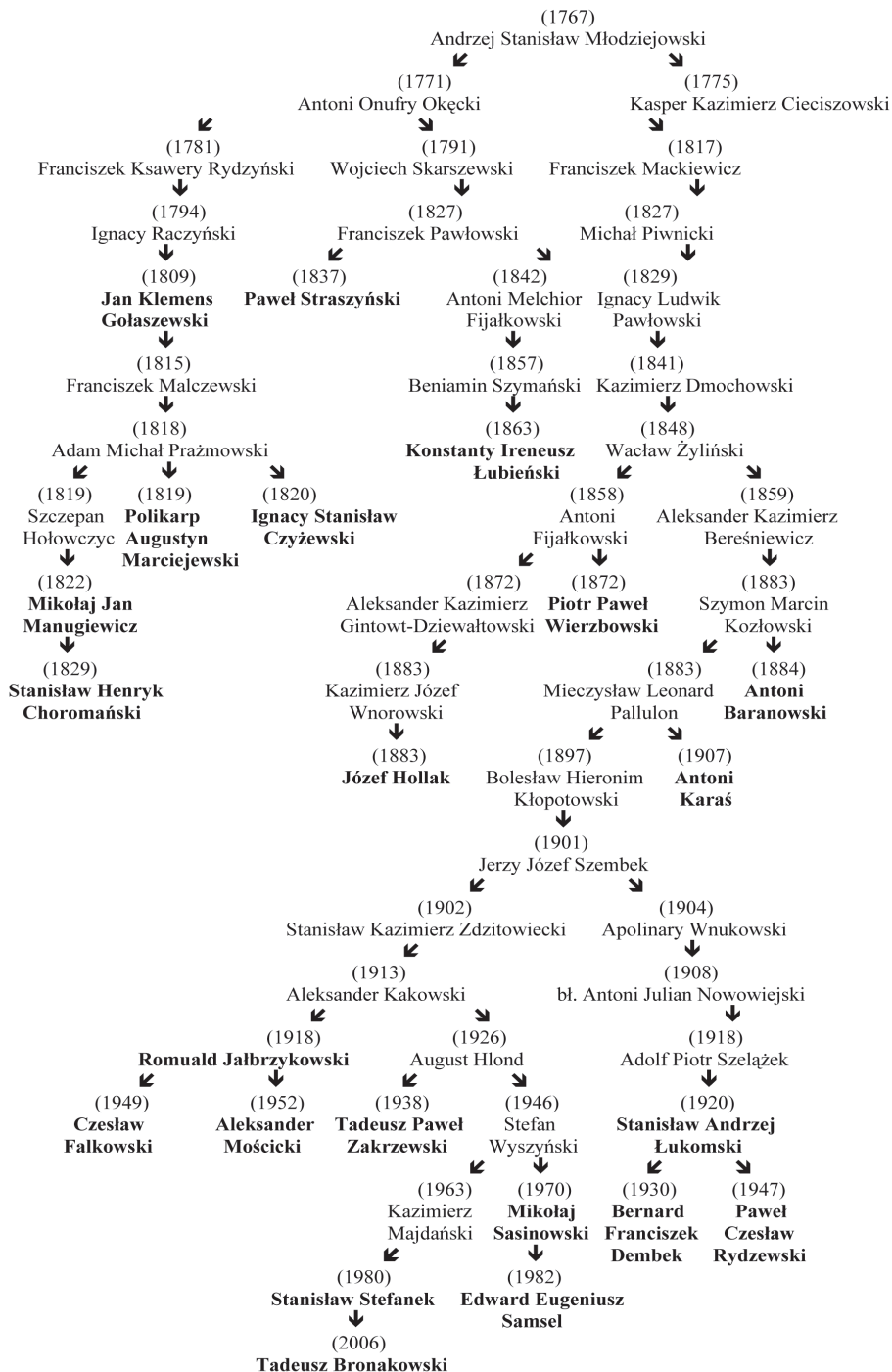
Piotr Paweł WIERZBOWSKI (1818-1893)	6 X 1872	SANKT PETERSBURG, kościół pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej (dominikanów)	Antoni FIJAŁKOWSKI (FIAŁKOWSKI), arcybiskup metropolita mohylowski	Jerzy IWASZKIEWICZ, biskup tytularny Anthedonu, sufragan mohylowski; Aleksander Kazimierz GINTOWT-DZIEWAŁTOWSKI, biskup tytularny Helenopolis, sufragan płocki; Tomasz Teofil KULIŃSKI, biskup tytularny Satali, wikariusz apostolski diecezji krakowskiej (kielecko-krakowskiej)
Józef HOLLAK (1812-1890)	27 V 1883	SANKT PETERSBURG, kościół pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej (dominikanów)	Kazimierz Józef WŃOROWSKI, biskup ordynariusz lubelski	Karol HRYNIEWIECKI, biskup ordynariusz wileński; Szymon Marcin KOZŁOWSKI, biskup łucki i żytomierski
Antoni BARANOWSKI (1835-1902)	6 VII 1884	SANKT PETERSBURG [kościół pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej (dominikanów)]	Szymon Marcin KOZŁOWSKI, biskup ordynariusz łucki i żytomierski	Cyryl LUBOWIDZKI, biskup tytularny Dulmy, sufragan łucki i żytomierski; Antoni Jan ZERR, biskup tytularny Diocletianopolis, sufragan tyraspolski
Antoni KARAŚ (1856-1947)	16 VI 1907	SANKT PETERSBURG [kościół pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej (dominikanów)]	Mieczysław Leonard PALLULON, biskup ordynariusz żmudzki	Karol Antoni NIEDZIAŁKOWSKI, biskup ordynariusz łucki i żytomierski; Kasper Felicjan CYRTOWT, biskup tytularny Castorii, sufragan żmudzki
Romuald JAŁBRZYKOWSKI (1876-1955)	30 XI 1918	ŁÓDŹ, kościół parafialny pw. św. Michała Archanioła i św. Jana Chrzciciela	Aleksander KAKOWSKI, arcybiskup metropolita warszawski	Antoni Julian Nowowiejski, biskup ordynariusz płocki; Stanisław GALL, biskup tytularny Halicarnassus i pomocniczy warszawski
Stanisław Andrzej ŁUKOMSKI (1874-1948)	23 V 1920	POZNAŃ, archikatedra pw. śś. Apostołów Piotra i Pawła	Adolf Piotr SZELAŻEK, biskup tytularny Barki (Barca) i pomocniczy płocki	Wojciech Owczarek, biskup tytularny Ascalonu i pomocniczy włocławski; Antoni Laubitz, prepozyt gnieźnieńskiej kapituły metropolitalnej
Bernard Franciszek DEMBEK (1878-1937)	23 VII 1930	ŁÓDŹ, katedra pw. św. Michała Archanioła i św. Jana Chrzciciela	Stanisław ŁUKOMSKI, biskup ordynariusz łódzki	Stanisław Wojciech Okoniewski, biskup ordynariusz chełmiński; Henryk Ignacy Przędziecki, biskup ordynariusz podlaski

Tadeusz Paweł ZAKRZEWSKI (1883-1961)	22 IX 1938	POZNAŃ, archikatedra pw. śś. Apostołów Piotra i Pawła	August HLOND, arcybiskup metropolita gnieźnieński i poznański, kardynał	Stanisław Andrzej ŁUKOMSKI, biskup ordynariusz łomżyński; Karol Mieczysław RADOŃSKI, biskup ordynariusz wrocławski
Paweł Czesław RYDZEWSKI (1893-1951)	13 IV 1947	ŁÓŻA, katedra pw. św. Michała Archanioła i św. Jana Chrzciciela	Stanisław Andrzej ŁUKOMSKI, biskup ordynariusz łomżyński	Karol Mieczysław RADOŃSKI, biskup ordynariusz wrocławski; Tadeusz Paweł ZAKRZEWSKI, biskup ordynariusz płocki
Czesław FALKOWSKI (1887-1969)	8 V 1949	BIAŁYSTOK, prokatedra pw. Wniebowzięcia NMP	Romuuald JAŁBRZYKOWSKI, arcybiskup metropolita wileński	Michał KLEPACZ, biskup ordynariusz łódzki; Ignacy ŚWIRSKI, biskup ordynariusz podlaski (siedlecki)
Aleksander MOŚCICKI (1898-1980)	25 II 1952	BIAŁYSTOK, prokatedra pw. Wniebowzięcia NMP	Romuuald JAŁBRZYKOWSKI, arcybiskup metropolita wileński	Czesław FALKOWSKI, biskup ordynariusz łomżyński; Ignacy ŚWIRSKI, biskup ordynariusz podlaski (siedlecki)
Mikołaj SASINOWSKI (1909-1982)	5 IV 1970	ŁÓŻA, katedra pw. św. Michała Archanioła i św. Jana Chrzciciela	Stefan WYSZYŃSKI, arcybiskup metropolita gnieźnieński i warszawski, kardynał	Jan MAZUR, biskup ordynariusz siedlecki (podlaski); Aleksander MOŚCICKI, biskup tytularny Doary i pomocniczy łomżyński
Tadeusz ZAWISTOWSKI (* 1930)	29 VI 1973	RZYM, bazylika św. Piotra na Watykanie	PAWEŁ VI (Giovanni Battista Montini), papież	Agostino CASAROLI, arcybiskup tytularny Kartaginy, sekretarz Rady do Spraw Publicznych Kościoła; Bernardin GANTIN, emerytowany arcybiskup Cotonou, sekretarz pomocniczy Kongregacji Ewangelizacji Narodów
Edward Eugeniusz SAMSEL (1940-2003)	30 V 1982	ŁÓŻA, katedra pw. św. Michała Archanioła i św. Jana Chrzciciela	Mikołaj SASINOWSKI, biskup ordynariusz łomżyński	Tadeusz ZAWISTOWSKI, biskup tytularny Hospity i pomocniczy łomżyński; Edward OZOROWSKI, biskup tytularny Bitetum i pomocniczy białostocki
Juliusz PAETZ (* 1935)	6 I 1983	RZYM, bazylika św. Piotra na Watykanie	JAN PAWEŁ II (Karol Wojtyła), papież	Eduardo MARTINEZ SOMALO, arcybiskup tytularny Thagary, substytut Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej; Duraisamy Simon LOURDUSAMY, emerytowany arcybiskup Bangalore, sekretarz Kongregacji Ewangelizacji Narodów

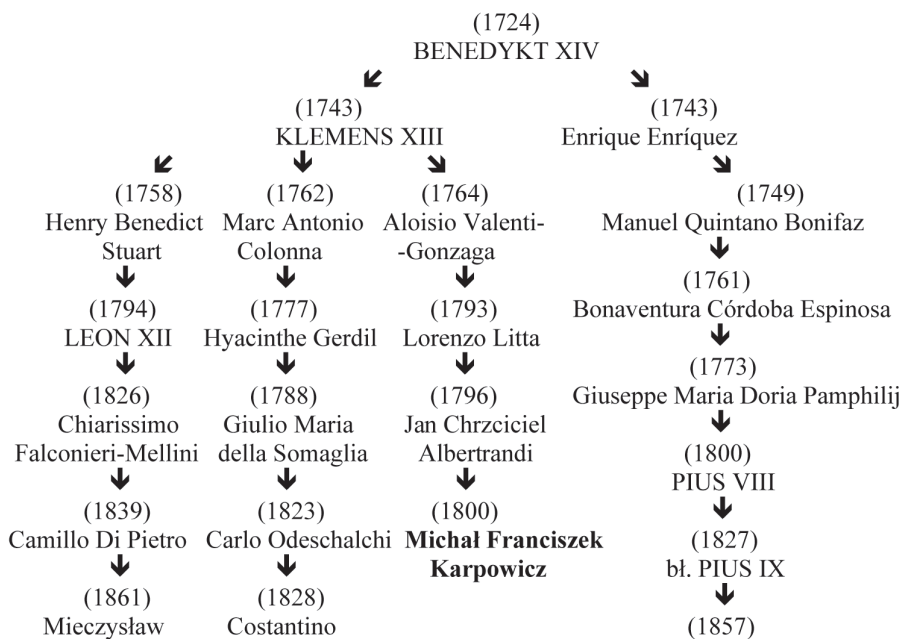
Stanisław STEFANEK (* 1936)	24 VIII 1980	SZCZECIN, katedra św. Jakuba Apostoła	Kazimierz MAJDAŃSKI, biskup ordynariusz szczecińsko-kamieński	Bolesław PYLAK, biskup ordynariusz lubelski; Jan Stefan GAŁECKI, biskup tytularny Maiuki (Maiuca)
Tadeusz BRONAKOWSKI (* 1959)	4 III 2006	ŁÓŻŹA, katedra pw. św. Michała Archanioła i św. Jana Chrzciciela	Stanisław STEFANEK, biskup ordynariusz łomżyński	Wojciech ZIEMBA, arcybiskup metropolita warmiński; Tadeusz ZAWISTOWSKI, biskup tytularny Hospity, emerytowany biskup pomocniczy łomżyński

Przechodząc obecnie do przyporządkowania wyżej wskazanego grona hierarchów, wpisanych w dotychczasowe dzieje biskupstw wigierskiego, sejneńskiego i łomżyńskiego, do wyróżnianych w literaturze przedmiotu linii („rodzin”) sukcesji, stwierdzić należy na wstępie, iż do niedawna jeszcze przyjmowano, że w odniesieniu do stuleci XIX i XX ugruntował się czytelny „podział” rodzimego episkopatu (wpierw pod zaborami, a następnie – jako konsekwencja pw.ższego – w odrodzonej Polsce) na wyłącznie dwie „rodziny” sukcesji. Wywód jednej z nich, określanej mianem polskiej, miał się urywać na osobie zmarłego w 1581 r. prymasa Jakuba Uchańskiego, natomiast druga, to większość w skali całego Kościoła katolickiego linia rzymska, wyprowadzana od żyjącego w latach 1504-1577 kardynała kurialnego Scipione Rebiby i obejmująca również niemal wszystkich papieży z kilku ostatnich stuleci. Dopiero niedawno udało się stwierdzić, iż tak zwana linia polska jest w rzeczywistości wcześniej wyodrębnioną (jeszcze na przełomie stuleci XVI i XVII) gałęzią linii rzymskiej, a jej wywód nie wiedzie bynajmniej do wyżej wspomnianego prymasa Polski z lat 1562-1581, w związku z czym określanie jej mianem „rodziny Uchańskiego” jest w tej sytuacji błędne (u początku owej odnogi stoi na rodzimym gruncie inny prymas, Wawrzyniec Gembicki, zasiadający na stolicy św. Wojciecha w latach 1616-1624)<sup>71</sup>. Tak też do rzeczonyj polskiej gałęzi (*vel* odnogi Gembickiego) „rodziny” Rebiby przyporządkować można aż 22 spośród 25(26) uwzględnionych w obecnej analizie hierarchów. Ich łączny wywód (poczynając od pierwszego wspólnego dla wszystkich ogniwa – w tym przypadku biskupa Andrzeja Stanisława Młodziejowskiego, ordynariusza poznańskiego i kanclerza wielkiego koronnego) ukazano poniżej na schemacie.

<sup>71</sup> Zob.: K.R. ПРОКОП, *Stan badań nad problematyką sakr biskupich XVI- i XVII-wiecznych metropolitów gnieźnieńskich (od Fryderyka Jagiellończyka do Michała Stefana Radziejowskiego)*, „Studia Gnesnensia” 23 (2009), s. 315-318 § VI. Por. również: tenże, *Sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła legnickiego*, „Szkice Legnickie” 28 (2007), s. 317-328.



Co się tyczy pozostałych czterech (czy też pięciu, jeśli uwzględnić nuncjusza Jana Pawłowskiego, aktualnego arcybiskupa tytularnego Sejn) hierarchów, reprezentujących inne gałęzie „rodziny” Rebiby (*vel* rebibiańskiej), godzi się zwrócić w tym miejscu uwagę na istotę emendacji poczynionej w materii osoby głównego konsekrateura biskupa Stanisława Andrzeja Łukomskiego, ordynariusza łomżyńskiego z lat 1926-1948. Jeśliby bowiem trzymać się owego mylnego wskazania na kardynała Edmunda Dalbora, jako szafarza święceń biskupich rzezonego hierarchy, wówczas zarówno samego S.A. Łukomskiego, jak i konsekrowanych przezeń B.F. Dembka oraz P.C. Rydzewskiego umieścilibyśmy na poniższym schemacie, w sposób błędny opuszczając tym samym ich nazwiska w wywodzie polskiej gałęzi (odnogi), uważanej do niedawna za odrębną „rodzinę” sukcesji. Obecnie kwestia ta doczekała się wyjaśnienia, co z jednej strony stanowi wartość (w aspekcie poznawczym) samą w sobie, z drugiej wskazuje zarazem na potrzebę kontynuowania prac nad uporządkowaniem stanu wiedzy o sakrach i sukcesji święceń biskupich rodzimego episkopatu, która to problematyka do niedawna jeszcze prawie w ogóle nie była dostrzegana przez zdecydowaną większość współczesnych eklezjologów i historyków Kościoła.



## EPISCOPAL ORDINATIONS AND APOSTOLIC SUCCESSION OF CATHOLIC BISHOPS OF WIGRY, SEJNY AND LOMZA

### SUMMARY

The above article is devoted to the comprehensive presentation of the subject both of episcopal ordination (consecrations) of former and present bishops (as well ordinaries as auxiliaries) of three historically related dioceses: Wigry (erected in 1799), Sejny *vel* Augustow (erected in 1818) and Lomza (erected in 1925), as of their apostolic succession (reconstruction of episcopal ordinations' lineages). The group of hierarchs taken into consideration in our present analysis includes following members of the Roman-Catholic episcopacy: Michael Francis Karpwicz (1744-1803), John Clement Golaszewski (1748-1820), Polycarp Augustine Marciejewski (1761-1827), Ignatius Stanislaus Czyzewski (1752/53-1823), Nicolas John Manugiewicz (1754-1834), Stanislaus Henry Choromanski (1769-1838), Paul Straszyński (1784-1847), Constantine Irenaeus Lubiński (1825-1869), Peter Paul Wierzbowski (1818-1893), Anthony Baranowski (Baranauskas) (1835-1902), Anthony Karas (Karosas) (1856-1947), Romuald Jalbrzykowski (1876-1955), Stanislaus Andrew Lukomski (1874-1948), Bernard Francis Dembek (1878-1937), Thaddaeus Paul Zakrzewski (1883-1961), Paul Ceslaus Rydzewski (1893-1951), Ceslaus Falkowski (1887-1969), Alexander Moscicki (1898-1980), Nicolas Sasinowski (1909-1982), Thaddaeus Zawistowski (\* 1930), Edward Eugenius Samsel (1940-2003), Julius Paetz (\* 1935), Stanislaus Stefanek (\* 1936) and Thaddaeus Bronakowski (\* 1959). The preceding analysis concerns episcopals consecrations (date, place, principal consecrator, co-consecrators or assistants) of 25 bishops inclusively and moreover of apostolic nuncio John Romeo Pawłowski, current titular archbishops of Sejny. All these hierarchs represent different branches of so-called "Rebibian family" (designation derived from proper name of Italian cardinal Scipione Rebiba, d. 1577), including also former Polish line ("family"), in the past connected by mistake with name of archbishop James Uchanski (d. 1581), primate of Poland.

KS. ZBIGNIEW ROSTKOWSKI

**DZIAŁALNOŚĆ ADMINISTRACYJNA,  
DUSZPASTERSKA I GOSPODARCZA  
KS. BP. ANTONIEGO P. DYDYCZA  
NA TERENIE DIECEZJI DROHICZYŃSKIEJ  
W LATACH 1994-2009**

**Treść:** 1. Działalność administracyjna; 2. Działalność duszpasterska; 3. Działalność gospodarcza ks. bp. Antoniego P. Dydycza; Zakończenie.

### **Wstęp**

Każda odległość, czy to w sensie czasowym czy też przestrzennym, stwarza określoną perspektywę, z której lepiej widać i dokładniej można dokonać pewnej oceny. Rocznica 70. urodzin ks. bp. Antoniego P. Dydycza daje dobrą okazję ku temu, by z perspektywy minionych około 14 lat, jakie upłynęły od dnia ingresu, spojrzeć na jego posługę w Diecezji Drohiczyńskiej.

Wielu z nas zdaje sobie sprawę z tego, iż działalność ta była bardzo rozległa oraz różnorodna. Dlatego też jej całościowy opis staje się zadaniem przekraczającym możliwości jednego człowieka i jednego, krótkiego wystąpienia. Stąd też chciałbym dokonać jedynie próby prezentacji działalności pasterskiej ks. bp. Antoniego P. Dydycza w granicach Diecezji Drohiczyńskiej jedynie na trzech na płaszczyznach: administracyjnej (1), duszpasterskiej (2) oraz gospodarczej (3).

W ramach opisu działalności administracyjnej wspomnimy: I Synod Diecezji Drohiczyńskiej (a), rozbudowę instytucji administracyjnych (b), regulację przepisów prawno-administracyjnych (c), powołanie nowych parafii i regulację granic już istniejących (d) oraz nowych klasztorów, domów i wspólnot zakonnych (e). Prezentując działalność duszpasterską zwrócimy uwagę na: formację kapłanów (a), życie sakramentalne (b), katolickie środki społecznej komunikacji (c), nowe ruchy i stowarzyszenia (d), duszpasterstwo specjalistyczne (e), inicjatywy i akcje duszpasterskie (f), sanktuaria i miejsca

kultu (g), a także Wizytę Apostolską Jana Pawła II (h). W trzecim punkcie omówimy następujące zagadnienia: budowę nowych kościołów (a), otwieranie nowych kaplic (b) i inwestycje ogólnodiecezjalne (c).

## 1. Działalność administracyjna

Mówiąc o działalności administracyjnej ks. bp. Antoniego P. Dydycza należy zwrócić przede wszystkim uwagę na: I Synod Diecezji Drohiczyńskiej (a), rozbudowę instytucji administracyjnych (b), regulację przepisów prawno-administracyjnych (c), ustanawianie nowych parafii oraz regulację granic już istniejących (d), a także na powoływanie nowych klasztorów, domów i wspólnot zakonnych (e).

### 1.1. I Synod Diecezji Drohiczyńskiej

Wydaje się, że próbę przybliżenia posługi pasterskiej ks. bp. Antoniego P. Dydycza na płaszczyźnie administracyjnej należy rozpocząć od I Synodu Diecezji Drohiczyńskiej, ponieważ właśnie on wytyczył kierunki pracy administracyjno-duszpasterskiej na następne lata<sup>1</sup>.

Głównymi motywami przeprowadzenia tego synodu były między innymi: zachęta Soboru Watykańskiego II, „*by czcigodne instytucje soborów i synodów nabrały nowej mocy, dzięki czemu można by należycie i skuteczniej zatroszczyć się o wzrost wiary i zachowanie karność w różnych Kościołach*” (*Christus Dominus*, 36) oraz *fakt ustanowienia nowych granic diecezji drohiczyńskiej, które objęły część terytorium z diecezji pińskiej i część z diecezji siedleckiej...*<sup>2</sup>. Różnorodność tradycji w diecezjach „poprzedniczkach” wymagała ujednoczenia i ustalenia zasad na przyszłość. Kolejną racją szybkiego zwołania synodu było również to, że od ostatnich synodów, które – zarówno w jednej i w drugiej diecezji – obyły się w okresie przedwojennym, upłynęło już wiele lat. Zachodziła więc potrzeba uwzględnienia najnowszego nauczania Kościoła, zwłaszcza ostatniego Soboru oraz warunków, w których zaczynała istnieć nowa diecezja.

Pierwszy Synod Diecezji Drohiczyńskiej został zapowiedziany i zwołany listem pasterskim ks. bp. Antoniego P. Dydycza z dnia 26 listopada 1994

---

<sup>1</sup> A. DYDYZ, *List pasterski zwołujący synod*, *Wiadomości Diecezjalne*. Pismo Urzędowe Kurii Biskupiej w Drohiczyńce n. Bugiem (dalej: WDD) 8 (1995) Nr 1, s. 16-20.

<sup>2</sup> A. DYDYZ, *Słowo wstępne*, w: *I Synod Diecezji Drohiczyńskiej*. Statuty. Dokumenty wykonawcze, Drohiczyńca 1997, s. 3.



r. Uroczyste otwarcie synodu odbyło się w katedrze drohiczyńskiej 8 grudnia 1994 r. Dekretem biskupa drohiczyńskiego zostało powołanych pięć komisji (prawno-organizacyjna, administracji i finansów, duszpastersko-liturgiczna, nauki i formacji chrześcijańskiej, osób i posług), które liczyły razem 94 osoby, w tym 11 zakonnych, 16 świeckich, 2 alumnów i 65 księży<sup>3</sup>. Do udziału w pracach synodu zostali zaproszeni również: kanonicy kapituły katedralnej, członkowie Rady Kapłańskiej, dziekani, przedstawiciele 9 dekanatów, zakonów męskich i żeńskich, razem 24 osoby<sup>4</sup>. W ramach konsultacji prowadzonych przez poszczególne komisje w prace synodu było zaangażowanych dodatkowo 56 osób świeckich. Promotorem synodu został ks. kan. dr hab. Andrzej Dzięga, oficjał Sądu Biskupiego w Drohiczynie. Dzieło Synodu uzupełniały i ożywiały sesje otwarte, które odbywały się od 1994 do 1997 r., w różnych miejscowościach diecezji, gromadząc przedstawicieli wielu stanów, zawodów i grup społecznych<sup>5</sup>. Pierwszym widzialnym owocem synodu, ujednolicającym zwyczaje liturgiczne w naszej diecezji, było przyjęcie księgi do nabożeństw zatytułowanej: „*Służba Boża w Diecezji Drohiczyńskiej*”<sup>6</sup>. Ostatnia sesja pierwszego synodu diecezjalnego odbyła się w katedrze drohiczyńskiej 24 maja 1997 r., w czasie której zostały przedłożone biskupowi diecezjalnemu *Statuty i dokumenty wykonawcze*. Postanowienia pierwszego synodu diecezjalnego, według *Dekretu zatwierdzenia i ogłoszenia uchwał synodalnych*, weszły w życie z dniem 26 sierpnia 1997 r.<sup>7</sup>

Kolejnymi dokumentami, które programowały pracę duszpasterską w całej diecezji, stały się dwa „*Dokumenty Pastoralne Diecezji Drohiczyńskiej*” wydane w 2001 r., a następnie w 2003 r.

---

<sup>3</sup> W dekrecie zostało mianowanych 94 osoby. Po rozpoczęciu prac doszło jeszcze sześć. Zob. *I Synod Diecezji Drohiczyńskiej*, dz. cyt., s. 14; A. DYDYCZ, *Dekret zwołujący synod*, WDD 8 (1995) Nr 1, s. 12-15.

<sup>4</sup> A. DYDYCZ, *Dekret o zwołaniu Pierwszego Synodu*, w: *I Synod Diecezji Drohiczyńskiej*, dz. cyt., s. 6; zob. AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret o zwołaniu Pierwszego Synodu Diecezji Drohiczyńskiej z dn. 08.12.1994 r.

<sup>5</sup> Kalendarz sesji otwartych i sesji plenarnych Pierwszego Synodu Diecezji Drohiczyńskiej, w: *I Synod Diecezji Drohiczyńskiej*, dz. cyt., s. 16-21; zob. Kalendarz sesji otwartych i sesji plenarnych Pierwszego Synodu Diecezji Drohiczyńskiej, WDD 8 (1995) Nr 1, s. 57-62.

<sup>6</sup> Zob. *Służba Boża w Diecezji Drohiczyńskiej*. Opracowanie zbiorowe, Drohiczyn 1996.

<sup>7</sup> A. DYDYCZ, *Dekret zatwierdzenia i ogłoszenia uchwał synodalnych*, w: *I Synod Diecezji Drohiczyńskiej*, dz. cyt., s. 22; A. DYDYCZ, *Dekret promulgacyjny statutów synodalnych*, WDD 10 (1997) Nr 2/2, s. 95.

## 1.2. Rozbudowa instytucji administracyjnych

Aby usprawnić pracę duszpasterską urzędem diecezjalnym na szczeblu centralnym oraz najlepiej dotrzeć do wiernych z przesłaniem ewangelicznym ks. bp Antoni P. Dydycz – na przestrzeni minionego okresu – podjął i zrealizował wiele inicjatyw o charakterze administracyjnym. Obok istniejących już struktur i instytucji – w ramach reorganizacji dotychczasowych referatów Kurii Diecezjalnej w Drohiczynie – z dniem 22 sierpnia 1994 r. powołał w Kurii Diecezjalnej Wydział Nauki Katolickiej, który od 1 sierpnia 2005 r. nosi nazwę Wydziału Katechizacji i Szkolnictwa Katolickiego<sup>8</sup>. W tym samym roku, a dokładnie 15.10.1994 r. został powołany do istnienia kolejny już Wydział ds. Młodzieży, w skład którego weszły następujące sekcje: Ruchu „Światło-Życie”, Liturgicznej Służby Ołtarza, Bieli, Pielgrzymkowej, Młodzieżowych organizacji katolickich (KSM, Sodalicia, Rycerstwo Niepokalanej, itp.), Młodzieżowych grup nieformalnych, Świeckich organizacji młodzieżowych (harcerstwo, zespoły sportowe, itp.)<sup>9</sup>.

Kolejna reforma dotyczyła reorganizacji sieci dekanalnej. Dzięki niej powstały trzy nowe dekanaty: hajnowski, łochowski i siemiatycki (02.02.1995)<sup>10</sup>. W ramach dalszego usprawniania administracji na szczeblu ogólnodiecezjalnym ks. bp. Antoni P. Dydycz – obok wcześniej istniejących instytucji – powołał między innymi: ekonoma Diecezji Drohiczyńskiej (05.08.1995)<sup>11</sup>, Komisję Architektowniczo-Budowlaną (25.03.1998)<sup>12</sup>, Radę Duszpasterską (07.10.1998)<sup>13</sup>, Radę ds. Ekonomicznych (25.03.1998)<sup>14</sup>, Komisję Rewizyjną ds. Ekonomicznych (25.03.1998)<sup>15</sup>, Diecezjalny Fundusz Kapłański (27.03.2003)<sup>16</sup>, Diecezjalną Komisję Liturgiczną (15.01.2004)<sup>17</sup>, Diecezjalną Komisję ds. Personalnych (25.03.2004)<sup>18</sup>, Zespół Rady Kapłańskiej ds. Kapłanów (19.11.2007)<sup>19</sup>, Diecezjalny Zespół ds. pozyskiwania i wykorzystywania środków materialnych z zewnątrz (23.01.2008)<sup>20</sup>.

<sup>8</sup> AKDD. Zmiany personalne 1993-2000. Nominata z dn. 22.08.1994; tamże 2005-2008. Nominacja z dn. 01.08.2005.

<sup>9</sup> AKDD. Wydział Młodzieży 1994-2001. Dekret z dn. 15.10.1994 r.; WDD 6 (1994) 3-4, s. 88-89.

<sup>10</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 02.02.1995.

<sup>11</sup> AKDD. Ekonom Diecezjalny 1995-. Nominata z dn. 05.08.1995.

<sup>12</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 25.03.1998.

<sup>13</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 07.10.1998.

<sup>14</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 25.03.1998.

<sup>15</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 25.03.1998.

<sup>16</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 27.03.2003.

<sup>17</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 15.01.2004.

<sup>18</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 25.03.2004.

<sup>19</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Komunikat z dn. 19.11.2007.

<sup>20</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 23.01.2008.

### 1.3. Regulacja przepisów prawno-organizacyjnych

W trosce o właściwe funkcjonowanie nowych i dotychczas istniejących instytucji Ksiądz Biskup Antoni wydał szereg przepisów prawnych. Do takich diecezjalnych zarządzeń prawno-administracyjnych, które organizują prace różnych organizacji i duszpasterstw należy zaliczyć: Wytyczne dla Wydziału do Spraw Młodzieży (15.10.1994)<sup>21</sup>, Statut Caritas Diecezji Drohiczyńskiej (24.08.1995)<sup>22</sup>, Statut Akcji Katolickiej (12.10.1996)<sup>23</sup>, Statuty i Dokumenty wykonawcze I Synodu Diecezji Drohiczyńskiej (24.05.1997)<sup>24</sup>, Statut Rady Kapłańskiej (26.08.1997)<sup>25</sup>, Statut Diecezjalnej Rady Duszpasterskiej (26.08.1997)<sup>26</sup>, Statut Rady ds. Ekonomicznych (26.08.1997)<sup>27</sup>, Statut Wyższego Seminarium Duchownego (26.08.1997)<sup>28</sup>, Statut Kolegium Teologicznego (26.08.1997)<sup>29</sup>, Statut Diecezjalnego Studium Organistowskiego (26.08.1997)<sup>30</sup>, Instrukcja synodalna o urzędzie dziekana i innych urzędach w dekanatach Diecezji Drohiczyńskiej (26.08.1997)<sup>31</sup>, Instrukcja synodalna o prowadzeniu Kancelarii Parafialnej (26.08.1997)<sup>32</sup>, Instrukcja synodalna o powierzaniu posług parafialnych (26.08.1997)<sup>33</sup>, Instrukcja o postępowaniu w sprawie kościelnych zabytków (11.10.1999)<sup>34</sup>,

---

<sup>21</sup> A. DYDYCZ, *Wytyczne dla Wydziału do Spraw Młodzieży*, WDD 6 (1994) Nr 3-4, s. 89-91; AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 15.10.1994.

<sup>22</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Statut z dn. 24.08.1995.

<sup>23</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Statut z dn. 12.10.1996.

<sup>24</sup> A. Dydycz, Dekret zatwierdzenia i ogłoszenia uchwał synodalnych, w: *I Synod Diecezji Drohiczyńskiej*, dz. cyt., s. 22.

<sup>25</sup> Statut Rady Kapłańskiej Diecezji Drohiczyńskiej, w: *I Synod Diecezji Drohiczyńskiej*, dz. cyt., s. 192-196.

<sup>26</sup> Statut Diecezjalnej Rady Duszpasterskiej, w: *I Synod Diecezji Drohiczyńskiej*, dz. cyt., s. 197-201.

<sup>27</sup> Statut Radu ds. ekonomicznych Diecezji Drohiczyńskiej, w: *I Synod Diecezji Drohiczyńskiej*, dz. cyt., s. 202-207.

<sup>28</sup> Statut Wyższego Seminarium Duchownego w Drohiczyźnie, w: *I Synod Diecezji Drohiczyńskiej*, dz. cyt., s. 208-219.

<sup>29</sup> Statut Kolegium Teologicznego w Drohiczyźnie, w: *I Synod Diecezji Drohiczyńskiej*, dz. cyt., s. 220-222.

<sup>30</sup> Statut Diecezjalnego Studium Organistowskiego w Drohiczyźnie, w: *I Synod Diecezji Drohiczyńskiej*, dz. cyt., s. 223-225.

<sup>31</sup> Instrukcja synodalna o urzędzie dziekana i innych urzędach w dekanatach Diecezji Drohiczyńskiej, w: *I Synod Diecezji Drohiczyńskiej*, dz. cyt., s. 273-276.

<sup>32</sup> Instrukcja synodalna o prowadzeniu Kancelarii Parafialnej, w: *I Synod Diecezji Drohiczyńskiej*, dz. cyt., s. 227-288.

<sup>33</sup> Instrukcja synodalna o powierzaniu posług parafialnych w Diecezji Drohiczyńskiej, w: *I Synod Diecezji Drohiczyńskiej*, dz. cyt., s. 289-308.

<sup>34</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Instrukcja z dn. 11.10.1999.

Statut Kapituły Medalu Zasługi (03.05.2002)<sup>35</sup>, Statut Rad Parafialnych (26.08.2002)<sup>36</sup>, Regulamin Wyboru Rad Parafialnych (07.09.2002)<sup>37</sup>, Statuty Stowarzyszenia Rodzin Katolickich (27.09.2002)<sup>38</sup>, Regulamin Kurii Diecezjalnej (13.11.2002)<sup>39</sup>, Statut Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego (09.09.2004)<sup>40</sup>, nowa wersja Regulaminu Wyższego Seminarium Duchownego (22.12.2004)<sup>41</sup>, Regulamin i Statut Muzeum Diecezjalnego im. Jana Pawła II (03.03.2005)<sup>42</sup>, Statut Stowarzyszenia „Biała Armia” (18.08.2005)<sup>43</sup>, Statut Domu Księży Emerytów (04.02.2006)<sup>44</sup>, Regulamin Funduszu Stypendialnego „Podlaska Brać” KSM (08.03.2007)<sup>45</sup>, Statut Stowarzyszenia na Rzecz Pomocy w Odbudowie Kościoła Katolickiego Diecezji Witebskiej (05.09.2008)<sup>46</sup>. Typowymi dokumentami programującymi pracę duszpasterską w całej diecezji były dwa „*Dokumenty Pastoralne Diecezji Drohiczyńskiej*” wydane 2001, a następnie w 2003 r.

#### 1.4. Nowe parafie i regulacja granic już istniejących

Prezentując postugę administracyjną i duszpasterską zarazem Ks. Biskupa Antoniego nie można pominąć roli każdej parafii w strukturze diecezji. Od wieków parafia stanowi podstawową wspólnotą religijną, w której każda osoba może korzystać ze wszystkich darów, jakie Jezus Chrystus wysłużył swoim życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem. Dlatego też sprawa odległości i dostępności do duchowych darów dla każdego pasterza jest ważnym argumentem za powoływaniem nowych jednostek administracyjnych oraz za korektą granic parafii. Stąd też, od 10 lipca 1994 r. zostało powołanych pięć nowych parafii: św. Cyryla i Metodego w Hajnówce (15.08.1995)<sup>47</sup>. Najświętszej Opatrzności Bożej w Bielsku Podlaskim

<sup>35</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Statut z dn. 03.05.2002.

<sup>36</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Statut z dn. 26.08.2002.

<sup>37</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Statut z dn. 07.09.2002.

<sup>38</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Statut z dn. 27.09.2002.

<sup>39</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Statut z dn. 13.11.2002.

<sup>40</sup> AKDD. Drohiczyńskie Towarzystwo Naukowe 2004-. Statut z dn. 09.09.2004.

<sup>41</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 22.12.2004.

<sup>42</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 03.03.2005.

<sup>43</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Statut z dn. 18.08.2008.

<sup>44</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 04.02.2006.

<sup>45</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Regulamin z dn. 08.03.2007.

<sup>46</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 05.09.2008.

<sup>47</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 15.08.1995.

(29.02.2002), Podwyższenia Krzyża Świętego w Czartajewie (26.02.2002)<sup>48</sup>, św. Ojca Pio w Węgrowie (29.11.2007)<sup>49</sup>, NMP Matki Kościoła w Ruchnie (03.05.2009)<sup>50</sup> oraz jeden samodzielny rektorat duszpasterski w Litewnikach Nowych (07.05.2005)<sup>51</sup>.

I Synod Diecezji Drohiczyńskiej dodatkowo zobowiązał Pasterza do powołania specjalnej komisji, której zadaniem byłaby „*analiza granic parafii w całej diecezji, ze szczególnym uwzględnieniem odległości poszczególnych miejscowości od najbliższego kościoła parafialnego oraz wielkości wspólnoty parafialnej*” (art. 216). Mając to na uwadze, Ksiądz Biskup dokonał zmiany granic najpierw dwóch parafii węgrowskich: Wniebowzięcia NMP oraz św. Piotra i św. Antoniego (07.10.1999)<sup>52</sup>, a dekretem z dnia 29 czerwca 2002 r. zmienił granice parafii: Narodzenia NMP i św. Mikołaja w Bielsku Podl. M.B. z Góry Karmel w Bielsku Podl. Podwyższenia Krzyża Świętego w Hajnówce, w Narwi, Wniebowzięcia NMP w Siemiatyczach, Łochowie, Budziskach, Jabłonnie Lackiej, Czekanowie, Ogrodnikach i Stoczku Węgrowskim<sup>53</sup>. Również z racji duszpasterskich kościołów w Repkach 31 października 2004 r. podniósł do rangi świątyni konparafialnej, a nazwę parafii ustanowił jako: Repki-Szkopy<sup>54</sup>.

Te same motywy leżały u podstaw wydania dekretu powierzającego opiekę duszpasterską nad mieszkańcami wsi Ferma należącymi do parafii Domanowo, duszpasterzom parafii Hodyszewo (08.12.2004)<sup>55</sup>. Idąc chronologicznie, należy w tym miejscu odnotować jeszcze ustanowienie rektora w kościele filialnym św. Siostry Faustyny, należącym do parafii Miłosierdzia Bożego w Sokołowie Podl. (14.10.2005)<sup>56</sup>.

### **1.5. Nowe klasztory, domy i wspólnoty zakonne**

Aby stworzyć niejako „*zaplecze*” modlitewne dla misji ewangelizacyjnej kościoła lokalnego i zintensyfikować pracę duszpasterską ks. bp. Antoni P. Dydyca zaprosił do Diecezji Drohiczyńskiej nowe wspólnoty zakonne.

---

<sup>48</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 29.06.2002.

<sup>49</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 29.11.2007.

<sup>50</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 16.04.2009.

<sup>51</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 07.05.2005.

<sup>52</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 07.10.1999.

<sup>53</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 29.06.2002.

<sup>54</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 31.10.2005.

<sup>55</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 08.12.2004.

<sup>56</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 14.10.2005.

W latach 1995-2000 w Czartajewie k. Siemiatycz swoją działalność prowadzili bracia Apostolatu Miłosierdzia Bożego (faustyni)<sup>57</sup>. Od 1997 do 2009 r. pracę katechetyczno-parafialną na terenie parafii Trójcy Przenajświętszej w Ciechanowcu prowadziły Siostry Antonianki<sup>58</sup>. Na przełomie 2001 i 2002 roku próbę posługi w Domu Miłosierdzia w Sokołowie Podl. podjęły Siostry Kapucynki SNJ<sup>59</sup>. Powyższe trzy inicjatywy nie wytrzymały jednak próby czasu i w obliczu zmieniających się okoliczności i warunków pracy zakończyły posługę na terenie Diecezji Drohiczyńskiej.

W krajobrazie religijnym naszej diecezji pozostały natomiast następujące wspólnoty: sióstr Dominikanek w Bielsku Podlaskim (13.11.1991)<sup>60</sup>, Urszulanek w Nurcu (02.03.1998)<sup>61</sup>, oraz Mniszek Klarysek od Wieczystej Adoracji w Hajnówce (25.01.2003), które od 4 listopada 2003 r. budują swój klasztor i kościół<sup>62</sup>. Nieodzowną posługę w Domu św. Antoniego w Drohiczyne od 19.08.2003 r. pełni zaś wspólnota Sióstr Loretanek, które opiekują się księżmi emerytami, pracują w Muzeum Diecezjalnym i w Księgarni im bł. ks. Kłopotowskiego (22.07.2004)<sup>63</sup>.

## 2. Działalność duszpasterska

Prezentując działalność duszpasterską ks. bp. Antoniego P. Dydycza oraz wszystkich kapłanów pracujących pod Jego kierunkiem, wydaje się, że należy wspomnieć tutaj o: formacji kapłanów, rozwoju życia sakramentalnego, ustanowieniu katolickich środków społecznej komunikacji, powoływaniu nowych ruchów i stowarzyszeń, rozwijaniu duszpasterstwa specjalistycznego, inicjatywach i akcjach duszpasterskich, roli sanktuariów i miejsc szczególnego kultu, a także o Wizycie Apostolskiej Jana Pawła II w Drohiczyne.

---

<sup>57</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Zgoda na złożenie domu z dn. 21.06.1995; tamże, Faustyni 1995-2000. Dekret z dn. 21.06.1998. Pismo ks. bp A. Dydycza z dn. 22.09.2000.

<sup>58</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 28.02.1997; tamże, SS. Antonianki 1997-. Decyzja zarządu z dn. 05.03.2009.

<sup>59</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 02.02.2002.

<sup>60</sup> AKDD. Dekrety ks. bp W. Jędruszka 1967-1994. Dekret z dn. 13.11.1991.

<sup>61</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 02.03.1998.

<sup>62</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 06.03.2003.

<sup>63</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 30.07.2003; Dekret z dn. 19.08.2003.

## 2.1. Formacja kapłanów

Aby mówić o rozwoju życia sakramentalnego nie można pominąć o fundamentalnej roli kapłana i przygotowywaniu nowych zastępów żniwiarzy Pańskich. Ten fakt, a także rozmiar posługi duszpasterskiej – w omawianym okresie – bardzo wymownie ilustrują zestawienia statystyczne zwane *Universalis Ecclesiae Annuus Census*, które każdego roku Ksiądz Biskup przesyła do wiadomości Stolicy Apostolskiej.

Zestawienie statystyczne (na podstawie wykazów *Universalis Ecclesiae Annuus Census* z lat 1994-2007)<sup>64</sup>.

Lata	Księża diecezjalni	Księża zakonnici	Zakonnice	Klerycy	Neoprezbiterzy	Ochrzczeni	I Komunia św.	Bierzmowani	Małżeństwa
1994	190	11	115	35	10	3222	4086	3001	1295
1995	201	13	102	49	4	2991	3918	4305	1336
1996	201	13	99	55	4	2908	3787	4060	1284
1997	195	13	106	66	3	2709	3548	3128	1224
1998	199	13	108	77	6	2487	3447	3447	1074
1999	203	13	107	78	6	2441	3385	3356	1194
2000	211	13	108	77	9	2438	3446	3132	1189
2001	221	13	111	65	12	2234	3221	1520	1060
2002	227	15	111	56	10	2067	2772	3725	1041
2003	236	18	118	47	11	2092	2809	3157	1050
2004	246	18	116	53	14	2017	2784	3026	1098
2005	249	16	122	48	7	1989	2730	3343	1239
2006	255	15	116	42	6	1988	2535	2950	1193
2007	252	16	124	35	2	2092	2302	2668	1266
2008	256	18	119	35	4	2252	2238	3919	1427
Razem					108	35927	47008	48737	16970

Na podstawie tychże zestawień z lat 1994-2008 widzimy kolumny ilustrujące wzrost liczby kapłanów pracujących w diecezji, który łączy się ściśle z dziełem kształcenia i formowania kandydatów do kapłaństwa. I tak, w murach Wyższego Seminarium Duchownego w Drohiczynie do pracy

<sup>64</sup> AKDD. Stolica Apostolska. *Universalis Ecclesiae Annuus Census* 1986-1998; 1999-.

w Winnicy Pańskiej zostało przygotowanych 108 alumnów<sup>65</sup>. Razem z nimi przygotowywali się do kapłaństwa również kandydaci spoza wschodniej granicy z: Rosji, Białorusi, Ukrainy, zarówno obrządku łacińskiego jak i greckokatolickiego<sup>66</sup>. Wyrazem troski o właściwe wykształcenie była między innymi afiliacja Wyższego Seminarium Duchownego do Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie, która została zawarta 12.12.1994 r. na podstawie umowy pomiędzy ks. bp. Antonim P. Dydczem a Wielkim Kanclerzem PWT ks. Józefem kard. Glempem<sup>67</sup>. W ślad za tym Kongregacja Wychowanie Katolickiego dla Seminarium i Instytutów Kształcenia z dniem 03.03.1995 r. nadała PWT w Warszawie prawo przyznawania akademickiego stopnia magistra, z którego do tej chwili korzystają również alumni naszego Seminarium. Jednym z wyrazów troski o kształt formacji seminaryjnej była wizytacja kanoniczna, zlecona 8 stycznia 1997 r. wikariuszowi generalnemu ks. inf. Eugeniuszowi Beszta-Borowskiemu<sup>68</sup>. Nad budzeniem i umacnianiem powołań do służby Bogu i ludziom ma czuć zaś Diecezjalne Dzieło Powołań powołane 6 lutego 1998 r., które wśród wielu form działalności powinien organizować ośrodek powołań, rekolekcje i spotkania powołaniowe, Tydzień Modlitw o Powołania oraz kolportaż czasopism młodzieżowych<sup>69</sup>.

Nad dalszym kształceniem i formacją intelektualno-ascetyczną czuwa Zespół Stałej Formacji Kapłanów Diecezji Drohiczyńskiej powołany dekretem z dnia 12.10.1998 r., zwany później Diecezjalną Komisją Formacji Kapłańskiej (1999), a ostatecznie Diecezjalną Komisją Kapłańską (27.11.2000)<sup>70</sup>. Na co dzień tę troskę o życie duchowe kapłanów wyra-

<sup>65</sup> S. Mazur, Kapłani – absolwenci WSD w Drohiczyńcu – wyświęceni w latach 1959-2007, w: *Znad Buga dla Boga. Złoty jubileusz Wyższego Seminarium Duchownego Najświętszego Serca Pana Jezusa w Drohiczyńcu*, red. S. Mazur i in., Drohiczyń 2007, s. 177-185; S. Ulaczyk (red.), *Zarys dziejów Diecezji Drohiczyńskiej*, w: *Rocznik Diecezji Drohiczyńskiej. Spis parafii i duchowieństwa 1999*, Drohiczyń 1999, s. 366-367.

<sup>66</sup> Zob. AKDD. *Stolica Apostolska. Universalis Ecclesiae Annuus Census 2001*, s. 3.

<sup>67</sup> T. SYCZEWSKI, *Organizacja nauczania w Wyższym Seminarium Duchownym w Drohiczyńcu*, w: *Znad Buga dla Boga. Złoty jubileusz Wyższego Seminarium Duchownego Najświętszego Serca Pana Jezusa w Drohiczyńcu*, red. S. Mazur i in., Drohiczyń 2007, s. 204.

<sup>68</sup> AKDD. *Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-1997*. Dekret z dn. 08.01.1997.

<sup>69</sup> ADKK. *Zmiany personalne 1993-2000*. Nominata z 06.02.1998.

<sup>70</sup> Zob. *Stać Formacja Kapłanów*, WDD 11 (1998) Nr 2/4, s. 69; S. Ulaczyk (oprac.), *Rocznik Diecezji Drohiczyńskiej*, Drohiczyń 1999, s. 106; Dekret Biskupa Antoniego Dydcza dotyczący Stałej Formacji Kapłanów w Diecezji Drohiczyńskiej, WDD 14 (2001) Nr 1/9, s. 63-68; Z. ROSTKOWSKI (red.), *Diecezja drohiczyńska. Spis parafii i duchowieństwa 2004*, Drohiczyń 2004, s. 112.



za diecezjalny ojciec duchowny, którego instytucja została ustanowiona 15.10.1999 r.<sup>71</sup> W roku Wielkiego Jubileuszu Zbawienia 27 listopada 2000 r. ks. bp. Antoni P. Dydycz wydał kolejny dekret określający szczegółowo czas i zasady formacji permanentnej kapłanów<sup>72</sup>. Natomiast każdorazowy rektor WSD w Drohiczynie lub kapłan działający w jego imieniu – w myśl dekretu z dnia 17 grudnia 2002 roku – ma obowiązek w pierwszych miesiącach roku szkolnego (najpóźniej do 2 grudnia) odwiedzić wszystkie parafie, do których zostali posłani neoprezbiterzy<sup>73</sup>. Pierwszym rezultatem tychże wizyt jest stosowne sprawozdanie złożone na ręce Księdza Biskupa oraz do wiadomości Rady Pedagogicznej. W tym zarządzeniu wyraża się troska o nowo wyświęconych kapłanów, o ich właściwe wejście w kapłańskie życie.

## 2.2. Życie sakramentalne

Zestawienie statystyczne na podstawie wykazów *Universalis Ecclesiae Annuus Census* z lat 1994-2008 ilustruje również rozwój życia sakramentalnego w wymiarze ogólnodiecezjalnym. I tak, w omawianym okresie zostało ochrzczonych 35927 dzieci, do I Komunii św. przystąpiło 47008 dzieci, sakrament bierzmowania przyjęło 48737 chłopców i dziewcząt, a sakramentalnym węzłem małżeńskim zostało złączonych 16970 par<sup>74</sup>. Oczywiście należy pamiętać, że za tymi danymi kryje się nie tylko praca kapłanów, zakonników, zakonnicy i katechetów, lecz także Pasterza diecezji. Któż zliczy ilość wygłoszonych przez niego kazań i konferencji, czas spędzony w kościołach i na spotkaniach z wiernymi, długość przejechanych wiele razy dróg, itd. Do tego dochodzą jeszcze trzykrotnie przeprowadzone wizytacje kanoniczne parafii, które – poza czynnościami liturgicznymi – obejmowały spotkania z radami parafialnymi, różnymi grupami i ruchami katolickimi, a także wizyty szkół, urzędów i zakładów pracy.

---

<sup>71</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Nominata z dn. 15.10.1999.

<sup>72</sup> Dekret Biskupa Antoniego Dydycza dotyczący Stałej Formacji Kapłanów w Diecezji Drohiczyńskiej, WDD 14 (2001) Nr 1/9, s. 63-68.

<sup>73</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994. Dekret z dn. 17.12.2002.

<sup>74</sup> Powyższe dane zostały sporządzone na podstawie ankiet *Universalis Ecclesiae Annuus Census* z lat 1991-2001. Zob. AKDD. Stolica Apostolska. *Universalis Ecclesiae Annuus Census* 1986-1998; 1999-.

### 2.3. Katolickie środki społecznej komunikacji

Mając na uwadze rolę środków społecznej komunikacji w dziele ewangelizacji ks. bp Antoni P. Dydycz ustanowił: Redakcję „*Niedzieli Podlaskiej*” (06.09.1994)<sup>75</sup>, Redakcję „*Katolickiego Radia Podlasia*” (23.01.1996)<sup>76</sup>, Referat ds. informacji i środków społecznego przekazu (01.09.2006)<sup>77</sup>, a także wydał szereg pozwoleń na powstanie tzw. terenowych Biur Radia Maryja, np. w Budziskach, Sokołowie i Węgrowie<sup>78</sup>. Nie można też zapomnieć o historycznym wydarzeniu, które miało miejsce w kościele pofranciszkańskim w Drohiczyńcu w dniu 10 czerwca 2003 r. Otóż tego właśnie dnia Ksiądz Biskup Antoni pobłogosławił wozy transmisyjne, inaugurując w ten sposób publiczną misję Telewizji TRWAM.

### 2.4. Nowe ruchy i stowarzyszenia

Troskę Księdza Biskupa o różnorodność pracy duszpasterskiej bardzo wyraźnie wyrażają różne ruchy, organizacje, stowarzyszenia, fundacje itd., które zostały powołane do życia na przestrzeni minionych około piętnastu lat. Idąc chronologicznie należy wymienić: Caritas (29.09.1994)<sup>79</sup>, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży (27.05.1995)<sup>80</sup>, Akcja Katolicka (21.06.1995)<sup>81</sup>, Diecezjalna Szkoła Animatora Ruchu „*Światło-Życie*” (13.10.1995)<sup>82</sup>, Diecezjalne Studium Organistowskie (26.08.1997)<sup>83</sup>, Katolicki Uniwersytet Ludowy Diecezji Drohiczyńskiej im. Ludwiki i Władysława Łozińskich (15.11.1997)<sup>84</sup>, Podlaski Instytut Ekumeniczny Kultury Chrześcijańskiej (10.06.1999), Katolicki Ruch „*Biała Armia*” (06.10.1999)<sup>85</sup>, Dom Miłosierdzia im. Jana Pawła II w Sokołowie Podlaskim (09.02.2000)<sup>86</sup>, Ekumenicz-

---

<sup>75</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Pismo z dn. 06.09.1994.

<sup>76</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 23.01.1996.

<sup>77</sup> AKDD. Niedziela 1986-. Nominacja z dn. 12.06.2006.

<sup>78</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Pismo z dn. 26.02.2003.

<sup>79</sup> A. Dydycz, Dekret z dn. 29.09.1994, WDD 6 (1994) Nr 3-4, s. 86; AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 29.09.1994.

<sup>80</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 27.05.1995.

<sup>81</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 21.06.1995.

<sup>82</sup> AKDD. Ruch Światło-Życie 1991-2005. Pismo Moderatorsa Diecezjalnego z dn. 02.10.1995.

<sup>83</sup> Statut Diecezjalnego Studium Organistowskiego, w: *I Synod Diecezji Drohiczyńskiej*, dz. cyt., s. 223-225.

<sup>84</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 15.11.1997.

<sup>85</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 06.10.1999.

<sup>86</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 09.02.2000.

ny Ośrodek Młodzieżowy w Czartajewie (10.06.2001)<sup>87</sup>, Ośrodek Duszpasterski „*Antonianum*” w Boćkach (01.07.2001)<sup>88</sup>, Kapituła Medalu Zasługi (*Benemerenti*) (18.05.2002)<sup>89</sup>, Dom św. Antoniego (30.07.2003)<sup>90</sup>, Muzeum Diecezjalne (25.01.2004), Ruch Rodzin Nazaretańskich (06.01.2004)<sup>91</sup>, Fundacja „*Patrimonium Fidei*” (05.08.2004)<sup>92</sup>, Dzieło Biblijne im. Jana Pawła II (13.02.2006)<sup>93</sup>, Drohiczyńskie Towarzystwo Naukowe (09.09.2006)<sup>94</sup>, Stowarzyszenie Katolicka Inicjatywa Antynarkotyczna „*Trzy Kolory Nadzieja*” (11.10.2007)<sup>95</sup>, Stowarzyszenie na Rzecz Pomocy w Odbudowie Kościoła Katolickiego Diecezji Witebskiej (05.09.2008)<sup>96</sup>, Ośrodek Formacji Diakonów Stałych z siedzibą w Drohiczynie (28.12.2008)<sup>97</sup> oraz Centrum Kultury Kresowej z siedzibą w Drohiczynie (12.12.2008)<sup>98</sup>.

## 2.5. Duszpasterstwo specjalistyczne

I Synod Diecezjalny wielokrotnie postulował potrzebę podjęcia duszpasterstwa specjalistycznego. To właśnie zatroskanie o ludzi, którzy wykonują różne posługi i zadania wyrażają duszpasterstwa specjalistyczne. Tytułem przykładu chciałbym wymienić – obok istniejących dotychczas – powołane w ciągu niespełna piętnastu lat takie diecezjalne duszpasterstwa specjalistyczne takie jak: duszpasterstwo harcerzek i harcerzy (01.03.1995)<sup>99</sup>, Środowisk Twórczych (23.01.1995)<sup>100</sup>, NSZZ „*Solidarność*” (01.12.1996)<sup>101</sup>, Honorowych Dawców Krwi (02.08.2001)<sup>102</sup>, leśników (28.09.2002)<sup>103</sup>, policji

---

<sup>87</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Pismo z dn. 10.06.2001.

<sup>88</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 01.07.2001.

<sup>89</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 18.05.2002.

<sup>90</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 30.07.2003.

<sup>91</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 06.01.2004.

<sup>92</sup> AKDD. *Patrimonium Fidei*. 2004-. Statut Fundacji z dn. 05.08.2004.

<sup>93</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 13.02.2006.

<sup>94</sup> AKDD. Drohiczyńskie Towarzystwo Naukowe 2004-. Statut z dn. 09.09.2004.

<sup>95</sup> AKDD. Ruchy katolickie 2002-. Postanowienie Sądu Rejonowego w Białymstoku z dn. 11.10.2007.

<sup>96</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 05.09.2008.

<sup>97</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 28.12.2008.

<sup>98</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dokument z dn. 12.12.2008.

<sup>99</sup> AKDD. Zmiany personalne 1993-2000. Pismo z dn. 01.03.1995.

<sup>100</sup> AKDD. Zmiany personalne 1993-2000. Pismo z dn. 23.01.1995.

<sup>101</sup> AKDD. Zmiany personalne 1993-2000. Nominata z dn. 01.12.1996.

<sup>102</sup> AKDD. Zmiany personalne 2000-2004. Nominata z dn. 02.08.2001.

<sup>103</sup> AKDD. Duszpasterstwo Leśników 2002-. Nominata z dn. 28.09.2002.

(28.09.2002)<sup>104</sup>, duszpasterstwo akademickie (18.12.2002)<sup>105</sup>, sportowców (18.12.2002)<sup>106</sup>, myśliwych (12.07.2003)<sup>107</sup>, sportu (26.01.2004)<sup>108</sup>, Związku Hodowców Koni (19.04.2004)<sup>109</sup>, prawników (21.11.2005)<sup>110</sup>, wędkarzy (01.04.2009)<sup>111</sup>, Narodowego Konkursu Ekologicznego „Przyjaźni Środowisku” (10.04.2009)<sup>112</sup>. Do tej grupy z pewnością można zaliczyć również diecezjalnego egzorcystę (07.03.2006)<sup>113</sup>.

Rolę duszpasterzy specjalistycznych pełnią także asystenci: Akcji Katolickiej (05.10.1995)<sup>114</sup>, Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Cristiana” (18.12.2002)<sup>115</sup>, Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży (08.12.1994)<sup>116</sup>, Stowarzyszenia Pamięć i Tożsamość OKNO (26.01.2006)<sup>117</sup>, a także diecezjalni koordynatorzy do spraw: komputeryzacji (15.09.1998)<sup>118</sup>, Fundacji *Dzieło Nowego Tysiąclecia* (17.08.2000)<sup>119</sup>, duszpasterstwa Maryjnego (05.04.2003)<sup>120</sup>, Jubileuszowej Pielgrzymki Polaków do Wiecznego Miasta (06.03.2003)<sup>121</sup>, organizacji Sympozjum Uniwersytetów w Rzymie (06.03.2003)<sup>122</sup>, Fundacji Ośrodka KARTA (04.01.2008)<sup>123</sup>, Odnowy w Duchu Świętym (16.01.2009)<sup>124</sup> oraz delegaci: do spraw siostr zakonnych w Diecezji Drohiczyńskiej (01.10.1994)<sup>125</sup>, do współpracy z Tygodnikiem Katolickim „Niedziela” (06.09.1994)<sup>126</sup>, do spraw kontaktów z Izbą Skarbową

<sup>104</sup> AKDD. Zmiany personalne 2000-2004. Nominata z dn. 28.09.2002

<sup>105</sup> AKDD. Zmiany personalne 2000-2004. Nominata z dn. 18.12.2002.

<sup>106</sup> AKDD. Zmiany personalne 2000-2004. Nominata z dn. 18.12.2002.

<sup>107</sup> AKDD. Duszpasterstwo Myśliwych 2003-. Nominata z dn. 12.07.2003.

<sup>108</sup> AKDD. Zmiany personalne 2000-2004. Nominata z dn. 26.01.2004.

<sup>109</sup> AKDD. Zmiany personalne 2000-2004. Nominata z dn. 19.04.2004.

<sup>110</sup> AKDD. Zmiany personalne 2005-2008. Nominata z dn. 16.11.2005.

<sup>111</sup> AKDD. Zmiany personalne 2009-. Nominata z dn. 24.02.2009.

<sup>112</sup> AKDD. Zmiany personalne 2009-. Nominata z dn. 09.04.2009.

<sup>113</sup> AKDD. Zmiany personalne 2005-2008. Nominata z dn. 07.03.2006.

<sup>114</sup> AKDD. Akcja Katolicka 1995-2003. Nominata z dn. 05.10.1995.

<sup>115</sup> AKDD. Zmiany personalne 2000-2004. Nominata z dn. 18.12.2002.

<sup>116</sup> AKDD. Zmiany personalne 1993-2000. Nominata z dn. 27.05.1995.

<sup>117</sup> AKDD. Dekrety wszystkie 1994-. Nominacja z dn. 26.01.2006.

<sup>118</sup> AKDD. Kuria Diecezjalna 1991-1999. Formularz zgłoszenia z dn. 15.09.1998.

<sup>119</sup> AKDD. Zmiany personalne 2000-2004. Nominata z dn. 29.08.2000.

<sup>120</sup> AKDD. Zmiany personalne 2000-2004. Nominata z dn. 05.04.2002.

<sup>121</sup> AKDD. Dekrety wszystkie 1994-. Nominacja z dn. 06.03.2003.

<sup>122</sup> AKDD. Dekrety wszystkie 1994-. Nominacja z dn. 06.03.2003.

<sup>123</sup> AKDD. Zmiany personalne 2005-2008. Pismo z dn. 07.01.2008.

<sup>124</sup> AKDD. Zmiany personalne 2009-. Nominata z dn. 15.01.2009.

<sup>125</sup> AKDD. Zmiany personalne 1993-2000. Nominata z dn. 01.10.1994.

<sup>126</sup> AKDD. Zmiany personalne 1993-2000. Nominata z dn. 06.09.1994.

(12.12.1994)<sup>127</sup> do spraw Instytutów Życia Konsekwowanego (26.09.2001)<sup>128</sup> i do spraw kontaktów z Fundacją Ośrodka KARTA (01.10.2007)<sup>129</sup>.

Aby zwiększyć skuteczność posługi niektórych duszpasterzy diecezjalnych, Ksiądz Biskup Antoni Dydyca zapoczątkował zwyczaj mianowania pomocników w poszczególnych powiatach czy też regionach. W naszej diecezji zasadniczo wyróżniamy cztery regiony powstałe z połączenia dekanatów: bielskiego, brańskiego i hajnowskiego, drohiczyńskiego, ciechanowieckiego, sarnackiego i siemiatyckiego, sokołowskiego i sterdyńskiego, łochowskiego i węgrowskiego. W omawianym okresie zostali powołani między innymi rejonowi: moderatorzy Ruchu „Światło-Życie” (02.09.1994)<sup>130</sup>, moderatorzy Ruchu „Domowy Kościół” (11.11.1999)<sup>131</sup>, moderatorzy młodzieży (27.08.2003)<sup>132</sup>, kapelani Ochotniczych Straży Pożarnych (04.09.2002)<sup>133</sup>, wizytatorzy katechetyczni (09.01.2002)<sup>134</sup>, współpracownicy diecezjalnego duszpasterza ds. misyjnych (02.03.2009)<sup>135</sup>.

## 2.6. Inicjatywy i akcje duszpasterskie

Do stałego kalendarza duszpasterskiego Diecezji Drohiczyńskiej weszły w minionym okresie różnego rodzaju festiwale, spotkania, kongresy oraz dni. Idąc chronologicznie należy wymienić takie jak: Diecezjalne Spotkanie Młodzieży w Serpelicach (16.10.1994)<sup>136</sup>, Spotkanie Opłatkowe Samorządowców w Drohiczyńce (1995), Spotkania Opłatkowe Sołtysów w dekanatach (1995), Dzień Modlitw o Świętość Kapłanów (25.05.1995)<sup>137</sup>, Diecezjalny Przegląd Chórów Parafialnych (21.10.1995)<sup>138</sup>, Dzień Formacji Chrześcijańskiej (19.02.2000)<sup>139</sup>, Dzień Podlasia ustanowiony na pamiąt-

---

<sup>127</sup> AKDD. Zmiany personalne 1993-2000. Pismo z dn. 12.12.1994.

<sup>128</sup> AKDD. Zmiany personalne 2000-2004. Nominata z dn. 26.09.2001.

<sup>129</sup> AKDD. Zmiany personalne 2005-2008. Pismo z dn. 01.10.2007.

<sup>130</sup> AKDD. Zmiany personalne 1993-2000. Nominata z dn. 02.09.1994.

<sup>131</sup> AKDD. Zmiany personalne 1993-2000. Nominata z dn. 11.11.1999.

<sup>132</sup> AKDD. Zmiany personalne 2000-2004. Nominata z dn. 28.08.2003.

<sup>133</sup> AKDD. Zmiany personalne 2000-2004. Nominata z dn. 04.09.2002.

<sup>134</sup> AKDD. Zmiany personalne 2000-2004. Nominata z dn. 09.01.2002.

<sup>135</sup> AKDD. Zmiany personalne 2009-. Nominata z dn. 02.03.2009.

<sup>136</sup> Homilia bp A. Dydyca z dn. 16.10.1994, WDD 6 (1994) Nr 3-4, s. 94-98.

<sup>137</sup> Został ustanowiony w 1 rocznicę śmierci ks. bp W. Jędruszka.

<sup>138</sup> Księga Pamiątkowa Przeglądów Chórów Parafialnych Diecezji Drohiczyńskiej 1995-, Drohiczyń 1995, s. 1-4; J. KUŹMICKI, *V Diecezjalny Przegląd Chórów Parafialnych*, Niedziela Podlaska 44 (2001) Nr 50, s. 2-3.

<sup>139</sup> T. SYCZEWSKI, *Spotkanie Formacyjne Kapłanów Diecezji Drohiczyńskiej*, WDD 13 (2000) 1/7, s. 96-97.

kę wizyty Jana Pawła II w Drohiczynie (10.06.2001)<sup>140</sup>, Kongresy Misyjne (02.06.2001)<sup>141</sup>, Diecezjalne Forum Ruchów Katolickich (08.03.2003)<sup>142</sup>, Diecezjalny Dzień Ministranta (21.06.2003)<sup>143</sup>, Diecezjalny Kongres Kółek Różańcowych i Wspólnot Maryjnych (25-26.05.2007)<sup>144</sup> oraz Diecezjalna Pielgrzymka Nauczycieli do Miedznej (17.06.2007)<sup>145</sup>.

W ramach duszpasterstwa młodzieży należy wspomnieć diecezjalne turnieje o charakterze sportowym: Liga Piłki Nożnej chłopców klas III i IV (06.12.2003)<sup>146</sup>, Liga Szachowa (25.09.2004)<sup>147</sup>, Mistrzostwa w Tenisie Stołowym (20.03.2004)<sup>148</sup>, Liga Piłki Nożnej (12.02.2005)<sup>149</sup>, Diecezjalna Parafiada dzieci i Młodzieży (11.06.2005)<sup>150</sup>, Parafiada Sportowa (17.06.2006)<sup>151</sup>, Turniej Szachów Rodzinnych (2006)<sup>152</sup>, Turniej Piłki Siatkowej (31.01.2009)<sup>153</sup>.

Działaniom o charakterze administracyjno-duszpasterskim towarzyszyły wielkie akcje duszpasterskie, które angażowały nie tylko diecezjalne urzędy i duszpasterstwa, lecz przede wszystkim wspólnoty parafialne i dekanalne. Mam tutaj na uwadze między innymi powołanie Komitetu do spraw Beatyfikacji Męczenników Podlaskich i Marceliny Darowskiej (29.07.1996), którego zadaniem było przekazanie informacji o nowych błogosławionych, przygotowanie programu duchowego przygotowania oraz organizowanie pielgrzymek na uroczystości beatyfikacyjne<sup>154</sup>. Ważną rolę

<sup>140</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Listy pasterskie 1994-. List Pasterski na Uroczystość Zesłania Ducha Świętego 2001, s. 2-3.

<sup>141</sup> AKDD. Duszpasterstwo Misyjne 1998-. Program Kongresu misyjnego. Drohiczyn 02.06.2000.

<sup>142</sup> AKDD. Ruchy Katolickie 2002-. Protokół z diecezjalnego forum z dn. 08.03.2003.

<sup>143</sup> K. ŻERO, *Informacje*, Niedziela Podlaska 46 (2003) 22/441, s. IV.

<sup>144</sup> *Duszpasterstwo Wspólnot Maryjnych*, Biuletyn Kurii Diecezjalnej 12 (2007) 61, s. 15.

<sup>145</sup> *Duszpasterstwo nauczycieli*, Biuletyn Kurii Diecezjalnej 12 (2007) 62, s. 23.

<sup>146</sup> Katolickie Stowarzyszenie Sportowe, Biuletyn Kurii Diecezjalnej 9 (2004) 42, s. 18.

<sup>147</sup> K. DOMARACZEŃKO, *I Diecezjalna Liga Szachowa*, Niedziela Podlaska 47 (2004) 38/509, s. IV.

<sup>148</sup> K. Żero, *Informacje*, Niedziela Podlaska 47 (2004) 14/485, s. IV.

<sup>149</sup> R. KOWERDZIEJ, *Związek Katolickich Klubów Sportowych*, Biuletyn Kurii Diecezjalnej 10 (2005) 49, s. 5.

<sup>150</sup> K. DOMARACZEŃKO, *I Diecezjalna Parafiada Dzieci i Młodzieży*, Biuletyn Kurii Diecezjalnej 10 (2005) 51, s. 10.

<sup>151</sup> R. KOWERDZIEJ, *Diecezjalna Parafiada Sportowa*, Biuletyn Kurii Diecezjalnej 11 (2006) 55, s. 14.

<sup>152</sup> K. DOMARACZEŃKO, *Komunikat z I Diecezjalnego Turnieju Szachów Rodzinnych*, Biuletyn Kurii Diecezjalnej 11 (2006) 55, s. 20.

<sup>153</sup> K. DOMARACZEŃKO, *Duszpasterstwo sportu*, Biuletyn Kurii Diecezjalnej 13 (2008) 72, s. 23.

<sup>154</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 29.07.1996.

odgrywały również peregrynacje cudownych obrazów, figur i relikwii. I tak, na przestrzeni minionego czasu przeżyliśmy peregrynacje: Obrazu Jezusa Miłosiernego (14.09.2003)<sup>155</sup>, zakończoną w kościele Miłosierdzia Bożego w Sokołowie Podlaskim (18.04.2004), obrazu Matki Bożej Stolicy Mądrości – *Sedes Sapientiae* w ośrodkach akademickich (23.05.2005)<sup>156</sup>, relikwii św. Teresy od Dzieciątka Jezus (02.08.2005)<sup>157</sup>, relikwii bł. ks. phm. Stefana Wincentego Frelichowskiego (30.04.2006 – 01.05.2006)<sup>158</sup>, figury Matki Bożej Fatimskiej w 90. Rocznicę objawień w Fatimie (początek w Węgrowie – Bazylika 12.05.2007, a zakończenie w Bielsku Podlaskim – Bazylika 13.10.2007)<sup>159</sup>, relikwii św. Dominka Savio w kościele św. Jana Bosko w Sokołowie Podlaskim (09.09.2007)<sup>160</sup> oraz trzydniową peregrynację relikwii bł. Karoliny Kózkówny (07.11.2008)<sup>161</sup>.

Historyczny wymiar miała również akcja sadzenia przy wszystkich kościołach diecezji dębów ku czci Jana Pawła II i ks. kard. Stefana Wyszyńskiego, która została rozpoczęta w Drohiczynie 22 kwietnia 2006 r.<sup>162</sup>

## 2.7. Sanktuaria i miejsca szczególnego kultu

Szczególną rolę w duszpasterskiej posłudze Księdza Biskupa spełniały wszystkie kościoły i kaplice w diecezji. Ważne miejsce w tym zajmowały dwa sanktuaria Maryjne Ostrożanach i w Miedznie, gdzie znajdują się obra-

<sup>155</sup> AKDD. Ksiądz Biskup 2001-2008. List pasterski z dn. 29.03.2003 r.; A. Dydycz, *Bóg bogaty w miłosierdzie*, Niedziela Podlaska 46 (2003) 17/436, s. I. III; tamże, 46 (2003) 39/458, s. IV.

<sup>156</sup> S. Mazur, *Kalendarium życia seminarijnego*, w: *Znad Buga dla Boga. Złoty jubileusz Wyższego Seminarium Duchownego Najświętszego Serca Pana Jezusa w Drohiczynie*, red. S. Mazur i in., Drohiczyn 2007, s. 157.

<sup>157</sup> K. Żero, *Informacje*, Niedziela Podlaska 48 (2005) 30/553, s. IV.

<sup>158</sup> P. Anusiewicz, *Peregrynacja Relikwii bł. ks. phm. Stefana W. Frelichowskiego*, Biuletyn Kurii Diecezjalnej 11 (2006) 55, s. 10-11; K. Żero, *Informacje*, Niedziela Podlaska 49 (2006) 14/589, s. IV; tamże, 22/597, s. IV.

<sup>159</sup> A. Dydycz, „Przyszłam prosić was o to, abyście tu przychodzili”. List pasterski na rozpoczęcie peregrynacji figury Matki Bożej Fatimskiej, Niedziela Podlaska 50 (2007) 19/647, s. I. VII; *Kalendarz peregrynacji figury Matki Bożej Fatimskiej w diecezji drohiczynskiej*, Niedziela Podlaska 50 (2007) 20/648, s. II.

<sup>160</sup> K. Żero, *Zapraszamy*, Niedziela Podlaska 50 (2007) 35/663, s. III; D. Pogorzelska, *Relikwie św. Dominika Savio w Sokołowie Podlaskim „Taki mały może świętym być...”*, Niedziela Podlaska 50 (2007) 39/667, s. II.

D. Frydrych, *Tajemnica fatimska*, Niedziela Podlaska 50 (2007) 46/674, s. IV-V.

<sup>161</sup> T. Zasłona, *Bł. Karolino! Wspieraj nas w trudach obrony godności kobiety!*, Niedziela Podlaska 51 (2008) 49/729, s. VI.

<sup>162</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 22.04.2006.

zy koronowane papieskimi diademami<sup>163</sup>. A warto podkreślić, iż koronacja obrazu Matki Bożej Miedzeńskiej odbyła się w minionym okresie w dniu 22 czerwca 1997 r. Tego aktu dokonał Prymas Polski ks. Józef kard. Glemp, w asyście: ks. abp. Stanisława Szymeckiego z Białegostoku i obecnego Ordynariusza Drohiczyńskiego. Również staraniem Księdza Biskupa Ojciec Święty Jan Paweł II podniósł do godności Bazyliki Mniejszej dwa kościoły: Narodzenia NMP i św. Mikołaja w Bielsku Podlaskim (29.08.1996)<sup>164</sup> i kościół Wniebowzięcia NMP w Węgrowie (04.04.1997)<sup>165</sup>.

Mając na uwadze dobro duchowe wiernych, ks. bp Antoni P. Dydycz ustanowił ponadto następujące sanktuaria: Matki Bożej Fatimskiej w Węgrowie (28.02.1996)<sup>166</sup>, św. Antoniego Padewskiego w Boćkach (17.01.2000)<sup>167</sup>, a kościół Miłosierdzia Bożego w Sokołowie Podlaskim w dniu jego konsekracji podniósł do rangi sanktuarium (05.10.2008)<sup>168</sup>. W trosce też o rozwój kultu Maryjnego w dniu 23 maja 2009 r. dokonał uroczystego aktu koronacji – na prawie diecezjalnym – obrazu Matki Bożej Ciechanowieckiej w kościele Trójcy Przenajświętszej w Ciechanowcu<sup>169</sup>.

Za aprobatą Księdza Biskupa Pierwszy Synod Diecezjalny wielu kościołom parafialnym nadał rangę sanktuariów diecezjalnych, a mianowicie w: Ostrożanach, Miedznie, Węgrowie (kolegiata) i w Prostyni (art. 209). Jednocześnie przypomniał, że *otoczone kultem wiernych cudowne obrazy Matki Bożej znajdują się w: Domanowie, Łazówku, Narwi, Strabli, Topczewie i w Winnej Poświętnej, dodając dalej: Miejscami szczególnego kultu są także: kościół p.w. Przemienienia Pańskiego w Perlejewie, kościół Męki Pańskiej w Serpelicach, kościół p.w. św. Antoniego w Boćkach, kościół p.w. św. Antoniego Padewskiego i św. Piotra z Alkantary w Węgrowie, kościół Wniebowzięcia*

<sup>163</sup> Zob. I Synod Diecezji Drohiczyńskiej, dz. cyt., s. 160; E. Borowski, *Sanktuarium Matki Bożej w Ostrożanach*, Drohiczyn 1986, s. 3; tenże, *Sanktuarium Matki Bożej w Miedznej*, Drohiczyn 1996.

<sup>164</sup> AKDD. Bielsk Podl. Bazylika 1991-2003. Dekret Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z dn. 29.08.1996.

<sup>165</sup> AKDD. Węgrów Bazylika 1992-2001. Dekret Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z dn. 04.04.1997.

<sup>166</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 28.02.1996.

<sup>167</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 17.01.2000; A. Dydycz, Dekret o powołaniu Sanktuarium św. Antoniego w Boćkach, WDD 13 (2000) Nr 1/7, s. 74-75.

<sup>168</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 17.01.2000; A. Dydycz, Dekret o powołaniu Sanktuarium św. Antoniego w Boćkach, WDD 13 (2000) Nr 1/7, s. 74-75.

<sup>169</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 23.05.2009.



*Matki Bożej w Drohiczynie ze słynącym łaskami obrazem św. Antoniego Padewskiego i kościół św. Rocha w Miłkowicach. Synod przypomina też o kulcie św. Rocha w kościele konkatedralnym w Sokołowie Podlaskim i św. Mikołaja w Bazylice w Bielsku Podlaskim (art. 210)<sup>170</sup>. W roku Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa wszystkie te świątynie weszły do grona kościołów jubileuszowych, stając się miejscem szczególnych łask i Bożego Miłosierdzia<sup>171</sup>. Wszystko to było podyktowane nie tylko staraniami o właściwy przebieg służby Bożej w diecezji, lecz przede wszystkim troską o zapewnienie możliwie jak najlepszych warunków uświęcenia każdego człowieka.*

Od 15 lipca 2000 r. szczególną rolę wśród wymienionych świątyń, pełni Bazylika Mniejsza w Bielsku Podlaskim. Tego właśnie dnia zostały przeniesione z miejscowego cmentarza i złożone w niej doczesne szczątki błogosławionego ks. Antoniego Beszty – Borowskiego<sup>172</sup>. Dzięki Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II, który 13 czerwca 1999 r. wyniósł do chwały ołtarzy stu ośmiu męczenników II wojny światowej, diecezja otrzymała nowego patrona oraz orędownika – syna ziemi podlaskiej<sup>173</sup>. Jego postać przypomina: *wszystkich męczenników, a zwłaszcza tych, którzy z naszej Diecezji pochodzili, albo na jej terenie pracowali, jak bł. Michał Woźniak, bł. Władysław Maćkowiak, bł. Mieczysław Bohatkiewicz, bł. Edward Grzymała i bł. Maria Marta Kazimiera Wołowska*<sup>174</sup>.

Aby zaktywizować pobożność eucharystyczną w wielu parafiach zostało ustanowione lub przywrócone na nowo uroczyste wystawienie Najświętszego Sakramentu w ciągu trzech dni, zwane Czterdziestogodzinnym Nabożeństwem. Stało się to między innymi w następujących parafiach: Kłopoty Stanisławy (20.03.2003)<sup>175</sup>, Budziska (05.11.2003)<sup>176</sup>, Chojewo (10.05.2004)<sup>177</sup>, Ostrówek (02.03.2005)<sup>178</sup>, Siemiatycze Stacja

---

<sup>170</sup> *I Synod Diecezji Drohiczyńskiej*, dz. cyt., s. 161.

<sup>171</sup> Spis kościołów Roku Jubileuszowego, WDD 12 (1999) Nr 2/6, s. 122-123; AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 10.09.1999.

<sup>172</sup> Zob. A. Dydycz, Dokument pastoralny Diecezji Drohiczyńskiej 2001-2002, Drohiczyn 2001, s. 7 (Nr II, 7); AKDD. Listy pasterskie ks. bp A. Dydycza 1994-. List z okazji przeniesienia Relikwii bł. Antoniego Beszty – Borowskiego z dn. 20.06.2000.

<sup>173</sup> AKDD. Postulacja Borowski 1998-. Breve Apostolskie z dn. 13.06.1999.

<sup>174</sup> A. Dydycz, Dokument pastoralny Diecezji Drohiczyńskiej 2001-2002, Drohiczyn 2001, s. 7-8.

<sup>175</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 20.03.2003.

<sup>176</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 05.11.2003.

<sup>177</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 10.05.2004.

<sup>178</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 02.03.2005.

(25.04.2005)<sup>179</sup>, Czartajew (06.02.2006)<sup>180</sup>, Najświętszej Opatrzności Bożej w Bielsku Podlaskim (28.02.2006)<sup>181</sup>. W Sokołowie Podlaskim została ustanowiona kolejno całodzienna adoracja w przeciągu czterech dni tygodnia: poniedziałek i wtorek w kościele salezjańskim (25.04.2003), a we środę i czwartek w kościele konkatedralnym (06.08.2003)<sup>182</sup>.

## 2.8. Wizyta Apostolska Jana Pawła II w Drohiczynie

Największym wydarzeniem o charakterze duszpasterskim była Wizyta Apostolska naszego Rodaka Ojca Świętego Jana Pawła II w Drohiczynie, w dniu 10 czerwca 1999 r.

Nie ulega wątpliwości, że doszła ona do skutku dzięki staraniom i wielkiemu zaangażowaniu ks. bp. Antoniego P. Dydycza. Obecny Pasterz oficjalnie zaprosił Ojca Świętego do odwiedzenia naszej diecezji pismem z dnia 4 marca 1995 r.<sup>183</sup> W ślad za tym również ze specjalnym zaproszeniem udali się do Watykanu przedstawiciele Podlaskiego Stowarzyszenia Gmin, którzy 19 lutego 1998 r. zostali przyjęci na audiencji u Ojca Świętego<sup>184</sup>. W dniu 4 stycznia 1999 r. Stolica Apostolska potwierdziła przybycie papieża do Drohiczyna. Bezpośrednie przygotowania do tego wielkiego wydarzenia rozpoczęły się 20 czerwca 1998 r. powołaniem Diecezjalnego Komitetu Organizacji Pielgrzymki Ojca Świętego Jana Pawła II. Komitet wykonawczy obejmował 9 różnych komisji, w skład których weszło 156 osób: księży, zakonników, zakonnice, alumnów i świeckich<sup>185</sup>. Przygotowaniom zewnętrznym towarzyszyły działania o charakterze pastoralno-formacyjnym, zgodnie z przyjętym równocześnie programem duszpasterskim<sup>186</sup>.

---

<sup>179</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 25.04.2005.

<sup>180</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 06.02.2006.

<sup>181</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 28.02.2006.

<sup>182</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 24.04.2003; tamże, Dekret z dn. 06.08.2003.

<sup>183</sup> A. Dydycz, Zaproszenie Ojca Świętego do odwiedzenia Diecezji Drohiczyńskiej, WDD 12 (1999) 1/5, s. 1-2; zob. Z. Rostkowski, Wizyta Apostolska w Drohiczynie, w: Drohiczyn. Miasto. Diecezja. Ludzie. Oczekując wizyty Jana Pawła II na Podlaskiej Ziemi, Drohiczyn 1999, s. 94.

<sup>184</sup> Zob. K. Kurianiuk, Z. Rostkowski (red.), Drohiczyn wszystko pamięta, Drohiczyn 2001, s. 7.

<sup>185</sup> Zob. Komitet Organizacyjny Wizyty Jana Pawła II w Drohiczynie, WDD 12 (1999) 1/5, s. 16-24; Z. ROSTKOWSKI, *Wizyta Apostolska w Drohiczynie*, dz. cyt., s. 106-109.

<sup>186</sup> E. Borowski, Program duszpasterski przygotowania Wizyty Ojca Świętego Jana Pawła II w Drohiczynie, WDD 12 (1999) 1/5, s. 6-11. 64-66.

W programie ogólnopolskim Wizyty Apostolskiej Ojca Świętego w 1999 r. Drohiczyn został wybrany jako miejsce Nabożeństwa Ekumenicznego. Należy przypuszczać, że ta decyzja została podyktowana następującymi racjami: położenie i wielowiekowa koegzystencja różnych kultur i religii, a także otwartość i ekumeniczne tradycje pielęgnowane od wieków na tych ziemiach<sup>187</sup>. Miejscem ekumenicznej celebry stał się plac przed budynkiem Liceum Ogólnokształcącego, który znajduje się od strony Sokółowa Podl., przy drodze Drohiczyn – Warszawa<sup>188</sup>. W dziesiątą rocznicę powyższego wydarzenia na tym miejscu został poświęcony *Kopiec Pamięci Podlasia* razem z papieskim Krzyżem, który stanął na jego szczycie.

O godzinie 17.30 helikopter z Ojcem Świętym wylądował na specjalnie przygotowanym lądowisku, w pobliżu miejsca celebry. Nabożeństwo Ekumeniczne z udziałem przedstawicieli różnych religii, wielu gości z kraju i zza granicy, rozpoczęło się ok. godziny 18.00. Ojca Świętego powitał ks. bp Antoni P. Dydycz i przedstawiciel Polskiej Rady Ekumenicznej. W czasie liturgii Jan Paweł II wygłosił homilię, w której przypomniał zebrany przesłanie przykazania miłości Boga i bliźniego. W darze od władz wojewódzkich papież otrzymał tytuł honorowego obywatela Podlasia; Ojciec Święty z kolei przekazał diecezji – kielich.

Bezpośrednio po nabożeństwie, które zakończyło się ok. godz. 20.00 Jan Paweł II odwiedził katedrę i modlił się w pobliżu krypty, gdzie spoczywa ks. Władysław Jędruszek (1918-1994), pierwszy biskup drohiczyński (1991-1994). Początkowo była to modlitwa w ciszy, a następnie recytowana na głos antyfony „*Salve Regina*”. Po przejechaniu *papamobile* na połowę lotnisko o godz. 20.30 odleciał helikopterem do Warszawy<sup>189</sup>. Po zakończeniu nabożeństwa ekumenicznego, na tym samym podium została odprawiona Msza św., której przewodniczył ks. Kazimierz kard. Świątek, metropolita mińsko-mohylewski i administrator diecezji pińskiej.

Wizyta Ojca św. w Drohiczynie weszła do kalendarza największych wydarzeń w dziejach nie tylko Diecezji Drohiczyńskiej, lecz także całego Podlasia. Na zawsze pozostanie ona gorącym wezwaniem Piotra naszych czasów do życia w jedności i miłości. Świadkiem tej wizyty i znakiem zwy-

---

<sup>187</sup> A. Dydycz, Podlasie – ziemia bogata świętością, WDD 12 (1999) 1/5, s. 25-27.

<sup>188</sup> W dziesiątą rocznicę powyższego wydarzenia na miejscu celebry ks. abp Mieczysław Mokrzycki ze Lwowa poświęcił Kopiec Pamięci Podlasia razem z Papieskim Krzyżem, który stanął na jego szczycie.

<sup>189</sup> K. Kurianiuk, Z. Rostkowski, Kronika podróży, w: Jan Paweł II na Podlasiu Drohiczyn 10 czerwca 1999 roku, Drohiczyn 2000, s. 19-20.

wającym do wprowadzania w życie orędzia papieskiego jest *Kopiec Pamięci Podlasia* wzniesiony na miejscu celebry wraz z pękniętym, „drohiczyskim” krzyżem, który został poświęcony 10 czerwca 2009 r. przez ks. abp. Mieczysława Mokrzyckiego, metropolitę lwowskiego obrządku łacińskiego. Kopiec usypano z ziemi pochodzącej ze wszystkich zakątków diecezji, aby podkreślić jedność i wdzięczność wszystkich mieszkańców Podlasia.

Kolejnym znakiem, mającym uczcić postać największego z rodu Polaków w dziejach Kościoła i historii powszechnej, jest Flaga Diecezji Drohiczyńskiej i Dnia Podlasia ustanowiona przez obecnego Ordynariusza dekretem z dnia 2 kwietnia 2009 r.<sup>190</sup> W jej skład wchodzi flagi Polski i Watykanu, a więc trzy barwy: żółta, biała i czerwona, a wszystko to dla podkreślenia kraju pochodzenia ks. kard. Karola Wojtyły późniejszego Jana Pawła II oraz jedności naszej Ojczyzny ze Stolicą Apostolską, którą wyraża starożytne zawołanie „*Polonia semper Fidelis*”. Na płacie środkowym flagi została umieszczona figura krzyża „drohiczyskiego”, stanowiącego centralny element ołtarza podczas Nabożeństwa Ekumenicznego w Drohiczynie. W dziesiątą rocznicę największego wydarzenia w historii Drohiczyna Ksiądz Biskup ustanowił również sztandar Diecezji Drohiczyńskiej.<sup>191</sup> Na jego awersie znalazła się wspomniana Flaga Podlasia, a na rewersie wizerunek Najświętszej Maryi Panny – Matki Kościoła i Patronki naszej diecezji z napisem półkolistym u dołu „*Diecezja Drohiczyńska*”. Podczas obchodów dziesięciolecia pobytu Papieża w Drohiczynie, a dokładnie 8 czerwca 2009 r. Sztandar ten został przekazany w ręce młodzieży, aby wcielała w życie te wartości, które są wpisane w dzieje Podlasia, a przede wszystkim w postać Maryi – Matki Kościoła.

Podsumowaniem piętnastoletniej pracy duszpasterskiej ks. bp. Antoniego P. Dydycza, zwłaszcza jego posługi kaznodziejskiej jest zbiór homilii wydanych w 2009 r. przez Wydawnictwo Duszpasterstwa Rolników w Włocławku. Zostały one zebrane i ułożone według piętnastu tematów staraniem ks. Pawła Rytyła-Andrianika i wieloletniego sekretarza ks. kan. Pawła Anusiewicza. Uroczysta prezentacja tejże pozycji miała miejsce w katedrze drohiczyńskiej, w rocznicę ingresu, czyli 10 lipca 2009 r. Cały zbiór, który otrzymał wymowny tytuł: „*Oto siewca wyszedł siał...*” zawiera aż 248 homilii zamieszczonych na 1215 stronach.

---

<sup>190</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 02.04.2009 (L. 0228/2009).

<sup>191</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 02.04.2009.

### **3. Działalność gospodarcza ks. bp. Antoniego P. Dydycza**

Z posługą duszpasterską ks. bp. Antoniego P. Dydycza bardzo ściśle łączyła się jego działalność gospodarcza, przejawiająca się między innymi w dziele wznoszenia nowych kościołów, kaplic i ośrodków duszpasterskich, które stanowią szczególne miejsce sprawowania kultu i posługi sakramentalnej, a także w prowadzeniu inwestycji o znaczeniu ogólnodiecezjalnym.

#### **3.1. Budowa nowych kościołów**

Trwałym znakiem omawianego okresu jest siedem nowo zbudowanych i konsekrowanych kościołów parafialnych w: Szmurłach (25.08.1995)<sup>192</sup>, Rozbitym Kamieniu (17.09.1995)<sup>193</sup>, św. Andrzeja Boboli w Siemiatyczach (16.04.2000)<sup>194</sup>, Miłosierdzia Bożego w Bielsku Podlaskim (21.04.2001)<sup>195</sup>, Nurcu (11.11.2001)<sup>196</sup>, Klichach (24.05.2005)<sup>197</sup> oraz Miłosierdzia Bożego w Sokołowie Podlaskim (2008.10.05)<sup>198</sup>. Na poświęcenie czyli konsekrację czeka jeszcze nowy kościół w Budziskach, który został już pobłogosławiony – mówiąc liturgicznie – i przeznaczony do sprawowania kultu Bożego (22.10.2006)<sup>199</sup>.

W fazie budowy jest jeszcze kościół św. Cyryla i Metodego w Hajnówce, pod który kamień węgielny został poświęcony 21.05.2000 r.<sup>200</sup> W ubiegłym roku Ksiądz Biskup po raz pierwszy odprawił w nim Mszę św. podczas tzw. *pasterki*. Kolejna, nowa parafia Matki Kościoła powstaje na terenie Ruch-

---

<sup>192</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 20.08.1995.

<sup>193</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 17.09.1995.

<sup>194</sup> A. Dydycz, Dekret poświęcenia kościoła św. Andrzeja Boboli w Siemiatyczach, WDD 13 (2000) 1/7, s. 118-119; AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 16.04.2000.

<sup>195</sup> A. Dydycz, Dekret poświęcenia kościoła p.w. Miłosierdzia Bożego w Bielsku Podlaskim, WDD 14 (2001) 2/9, s. 95-96; AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 21.04.2001.

<sup>196</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 11.11.2001; T. Szereszewski, „Dzisiaj kończy się wysiłek związany z budową tego kościoła...”, Niedziela Podlaska 45 (2002) 6/373, s. II.

<sup>197</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 24.05.2005.

<sup>198</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 05.10.2008; A. Płachno, Konsekracja i ogłoszenie sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Sokołowie Podlaskim, Niedziela Podlaska 51 (2008) 44/724, s. IV-V.

<sup>199</sup> AKDD. Budziska 1991-. Pismo kanclerza Kurii z dn. 03.10.2006.

<sup>200</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Akt wmurowania kamienia węgielnego kościoła pod wezwaniem św. Cyryla i Metodego z dn. 21. 05. 2000.

ny i Ruchenki. Zadanie organizowania otrzymał z dniem 5 marca 2009 r. ks. Andrzej Chłudziński, obecny wikariusz kosowski<sup>201</sup>. Oficjalne jej powołanie nastąpiło z dniem 3 maja 2009 r. Pierwszym proboszczem został mianowany wspomniany wyżej ks. Andrzej Chłudziński, który z dniem 16 IV 2009 r. został inkardynowany do diecezji z Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów Prowincji Warszawskiej.

Z różnych racji istniało w naszej diecezji sześć kościołów zbudowanych przed laty, które z różnych względów nie były jeszcze konsekrowane. Stąd też ks. bp Antoni P. Dydycz poświęcił, czyli konsekrował (wcześniejsze określenie) świątynie w: Prostyni (11.06.1995)<sup>202</sup>, Osmoli (15.09.1996)<sup>203</sup>, Serpelicach (11.05.1997)<sup>204</sup>, Kłopotach Stanisławach (07.10.1998)<sup>205</sup> oraz w Dziadkowicach (26.07.2002). Od czasów II wojny światowej i strasznych zniszczeń na rekonsekrację czekał również kościół Trójcy Przenajświętszej w Drohiczynie, który od 5 czerwca 1991 r. obecnie pełni funkcję katedry. Uroczystego aktu rekonsekracji i poświęcenia nowego ołtarza soborowego w dniu 10 stycznia 2005 r. dokonał ks. bp. Antoni P. Dydycz. Świadcami tego wydarzenia byli: przewodniczący KEP ks. abp Józef Michalik z Przemysła, ks. abp Wojciech Ziemia metropolita białostocki, ks. abp Jan Martyniak – metropolita przemysko-warszawski obrządku wschodniego, ks. abp Tadeusz Kondrusiewicz z Moskwy (Rosja), ks. bp Stanisław Stefanek z Łomży, ks. bp Aleksander Kaszkiewicz z Grodna (Białoruś), ks. bp Andrzej Dziega z Sandomierza, ks. bp Rimantas Norvilla z Mariampola (Litwa), ks. bp Jerzy Mazur z Ełku, ks. bp Antoni Dziemianko z Mińska (Białoruś), ks. bp Jonas Iwanauskas z Kowna (Litwa) ks. bp Tadeusz Zawistowski z Łomży i ks. bp Edward Ozorowski z Białegostoku<sup>206</sup>.

<sup>201</sup> AKDD. Zmiany personalne 2008-. Dekret z dn. 05.03.2009.

<sup>202</sup> AKDD. Książd Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 11.06.1995; zob. P. Rytel-Andrianik, Sanktuarium Trójcy Przenajświętszej i św. Anny w Prostyni (1510-1998), Warszawa 2001, s. 78 (mps).

<sup>203</sup> AKDD. Książd Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 15.10.1996.

<sup>204</sup> A. Dydycz, Dekret poświęcenia kościoła parafialnego w Serpelicach, WDD 11 (1998) Nr 1/3, s. 80-81; AKDD. Książd Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 11.05.1997.

<sup>205</sup> AKDD. Książd Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 07.10.1998; A. Dydycz, Dekret poświęcenia kościoła parafialnego w Kłopotach Stanisławach, WDD 11 (1998) Nr 2/4, s. 81-82.

<sup>206</sup> AKDD. Książd Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 10.01.2005.

### 3.2. Otwieranie nowych kaplic

Celem ułatwienia wiernym udziału w liturgii zostały wybudowane bądź też otwarte trzydzieści kaplic: w gmachu WSD w Drohiczynie (05.06.1996)<sup>207</sup>, tymczasowa kaplica par. św. Cyryla i Metodego w Hajnówce (13.10.1996)<sup>208</sup>, kaplica w Areszcie Śledczym w Hajnówce (17.02.1997)<sup>209</sup>, w domu zakonnym Sióstr Antonianek w Ciechanowcu (27.02.1997)<sup>210</sup>, w Kobyli w parafii Granne (06.04.1997)<sup>211</sup>, kaplica szpitalna w Zespole Opieki Zdrowotnej w Hajnówce (16.05.1997)<sup>212</sup>, w Adamowie w parafii Niemirów (21.09.1997)<sup>213</sup>, w domu Caritas w Sokołowie Podlaskim (27.10.1997)<sup>214</sup>, w Przybyszynie w parafii Ciechanowiec (29.11.1997)<sup>215</sup>, w domu zakonnym sióstr Urszulanek w Nurcu (02.03.1998)<sup>216</sup>, w Domu Biskupim w Drohiczynie (19.05.1998)<sup>217</sup>, w domu zakonnym Sióstr Opatrzności Bożej w Sterdyni (12.01.1999)<sup>218</sup>, w Wajkowie w parafii Mielnik (26.09.1999)<sup>219</sup>, w domu Ruchu „*Biała Armia*” w Drohiczynie (28.04.2000)<sup>220</sup>, w Hryniewiczach Małych w parafii Matki Bożej z Góry

---

<sup>207</sup> AKDD. WSD 1995-1997. Uroczystość poświęcenia nowego gmachu WSD w Drohiczynie z dn. 05.06.1996.

<sup>208</sup> Archiwum Parafii św. Cyryla i Metodego w Hajnówce. Kronika Parafialna 1995-; AKDD. Hajnówka Cyryla i Metodego 1995-2008. Notatka z dn. 17.10.1996.

<sup>209</sup> A. Dydycz, Pobłogosławienie kaplicy więziennej w Areszcie Śledczym w Hajnówce, WDD 11 (1998) Nr 1/3, s. 78-79; AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 14.02.1997.

<sup>210</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 27.02.1997; A. Dydycz, Erygowanie Domu Zakonnego Sióstr Antonianek w Ciechanowcu, WDD 11 (1998) Nr 1/3, s. 79-80.

<sup>211</sup> AKDD. Granne 1992-. Pismo Proboszcza z dn. 18.05.1998; zob. tamże. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 19.05.1998.

<sup>212</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 16.05.1997.

<sup>213</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 21.09.1997.

<sup>214</sup> A. Dydycz, Dekret – Zezwolenie na otwarcie kaplicy w Domu Caritas w Sokołowie Podlaskim, WDD 11 (1998) Nr 1/3, s. 84-85; AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 27.10.1997.

<sup>215</sup> A. Dydycz, Dekret poświęcenia kaplicy w Przybyszynie, WDD 11 (1998) Nr 1/3, s. 85-86; AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 29.11.1997.

<sup>216</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 02.03.1998.

<sup>217</sup> A. Dydycz, Dekret błogosławieństwa kaplicy w Domu Biskupim, WDD 11 (1998) Nr 2/4, s. 79; AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 19.05.1998.

<sup>218</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 12.01.1999.

<sup>219</sup> A. Dydycz, Dekret poświęcenia ołtarza i kaplicy w Wajkowie, WDD 12 (1999) Nr 2/6, s. 110-111; AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 26.09.1999.

<sup>220</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 28.04.2000; A. Dydycz, Dekret zezwalający na otwarcie kaplicy w Domu „*L'Armata Bianca*” w Drohiczynie, WDD 13 (2000) 2/8, s. 34.

Karmel w Bielsku Podlaskim (15.05.2000)<sup>221</sup>, kaplica cmentarna w parafii Ostrówek (29.05.2000)<sup>222</sup>, w Krasnowsi w parafii Boćki (27.06.2000)<sup>223</sup>, we wsi Mień w parafii Domanowo (17.05.2001)<sup>224</sup>, tymczasowa kaplica w domu zakonnym Mniszek Klarysek przy ul. Topolowej 9 w Hajnówce (18.03.2003)<sup>225</sup>, we wsi Pawły w parafii Pokarmelickiej w Bielsku Podl. (19.04.2003)<sup>226</sup>, tymczasowa kaplica parafii Najświętszej Opatrzności Bożej w Bielsku Podlaskim (14.12.2003)<sup>227</sup>, w domu zakonnym Sióstr Sercanek w Brańsku (17.04.2004)<sup>228</sup>, w Mrozowej Woli w parafii Sadowne (06.06.2004)<sup>229</sup>, w Wólce Okrąglik w parafii Prostyń (10.10.2004)<sup>230</sup>, kaplica szpitalna w Zakładzie Opieki Zdrowotnej w Bielsku Podl. (11.02.2005)<sup>231</sup>, nowa kaplica w domu rekolekcyjnym Sióstr Karmelitanek w Siemiatyczach (19.03.2005)<sup>232</sup>, w Orli w parafii Najświętszej Opatrzności Bożej w Bielsku Podl. (27.11.2005)<sup>233</sup>, kaplica w klasztorze Mniszek Klarysek w Hajnówce (09.12.2005)<sup>234</sup>, kaplica bł. ks. Ignacego Kłopotowskiego w Domu św. Antoniego w Drohiczyń (06.01.2006)<sup>235</sup> oraz kaplica w Domu Pomocy Społecznej „Pomocna Dłoń” w Wirowie (29.05.2009).<sup>236</sup>

### 3.3. Inwestycje ogólnodiecezjalne

Mówiąc o inwestycjach gospodarczych o znaczeniu ogólnodiecezjalnym należy wymienić przynajmniej pięć: dokończenie budowy nowego skrzydła Wyższego Seminarium Duchownego (1993-2005), generalny re-

<sup>221</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 15.05.2000; A. Dydycz, Dekret poświęcenia kaplicy w Hryniewiczach Małych, WDD 13 (2000) 2/8, s. 38-39.

<sup>222</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 29.05.2000.

<sup>223</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 27.06.2000.

<sup>224</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 17.06.2001.

<sup>225</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 06.03.2003; zob. K. Żero, Informacje, Niedziela Podlaska 46 (2003) 14/433, s. IV.

<sup>226</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 19.04.2003.

<sup>227</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 14.12.2003.

<sup>228</sup> K. Żero, Informacje, Niedziela Podlaska 47 (2004) 18/489, s. IV.

<sup>229</sup> K. Żero, Informacje, Niedziela Podlaska 47 (2004) 26/497, s. IV.

<sup>230</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 10.10.2004; K. Żero, Informacje, Niedziela Podlaska 47 (2004) 44/515, s. IV.

<sup>231</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 11.02.2005.

<sup>232</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 19.03.2005.

<sup>233</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 27.11.2005.

<sup>234</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 09.12.2005.

<sup>235</sup> AKDD. SS. Loretanki 1985-. Dekret z dn. 06.01.2006.

<sup>236</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 29.05.2009.



mont wnętrza kościoła katedralnego (2002-2004), restaurację Klasztoru Pofranciszkańskiego (1996-2003) i Zespołu Pojezuickiego w Drohiczynie (2006-2007), a także remont generalny byłego szpitala w Sokołowie Podlaskim (1996-1999), w którym mieszczą się obecnie: Dom Miłosierdzia Jana Pawła II, siedziba Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży i Akcji Katolickiej oraz biuro Caritas Diecezji Drohiczyńskiej.

Przechodząc do bliższej prezentacji powyższych dzieł, należy stwierdzić, iż wzniesienie w minionym okresie nowego gmachu Wyższego Seminarium Duchownego było inwestycją o wielkim znaczeniu dla właściwego funkcjonowania Diecezji Drohiczyńskiej. Dzieło dokończenia budowy, którą zainicjował w 1993 r. ks. bp Jan Chrapek (1948-2001), nastąpiło za czasów pastrozowania ks. bp. Antoniego P. Dydycza. Przeprowadzka alumnów i profesorów do nowych pomieszczeń miała miejsce 22 listopada 1995 r.<sup>237</sup> W piątą rocznicę powstania diecezji, czyli 5 czerwca 1996 r. odbyło się poświęcenie nowej kaplicy seminaryjnej, którego dokonał nuncjusz apostolski w Polsce ks. abp Józef Kowalczyk. W dniu 23 listopada 1997 r. ordynariusz drohiczyński ks. bp Antoni P. Dydycz – mając na uwadze dobro duchowe alumnów i moderatorów – oddał Wyższe Seminarium Duchowne w opiekę Najświętszemu Sercu Pana Jezusa, a świętem patronalnym tejże uczelni ustanowił uroczystość Chrystusa Króla Wszechświata (22.02.1998)<sup>238</sup>.

Drugą ważną inwestycją, nie tylko z racji kościelnych lecz także historycznych, było dzieło restauracji zespołu pofranciszkańskiego w Drohiczynie przy ulicy Kraszewskiego. Kosztem ks. Antoniego P. Dydycza w dniu 27 czerwca 1996 r. budynki byłego Klasztoru Pofranciszkańskiego zostały odkupione od Skarbu Państwa. W latach 1999-2003 został przeprowadzony gruntowny remont klasztoru pod kierunkiem ks. prał. dr. Stanisława Ulaczyka. Jednak już 22 grudnia 2000 r. cały teren przeznaczono na cele diecezjalne. Po zakończeniu remontów w dniu 30 lipca 2003 r. został tutaj erygowany Dom św. Antoniego mieszczący: Dom Zakonny Sióstr Loretanek (19.08.2003), Muzeum Diecezjalne (25.01.2004), Dom Księży Emerytów (30.07.2003) i Księgarnia Sióstr Loretanek im. ks. I. Kłopotowskiego (22.07.2004)<sup>239</sup>.

---

<sup>237</sup> S. MAZUR, *Kalendarium życia seminaryjnego*, dz. cyt., s. 124.

<sup>238</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 23.11.1997; A. Dydycz, Dekret poświęcenia WSD w Drohiczynie Najświętszemu Sercu Pana Jezusa, WDD 11 (1998) Nr 1/3, s. 77-78.

<sup>239</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 30.07.2003; tamże, Dekret z dn. 19.08.2003; K. Żero, *Informacje*, *Niedziela Podlaska* 46 (2003) 37/456, s. IV.

Na generalny remont czekał również od czasów II wojny światowej kościół pw. Trójcy Przenajświętszej w Drohiczynie. Podczas II wojny światowej Sowieci zdewastowali całkowicie jego wnętrze i zrobili tutaj stajnię dla koni. Kolejni okupanci Niemcy, po wkroczeniu do Drohiczyna, urządzili w nim strzelnicę<sup>240</sup>. Po wojnie proboszczowie i parafianie drohiczyńscy włożyli wiele wysiłku, aby kościół przywrócić do stanu używalności. W dniu 5 czerwca 1991 r. Jan Paweł II, powołując do istnienia diecezję drohiczyńską, podniósł wspomniany kościół do rangi katedry. Nic więc dziwnego, że w 2002 r. ks. bp Antoni P. Dydycz rozpoczął – pod nadzorem ks. dr. Stanisława Ulaczyka, ówczesnego kanclerza Kurii – kapitalny remont tejże świątyni. W latach 2002-2005 oczyszczono między innymi ściany, odkrywając przy tej okazji zabytkowe freski, wymieniono ołtarz soborowy, okna, ławki, konfesjonały, wyposażenie zakrystii, a także zainstalowano nowe nagłośnienie i ogrzewanie prezbiterium. Po 282 latach od dnia konsekracji w dniu 10 stycznia 2005 r. odbyła się uroczysta rekonsekracja kościoła pw. Trójcy Przenajświętszej<sup>241</sup>. W ramach dalszych prac od 20 września do 15 grudnia 2006 r. został przeprowadzony remont i modernizacja podziemi katedry, gdzie w przyszłości staną sarkofagi rządców diecezji.

Ważną inwestycją, patrząc od strony posługi charytatywnej i formacyjnej, stało się również kapitalny remont starego szpitala w Sokołowie Podlaskim. Z dniem 13 maja 1996 r. ówczesny dyrektor Caritas ks. Leszek Gardziński – w imieniu Ordynariusza Drohiczyńskiego – rozpoczął starania w Radzie Miasta Sokołów Podlaski o przekazanie dla Caritas budynku starego szpitala, który znajdował się w zupełnej ruinie. Rozpoczęte w 1996 r. prace z wielkim zaangażowaniem kontynuował kolejny dyrektor Caritas ks. Walenty Wojtkowski. Po kilku latach został tutaj usytuowany *Dom Miłosierdzia* im. Jana Pawła II (od 1999), jako wotum wdzięczności i jeden z widzialnych znaków Wizyty Apostolskiej Ojca Świętego Jana Pawła II w Drohiczynie<sup>242</sup>. W odrestaurowanym budynku mieszczą się między innymi: kaplica pw. Matki Bożej Różańcowej (15.10.1997), dom rekolekcyjny dla różnych grup dzieci i młodzieży (od 15.03.2003), siedziba Zarządu Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży, Akcji Katolickiej, a także siedziba dyrektora Caritas.

<sup>240</sup> E. BOROWSKI, *Drohiczyn – zarys dziejów*, w: *Drohiczyn. Miasto. Diecezja. Ludzie*, red. Z. Rostkowski, Drohiczyn 1999, s. 9-16.

<sup>241</sup> AKDD. Ksiądz Biskup. Dekrety wszystkie 1994-. Dekret z dn. 10.01.2005.

<sup>242</sup> AKDD. Caritas 1991-2003. Pismo ks. bp A. Dydycza z dn. 27.06.2001.

Mówiąc o inwestycjach gospodarczych prowadzonych z inicjatywy ks. bp. Antoniego P. Dydycza nie sposób pominąć restauracji zabytkowego Zespołu Pojezuickiego w Drohiczynie. W tym przypadku chodzi o konwikt zwany „*Zardecianus*” (1699) wzniesiony dla ubogiej szlachty, która na początku XVIII w. studiowała w drohiczynskim *Collegium Nobilium*. Modernizacja zabytków stała się możliwa dzięki wsparciu z funduszu unijnego w ramach Zintegrowanego Programu Operacyjnego Rozwoju Regionalnego. Prace budowlane, pod nadzorem ks. mgr. Jerzego Dylewskiego – dyrektora administracyjnego WSD, trwały od 15 czerwca 2006 r. do 23 czerwca 2007 r.<sup>243</sup> Wykonawcą tejże inwestycji było Przedsiębiorstwo Wielobranżowe *Bialbud* Stanisław Lewczuk, Czesław Niczyporuk Spółka Jawna z Białej Podlaskiej. W odrestaurowanych budynkach znajdują miejsce między innymi: centrum konferencyjne oraz różne duszpasterstwa i ruchy katolickie.

## Zakończenie

Z perspektywy prawie piętnastu lat można dokonać już pewnego zestawienia, które obrazuje rozmiar podjętych prac i osiągnięć. W roku objęcia posługi pasterskiej przez ks. bp. Antoniego P. Dydycza Diecezja Drohiczyńska liczyła 92 parafie, które były podzielone na dziewięć dekanatów (bielski; brański, ciechanowiecki, drohiczyński, sarnacki, liwski, sokołowski, sterdyński, węgrowski). Na jej terenie mieszkało 217656 tysięcy katolików. Do diecezji było inkardynowanych 180 kapłanów, w tej liczbie siedemnastu pracowało poza granicami diecezji: trzynastu na misjach i czterech w Polsce. Dodatkowo pięciu kapłanów przebywało na studiach: dwóch za granicą i trzech w Polsce<sup>244</sup>. W pracę duszpasterską w diecezji było zaangażowanych ponadto 11 księży zakonnych oraz 115 zakonnic<sup>245</sup>. Do pracy w Winnicy Pańskiej przygotowywało się w murach Wyższego Seminarium Duchownego 35 alumnów.

Po czternastu latach w dniu 31 grudnia 2008 r. Diecezja Drohiczyńska liczyła 97 parafii, wchodzących w skład 11 dekanatów. Jej stan personalny stanowiło 256 kapłanów inkardynowanych. Poza granicami Polski

---

<sup>243</sup> W. Ryczkowski, *Dzięki UE udało się przywrócić dawne piękno*, *Niedziela Podlaska* 50 (2007) 19/647, s. IV-V.

<sup>244</sup> S. Ulaczyk (oprac.), *Spis parafii i duchowieństwa Diecezji Drohiczyńskiej. Stan na 25 marca 1994 r.*, Drohiczyn 1994, s. 93-112.

<sup>245</sup> AKDD. *Stolica Apostolska. Universalis Ecclesiae Annuus census 1986-1998. Universalis Ecclesiae Annuus census 1994*, s. 2-3.

przebywało: trzydziestu na misjach, dwóch w instytucjach rzymskich oraz siedmiu na studiach. Natomiast poza granicami diecezji na terenie kraju pięciu pracowało w Ordynariacie Polowym WP, dziewięciu przebywało na studiach oraz trzech było zatrudnionych do różnych instytucjach. Na terenie diecezji mieszkało ponadto czterech kapłanów inkardynowanych do innych jednostek administracyjnych. W pracę duszpasterską dodatkowo było zaangażowanych osiemnastu księży zakonnych i trzech braci oraz sto dziewiętnaście siostr zakonnych. Studia seminaryjne odbywało trzydziestu pięciu alumnów, w tym czterech z Białorusi<sup>246</sup>.

Z perspektywy prawie piętnastu lat widzimy, że mogliśmy być świadkami wielu historycznych wydarzeń. Do takich dzieł z pewnością należy zaliczyć I Synod diecezjalny (1994-1997), który nakreślił perspektywę pracy duszpasterskiej na wiele lat, a także Wizytę Apostolską Jana Pawła II (10.06.1999).

W minionym okresie do kalendarza diecezjalnego weszło wiele nowych akcji duszpasterskich, między innymi: festiwale piosenki religijnej, kongresy młodzieży i rodzin, przeglądy chórów, spotkania młodych, dni formacji chrześcijańskiej i modlitw o świętość kapłanów. Horyzont ziemię podlaskiej ozdobią wieże nowo zbudowanych kościołów, kaplic oraz gmach Wyższego Seminarium Duchownego w Drohiczynie.

Opisując dzieła i wydarzenia, tworzące już historię Diecezji Drohiczyńskiej i całego Podlasia, należy pamiętać, iż są owocem wyłożonej pracy ks. bp. Antoniego P. Dydycza, a pod jego kierunkiem wszystkich kapłanów, zakonników, siostr zakonnych i wielu osób świeckich.

Z powyższego przeglądu widać, że nie jesteśmy w stanie w tak krótkim opracowaniu wszystkiego wymienić, a nawet sklasyfikować. Dlatego też powyższa prezentacja, która często miała charakter kronikarski, otwiera drogę do dalszych, całościowych opracowań skupionych wokół wybranych zagadnień. Jestem przekonany, że nadszedł już czas, aby pomyśleć o akademickich opracowaniach w formie prac magisterskich. Na szczegółową analizę czekają między innymi: działalność kaznodziejska, katechetyczna (np. w Radio Maryja), publicystyczna (np. wstępy do książek, publikacje w czasopiśmie), naukowa (referaty, odczyty, artykuły), itd. itd. Co więcej, należy jeszcze pamiętać, że wiele z powyższych zagadnień można prezentować nie tylko w wymiarze diecezjalnym, lecz także krajowym (np. praca

---

<sup>246</sup> AKDD. *Stolica Apostolska. Universalis Ecclesiae Annus census 1999-.* *Universalis Ecclesiae Annus census 2008*, s. 2-3

w ramach KEP), czy też poza granicami Polski (np. pielgrzymka narodowa do Ziemi św., spotkania z Polonią).

## **L'ATTIVITÀ AMMINISTRATIVA, PASTORALE ED ECONOMICA DI ANTONIO P. DYDYCZ NELLA DIOCESI DI DROHICZYN NEGLI ANNI 1994-2009**

Quindici anni or passati dal arrivo del mons. Antonio P. Dydycz a Drohiczyn ci offrono una buona occasione per fare la prima conclusione. Nel presente articolo l'autore sta cercando di rispondere alla domanda: qual'era oppure che cosa ci ha lasciato mons. Antonio attraverso la sua l'attività amministrativa, pastorale ed economica durante i quindici anni già passati dal ingresso al duomo del 10 VII 1994.

La risposta è stata esposta in tre capitoli: 1. L'attività amministrativa; 2. L'attività pastorale; 3. L'attività economica.

Nel primo capitolo si tratta: dell'ampliamento delle istituzioni diocesane, della regolazione dei diritti diocesani e dei confini della diocesi, della fondazione delle nuove parrocchie e dei conventi religiosi. Il secondo capitolo ci presenta i risultati pastorali cioè: la formazione dei sacerdoti, la vita sacramentale nella diocesi, i mass-media cattolici, i nuovi movimenti, il servizio pastorale per i diversi gruppi, le azioni pastorali, i luoghi di culto, ma in particolare la Visita Apostolica del Papa Giovanni Paolo II a Drohiczyn. Il terzo capitolo descrive l'attività economica di mons. Antonio Dydycz (1994-2001). In questa parte sono mostarte: la costruzione delle nuove chiese, la istituzione delle nuove cappelle e i più grandi investimenti della nosta diocesi.



S. JANINA SAMOLEWICZ SJE

## TROSKA BISKUPA JERZEGO MATULEWICZA O DUCHA KAPŁAŃSKIEGO W DIECEZJI WILEŃSKIEJ

**Treść:** Wstęp; 1. Pełnić misję Chrystusa między Bogiem a ludźmi; 2. Duchowieństwo w diecezji wileńskiej w latach 1918-1925; 3. Biskup Jerzy Matulewicz wobec napotkanych problemów; 4. Kształcenie i formacja kapłańska w latach 1919-1925; Zakończenie.

### Wstęp

Rok kapłański mobilizuje nas nie tylko do modlitwy za kapłanów, ale do lepszego poznania autentycznych kapłanów. Cieszymy się podpisaniem przez Papieża Benedykta XVI dekretu o heroiczności cnót sługi Bożego Ojca świętego Jana Pawła II i dekretu o męczeństwie sł. Bożego ks. Jerzego Popiełuszki, kapelana Solidarności, a nadto wyznaczenie dnia jego beatyfikacji. Są to wzorce kapłanów zwyciężających zło dobrem w naszych czasach. Trzeba zauważyć, że nie są to jedyni i pierwsi kapłani zwyciężający zło dobrem. Więcej – zaczerpnęli oni z bogatego skarbcza świętości Kościoła w nieodległej od nich przeszłości. Wyprzedził ich w czasie historycznym Biskup, który w swoim zawołaniu biskupim na herbie umieścił słowa: „zło dobrem zwyciężać” i wytrwale ten program realizował na stolicy biskupiej w Wilnie. Mamy tu na uwadze błogosławionego Jerzego Matulewicza.

- Aby lepiej Go zrozumieć jako kapłana biskupa, próbujemy poznać:
- jaka była jego osobista wizja kapłaństwa?
  - z czym spotkał się w diecezji?
  - co zrobił, aby udoskonalić duchowieństwo w swojej diecezji?

Chcąc poznać ideał kapłaństwa, sięgniemy do mało znanych źródeł, tj. tekstów notatek Błogosławionego Jerzego Matulewicza, zebranych w polskojęzyczny manuskrypt. Znajdujemy tam trzy tytuły poświęcone zdecydowanie kapłaństwu. Ale szczególnie wymowny będzie dla nas *Dziennik biskupi* tegoż autora, po raz pierwszy opublikowany w minionym roku w niedużym nakładzie, stąd mało dostępny.

## 1. Pełnić misję Chrystusa między Bogiem a ludźmi

Sutanna w sposób naturalny budzi szacunek u ludzi wierzących. Jest ona, bowiem znakiem, że spotykamy osobę wybraną przez Boga lub co najmniej oddającą siebie do Bożej dyspozycji. Tak więc pospolicie spotkanie księdza przypomina nam rzeczywistość nadprzyrodzoną i budzi refleksję nad naszym stosunkiem do Boga. Ale jaką świadomość mają kapłani o swojej misji? W tym miejscu interesuje nas, jaką wizję kapłaństwa nosił w swoim umyśle i sercu bł. Jerzy Matulewicz?

Czytamy w jego notatkach – Kapłan to:

- 1) człowiek, naturą swoją rozumną i wolną – wyobrażenie Boga, panującego nad stworzeniami w świętości, przez zgodność z wolą Bożą i udział w szczęściu podarowanym przez Boga z pełną wdzięcznością;
- 2) chrześcijanin – człowiek powołany do nadprzyrodzonego życia z wiary, przyoblekający się w cnoty przez uczynki dobre spełniane z godnością synostwa Bożego i współdziedzica w łasce, a więc zdążającego do celu, którym jest Niebo;
- 3) jeśli jest zakonnikiem – to wyłącznie oddający się Bogu przez odłączenie się „od świata marności”, a na mocy profesji oddający się szczególnie na Jego własność według rad ewangelicznych, które stają się jego regułą. Z jednej strony przyobleka wolność wznoszenia się i przekształcania serca do walki ze złem, by zdobyć świętość, a z drugiej – pełnić służbę Bożą. W działalności przyobleka wolność, bezpieczeństwo, zasługi, spokój i radość; dla bliźnich staje się przykładem, ofiarą i modlitwą – a wszystko to jest apostołstwem nie tylko rozumnym, ale chrześcijańskim i doskonałym dla odnowienia świata.
- 4) kapłan w pełnieniu swojego zadania i zajmowanego stanowiska to Alter Christus, a więc Poseł, pośrednik prowadzący dzieło zbawienia. Przez kapłana rządzi Bóg – spełnia Królewską, Prorocką i Kapłańską misję. Wchodzi on we władzę i urząd przez poświęcenie, jako nauczyciel, pasterz, kapłan, ale w pracy i cierpieniu jak Bóg-Człowiek. Jak Bóg-Człowiek koronę chwały odbierze w wieczności, cześć i wdzięczność od ludzi dobrych, a nienawiść – od złych i mocy piekielnych. Błogosławionym skutkiem dla jednostek i społeczeństw jest budowanie Królestwa Bożego na ziemi, wskazując (tworząc) historię Błogosławieństw. Aby to się dokonało trzeba, aby każdy kapłan i zakonnik naśladował Chrystusa, wszędzie Go wnosił swoją misyjną pracą apostołską, by Bogu przywrócić tych, co wśród społeczeństwa odpadają.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Zob. G. MATULEWICZ abp MIC, *De fine, w Manuscripta polonia* (MMp), t. I, s. 423-424.



Jakże przejrzyście Błogosławiony daje wyraz swojej wizji kapłaństwa, która uwzględnia ludzką naturę, chrześcijańskie wyposażenie, wezwanie ku doskonałości i prowadzeniu braci do zbawienia, jako pełnej harmonii w Chrystusie i w Jego naśladowcach. Nie tylko kapłani potrzebują odnowić swą wizję kapłaństwa, ale także osoby korzystające z ich posługi, wychowujące przyszłych kapłanów, jak też osoby patrzące na nich zupełnie z boku. Jakiego Chrystusa chciał on naśladować? Odpowiedź znajdujemy w innym zapisie. „Wzorem niech nam będzie Chrystus, nie tylko pracujący w spokoju nazaretańskiego domu, nie tylko pokutujący i poszczący przez czterdzieści dni na pustyni, spędzając całe noce na modlitwie, lecz także Chrystus pracujący, skarżący się, cierpiący, Chrystus wśród tłumów, odwiedzający grzeszników i sprawiedliwych, prostaczków i uczonych, ubogich i bogatych. Chrystus nauczający i odpierający napaści faryzeuszów, Chrystus szukający zagubionych owiec, Chrystus cierpiący, prześladowany i zmuszony ukrywać się przed nienawiścią wrogów.”<sup>2</sup> Bardzo wymownie brzmią te słowa w kontekście naszej współczesności. Może powinniśmy częściej w ich zwierciadle spoglądać na spotykanych kapłanów, a kapłani – na siebie i Chrystusa. Kapłan, to uobecniający się Chrystus – wieczny Kapłan. Dlatego powołani do kapłaństwa potrzebują tak z Nim się jednoczyć, aby On w ich życiu i posłudze był wyraźnie widoczny.

Celem i zadaniem kapłana czasów sobie współczesnych jest uwielbienie Pana Boga: „Wszystko na chwałę Bożą czyńcie”. Chrystus pojednał, odkupił. Kapłan ma kontynuować to dzieło: „Ja wślawiłem Ciebie na ziemi, wykonałem sprawę, którąś mi zlecił. Oznajmiłem imię Twoje ludziom”. Jak Chrystus ma on modlitwą, wyznaniem, czynem i ofiarą rozszerzać chwałę Bożą i rozniecać ogień miłości w sercach ludzi. Kapłani jako słudzy i posłowie Boga mają dbać o cześć uczniów, przyjaciół, domowników; a jako powiernicy – dbać o honor tego, kto ich wyniósł. Wobec Kościoła pełnią władzę; są jak filary budowli i wiosłarze łodzi. Ludzi jako jednostki i społeczeństwa mają uświęcać w miłości Chrystusowej jako pośrednicy i szafarze. Jest to zadanie *Alter Christus, Homo Dei* w pracy nad zbawieniem dusz. Jest to więc zarazem wielkie wywyższenie i powołanie, ale też wielka odpowiedzialność. Którzy wielu doprowadzą do sprawiedliwości, będą świecić jak gwiazdy na wieki wieków.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> J. MATULEWICZ bł., *Pełne naśladowanie Chrystusa*, w: *Dzienniki*, Licheń Stary 2009, s.83.

<sup>3</sup> Zob. G. MATULEWICZ abp MIC, *De fine sacerdotis*, MMp, t. I, s. 445.

Taki cel domaga się stałej pracy duchowej kapłana i to najlepiej we wspólnocie braterskiej. Jedną z form wspólnotowego dążenia kapłanów do doskonałości są rekolekcje miesięczne wspólnie podejmowane. Według relacji ks. J. Matulewicza praktyka ta „w niektórych diecezjach, zwłaszcza w Belgii i Francji, stała się zwyczajem, a bodaj nawet prawem, obowiązującym wszystkich: tam kapłani z niemałym dla siebie pożytkiem regularnie, co miesiąc zbierają się razem z pobliskich miejscowości, by wspólnie odprawić te ćwiczenia.”<sup>4</sup>

„Pierwszym i głównym celem rekolekcji miesięcznych jest odnowić, zachować i jeszcze pomnożyć w nas ducha gorliwości, zwłaszcza dopomóc do skutecznego wprowadzenia w czyn postanowień, powziętych podczas ostatnich rekolekcji rocznych lub miesięcznych. Drugim ich zadaniem, i to niemniej ważnym, jest przygotowanie nas do dobrej śmierci przez pobudzanie do coraz lepszego życia.”<sup>5</sup>

„Najwłaściwsze przeto tematy do tego rodzaju rozmyślań będą: o powołaniu, obowiązkach i ideale kapłana; o głównych pomocach i środkach do spełnienia swego zadania; o gorliwości, o cnotach najbardziej potrzebnych i właściwych kapłanowi; o duchu modlitwy i życiu wewnętrznym; o wartości i dobrym użyciu czasu; o spożytkowaniu własnych zdolności i talentów ku chwale Bożej; o zgubnych skutkach grzechu i oziębłości; o rzeczach ostatecznych; przykłady i tajemnice z życia Chrystusa, zwłaszcza Jego Męka; powołanie i przykłady Apostołów; przykłady z życia świętych, zwłaszcza kapłanów i inne tym podobne tematy.”<sup>6</sup> Tego rodzaju tematyka rozmyślań powinna wydać odpowiednie owoce, jak dalej pisze autor: „Owoce w takim duchu odprawianych rekolekcji miesięcznych będzie: wielki pokój serca, wytrwałość i postęp w doskonałości, gorliwość ducha

<sup>4</sup> G. MATULEWICZ abp MIC, *Recolectio menstrum*, MMp, t. I, s. 363/4. To dość obszerne, 9-ciostronicowe opracowanie autorstwa ks. dr Jerzego Matulewicza, omawia potrzebę i pożytek, cel i istotę tych ćwiczeń miesięcznych, na które się składa: medytacja, przegląd życia z miesiąca, przejrzenie i odnowienie postanowień z ostatnich rekolekcji, spowiedź święta, nabożeństwa dodatkowe. Autor też uwrażliwia na usposobienie przy tych ćwiczeniach, regulamin i owoce oraz wskazuje godne polecenia podręczniki. Opracowanie to może pochodzić z okresu próby zorganizowania Stowarzyszenia Księży Katolickich w Polsce pod kierunkiem duchowym bł. Honorata Koźmińskiego lub z okresu formacji nowicjackiej mاریanów, bądź formacji kapłańskiej w Wilnie. Najbardziej zdaje się prawdopodobna pierwsza wersja przypuszczenia i być może było ono podjęte na zlecenie bł. Honorata.

<sup>5</sup> G. MATULEWICZ abp MIC, *Recolectio menstrum*, MMp, t. I, s. 364.

<sup>6</sup> Tamże, s. 364/5

i większa owocność w pracach apostołskich, podjętych ku chwale Bożej i dla zbawienia dusz.”<sup>7</sup>

Warto zauważyć, że z pośród wielu podręczników do rekolekcji miesięcznych (także obcojęzycznych), wymieniał bł. Jerzy „*Ćwiczenia Rekolekcyjne*” św. Ignacego, „*Ascetykę kapłańską*” ks. S. Bolesława Pelczara, Meschlera i św. Alfonsa Liguoriego.<sup>8</sup> Więc Jego wizja kapłaństwa jest też zakotwiczona w myśli poprzedzających go świątobliwych kapłanów różnych narodowości. Bo nie narodowość, ale wierność Chrystusowi była dla księdza Matulewicza najważniejsza.

Jako biskup zapisał: „Moim zadaniem jest godzić wszystkie narody, prowadzić do miłości i jedności i będę to czynił /.../ Jestem przeciwny również i temu, żeby księża mieszały się do polityki.”<sup>9</sup>; a w innym miejscu: „Muszę wszystkim jednakowo służyć.”<sup>10</sup> Taka świadomość, jak się przekonamy, odbiegała od współczesnych mu idei nie jednego kapłana na Wileńszczyźnie.

## 2. Duchowieństwo w diecezji wileńskiej w latach 1918-1925

Od samego początku swojej obecności i przygotowania do ingresu w Wilnie biskup Jerzy Matulewicz mógł zauważyć wielkie napięcie interesów narodowych i to głównie polsko-litewsko-białoruskich. Jak ono się przejawiało wśród kapłanów? Zwrócimy uwagę na ich postawy w kontekście sporów narodowościowych i działalności politycznej oraz na stan pobożności i świadomości katolickiej.

Wilno stało się miastem wielonarodowościowym, w którym spotykali się nie tylko Litwini i Polacy, ale też znaczny procent Białorusinów, a także jakąś część stanowili Rosjanie, Niemcy i Żydzi. W diecezji wileńskiej poza Wilnem głównie spotkać można było zamożnych Polaków oraz ubogich Litwinów i Białorusinów. Rosjanie uważali Białorusinów za Rosjan mówiących gwarą.<sup>11</sup> Polacy widzieli w nich, być może, zrusyfikowanych Polaków, stąd wielu nieświadomych Białorusinów za takich się podawało. A wśród podających się za Polaków, byli także spolszczeni Litwini, często nie akceptowani przez swoich ziomków.

---

<sup>7</sup> G. MATULEWICZ abp MIC, *Recolectio menstrum*, MMP, t. I, s. 371.

<sup>8</sup> Zob. Tamże, s. 371.

<sup>9</sup> J. MATULEWICZ bł., *Dziennik biskupi*, dz. cyt., s. 216.

<sup>10</sup> J. MATULEWICZ bł., *Dziennik biskupi*, dz. cyt., s. 235.

<sup>11</sup> Zob. J. MATULEWICZ bł., *Dziennik biskupi*, dz. cyt., s. 181.

W kościołach katolickich kapłani bali się posługiwania językiem białoruskim, aby nie otworzyć furtki rosyjskiemu prawosławiu. Więc posługiwano się językiem polskim, broniąc w ten sposób katolicyzmu w tym regionie.<sup>12</sup> Natomiast język litewski był dla społeczeństwa słowiańskiego trudny do zrozumienia. Stąd Litwini w relacjach ze Słowianami potrzebowali używać któregoś z tamtych języków. Litewscy katolicy bardziej skłaniali się do języka polskiego. W ten sposób dochodziło do pomieszania interesów narodowych i wyznaniowych. Większość Białorusinów i Litwinów ukrywała swoją tożsamość narodową. Stąd pod władzą polską, wszyscy uchodzili za Polaków. Kiedy rozwijała się świadomość narodowa, wola bycia sobą i posługiwania się własnym językiem, życia we własnym kraju, pojawiały się tarcia.

Zdecydowanym przeciwnikiem dopuszczania języka białoruskiego, a nie przejawiającym przychylności dla języka litewskiego w diecezji był ks. kan. Lubianiec.<sup>13</sup> Nie można rozumieć jego postawy jako reprezentatywnej, ani dla duchowieństwa polskiego, ani w ogóle duchowieństwa tej diecezji. Jego specyficzny patriotyzm jednak nie był odosobniony i sprawił niemało trudności z powodu braku akceptacji odrębności narodowych miejscowego społeczeństwa, choćby przez nie dopuszczenie przedstawicieli Rady litewskiej do przemówień w pierwszej kolejności przed delegacjami polskimi z racji ingresu biskupiego swojego rodaka.<sup>14</sup>

Kapituła wileńska też nie zaakceptowała języka białoruskiego nawet dla odczytania „probulli”.<sup>15</sup> Kapituła i polscy księża nie uznawali wcale litewskiej władzy państwowej w Wilnie.<sup>16</sup> Zapewne wynikało to z ogólnej sytuacji politycznej, w jakiej trzeba było w tym czasie żyć. Okazało się, że wielu polskich księży było inspiratorami i twórcami Legionów, które w roku 1919 wykazały się jednak okrucieństwem i brutalnością wobec ludności żydowskiej, litewskiej i białoruskiej, a rozzłościły bolszewików.<sup>17</sup> Nie oznacza to bynajmniej, że ci kapłani byli inspiratorami takiego okrucieństwa, lecz sytuacja była tak dalece złożona, że zapewne nie byli oni w stanie nawet do końca przewidzieć, jakie będzie działanie legionistów. Dramatyczną była wiadomość o ujęciu przez polskich żołnierzy o. Muckermanna, jezuitę

---

<sup>12</sup> Zob. Tamże.

<sup>13</sup> Zob. Tamże, s. 138.

<sup>14</sup> Zob. Tamże, s. 141.

<sup>15</sup> Zob. Tamże, s. 140.

<sup>16</sup> Zob. Tamże, s. 142.

<sup>17</sup> Zob. Tamże, s. 152, 154, 156.

i uwięzienie go.<sup>18</sup> Niezdrowy duch nacjonalizmu udzielał się księżom, porzucając seminarium.<sup>19</sup> Księżę zaangażowanych politycznie i przedkładających te interesy nad decyzje swego biskupa, postrzegał bp. Matulewicz w swojej diecezji jako większość.<sup>20</sup>

Z czasem do tych problemów dołączyły się starania bolszewików o eliminowanie Kościoła z życia państwowego i religii ze szkół, a nawet przejmowanie dóbr kościelnych. W obliczu takich zagrożeń też pojawiły się różnice zapatrywań w kręgach kapłańskich. Powściągliwość Biskupa interpretowali nawet jako uległość Litwinom z lęku, aby go bolszewicy nie wywieźli, a także rozniecili pogłoskę, że chce on usunąć ks. Lubiańca z pracy w seminarium. Wychodziło to od polskich księży związanych z endecją. Jedni uważali, że trzeba by biskup radykalnie odniósł się to tych trendów ideologicznych, a inni szli z bolszewikami w układy.<sup>21</sup> Rozdwojenie wśród polskich księży również pojawiało się w radach udzielanych biskupowi: jedni, głównie bardzo wymowni ks. Lubianiec, Maciejewicz i Chomski, byli za wydaniem listu pasterskiego w ostrym tonie; drudzy, bardziej poważni i spokojni kapłani, a wśród nich ks. prał. Sadowski i ks. wicedziekan Kreto-wicz byli za wstrzymaniem się z pismem. Ostatecznie ks. prał. Hanusowicz wpłynął na napisanie go w spokojnym tonie. Szczególnymi agitatorami narodowymi byli tu ks. Songin i ks. Maciejewicz.<sup>22</sup>

W walce między legionistami polskimi a bolszewikami, ci drudzy wzięli kapłanów litewskich oraz kilkunastu Polaków jako zakładników. Wśród zaciętych walk katolicy wspomagali żołnierzy, a Żydzi bardziej współczuli bolszewikom.<sup>23</sup> W katedrze podczas nabożeństwa 23 kwietnia 1919 r. z udziałem gen. Piłsudskiego ks. Maciejewicz wygłosił kazanie „czysto polityczne”.<sup>24</sup> Następnego dnia we Mszy św. za poległych, celebrowanej przez biskupa Jerzego, kazanie głosił ks. Lubianiec, o którym celebrans pisze: „Nie mogłem zrozumieć, co chciał powiedzieć”.<sup>25</sup> W kolejnym dniu ks. Chomski osobiście w czterech punktach wyłuszczył biskupowi zarzuty, w których dominował sprzeciw wobec otoczenia litewskiego wokół niego, a to z powodu nie dość wyraźnego stanięcia biskupa po stronie polskich

---

<sup>18</sup> Zob. Tamże, s. 165.

<sup>19</sup> Zob. Tamże, s. 176.

<sup>20</sup> Zob. Tamże, s. 182.

<sup>21</sup> Zob. Tamże, s. 209.

<sup>22</sup> Zob. Tamże, s. 212.

<sup>23</sup> Zob. Tamże, s. 213.

<sup>24</sup> Zob. Tamże, s. 216.

<sup>25</sup> Zob. Tamże, s. 217.

narodowców. Okazało się, że był on wysłannikiem księży endeków: Lubiańca, Songina, Kuleszo i Maciejewicza.<sup>26</sup> Nie obyło się też bez posyłania do biskupa świeckich prowokatorów.<sup>27</sup>

Wielu też kapłanów zasiadało w Sejmie, co angażowało ich politycznie.<sup>28</sup> Jak dalece sprawy polityczne pochłaniały duchowieństwo może świadczyć fakt, że biskup Bandurski w kazaniu z racji uroczystości rocznicy Powstania Styczniowego „nie wspomniał Boga ani jednym słowem”.<sup>29</sup> Zarówno odrodzeniowcy jak i endecy, kapłani zasiadający w Sejmie, np. ks. Lutosławski, wygłaszali ludziom mowy polityczne, a nie wyjaśniali Ewangelii.<sup>30</sup> Arcybiskup Hryniewiecki przybywając z gen. Mokrzyckim do biskupa Jerzego Matulewicza, czynił mu zarzuty, że kapłani litewscy i białoruscy angażują się politycznie, bo głoszą kazania w swoich językach.<sup>31</sup> Nawet oskarżał, że narody litewski i białoruski w Wilnie powstały za pieniądze rosyjskie, niemieckie, żydowskie i masonskie.<sup>32</sup> Tak więc endecy wykorzystali starość arcybiskupa „do realizowania swoich niemoralnych celów” – jak ocenił Biskup.<sup>33</sup> Kazanie ks. Stankiewicza wygłoszone samowolnie w języku białoruskim ściągnęło agitację w polskich kręgach przeciw Biskupowi.<sup>34</sup> Nawet katolicka działalność społeczna i charytatywna księży Piotrowskiego, Tołoczki i Zienkiewicza stały się tematami polemik w gazetach, zarzucających im trzymanie z bolszewikami i obwiniających za to biskupa Matulewicza.<sup>35</sup>

Jak z tych relacji widać, biskup wileński nie miał łatwej współpracy z polskimi kapłanami, ani litewskimi czy białoruskimi. Różnice poglądów wymagały od biskupa trudnej drogi pojednania najpierw duchowieństwa, aby mogło dokonać się pojednanie w szerszej skali. W ogniu walki o własną tożsamość narodową nie zabrakło narzucania jedni drugim wymagań i wzajemnego podporządkowywania. A nie wszyscy kapłani potrafili w tym klimacie sprostać ewangelicznej miłości, która jest po bratersku życzliwa i służebna. Ale najtrudniejsze było angażowanie się kapłanów w sprawę po-

<sup>26</sup> Zob. Tamże, s. 218-220.

<sup>27</sup> Zob. Tamże, s. 226.

<sup>28</sup> Zob. Tamże, s. 231.

<sup>29</sup> Zob. Tamże, s. 246.

<sup>30</sup> Zob. Tamże, s. 248.

<sup>31</sup> Zob. Tamże, s. 246-252.

<sup>32</sup> Zob. Tamże, s. 254.

<sup>33</sup> Zob. Tamże, s. 256.

<sup>34</sup> Zob. Tamże, s. 263, 267-268.

<sup>35</sup> Zob. Tamże, s. 163, 269-272.

lityczne. Z jednej strony to zaangażowanie kapłanów być może blokowało wpływy masonskich polityków. Z drugiej jednak strony wyraźnie widać, że powodowało niezdrowy ferment wśród duchowieństwa, a to w miarę oddalania się go od Boga i Jego Ewangelii. Tak więc biskup Matulewicz znalazł się w środowisku wielu kapłanów katolickich, dla których z powodów narodowościowych i politycznych, sprawy czysto religijne tak naprawdę były dalekie. Natomiast fakt, że on sam był Litwinem, niejako prowokował polskich kapłanów do nieufności.

### **3. Biskup Jerzy Matulewicz wobec napotkanych problemów**

Największą bolączką Biskupa było zaangażowanie polityczne kapłanów z uszczerbkiem dla misji Kościoła zleconej przez Chrystusa. Trzeba wyraźnie to podkreślić, że biskup Matulewicz starał się sprawiedliwie ustosunkowywać do kapłanów angażujących się politycznie. Jeśli mieli oni odmienne poglądy czy zapatrywania na kwestie społeczne czy polityczne, szanował ich odmienność, o ile ona nie naruszała szkodliwie nauczania Kościoła i kultu Bożego. Wielokrotnie na skargi wnoszone pod adresem kapłanów odpowiadał, aby zarzuty przedstawiono mu na piśmie. Jeśli wykroczyli przeciw prawu Bożemu lub kościelnemu, zastosuje wobec tych kapłanów właściwe kary. Natomiast w sprawach społecznych, narodowych i politycznych pozostawiał im równouprawnioną wolność.<sup>36</sup> Kiedy księża chcieli wyjechać z diecezji bądź to z powodu wyczerpania nerwowego, bądź w niebezpieczeństwach politycznych, pozwalał im na to, chociaż bolał nad stanem opuszczanych przez proboszczów parafii.<sup>37</sup>

Nie zezwalał jednak osobom duchownym brać udziału w walkach, czy udostępniać kościoły, ich wieże, do wojskowych działań strategicznych. Natomiast chętnie mianował kapelanów wojskowych, czy charytatywnych duszpasterzy społeczników, jeśli chcieli tymi zadaniami się zajmować.<sup>38</sup> Kiedy zaostrzyły się napięcia między Polakami i Żydami, biskup prosił kapłanów, aby „temperowali i uspokajali rozwścieczonych ludzi”.<sup>39</sup> W każdej

---

<sup>36</sup> Zob. Tamże, s. 245-252, 266/7. Choć osobiście nie akceptował angażowania się kapłanów w problemy polityczne, widział swoją własną bezradność wobec odmiennego rozumienia wielu z nich, a przy tym starał się o zachowanie roztropnej, pokornej przed Bogiem, sprawiedliwości wobec wszystkich.

<sup>37</sup> Zob. Tamże, s. 224-225.

<sup>38</sup> Zob. Tamże, s. 149, 150.

<sup>39</sup> J. MATULEWICZ bł., *Dziennik biskupi*, dz. cyt., s. 214.

bowiem okoliczności chciał ludzi otoczyć opieką duchową w trosce o ich zbawienie. U początku swego biskupiego urzędowania zaprosił miejscowych księży i jasno przedstawił swoje wytyczne na okoliczność, gdy wejdą bolszewicy: „żeby budzili Chrystusowe ideały, pozytywnie wykładali naukę Chrystusa, w szczególności wyjaśniając te prawdy, które tamci atakują; żeby unikali atakowania i nie poruszali w kazaniach tematów politycznych”.<sup>40</sup> Przy każdej sposobności podkreślał: „wszyscy powinniśmy się trzymać ideałów Chrystusowych”.<sup>41</sup> Ubiegał się o poszanowanie „ogólnie przyjętych zasad grzeczności”.<sup>42</sup> Wśród wszystkich i poszczególnych narodowości utwierdzał zobowiązanie „do tej samej moralności Chrystusowej”.<sup>43</sup> Sam żył nadzieją, że „najlepiej przysłuży się krajowi, ucząc ludzi cnoty i ukazując im naukę Chrystusową”.<sup>44</sup> Już 16-go grudnia 1918 roku odbył naradę z biskupami: kowieńskim i ryskim oraz z ks. prałatem Michalkiewiczem, jak duszpastersko kierować Kościołem w istniejącej sytuacji.<sup>45</sup> Jak pisze: „trzymałem się Chrystusa i Kościoła”; „nieustannie mówię o konieczności jedności, miłości i braterstwa; to mój jako pasterza obowiązek”.<sup>46</sup> Modlił się: „Panie, jakże Cię kocham. Tu mnie karz, tu mnie chłostaj za moje przewinienia, ale udziel mi jednocześnie swojej łaski, abym za każdym razem coraz bardziej Ciebie miłował. Przyrzekam, wszystkim bez różnicy jednakowo służyć, chociażbym nie wiem ile nieprzyjemności miał doświadczyć. Daj, Boże, abym wytrwał w swoich zamierzeniach”.<sup>47</sup>

Według biskupa Matulewicza „kapłan powinien być dla wszystkich jednakowo ojcem i pasterzem; nie wolno mu należeć do partii, tym bardziej nie wolno mu prowadzić działalności konspiracyjnej”. A przy tym modlił się: „Daj Boże, żeby znikło to plemię księży polityków z naszego kochanego Kościoła”.<sup>48</sup> Jeszcze innym razem odnotował modlitwę: „Boże, mój Boże, jakże trudne jest tutaj położenie biskupa. Na wszystkie strony ciągną, rozrywają, Litwini z Polakami chcieliby go zaprząć do swego politycznego

<sup>40</sup> Tamże, s. 145.

<sup>41</sup> Tamże, s. 138, 143, 145.

<sup>42</sup> Tamże, s. 141.

<sup>43</sup> Tamże, s. 142.

<sup>44</sup> Tamże, s. 143.

<sup>45</sup> Zob. J. MATULEWICZ bł., *Dziennik biskupi*, dz. cyt., s.144-145.

<sup>46</sup> Zob. Tamże, s.146.

<sup>47</sup> Tamże, s. 151.

<sup>48</sup> J. MATULEWICZ bł., *Dziennik biskupi*, dz.cyt., s. 152.



wózka; i jedni i drudzy starają się go zanurzyć w polityczne grzęzawisko. Boże, daj, aby ominęło mnie to bagno”.<sup>49</sup>

Osobiście Biskup stanowczo, pokornie, ale mężnie pozostawał wierny swojemu ideałowi kapłańskiemu. Zdał się całkowicie na Bożą Opatrzność, jak czytamy: „Postanowiłem nigdzie stąd się nie ruszać. Co Bóg da, to będzie. Jeśli jest taka wola Boża, aby mnie aresztowali albo zabili, to zewsząd jest taka sama droga do nieba. Nie poczuwałem się do tego, żebym miał co złego komukolwiek uczynić lub czym zawinić, dlatego też jestem spokojny. /.../ W katedrze odprawiłem sumę. Kościół był pełen ludzi”.<sup>50</sup> A więc wierząca społeczność Wilna potrzebowała takiej postawy pasterskiej swojego Biskupa i pozostawała z nim w duchowej jednomyślności.

W sprawach dóbr kościelnych, o ile bolszewicy usiłowali je odebrać, zalecał kapłanom tworzenie komitetów parafialnych, jednak dla ich obrony, a nie dla przejęcia nad nimi władzy. Motywem tej obrony według bpa Matulewicza, była troska, aby utrzymanie Kościołów pozbawionych własności, nie obciążało nadmiernie parafian. Natomiast w szkołach, zalecił kapłanom, zakładanie szkolnych komitetów i rad rodzicielskich, aby mogli wspólnie występować w obronie swojego prawa do nauczania i wychowywania religijnego dzieci. Sam starał się zrozumieć prawo Kościelne, jak zapisał: „czytałem wszystko, co udało się zdobyć, żebym w niczym nie wykroczył przeciwko prawu kościelnemu, wskazaniom i duchowi Kościoła: badałem mianowicie, jak Kościół postępuje w tych krajach, gdzie religia została usunięta ze szkół”.<sup>51</sup>

Przedstawicielom Polaków, przychodzącym do biskupa w sprawie nauki religii w szkole, odpowiedział: „nie mogę się zgodzić, żeby religia została usunięta ze szkół. Obowiązkiem rodziców jest protestować przeciwko temu; nauczyciele także mogliby się wypowiedzieć, że dla nauczania byłoby to niepożądane”.<sup>52</sup> Na prośbę o wydanie dyrektyw, wymienił je w siedmiu punktach, zaznaczając najpierw, że one nie mogą być inne od tych, które daje Kościół.<sup>53</sup> Jak widać, bp Jerzy Matulewicz nie tylko dawał wskazania kapłanom, ale osobiście zajmował się sprawami, z gotowością poniesienia osobistych konsekwencji z rąk przeciwników religii i Kościoła. Z drugiej zaś strony był prekursorem angażowania ludzi świeckich w sprawy Kościoła, jako swoje sprawy z zachowaniem duchowego kierownictwa kapłanów.

---

<sup>49</sup> Tamże, s. 192.

<sup>50</sup> Tamże, s. 153; zob. s. 160.

<sup>51</sup> Tamże, s. 157.

<sup>52</sup> Tamże, s. 158.

<sup>53</sup> Zob. Tamże, s. 159.

Sam doświadczony w Warszawie znaczeniem kierownictwa duchowego robotników w ich moralnym życiu wiarą, powierzył o. Fridrichowi Muckermannowi TJ w Wilnie duszpasterstwo robotników, które skupiało się przy kościele św. Kazimierza, wcześniej należącego do jezuitów. Do pomocy dał mu ks. Piotrowskiego, Białorusina. A kiedy w lutym 1919 roku o. Muckermann otrzymał nakaz opuszczenia miasta, Biskup zasięgnął rady ks. kan. Ellerta i postanowili, że Związek Robotników powinien istnieć i objąć pieczę nad kościołem św. Kazimierza. Nie omieszkał księży Lubiańca i Maciejewicza posłać do rabina, aby ten wpłynął na Żydów, iżby nie drażnili i nie prowokowali katolików, przychylając się do działań bolszewickich. Natomiast ks. Kukcie zlecił zabieganie przez wpływowe kręgi litewskich świeckich katolików o uwolnienie o. Muckermana. Do rozmów z władzami litewskimi w sprawach kościoła posyłał ks. Tumasa. Biskup korzystał z rad ks. Vailokaitisa, ale także księży Lubiańca, Maciejewicza, Kretowicza i Steckiewicza, aby ludzi nie narazić na niebezpieczeństwa ze strony bolszewików.<sup>54</sup> Jak widać w tym doradztwie nie przeszkadzała mu narodowość kapłanów, swoich doradców, gdy chodziło o dobro Ludu Bożego. Ale odpowiedzialność przyjmował osobiście, jak czytamy: „gdzie jest niebezpieczeństwo, nie wypada biskupowi zasłaniać się innymi, trzeba wystąpić samemu. Dobry pasterz swą duszę oddaje za owce”.<sup>55</sup> Był przygotowany na ewentualne uwięzienie tak, by diecezja ani odrodzone zgromadzenie nie ucierpiało z tego powodu. Zapisał: „uporządkowałem ważniejsze sprawy, napisałem nominacje, kto będzie rządził diecezją, gdybym trafił do więzienia i kto będzie opiekował się naszym Zgromadzeniem, listy oddałem o. Wojtkiewiczowi, sam zaś oddałem się w ręce Opatrzności Bożej. /.../ Ogarnęła mnie niewypowiedziana chęć bronienia ukochanego Kościoła”.<sup>56</sup> Pierwszym dobrem dla biskupa była wiara chrześcijańska tego Ludu i to w pierwszej kolejności robotników chrześcijańskich oraz ich duszpasterzy.

Pytany przez kapłanów, co mają robić wobec bolszewickich dążeń do ich uwięzienia, pozostawiał im wolność osobistej roztropnej decyzji, ale zarazem mówił o sobie, że na ich miejscu nie uciekałby.<sup>57</sup> Kiedy dowiedział się Biskup o uwięzieniach kapłanów, jak mógł starał się zebrać konieczne informacje i zorganizować im pomoc. Podnosił na duchu nawet suspendowanych kapła-

<sup>54</sup> Zob. Tamże, s. 162-167.

<sup>55</sup> J. MATULEWICZ bł., *Dziennik biskupi*, dz. cyt., s. 168.

<sup>56</sup> Tamże, s. 170/171.

<sup>57</sup> Zob. J. MATULEWICZ bł., *Dziennik biskupi* (27 luty 1919), dz. cyt., s. 178.

nów, starając się ich odpowiednio zaangażować.<sup>58</sup> Kapłanów, niestosujących poleceń Biskupa, potrafił tak prowadzić, aby zrozumieli, że jest on świadom ich postępowania, a resztę pozostawiał ich sumieniu i samemu Bogu.<sup>59</sup> Osobiście zaś spieszył z posługą sakramentalną kapłanom, którzy o to prosili.<sup>60</sup>

W sprawach językowych bp Jerzy Matulewicz opowiadał się za prawem każdego narodu do własnego języka nie tylko w życiu cywilnym, ale także w Kościele. „Niech chwałą Boga wszystkie narody, każdy w swoim języku”<sup>61</sup> – odnotował po rozmowie z klerykiem Cybulskim, Litwinem. Jednak był daleki od forsowania spraw językowych za cenę zaprzepaszczenia pokoju. Rozmawiał z ludźmi, a szczególnie z kapłanami i klerykami w ich rodzimym języku, krzepiąc w nich ducha męstwa w ujawnianiu chrześcijańskiego patriotyzmu. Zamierzył nawet położyć kres lękliwym zakłamaniom w przyznawaniu się do swojej narodowej tożsamości i używania rodzimego języka.<sup>62</sup> Jednak istotą sprawy było dla niego zbliżanie ludzi do Chrystusa w języku dla nich najbardziej zrozumiałym.<sup>63</sup>

Drugorzędną wprawdzie sprawą było uszanowanie ludzi w ich poczuciu tożsamości narodowej, ale na tyle ważną, aby nikomu nie sprawiać przykrości, nie poniżać i nie uprzedzać do siebie, a to z racji powierzonej mu misji pasterskiej i troski o zbawienie ludzi. Dlatego ubiegał się o to, aby nikt go nie wciągał do polityki. Chciał na równi służyć zbawieniu ludzi każdego języka i narodu. Do konkretnych spraw, dotyczących używania języka w Kościele i porządku nabożeństw w zatwierdzonych językach, odnosił się z uszanowaniem do zarządzeń ks. prałata Kazimierza Mikołaja Michalkiewicza, administratora diecezji i arcybiskupa Edwarda Roppa, swojego poprzednika na stolicy biskupiej. Nie spieszył ze zmianami, dokąd sprawy należące do polityków w danych kwestiach nie zostały prawnie rozwiązane.<sup>64</sup> Trzeba zauważyć, że bp J. Matulewicz cenił bardzo prał. Michalkiewicza, był zatroskany o jego zdrowie i cieszył się z jego powrotu do Wilna 22 marca 1921 roku z wywózki w nadziei, że mu pomoże kierować diecezją.<sup>65</sup>

---

<sup>58</sup> Zob. Tamże, s. 173-175, 179. Zapewne chodziło o suspendę nałożoną przez ks. prał. Michalkiewicza z powodu podpisania innego memoriału, niż ten który on podpisał w sprawie niepodległości Litwy.

<sup>59</sup> Zob. Tamże, s. 181-183.

<sup>60</sup> Zob. Tamże, s. 183.

<sup>61</sup> Zob. Tamże, s. 202.

<sup>62</sup> Zob. Tamże, s. 181.

<sup>63</sup> Zob. Tamże, s. 180.

<sup>64</sup> Zob. Tamże, s. 244, 249.

<sup>65</sup> Zob. Tamże, s. 260/261.

Osobną troską bpa J. Matulewicza byli kapłani Białorusini. Wśród nich na szczególniejszą uwagę zasługuje pozwolenie ks. Andrzejowi Cikota, świadomemu Białorusinowi, na wyjazd do Mińska, aby swobodnie mógł służyć swojemu narodowi i zwolnienie go z obowiązków w diecezji. Kapłanom Białorusinom pozwalał nauczać dzieci białoruskie w szkołach i spowiadać po białorusku, natomiast co do głoszenia kazań w tym języku, decyzje pozostawiał ich roztropności, zaznaczając, aby mieszkający tam Polacy też nie byli poszkodowani.<sup>66</sup> W środowiskach litewskich kapłani katechizowali dzieci litewskie po litewsku, a spolszczonych Litwinów – po polsku, co Biskup uważał za właściwe.<sup>67</sup>

Biskupowi Jerzemu zależało na wszechstronnym rozwoju kapłanów. Dlatego nie wahał się po ustaniu działań wojennych posłać na studia za granicą kapłanów, którzy o to prosili. Zaznaczył: „ja pragnę mieć jak najwięcej świątłych, szlachetnych i dobrych księży”.<sup>68</sup>

Dzięki osobistym rozmowom z ks. Miłkowskim, profesorem seminarium, już u początków rozeznał problemy związane z formacją kapłańską. Wtedy dał wyraz zapotrzebowaniu, aby wszyscy klerycy uczyli się języka polskiego, a oprócz tego – każdy uczył się swojego rodzimego języka. Za przykład stawiał o. F. Muckermanna, Niemca, który zachowując swoją tożsamość narodową, nauczył się języka polskiego i bardzo owocnie służył ludowi robotniczemu w Wilnie.<sup>69</sup> Tak więc już w trzecim miesiącu swojej biskupiej posługi bp Jerzy Matulewicz pilnie wsłuchuje się problematykę seminaryjną, aby przygotować Kościołowi lokalnemu prawdziwie katolickich kapłanów.

#### 4. Kształcenie i formacja kapłańska w latach 1919-1925

W pierwszym dniu po konsekracji biskupiej na obiedzie w seminarium duchownym w Kownie biskup Jerzy Matulewicz wypowiedział program: „wszyscy powinniśmy się trzymać ideałów Chrystusowych”.<sup>70</sup> Byli tam przedstawiciele tak Litwinów jak i Polaków. Wskazany przez biskupa kierunek w szczególniejszy sposób niewątpliwie odnosi się do prac i zadań seminariów duchownych.

Być może to na tym obiedzie przedstawiciel Rady litewskiej i przedstawiciel Polaków dr Ziemacki, każdy od siebie, wyszli z propozycją do bpa

---

<sup>66</sup> Zob. J. MATULEWICZ bł., *Dziennik biskupi* (27 luty 1919), dz. cyt., s. 179-181.

<sup>67</sup> Zob. Tamże, s. 185.

<sup>68</sup> Zob. Tamże, s. 265.

<sup>69</sup> Zob. Tamże, s. 176/177.

<sup>70</sup> Tamże, s. 138.

Matulewicza o utworzenie własnego wydziału teologicznego. Tę propozycję przedłożył on 16 grudnia 1918 roku na spotkaniu z biskupami z Rygi i z Kowna wraz z prał. Michalkiewiczem. Sam opiniuje ją: „Litwini i Polacy wbili sobie do głowy, że każda strona założy własny wydział. Jest rzeczą oczywistą, że dwa wydziały teologii to stanowczo dla nas za dużo. Bardzo łatwo można pogodzić skłóconych, gdyż językiem wykładowym będzie łacina.”<sup>71</sup> Z tego wynika, że bp Jerzy był zdecydowany na starania o otworenie wydziału teologicznego, ale jednego a nie dwu, tj. oddzielnie dla Litwinów i Polaków. Sprawę poparli uczestnicy spotkania w kwestii zajęcia się utworzeniem wydziału teologicznego i skonsultowanie się w tej sprawie z nuncjaturą, z Radą i przedstawicielami Polaków. Z uwagi na sytuację wojenną bp Matulewicz jednak zdecydował się tymczasowo wstrzymać ze staraniami w tej sprawie.<sup>72</sup>

Wizytację Seminarium Duchownego w Wilnie biskup Jerzy Matulewicz rozpoczął już 24 lutego 1919 roku od wykładów z Pisma św. i teologii moralnej. Odnotował, że wykłady i odpytywanie było w języku polskim, chociaż wykładowcy używali podręczników łacińskich. Zainteresował się wówczas znajomością łaciny wśród kleryków.<sup>73</sup> Dalsze wizytowanie wykładów pozwoliło mu zauważyć spóźnienia profesorów, bądź opuszczanie wykładów. Dało się też zauważyć brak przygotowania niektórych profesorów do prowadzenia zajęć. Odnotował też brak lekcji z algebry, fizyki, geometrii i kosmografii w seminarium z powodu braku nauczyciela. Dlatego też po rozmowie m.in. z rektorem zdecydował o powierzeniu wykładów z brakujących przedmiotów dobrze przygotowanym kapłanom. Wprowadził też nauczanie języka litewskiego. Upomniął, z dużą wyrozumiałością, opuszczającego zajęcia ks. Puciatu. Zapewnił dla seminarium pełny wymiar zajęć, aby klerycy nie tracili cennego czasu przy bardzo trudnych warunkach ich utrzymania.<sup>74</sup> Więc wizytacja seminarium nie była tylko kurtuazyjną wizytą, lecz prawdziwą troską bpa Matulewicza o rozwój intelektualny alumnów przygotowujących się do kapłaństwa. Trzeba też zauważyć, że w ogóle rozpoczął wizytację biskupią swojej diecezji właśnie od seminarium, co świadczy o jego szczególnej trosce, by przygotować wspaniałych kapłanów.

Biskup odnotował, iż zastłyszal, jakoby w seminarium porządek i karność pozostawiały sobie wiele do życzenia, ale od razu zaznaczył, że tego nie sprawdził. Nie ukrywał, że właśnie w tym celu posłał z wykładami ks. Wojtkiewicza, aby mógł z jego pomocą sprawdzić wiarygodność doniesień

---

<sup>71</sup> Tamże, s. 144.

<sup>72</sup> Tamże.

<sup>73</sup> Zob. J. MATULEWICZ bł., *Dziennik biskupi* (24 luty 1919), dz. cyt., s. 178.

<sup>74</sup> Zob. J. MATULEWICZ bł., *Dziennik biskupi* (8 marca 1919), dz. cyt., s. 186-187.

i zaradzić ewentualnym potrzebom. Zależało mu przede wszystkim na wyeliminowaniu nacjonalizmu i szowinizmu z seminarium duchownego. Pragnął, aby wychodzili z niego kapłani z sercem i duszą apostoła na miarę św. Pawła.<sup>75</sup> A zatem bp J. Matulewicz nie tylko zabiegał o intelektualny rozwój duchowieństwa, ale także moralny i apostołski.

Aby lepiej poznać kleryków i atmosferę panującą w seminarium bp Jerzy Matulewicz polecił rektorowi przysyłanie po jednym kleryku z 7-go kursu służyć mu do Mszy świętej. Biskup po Mszy św. rozmawiał z każdym posługującym mu klerykiem, ośmielając do wypowiedzania się w swoim rodzimym języku. Zarazem ze swej strony dzielił się z nimi swoimi doświadczeniami ze Szwajcarii, gdzie ludzie służą sobie wzajemnie jak równi z równymi bez względu na narodowość. Zauważył, bowiem, że ci młodzi chłopcy lękają się przyznania do swojej tożsamości narodowej, a to musi wypaczać charakter człowieka. Wpłynęły też skargi na inspektora seminarium, ale pochwała, między innymi, dla ks. prof. Sawickiego.<sup>76</sup> Inspektorem seminarium był ks. Lubianiec.<sup>77</sup>

Czytamy w dzienniku biskupim z tego okresu: „Mówiłem wszystkim: bądź bracie, kim chcesz, ale miej serce kapłana apostoła i gdy przyjdiesz na parafię, naprawdę służ ludziom z wielką gorliwością, przystosowując się do nich, a nie zmuszając ich, żeby oni według twoich zachcianek uczyli się obcego dla nich języka. Jezus kazał nam troszczyć się o zbawienie ludzi, a nie prowadzić polityki narodowościowej, wykorzystując ślepotę i ciemnotę ludu”.<sup>78</sup> Biskup w tych rozmowach przekonał się o rzeczywistym braku „dobrej dyscypliny” w seminarium, dlatego tym usilniej starał się, „żeby wychowywało kapłanów apostołów, którzy byliby zdecydowani wszystkim jednakowo służyć, żadną narodowością nie gardzić, nikogo nie krzywdzić, jednakowo popierać dobre i piękne wysiłki wszystkich narodowości, jedynie do Królestwa Niebieskiego prowadzić, a nie w jakieś polityczne grzęzawisko”.<sup>79</sup> Sam kontynuował odwiedzanie seminarium i czytał prawo kanoniczne, aby jak najlepiej poznać założenia i wskazówki Stolicy Apostolskiej dla prowadzenia seminariów.<sup>80</sup>

<sup>75</sup> Zob. J. MATULEWICZ bł., *Dziennik biskupi* (8 marca 1919), dz. cyt., s. 187/8.

<sup>76</sup> Zob. J. MATULEWICZ bł., *Dziennik biskupi* (16-18, 20-22, 25 i 28 marca 1919), dz. cyt., s. 193-194, 196-197, 201-203. Trzeba pamiętać, że ks. J. Matulewicz poznał dobrze środowisko szwajcarskie w latach swoich studiów specjalistycznych i doktorskich oraz w latach 1911-1914, kiedy to organizował tam nowicjat marianów.

<sup>77</sup> Zob. Tamże, s. 189.

<sup>78</sup> J. MATULEWICZ bł., *Dziennik biskupi* (22 marca 1919), dz. cyt., s. 197.

<sup>79</sup> Tamże, s. 198.

<sup>80</sup> Zob. Tamże, s. 198. Warto wspomnieć, że bp J. Matulewicz miał też swoje doświadczenie pracy w seminarium duchownym w Kilecach, jako wykładowca prawa kanonicznego i łaciny.

Z uwagi na dążenia bolszewików do zajęcia mieszkania biskupiego, J. Matulewicz nawet myślał o zamieszkaniu w seminarium.<sup>81</sup> W początku kwietnia 1919 roku podczas rekolekcji głosił dla kleryków w ciągu 4-ch dni po jednej konferencji.<sup>82</sup> Zaś 21 kwietnia tego roku wyświęcił już kilku pierwszych kapłanów i kilku subdiakonów, a dwóch kapłanów wyświęcił w grudniu.<sup>83</sup>

Kiedy rząd polski wydał dekryty w sprawie szkół, okazało się, że chciał też wziąć częściowo pod swoją kontrol także seminarium duchowne. Wówczas Biskup zwołał kapitułę, by przedstawić jej swoje stanowisko w danej sprawie i naradzić się, co do dalszego postępowania. Postanowiono sprawy szkół, seminarium i podatków kościelnych przekazać biskupowi Szelażkowi, aby w porozumieniu z komitetem biskupów dał wskazania, jak w tych sprawach postępować dla zachowania jedności.<sup>84</sup> Natomiast u Generalnego Komisarza bp J. Matulewicz ubiegał się o pomoc materialną dla seminarium i dla kapłanów pozbawionych środków utrzymania na skutek walk oraz o zwrócenie kościołów i klasztorów odebranych przez Rosjan, a także rozmawiał o aresztowaniach kapłanów.<sup>85</sup>

Zaledwie gen. Piłsudski dn. 28 sierpnia 1919 roku ogłosił reaktywowanie Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, bp Jerzy Matulewicz przystąpił do działań związanych z otwarciem w tymże uniwersytecie wydziału teologicznego, do którego zamierzył włączyć seminarium duchowne. Już 17 września zwrócił się do Benedykta XV o wznowienie wydziału.<sup>86</sup> Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że zagadnienie roli biskupa Jerzego M. w reaktywowaniu wydziału teologicznego na uniwersytecie wileńskim zasługuje na oddzielne opracowanie.

Wśród wielu trudnych problemów Jerzego Matulewicza, biskupa wileńskiego, w latach 1918-1925 bodaj pierwszoplanową była jego troska o stan kapłański. Wynikało to z głębokiego rozdźwięku między ideałem kapłaństwa, jaki nosił on w swoim sercu, a rzeczywistością, z jaką spotkał się w swojej diecezji po objęciu obowiązków biskupich. Przyglądając się tej rzeczywistości z bliska, napisał: „Wydaje mi się, że przy odrobinie dobrej woli i ustepliwości można by było wszystkich pogodzić w Chrystusie. Wygląda na to, że dużo winy było tutaj po stronie niektórych księży”.<sup>87</sup>

---

<sup>81</sup> Tamże, s. 204.

<sup>82</sup> Zob. Tamże, s.208.

<sup>83</sup> Zob. Tamże, s. 213, 243.

<sup>84</sup> Zob. Tamże, s. 238/239.

<sup>85</sup> Zob. Tamże, s. 242.

<sup>86</sup> Zob. T. GÓRSKI, *Błogosławiony Jerzy Matulewicz*, Warszawa 2005, s. 227.

<sup>87</sup> J. MATULEWICZ bł., *Dziennik biskupi*, dz. cyt., s. 142.

## Zakończenie

Tak więc piękny ideał kapłaństwa Błogosławionego Jerzego Matulewicza, w pokornym męstwie wypełniania misji Chrystusa między Bogiem a ludźmi, jednoczącej wszystkich w braterstwie, był dla niego samego trudnym kroczeniem za gwiazdą wiodącą do Królestwa niebieskiego. Szedł jednak za nią wytrwale.

Jako biskup diecezji wileńskiej w latach 1918-1925, niestety, spotkał w niej trudne problemy uwikłania wielu kapłanów w sprawy polityczne zwalczających się partii i w ruchy narodowościowe. Odrywały one duszpasterzy od właściwych im zadań wyjaśniania ludziom Ewangelii Chrystusowej i jednoczenia ich w miłości braterskiej. Bolał nad tym i szukał sposobów zaradzenia problemom, studiując wnikliwie prawo kanoniczne oraz prosząc Boga o pomoc. Szczególnie wymownym źródłem jest w tym względzie dla nas jego *Dziennik biskupi*.

Osobiście biskup Matulewicz okazał się ojcem wyrozumiałe i sprawiedliwie traktującym odmienność poglądów politycznych i dążeń narodowych swoich kapłanów, ale gotowym ukarać stosownie do winy i prawa kościelnego tych, których działania szkodziłyby sprawie Bożej, były niezgodne z nauczaniem Kościoła i kultem należnym Bogu, jednakże po starannym zbadaniu stawianych im zarzutów, przedłożonych mu na piśmie. Rozmawiał z kapłanami i klerykami w ich rodzimych językach, utwierdzał ich w prawdzie i mobilizował, aby z sercem i umysłem apostołskim na miarę św. Pawła troszczyli się o zbawienie wszystkich ludzi jednakowo.

Zapewnił dla seminarium duchownego w Wilnie pełny wymiar zajęć, aby klerycy nie tracili cennego czasu. Rozumiał dobrze, że staranne wykształcenie w seminarium, znajomość języków oraz formacja eliminująca nacjonalizm i szowinizm, pozwoli nowym kapłanom służyć ludziom dla ich zbawienia, a nie podporządkowywać ich swoim zachciankom. Sam z odpowiedzialnością bronił „powierzonej Owczarni” przed eliminowaniem religii ze szkół, ateizacją, demoralizacją, ograniczaniem rodziców w ich prawach do religijnego wychowania dzieci i pozbawianiem Kościoła jemu należnego dobra materialnego, a był praktycznie przygotowany na przyjęcie uwięzienia, czy nawet śmierci, zawierając wszystko Opatrzności Bożej. Jednak swoim kapłanom w tych niebezpieczeństwach pozostawiał roztropną wolność decyzji.

Błogosławiony biskup Jerzy Matulewicz z ostrożnością przyjął harmonijną taktykę:

- słuchania głosu wszystkich, ale w ważnych sprawach dla Kościoła – szczególnie doświadczonego głosu Kapituły i wyższej władzy kościelnej;



- uwrażliwiania wszystkich w kierunku misji jednoczenia narodów według ducha Chrystusowego;
- braterskiej jedność z biskupami sąsiednich diecezji i z kapłanami, a nawet z duchownymi żydowskimi;
- osobistej posługi kapłańskiej;
- roztropnego liczenia się z brakiem zrozumienia;
- osobistej odpowiedzialności za kształcenie i formację seminaryjną oraz poseminaryjną duchowieństwa.

## DIE SORGE DES SELIGEN GEORG MATULEWICZ UM DIE SPIRITUALITÄT DER PRIESTER IN DER DIÖZESE WILNIUS

### RESUME

Das Priesterjahr mobilisiert uns nicht nur zum Gebet für die Priester, sonder auch dazu, uns vermehrt mit dem Zeugnis authentischer Priester zu beschäftigen. Hier denke ich unter vielen anderen auch an den seligen Bischof Georg Matulewicz. In seinem Bischofssiegel sind die Worte „überwindet das Böse mit dem Guten“ eingepägt, ein Programm, das er treu und mit Ausdauer als Bischof von Vilnius verwirklicht hat. In weniger bekannten Texten seiner polnischsprachlichen Aufzeichnungen finden wir einen sehr vielsagenden Satz: „Ein Priester ist in der Erfüllung seiner Aufgaben und seiner Stellung *in persona Christi*, ein Botschafter, ein Vermittler, der die Sache der Erlösung weiterführt. Durch den Priester regiert Gott, er erfüllt in dieser Stellung Gottes königliche, prophetische und priesterliche Mission. Diese Vollmacht und das Amt als Lehrer und Hirte bekommt der Priester durch die Weihe, aber im normalen Alltag, in der Arbeit und im Leiden ist er ganz Mensch, wie Jesus auch ganz Mensch war: Gott-Mensch. Wie Gott-Mensch wird er in der Ewigkeit seine Krönung erhalten. Im Leben erntet er Ehre und Dankbarkeit von guten Menschen und Hass von bösen Menschen und den Mächten der Unterwelt. Das vielversprechende Ergebnis für Einzelne und die Gesellschaft ist der Aufbau des Reiches Gottes auf Erden, ein Hinweis auf die Seligpreisungen. Damit es sich erfüllen kann, muss jeder Priester und Ordensmann Christus nachfolgen, Gott in seiner Missions- und apostolischen Arbeit überall hinbringen, auch zu denen, die von der Kirche abgefallen sind.“

Als Diözesanbischof von Vilnius in den Jahren 1918-1925 hatte er leider viele Probleme mit Priestern, die sich an politischen Streitigkeiten beteiligten, die Parteien bekämpften und in Volksbewegungen verwickelt waren. Das hat die Seelsorger von ihren eigentlichen Aufgaben, der Verkündigung des Evangeliums Christi und der Versammlung der Gemeinde in geschwisterlicher Liebe, getrennt.

Eine besonders ausdrucksvolle Quelle ist diesbezüglich das im vergangenen Jahr in kleiner Auflage erschienene Bischofstagebuch von Georg Matulewicz, das noch wenig bekannt ist. Bischof Matulewicz war ein väterlicher Hirte, der den unterschiedlichen politischen Anschauungen und nationalen Bestrebungen seiner Priester verständnisvoll und gerecht begegnete, der aber auch bereit war, die zu bestrafen, die der Sache Gottes schaden und der Lehre der Kirche und dem Geist des Gottesdienstes nicht entsprachen. Hierzu prüfte er gewissenhaft alle schriftlichen Vorwürfe, die eingebracht wurden. Mit den Priestern und Klerikern sprach er in ihrer Muttersprache und festigte sie in der Wahrheit. Wie der heilige Paulus sollten sie sich im Herzen und in Gedanken um alle Menschen gleichviel kümmern, ohne bestimmte Menschen zu bevorzugen.

Im Priesterseminar in Vilnius sorgte er immer für Beschäftigung, sodass die Kleriker auch unter schwierigen materiellen Lebensumständen keine kostbare Arbeitszeit verloren haben. Er hat gut verstanden, dass eine gewissenhafte Ausbildung in den Seminaren Tendenzen des Nationalismus und Chauvinismus im Keim erstickt, damit die Neupriester den Menschen zu ihrer Rettung dienen und nicht die Menschen ihren Neigungen unterordnen. Verantwortungsbewusst verteidigte er die ihm „anvertraute Herde“ vor der Auslöschung der Religion in der Schule, der Ausbreitung des Atheismus, der Demoralisierung, der Einschränkung der Eltern in ihrem Recht zu religiöser Erziehung der Kinder und der Beraubung der Kirche um das Recht, materielle Güter zu besitzen. Er war immer bereit, auch Gefängnis und Tod anzunehmen und hat alles der Vorsehung Gottes überlassen. Der selige Bischof Matulewicz fuhr eine vorsichtige, harmoniesuchende Taktik:

- Er hörte auf alle Stimmen, aber in den wichtigsten Angelegenheiten der Kirche achtete er besonders auf die erfahrene Stimme der Kapitel und des höheren Lehramtes der Kirche;  
er hat versucht alle für die Einheit der Menschen in Christi Geist empfänglich zu machen;
- Er setzte sich für die brüderliche Einheit mit den Bischöfen der Nachbardiözesen und den Priestern ein, sogar mit jüdischen Vertretern;
- Er hat selbst Priesterdienste ausgeführt;
- Er hat immer klug mit ausbleibendem Verständnis gerechnet;
- Er hat persönlich die Verantwortung für die Ausbildung der Geistlichen im Seminar und für die Zeit danach übernommen.

HENADZ KRYZHEUSKI

## PODSTAWOWE CECHY MENTALNOŚCI NARODOWEJ, WPŁYWAJĄCE NA SFERĘ RELIGIJO-MORALNĄ WSPÓŁCZESNEJ ROSJI

**Treść:** Wstęp; 1. Charakterystyka mentalności narodowej Rosjan i jej uwarunkowania; 2. Wpływ mentalności narodowej na życie religijno-moralne współczesnej Rosji; Zakończenie.

### Wstęp

Osobliwością *religijnego odrodzenia* Rosji, które rozpoczęło się po 1989 r., jest to, że olbrzymi wpływ na to odrodzenie wykazuje nie tyle tradycja religijna, przekazywana z pokolenia na pokolenie (która faktycznie została przerwana), ile spuścizna mentalnościowa ateistycznej epoki, jak również nieco głębsza „warstwa” mentalności rosyjskiej, uformowanej w okresie epoki przedrewolucyjnej. Zrozumienia współczesnej sytuacji religijno-moralnej rosyjskiego społeczeństwa, domaga się poznania podstawowych cech mentalności Rosjan<sup>1</sup>. W artykule tym podjęto dwa zagadnienia: charakterystyka mentalności narodowej Rosjan i jej uwarunkowania oraz wpływ tejże mentalności na sferę religijno-moralną społeczeństwa współczesnej Rosji.

### 1. Charakterystyka mentalności narodowej Rosjan i jej uwarunkowania

„Narodową” religią Rosjan było i pozostaje się *greko-rosyjskie* prawosławie, chrześcijański wpływ którego na społeczeństwo poprzez wieki był osłabiany różnego rodzaju niereligijnymi czynnikami. Według słów zna-

<sup>1</sup> Ściśle mówiąc, przez termin *Rosjanie* określamy *wielkorusinów*=*русские* – narodowości wschodnie-słowiańskiej, z której składa się większość (około 80%) społeczeństwa Federacji Rosyjskiej.

nego rosyjskiego przedstawiciela współczesnych fundamentalistów prawosławnych O. Płatonowa, „Rosyjskie Prawosławie rozwijało się razem z narodową świadomością i narodowym duchem [wielko]ruskiego człowieka. Im więcej wznosił się duch narodowy, tym więcej wznosiło się Prawosławie. I na odwrót, rozkład narodowego ducha prowadził do degeneracji Prawosławia”<sup>2</sup>. Przez to stwierdzenie, głęboko oddany rosyjskiemu prawosławiu znawca, stwierdza niezdolność tego prawosławia do bycia fundamentem, kierownikiem, oraz wychowawcą ducha narodowego – ono za zwyczaj jedynie kroczyło za tym duchem (za wyjątkiem kilka historycznych momentów interwencji militarnych wewnątrz Rosji), będąc „ideowym atrybutem” lub „zewnątrznym symbolem” narodowym. Z innej strony, według rosyjskiego filozofa M.A. Bierdziajewa, „Prawosławne wychowanie religijne nie jest sprzyjające dla historycznego życia narodów; ono zbyt mało kształtuje społeczną i kulturową postawę, zbyt mało dyscyplinuje osobę. Prawosławie ciągle się waha pomiędzy maksymalizmem świętości a minimalizmem zbyt niskiego poziomu moralnego życia codziennego(...). Prawosławie rosyjskie(...) zbyt mało przyczyniło się do rozwoju w człowieku [wielko]ruskim prawdziwości i odpowiedzialności”<sup>3</sup>. Konsekwencją tego, według filozofa Iwana Ilina, stało to, że człowiek wielkoruski posiada „słabe, nie zdrowe poczucie własnej godności duchowej”<sup>4</sup>. Nie zauważając swej godności duchowej, on zupełnie nie postrzega godności ducha i duchowej kultury, dlatego nie mając prawdziwej i kierującej nim hierarchii wartości, w swym życiu wszystko mierzy nie godnością, lecz siłą<sup>5</sup>. Przez to „jako osoba, on jest skłonny do niewłaściwego zachowania (on upija się, nieprzyzwoicie się wyraża, wyprawia brewerie) (...); jako obywatel, on nie uważa przestępstwo za coś wstydlivego, lecz za werwę; (...) on łatwo dopuszcza się krzywoprzysięstwa”<sup>6</sup>. Współczesne badania socjologiczne i psychologiczne w dużej mierze potwierdzają te osobliwości, zaznaczając brak wśród Rosjan „właściwego samo-zrozumienia, wyraźne uzależnienie od «ważnych» osób w otoczeniu i dążenie do nadawania zbyt wielkiego znaczenia dla statusu społecznego”<sup>7</sup>. Te same badania wskazują, że w porównaniu z Amerykana-

<sup>2</sup> О. Платонов, *История русского народа в XX веке*, Москва, т. 1, s. 63.

<sup>3</sup> Н.А. Бердяев, *Оздоровление России, Собр.соч.*, Paryż, 1990, t. 4, s. 243.

<sup>4</sup> И.А. Ильин, *Основные задачи правоведения в России*, w: *Родина и мы*, Smoleńsk, 1995, s. 158-159.

<sup>5</sup> Tamże

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> К. Касьянова (В.Чеснокова), *Особенности русского национального характера*, Москва, 1993, s. 107.

mi, „Rosjanie mają większe dążenia, wskazujące na przekroczenie granic dozwolonych w gonitwie za rozkoszą oraz za natychmiastowym zaspokojeniem żądz”<sup>8</sup>.

Mówiąc o mentalności, wybitny rosyjski pisarz A. Czechow, zaznaczał w końcu XIX wieku, że Rosjanin „posiadał niezwykłą zdolność wierzenia, przenikliwy rozum i dar myślicielstwa, lecz to wszystko rozbija się w proch o beztroskę, lenistwo oraz marzycielską lekkomyślność”<sup>9</sup>. Taką charakterystykę potwierdzali rosyjscy myśliciele – G. Fłorowski, M. Bierdziajew i inni, zaznaczając jako typowe swoistości mentalności rosyjskiej, „marzycielstwo”, „brak samozaparcia się dla prawdy”<sup>10</sup> i „kobiecą uległość” („natura [Rosjanina] określa się jako kobieca, bierna i pokorna w sprawach państwowych, on zawsze czeka na oblubieńca, męża, władcę”<sup>11</sup>). Ostatnia cecha przejawia się w wynikach badania socjologicznego, w którym do „braku życiowego wyboru i niezdolności wpływu na własne życie” przyznaje się 56% badanych Rosjan; tylko 43% zgadza się z istnieniem takiego wyboru<sup>12</sup>. Wymieniona osobliwość w dużej mierze jest rezultatem z jednej strony, wciąż tego samego maksymalizmu prawosławnego, a z drugiej – „azjatycką kobiecością” wschodnio-słowiańskiego charakteru, która z kolei była konsekwencją ścisłego sąsiedztwa Rosji z narodami azjatyckimi.

Wielki wpływ na formacje wielkoruskiej mentalności posiadał rosyjski ustrój państwowy, istota którego sprowadzała się do systematycznego odsuwania swoich poddanych od udziału we sprawowaniu władzy<sup>13</sup>. Z tego powodu naród rosyjski „albo ślepo uwielbia władzę, lub złośliwie ją nienawidzi (...). We władzy on widzi nie brzemię odpowiedzialności, a korzystną wygodę (...) i nie umie ani jej czcić, ani ufać, ani jej podtrzymywać”<sup>14</sup>. Rosyjski filozof P. Czaadajew, na początku XIX wieku określając cechy narodowe Rosjan zaznaczał, że „już w starożytnych kronikach ruskich można zauważyć mocny wpływ władzy (...) i prawie nigdy się nie spotyka prze-

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 185-187.

<sup>9</sup> А.П. Чехов, *В пути. Сочинения*, t. 5, Moskwa, 1976, s. 474.

<sup>10</sup> Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, Paryż, YMCA-Press, 1983, cz. IX, p.1.

<sup>11</sup> Н.А. Бердяев, *Судьба России. Сборник статей (1914-1917)*, Moskwa, 1990, cz. I.

<sup>12</sup> Na przykład, w Chinach – 28% i 65% odpowiednio, w USA – 11% i 89% odpowiednio. М.К. Горшков, *Российский менталитет в социологическом измерении, тагазун «Социологические исследования»*, №6, 2008, s. 27.

<sup>13</sup> И.А. Ильин, *Крушение России. Корень зла, в зб. Россия и мы*, Smoleńsk, 1995, s. 143-145,

<sup>14</sup> Tamże.

jawów woli społecznej”<sup>15</sup>. Z innej strony, charakterystycznym dla ustroju społecznego Rosji była izolacja między sobą tak samo-rządzających się spółek, jak i osób pracujących (czyli istniał brak solidarności społecznej). To pozostawiało ich bezbronnymi wobec uzurpacji praw ze strony samodzielną władzy<sup>16</sup>. Oprócz tego, poprzez wieki w Rosji istniała jakby nieoficjalna umowa między ludem i jego władcami, która wyrażała się ze strony ludu w jego pokornym zachowaniu (w odmowie walki o władzę, o swoje prawa, itp.)<sup>17</sup> w zamian za zapewnienie przez władców porządku społecznego, pracy, choć minimalnych, lecz gwarantowanych warunków przetrwania. To wszystko razem z niskim poziomem samodyscypliny narodu wraz z propagandą idei etatyzmu (jako rdzenia ideologii państwowej), na przestrzeni wieków, zaszczerpiło bierny paternalizm do mentalności rosyjskiej. Według słów prezydenta Rosji D. Miedwediewa, ten paternalizm wyraża się w pewności i biernym oczekiwaniu przez obywateli tego, że wszystkie problemy musi rozwiązywać władza państwowa, po dzień dzisiejszy jest naturalnym stylem myślenia większości Rosjan<sup>18</sup>. Niektórzy współcześni socjologowie rosyjscy nazywają ten paternalizm „nośną konstrukcją percepcji świata” Rosjan<sup>19</sup>. Przy czym, paternalizm ten połączony z charakterystycznym dla Rosjan lenizmem, jest fundamentem „wielkoroskiej pseudo-wolności”, która nie boi się nawet najbardziej okropnego totalitaryzmu<sup>20</sup>. Wszystko to w dużej mierze warunkuje istniejącą w mentalności rosyjskiej potrzebę autorytatywnej władzy („mocnej ręki”) w osobie wodza narodowego, niosącego odpowiedzialność za wszystko, co dzieje się w państwie i mającego prawo do zmiany jakiegokolwiek ustawy według swej woli<sup>21</sup>. Tym niemniej, z punktu widzenia innych socjologów, paternalizm Rosjan w ostatnim dwudziestoleciu staje się coraz słabszy<sup>22</sup>; obywatele

<sup>15</sup> П.Я. Чаадаев, *Апология сумасшедшего*, cyt. wg: <http://www.vehi.net/chaadaev/apologiya.html> 16.02.2006.

<sup>16</sup> О. Платонов, tamże, s. 51.

<sup>17</sup> С. Путилов, «Россия – страна рабов? О проблеме „русского рабства” глазами христиан», magazyn «Uusi kotimaa», styczeń 2008, <http://www.portal-credo.ru/site/?act=monitor&id=11697>, 12.02.2009.

<sup>18</sup> Д. Медведев, *Россия, вперед!* Oficjalna strona internetowa prezydenta Federacji Rosyjskiej: <http://www.kremlin.ru/news/5413>, 10.09.2009

<sup>19</sup> М.К. Горшков, *Российский менталитет..*, s. 22; Д. Медведев, art. cyt., tamże.

<sup>20</sup> С. Путилов, art. cyt., tamże.

<sup>21</sup> С. Суворов, *О времени измен и перемен*, <http://www.portal-credo.ru/site/?act=fresh&id=573>, 13.03.2007.

<sup>22</sup> В.В. Кочетков, *Социокультурные факторы формирования русских организационных культур*, <http://www.tsogu.ru/institutes/nii/iio/socibul/Publishing/kochtkov4/>, 10.10.2009

już więcej liczą na swoje siły (i swych najbliższych), niż na państwo. Częściowo to potwierdzają wyniki badań socjologicznych<sup>23</sup>, jak też istnienie w Rosji jednego z największych poziomów podwójnego i potrójnego wymiaru zatrudnienia obywateli<sup>24</sup>.

Charakterystyczną swoistością rosyjskiego prawosławia jako ogniska narodowej kultury i oświaty, było to, że jej przedstawiciele poprzez stulecia ograniczali swą działalność w tej sferze jedynie do nauczania czytania i pisania, nie przykładając żadnej uwagi do zaszczepienia racjonalnego podejścia członków społeczeństwa w życiu codziennym<sup>25</sup>. Z innej strony, na przestrzeni całej rosyjskiej historii, prawosławie niemal nie wychowywało narodu do wprowadzenia religijnej kultury (jak też kultury w ogóle) do życia codziennego. To w dużej mierze stało się przyczyną zakorzenienia głębokich religijno-apokaliptycznych tendencji w mentalności rosyjskiej, i w konsekwencji formowało styl życia, który odznaczał się swoistą tymczasowością i powierzchownością (ze względu na oczekiwanie szybkiego nadejścia paruzji)<sup>26</sup>. Wraz z teoretycznym maksymalizmem, prawosławie w znacznym stopniu przyczyniało się do zakorzenienia w tej mentalności teoretycznego „fundamentalizmu religijnego” – dążenie do słownego wyrażania wysokich ideałów religijnych, co w praktyce życiowej było mocno hamowane przez zupełnie inne, nie religijne cele<sup>27</sup>. Ta cecha jaskrawo przejawiała się w wynikach badań socjologicznych z r. 2007, które ujawniły „odrazę” Rosjan do różnego rodzaju niemoralnych zachowań. Do takich zostały zaliczone: homoseksualizm przez 84% respondentów, zamiłowanie do gier hazardowych -73%, zło używania alkoholu – 73%, zdrady małżeńskie – 63%, branie łapówki – 62%<sup>28</sup>. Dodajmy, że przytoczone „teoretyczne”

---

<sup>23</sup> Т.В. Токарева, *Религиозные компоненты механизмов идентификации в транзитивном социуме*, dysertacja doktorska, Saratów, 2003, s. 77; А.В. Немировская, *Структура и динамика ценностных ориентаций в массовом сознании населения региона в условиях трансформации российского общества*, dysertacja doktorska, Krasnojarsk, s. 105.

<sup>24</sup> В. Петухов, *Патернализм россиян – это миф*, *тагазун «Русский журнал»*, <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Paternalizm-rossiyan-eto-mif>, 12.10.2009.

<sup>25</sup> А.В. Карташев, *Очерки по истории Русской Церкви*, Moskwa, 2000, t. 2, s. 765-766.

<sup>26</sup> В. Чаплин, *Православие и общественный идеал сегодня*, w zb. *Пределы светскости. Общественная дискуссия о принципе светскости государства и о путях реализации свободы совести*. Zest. А.Верховский, Moskwa, 2005, s. 166-167; Степун Ф.А., *Мысли о России. Национально-религиозные основы большевизма: пейзаж, крестьянство, философия и интеллигенция. Чаемая Россия*, St. Petersburg, 1999, s. 9-11.

<sup>27</sup> Со potwierdzają badania socjologiczne: К. Касьянова (В. Чеснокова), *dz. cyt.*, s. 191-192.

<sup>28</sup> А.А. Голов, *Моральные ограничения в России и США. Данные опроса Аналитического Центра Юрия Левады в декабре 2007 г.*, [www.levada.ru](http://www.levada.ru), 29.09.2009.

odniesienie Rosjan do wymienionych moralnych wad (zwłaszcza do trzech ostatnich), nie wiąże się z ich zachowaniem praktycznym.

Mówiąc o cechach mentalności nie sposób pominąć stosunek Rosjan do wierności słowu. Wiadomo, że chrześcijaństwo przyszło na Ruś w „mniejszym” obliczu bizantyjskim. Stąd też w ascetyzmie zakonnym Słowianie wschodni upatrzyli zasadniczy sposób zbawienia człowieka (na przykład, w ich hierarchii wartości duchowych najwyższym ideałem chrześcijanina był doskonały pustelnik). Jedną z konsekwencji takiego odbioru duchowości stało to, że ruscy przyjęli jako swoistą zasadę, tradycyjne ściśle ascetyczne (apofatyczne-duchowe) odniesienie się mnichów bizantyjskich do słów jako „kłamstwa *a priori*”<sup>29</sup>. Do tego, zupełny brak tradycji scholastycznej na Rusi (Rosji) oraz bardzo słaby wpływ prawosławia, jako ośrodka oświaty, doprowadziło do powstania w społeczeństwie specyficznej nieuświadomianej hierarchii. W tej ostatniej, bezsłowny (niemy) pomysł liczy się znacznie „wyżej” niż słowo napisane, które z kolei liczy się „wyżej” niż słowo wymawiane<sup>30</sup>. W taki sposób na przestrzeni wieków, w narodzie formowała się swego rodzaju „bezwartościowość słowa” tak pisanego, jak i wymawianego (dzięki też swoistej odrazie Rosjan do wszystkiego, co jest „formalne”, „prawne”). W dużej mierze dzięki tej deformacji, już w epoce stalinizmu stało się możliwe niesamowite „przesycenie” społeczeństwa kłamstwem, które stało się nie tylko sposobem przetrwania, lecz powszechnym stylem życia. To z kolei, doprowadziło do tego, że we współczesnej mentalności rosyjskiej istnieje zadziwiająca „nieczułość” na słowa. Najbardziej jaskrawo ta osobliwość przejawia się w odniesieniu do obietnic, które w środowisku wielkoruskim nie są odbierane na serio, a niedotrzymanie obietnicy jest zjawiskiem zupełnie normalnym (jak też kłamstwo w stosunkach międzyludzkich, zwłaszcza między osobami nieznanymi).

Tradycyjnym dla mentalności rosyjskiej było i jest przeciwstawienie się wszystkiemu, co jest „formalne”, „jurydyczne”, „prawne”. Postawa taka pojawiła się w tej mentalności dzięki głębokiemu, jednak nieadekwatnemu zakorzenieniu przeciwstawienia „łaski” wobec „prawa” (wprowadzonemu przez apostoła Pawła), co zostało u Rosjan rozpowszechnione poza granice prawa cerkiewnego na wszystkie sfery życia codziennego. Stąd pochodzą uprzedzenia do jurysprudencji, „prawny nihilizm”, uwielbienie dla „ofiar”

<sup>29</sup> P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa, 1964, s. 194-197; A. Lazari, *Mentalność rosyjska*, Katowice, 1995, s. 16.

<sup>30</sup> И. Данилевский, Ю. Магаршак, *Имперское искажение*, журнал «Время новостей», <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=16216>, 22.01.2007.



prawa (np. katorżników)<sup>31</sup>. Taka specyfika, razem z tradycyjnym paternalizmem, niskim stopniem samodyscypliny, oraz istniejącą przez stulecia niesprawiedliwością prawną i nierównością wobec sądu, stały się główną przyczyną bardzo słabej świadomości prawnej narodu rosyjskiego już przy końcu XIX wieku. Więcej, naród ten „nienawidził” prawa w ogóle, podporządkowując się mu wyłącznie jako sile zewnętrznej<sup>32</sup>. Temu też mocno sprzyjał tradycyjny w historii rosyjskiej brak wolności osoby i brak jej nietykalności<sup>33</sup>. Jeszcze bardziej pogorszyła sytuację w tej sferze okropna niesprawiedliwość w odniesieniu do ucziwych obywateli w epoce terroru stalinowskiego, oraz „rewolucja kryminalistów” w pierwszej połowie lat 1990-ch. Oprócz tego, stała bezbronność prawna i brak minimalnej niezależności materialnej uformował w mentalności Rosjan tradycyjny styl nieformalnych stosunków międzyosobowych (znajomości, kumoterstwa itp.)<sup>34</sup>, jak też głęboko zakorzeniły się niemoralne sposoby przetrwania (kłamstwo, łapówkarstwo, złodziejstwo itp.).

Jeszcze jedną cechą charakterystyczną mentalności rosyjskiej jest niemal zupełny brak świadomości historycznej. O tym na początku wieku XIX pisał już wspomniany filozof P. Czaadajew: „Doświadczenie historyczne dla nas [Rosjan] nie istnieje; pokolenia i wieki przeleciały bez korzyści dla nas”<sup>35</sup>. Wtórował mu publicysta słowianofil Iwan Aksakow: „A czy nie przez to wszystkie nasze nieszczęścia i złości, że tak słaba jest w nas, i w arystokratkach i w demokracjach, rosyjska świadomość historyczna, martwy jest zmysł historyczny!”<sup>36</sup>. Aktualność wskazanej cechy potwierdzają wyniki badań z 2007 r., w których respondentom – rosyjskim obywatelom – były postawione łatwe pytania z egzaminu szkoły średniej z historii Rosji. Prawidłowo odpowiedzieć na te pytania zdołało tylko 2% poproszonych osób (w grupie posiadających wykształcenie wyższe – 5%)<sup>37</sup>. Konsekwencją takiego stanu w społeczeństwie rosyjskim jest zniekształcona ocena moralna najważniejszych wydarzeń historycznych. Na przykład, w 2007 r. około

---

<sup>31</sup> A. LAZARI, *Mentalność rosyjska*, s. 16

<sup>32</sup> О. Платонов, dz. cyt., s. 51.

<sup>33</sup> Кистяковский Б., *В защиту права*, w: *Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции*, Moskwa, 1909.

<sup>34</sup> К. Касьянова, dz. cyt., s. 213.

<sup>35</sup> П.Я. Чаадаев, *Философические письма*, cyt. wg: <http://www.vehi.net/chaadaev/filpisma.html> 16.02.2006.

<sup>36</sup> Cyt. wg.: А.И. Солженицын, *Россия в обвале*, Moskwa, 1998, s.154-155.

<sup>37</sup> ВЦИОМ: *Только 2% россиян хорошо знают историю*, «РосБизнесКонсалтинг.ру», <http://top.rbc.ru/society/03/10/2007/121384.shtml>, 03.10.2007.

połowa badanych oceniała rewolucję bolszewicką z 1917 r. jako pozytywne wydarzenie historyczne<sup>38</sup>. Brak pamięci historycznej też mocno sprzyja rozpowszechnieniu w społeczeństwie rosyjskim historycznych mitów, co z kolei prowadzi do wysokiej popularności różnego rodzaju utopijnych ideologii aż do dnia dzisiejszego.

Tradycyjną cechą mentalności rosyjskiej jest też *izolacjonizm*, bazujący na idei zupełnej wyjątkowości Rosji<sup>39</sup>. Po krachu systemu sowieckiego w 1991 r. dzięki panowaniu w społeczeństwie pro-zachodniej „demokratyczno-rynkowej” euforii, zajaśniała nadzieja wyzwolenia mentalności z tych idei. Jednak nadzieja ta znikła z powodu rozczarowania i apatii po r. 1992<sup>40</sup>, w dużej mierze w związku z bardzo bolesnym dla Rosjan procesem przemiany ich sowieckiej tożsamości na post-sowiecką. Bowiem, będąc większością etniczną w ZSSR i mając mocną „państwową” tożsamość, oni przeżyli wraz z krachem ZSSR kryzys świadomości mocarstwowej, gwałtowne zmniejszenie terytorium kraju i demograficzną katastrofę<sup>41</sup>. Właśnie jako kompensacja tych zjawisk powstał w społeczeństwie mocny wzrost popularności idei nacjonalistycznych, opierających się na tradycji imperialnego prawosławia<sup>42</sup>. Ten wzrost na początku lat 2000-ch otrzymał poparcie ze strony władzy państwowej, która rozpoczęła nie afiszowaną propagandę *ideologii prawosławnej*, opartą na ideach etatyzmu wraz z ideami „świętości rosyjskiej historii”, „wybraństwa narodu rosyjskiego” itp. Jednym z jaskrawych przejawów izolacjonizmu<sup>43</sup> w społeczeństwie rosyjskim jest tradycyjne *nastawienie anty-zachodnie* (*антизападничество*), które w swej istocie jest infantylnym niezadowoleniem (chęć życia jak na Zachodzie bez możliwości osiągnięcia jego poziomu) wraz z pseudo-kolektywizmem. Potwierdzeniem tego jest to, że rosyjscy *anty-zachodni* aktywiści (*антизападники*) w swej większości mają zachodni styl życia (w obco-

<sup>38</sup> День 7 ноября – красный или черный? О своем отношении к событиям октября 1917 года рассказывают священнослужители РПЦ МП, <http://www.regions.ru/news/2107477/>, 07.11.2007.

<sup>39</sup> Г. Кочетков, *Всемирная отзывчивость или изоляционизм?* w: Церковь и мир, Moskwa, 2004, s. 57.

<sup>40</sup> С. Филатов, *Осознает ли Третий Рим...*, tamże.

<sup>41</sup> С.В. Рыжова, *Русское самосознание и этничность в православном дискурсе 90-х годов: толерантность и экстремизм*, w: Религия и идентичность в России, zest. М.Степанянц, Moskwa, 2003, s. 20-22.

<sup>42</sup> Тамże; Ю.Сипко, *Имперское сознание – просто животный инстинкт*. Интервью с главой российских баптистов, беседовал В.Макаров, <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=16038>, 11.01.2007.

<sup>43</sup> М.К. Горшков, *Российский менталитет...*, s. 36-37.

waniu, odpoczynku, ubieraniu, jedzeniu itd.), a miłą sobie rosyjską specyfikę cenią jakby zewnętrznie, podobnie jak zagraniczni turyści<sup>44</sup>.

## **2. Wpływ mentalności narodowej na życie religijno-moralne współczesnej Rosji**

Wspomniane wyżej cechy mentalności rosyjskiej, w tym przede wszystkim izolacjonizm i „religijny fundamentalizm”, wzmocnione przez założenia *ideologii prawosławnej*, jeszcze przed rewolucją 1917 r., wywarły duży wpływ na charakter identyfikacji narodowej, która zaczęła oznaczać nie tyle przynależność do „my”, ile przeciwstawnie wobec „nich”<sup>45</sup>. Do tego, bezwzględność i bezkompromisowość w ocenie sposobu myślenia i zachowania<sup>46</sup>, będąc przez dziesięciolecia totalitaryzmu bolszewickiego propagowane jako cnota, doprowadziły współczesne społeczeństwo rosyjskie do niskiego poziomu tolerancji ideowej i religijnej. Jedną z konsekwencji takiego stanu jest to, że zdecydowana większość tego społeczeństwa nie rozumie i nie przyjmuje faktu, że religia jest wolnym wyborem człowieka. Powszechnie liczy się, że przynależenie do jakiejś grupy etnicznej oznacza automatyczną przynależność do odpowiedniego wyznania religijnego. Przy czym, przejście do innego wyznania uważa się albo za zdradę, albo za rezultat czyjejś wrogiej działalności misyjnej<sup>47</sup>. Jeszcze jedną konsekwencją bezwzględności i bezkompromisowości jest istnienie w społeczeństwie rosyjskim głębokiej alienacji między członkami społeczeństwa<sup>48</sup> oraz brak zgody między nimi<sup>49</sup>. Potwierdzają to wyniki badań socjologicznych, prowadzonych w ostatnich latach. Wskazują one, że stosunki między różnymi grupami społecznymi uważa jako „konfliktowe” 31% respondentów, zaś jako „partnerskie” tylko 5%<sup>50</sup>.

Taki stan społeczeństwa, wraz z niskim poziomem kultury codziennej jego członków, odbija się z jednej strony na słabym stopniu prawdziwe-

---

<sup>44</sup> Я. Кротов, *Неноевое средневековье. Антизападничество*. [http://www.krotov.info/yakov/5\\_hist/61\\_nenoeoe/2\\_2\\_antizapadnich.htm](http://www.krotov.info/yakov/5_hist/61_nenoeoe/2_2_antizapadnich.htm), 03.07.2006.

<sup>45</sup> A. LAZARI, *Mentalność rosyjska*, s. 58, 79; К.Касьянова, dz. cyt., s. 341.

<sup>46</sup> К. Касьянова, dz. cyt., s. 213.

<sup>47</sup> Т. Альбрехт, *Чужие здесь не верят*, журнал «Огонек», №43, 23-29.10.2006.

<sup>48</sup> Игумен Кирилл (Сахаров), *Воспоминания. Часть 13. Церковная община в современных условиях*, <http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=2261>, 28.10.2008.

<sup>49</sup> *Дефицит единства и согласия. Своё мнение о празднике 4 ноября высказывает председатель РС ЕХБ Ю.К. Сипко. И. Чернова*, «Radio ТЕОС», 03.10.2007.

<sup>50</sup> Т.В. Токарева, *Религиозные компоненты ...*, s. 52.

go patriotyzmu, z drugiej – w popularności niezdrowego „prawosławnego patriotyzmu”. Według badań, około 63% Rosjan nie chciałoby emigrować; 17% – chcieliby, lecz nie mają takiej możliwości; 2% – przygotowuje się do emigracji; 4% – są gotowi wyjechać za granicę na jakiś czas; 14% – nie mogą nic powiedzieć na ten temat<sup>51</sup>. Tak więc, około 37% Rosjan w różnym stopniu gotowi są porzucić swój kraj. Przedstawione dane potwierdza jeszcze jedno badanie, według którego, jako „rzecz normalną” badani Rosjanie uważają: „wyjazd na stałe do obcego kraju” – 62% Rosjan; „ślub z obcokrajowcem” – 52%<sup>52</sup>. Niski stopień szacunku wobec swej narodowości i kultury narodowej potwierdzają wyniki badań samoświadomości Rosjan – mieszkańców republik Bałtyckich w 2003 r.<sup>53</sup>. Po krachu ZSSR narody bałtyckie próbowały zmusić ludność rosyjską do opuszczenia ich krajów, jednak absolutna większość Rosjan nie zgodziła się na powrót do Rosji. Oni zgodzili się raczej mieszkać w obcym państwie jako niemal bezprawni „nie-obywatele”, niż mieszkać w Rosji jako pełnoprawni obywatele. Z tego socjologowie wyprowadzają wniosek, że Rosjanie mieszkający w krajach Bałtyckich nie mają poszanowania własnej kultury, „gdy pojęcie «kultura» oznacza nie listę wybitnych imion (Puszkina, Tołstoj i inni), lecz przejawy trwałego stylu życiowego”. Więcej, dla tych bałtyckich Rosjan charakterystyczną cechą jest „głęboka niewiara w możliwość Rosji zostać «normalnym» europejskim krajem; oni nie oczekują od Rosji niczego dobrego”<sup>54</sup>. Podobne anty-patriotyczne poglądy są bardzo popularne wśród rosyjskich emigrantów, którzy porzucili Rosję w ostatnim dwudziestolecu. Oni aktywnie podtrzymują za granicą negatywne nastawienie wobec swej ojczyzny i byłych współobywateli<sup>55</sup>. Z drugiej strony, w samym kraju dość rozpowszechnionym zjawiskiem jest niezdrowy „prawosławny patriotyzm”, który nieustannie poszukuje i znajduje potwierdzenia „zupełnej wyjątkowości” Rosji wobec wszystkich pozostałych „wrogo nastawionych” państw świata<sup>56</sup> (przy tym ilość stronników radykalnego rosyjskiego nacjonalizmu

<sup>51</sup> О.А. Митрошенков, *Пространство российской духовной культуры: испытание переменами*, тагазуп «Социологические исследования», №11, 2005, s. 25.

<sup>52</sup> *Россияне об истинном патриотизме: итоги опроса*. Всероссийский центр изучения общественного мнения (ВЦИОМ), <http://www.regions.ru/news/nations/2033769/>, 05.12.2006.

<sup>53</sup> Д. Фурман, Э. Задорожнюк, «Притяжение Балтии (балтийские русские и балтийские культуры)» в сб.: *Религия и идентичность в России*, s. 98-120.

<sup>54</sup> Там же, s. 120.

<sup>55</sup> В. Тишков. *Русский мир: смысл и стратегии*, <http://www.sr.fondedin.ru>, 01.06.2007.

<sup>56</sup> Р. Лункин, *Патриотизм – это дорого и страшно*, <http://portal-credo.ru/site/?act=comment&id=1256>, 21.07.2007

nie przewyższa 11-15% ludności kraju<sup>57</sup>). Ważną przyczyną tego pseudo-patriotyzmu (oprócz przedstawionych wyżej cech mentalnościowych) jest poniżony i znieważony stan olbrzymiej ilości Rosjan, którzy z powodu codziennej nędzy materialnej i bezprawia, usiłują zachować swoją godność poprzez wywyższenie siebie<sup>58</sup> i poszukiwanie wrogich sił, winnych wszystkim problemom Rosji. Taki stan rzeczy potwierdza jeszcze jedno badanie, które wskazuje, że większość mieszkańców Rosji określa siebie jako nie-szczęśliwych; według „skali zadowolenia ze swego życia” Rosja zajmuje 172 miejsce z 178 możliwych<sup>59</sup>.

Przeanalizowane wyżej cechy mentalności rosyjskiej, a przede wszystkim, izolacjonizm, ideowa i religijna nietolerancja wraz z brakiem świadomości historycznej (zamienionej przez mity i skażoną ideologią) mocno wpływają na odrzucenie przez współczesnych Rosjan innych nieprawosławnych wyznań chrześcijańskich. Zdecydowana większość Rosjan jest przekonana, że tylko prawosławie rosyjskie jest jednym i jedynym w świecie prawdziwym chrześcijaństwem, gdyż wszystkie pozostałe Kościoły (w tym i katolicki) – są zupełnie heretyckie. Z tego powodu, ekumeniczne stosunki zwierzchnictwa Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, zwłaszcza dialog z Watykanem nie są popularne wśród wiernych prawosławnych. Co zaś dotyczy jedności powszechnej chrześcijan, to nieprzewyciężone trudności jej osiągnięcia jawią się dla większości prawosławnych Rosjan dowodem „Boskiej woli dla ocalenia chrześcijaństwa wewnątrz prawosławia rosyjskiego”<sup>60</sup>. Oprócz tego, bardzo popularną wśród prawosławnych jest mitologia Wielkiej schizmy, która mówi, że całą winę za rozłam ponosi strona łacińska, która popadła w herezję. Dlatego pojednanie jest możliwe jedynie na bazie prawosławia, wraz z umową, że katolicy wyrzekną się herezji i przyjmą pokutę za odłączenie, a nie na odwrót. W związku z tym, podporządkowanie się prawosławia władzy Papieża będzie odejściem od idei „Moskwa – Trzecim Rzymem”, co dla rosyjskich „prawosławnych pa-

---

<sup>57</sup> М.К. Горшков, *Российский менталитет...*, s. 34

<sup>58</sup> Co przejawia się w popularnych wśród ludu rosyjskiego „aksjomatycznych” stwierdzeniach: „choć jesteśmy nędzni, to jednak jesteśmy najbardziej moralne w świecie”, „wszyscy narody zarażeni są materializmem, my zaś dążymy do duchowości”, „nasza wiara prawosławna jest najbardziej prawdziwą w świecie” itp. П. Цюкало, *Великое пробуждение или великая скорбь?* журнал «Другие новости», 07.03.2007.

<sup>59</sup> Почему русские несчастны – мнения священнослужителей, <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=56000&cf=>, 01.08.2007.

<sup>60</sup> Ср.: Н. Геда, *Русская антикафоличность – попытка постановки вопроса*, [http://www.byzcath.ru/index.php?branch=library&book\\_id=266](http://www.byzcath.ru/index.php?branch=library&book_id=266), 13.06.2006.

triotów” jest zupełnie nie do przyjęcia<sup>61</sup>. Jeszcze jedną przeszkodą jedności chrześcijan jest olbrzymi wpływ twórczości F. Dostojewskiego (dla którego Papież i antychryst są synonimami), oraz rosyjskiej literackiej i filozoficznej mitologii o „wyjątkowym” charakterze Rosji<sup>62</sup>, co jest „miłym dla serca” niemal każdego prawosławnego Rosjanina. Mocnym jest też wpływ mitologii *słowianofilstwa* z jej podstawową fałszywą ideą o „soborowości” („соборности”) prawosławia, że „tylko sobór prawosławny jest prawdziwym uwidocznieniem Kościoła, w odróżnieniu od papieskiego totalitaryzmu”. Dlatego odejście od „soborowości” na rzecz zwierzchnictwa Papieża dla osiągnięcia jedności jest dla prawosławnych nonsensem<sup>63</sup>. Oprócz tego, dodatkową przeszkodą dla osiągnięcia jedności chrześcijańskiej jest pozostałość poprzedniej epoki sowieckiej, w której Watykan uważany był za jednego z najbardziej radykalnych wrogów państwa sowieckiego. Dlatego kontakty (a tym więcej pojednanie) wciąż oznaczają dla dojrzałego pokolenia Rosjan coś nie patriotycznego i wprost zdradzieckiego. Dodajmy, że w społeczeństwie rosyjskim są bardzo rozpowszechnione pseudo-histeryczne „czarne legendy” o Kościele katolickim (o inkwizycji, krucjatach, spaleniach na stosie itp.), które były wmawiane przez państwo i Cerkiew poprzez wieki i o czym do dziś publikuje się bardzo mało prawdziwej informacji. Tym niemniej, we współczesnej Rosji istnieje zaciekawienie katolicyzmem wśród Rosjan (zwłaszcza wśród inteligencji i w miastach). Jednak według doświadczenia duszpasterzy, przychodzą do wiary katolickiej jedynie potomkowie Rosjan, Polaków, Niemców, Białorusinów i innych narodowości europejskich, lecz nie „czyści” wielkoruscy.

Radykalne reformy ekonomiczne i socjalno-polityczne w ciągu ostatnich 20 lat doprowadzają do społecznej transformacji i powolnego przekształcenia niektórych cech mentalnościowych. Jednak głębsze „warstwy” mentalności, do których należy większość z wyżej wymienionych cech, pozostają niemal bez zmian<sup>64</sup>. Trzeba zaznaczyć, że w społeczeństwie

<sup>61</sup> Tamże.

<sup>62</sup> Z bardzo jaskrawą ideą rosyjskiego mesjanizmu, która mówi, że „tylko rosyjska Cerkiew prawosławna jako skupienie szczególnej ofiarniczej i mistycznej rosyjskiej duchowości musi podjąć misję zbawienia chrześcijaństwa z ucisku zachodniego racjonalizmu, materializmu i sekularyzmu, którzy zostali zrodzeni przez Kościół Zachodni”. Н. Гада, *Русская антикафоличность...*, tamże.

<sup>63</sup> Tamże.

<sup>64</sup> М.К.Горшков, *Российский менталитет...*, s. 21.

rosyjskim na razie nie został uformowany całościowy system wartości<sup>65</sup> z powodu braku wyraźnie sformułowanego modelu rozwoju państwa i głównych podstaw wartości społecznych<sup>66</sup>. Według opinii niektórych socjologów rosyjskich, znaczna część społeczeństwa ma ambiwalentną świadomość, z orientacją tak na nowe „demokratyczne” wartości, jak jednocześnie na wartości tradycyjne<sup>67</sup>. Wyniki badań wskazują też na „ideowy” podział społeczeństwa w odniesieniu do wartości. Według tych danych, dla około 35% ludności wciąż ważną rolę odgrywają wartości propagowane w minionej epoce historycznej (mocarstwowość, kolektywizm, równość itp.), gdy dla około 60% społeczeństwa stają się ważniejsze „nowe” wartości (swoboda, indywidualizm, własność prywatna itd.)<sup>68</sup>. Taką dynamikę częściowo potwierdza wynik badania, w którym na pytanie „czy interes państwa jest ważniejszy niż interesy pojedynczych osób?”, opowiedziało się za państwem 40% respondentów, za dobrem osoby – 47%<sup>69</sup>. Podobny podział pokazują dane innego badania, gdzie respondentom proponowano wybrać z kilku zaproponowanych określeń główny cel człowieka. Za taki cel 51% spytanych wybrało „osiągnięcie osobistej pomyślności”, podczas gdy 43% za ważniejsze uważa „podążenie za swymi tradycjami moralnymi i wiarą”<sup>70</sup>. Dodajmy, że gdy w 1987 r. 59% spytanych określiło „osobiste jakości człowieka” jako główny czynnik osiągnięcia prestiżu i statusu społecznego, to w 2003 r. jako główny ten czynnik określiło tylko 16%, wysuwając na pierwsze miejsce „posiadanie materialnych środków” (co w 1987 r. znajdowało się na drugim miejscu)<sup>71</sup>. Taką tendencję potwierdza fakt, że dla współczesnych Rosjan pojęcie „demokracja” ma nie tylko społeczno-polityczne znaczenie, lecz społeczno-ekonomiczne (czyli dla nich „demokratyczne” to wszystko, co służy wzrostowi poziomu materialnego obywateli oraz zabezpiecza podstawy sprawiedliwości społecznej)<sup>72</sup>.

<sup>65</sup> Е.В.Обаева, Социокультурный анализ нравственных регулятивов в трансформирующемся российском обществе, dysertacja doktorska, Rostow-na-Donie, 2005, s. 99; А.В. Немировская, *Структура и динамика...*, s. 90-98.

<sup>66</sup> Е.В. Обаева, Социокультурный анализ ..., s. 118.

<sup>67</sup> Е.Ю. Кривошеина, *Динамика ценностных ориентаций в современном российском обществе: проблема соотношения светского и религиозного*, dysertacja doktorska, Moskwa, 2004, s. 158-159.

<sup>68</sup> Л. Бызов, *Ценности: Народность и православие*, <http://wciom.ru/arkhiv/tematicheskii-arkhiv/item/single/2576.html>, 03.05.2006; Обаева Е.В., *Социокультурный анализ...*, s. 99.

<sup>69</sup> Е.В. Обаева, *Социокультурный анализ...*, s.107-112.

<sup>70</sup> Л. Бызов, *Ценности: Народность и православие...*, tamże.

<sup>71</sup> Е.В. Обаева, *Социокультурный анализ...*, s. 107-112.

<sup>72</sup> Директор Института социологии РАН М.Горшков: «Россияне доверяют только Путину, РАН и РПЦ КП. И считают демократичным все, что служит повышению жизненного уровня людей», gazeta «Известия», 24.02.2008.

Jeszcze jedną cechą charakterystyczną rosyjskiej mentalności jest wyostrzone poczucie sprawiedliwości społecznej Rosjan. To jaskrawo potwierdzają wyniki badań socjologicznych. W 1997 r. około 50% ludności uznawało „równość życiowych możliwości” jako wartość wyższą niż „swoboda indywidualna”. Do tego, „równość” około 33% respondentów uznawało jako główny cel rozwoju społecznego<sup>73</sup>. W badaniu z 2006 r. respondentom była proponowana hipotetyczna sytuacja, w której „ekonomiczny stan kraju polepsza się, obywatele żyją coraz lepiej, gdy ich stan materialny nie zmienia się”; po czym stawiano pytanie: „jak przez was będzie oceniona taka sytuacja?” We wszystkich grupach społecznych ta sytuacja była odebrana niemal identycznie jako: 62% – zasmucająca, 16% – będzie cieszyć, 16% – zostanie obojętną<sup>74</sup>.

Do tradycyjnych cech mentalności rosyjskiej zaliczy się też kolektywizm. Jednak trzeba odznaczyć, że prawdziwy kolektywizm nie jest właściwy dla Rosjan, bowiem oni zazwyczaj nie są skłonni do życia według ciągłego i automatycznego uzgadniania własnych celów i interesów z celami i interesami innych ludzi, w obrębie wspólnie ustanowionych praw<sup>75</sup>. W rozumieniu Rosjan kolektywizm jest czymś w rodzaju „bycia w tłumie”, żeby „żyć jak wszyscy”,<sup>76</sup> (co potwierdza wynik ostatniego z wyżej przedstawionych badań). Takie rozumienie jaskrawo potwierdza już wspomniany ostry deficyt zgody społecznej, jak też wyniki badań, według których kolektywizm jako wartość uznaje tylko 8% respondentów (choć 25% uznaje za wartość „pomoc wzajemną między ludźmi”)<sup>77</sup>. Oprócz tego, według opinii socjologów, transformacja społeczna przyspiesza przejście społeczeństwa do wyraźnie indywidualistycznego sposobu myślenia<sup>78</sup>.

Analizując charakterystyczne cechy mentalności, należy wskazać na wysoki stopień otwartości osobowej Rosjan, oraz ich gotowość podzielenia się z potrzebującymi<sup>79</sup>. To potwierdzają dane badań socjologicznych, które wskazują na przewagę u Rosjan osobowych jakości „współczucia”

<sup>73</sup> М.К. Горшков, *Российский менталитет...*, s. 4.

<sup>74</sup> Е. Балацкий, *Неадекватные завистники*, <http://wciom.ru/arkhiv/tematicheskii-arkhiv/item/single/3321.html> 04.10.2006.

<sup>75</sup> А. Даниэль, *Еще раз о либеральных ценностях*, w: *Пределы светскости...*, s. 176-177.

<sup>76</sup> Ю. Левада, «Человек ограниченный»: уровень и рамки притязаний, «Мониторинг общественного мнения», 2000, № 4, s. 9.

<sup>77</sup> В.В. Кочетков, *Социокультурные факторы...*, там же.

<sup>78</sup> Е.В. Обаева, *Социокультурный анализ...*, s.107-112.

<sup>79</sup> К. Мацан, *На уровне сердца. Россия глазами католиков*, magazyn «Фома», czerwiec-sierpień 2006.



nad „niewrażliwością”, „szczerości i otwartości” – nad „odosobnieniem” i „skrytością”<sup>80</sup>.

## **Zakończenie**

Przedstawiony materiał stanowi bardzo zwięzłe rozpatrzenie najbardziej ważnych cech mentalności rosyjskiej, bezpośrednio wpływających na sferę religijno-moralną współczesnego społeczeństwa rosyjskiego. Zostały tu też krótko rozpatrzone główne przyczyny formowania tych cech mentalności (swoistości) oraz problemy rozwoju prawosławia rosyjskiego, jak też historyczno-politycznego rozwoju Rosji. Źródłami do tego rozpatrzenia były filozoficzno-teologiczne i literackie dzieła wybitnych autorów rosyjskich XIX – XX w., i dane licznych badań socjologicznych z ostatnich lat, zaczerpnięte z prac doktorskich, czasopism naukowych i społeczno-politycznych. Przeprowadzone analizy jednoznacznie wskazują, że głównymi przyczynami kryzysu religijno-moralnego współczesnego społeczeństwa rosyjskiego jest ukształtowana w przeszłości rosyjska mentalność<sup>81</sup>. Poznanie przyczyn tego kryzysu, wraz z wykorzystaniem całego dorobku Kościoła katolickiego, daje możliwość znalezienia najbardziej adekwatnego sposobu na jego rozwiązanie.

## **ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ НАЦИОНАЛЬНОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ РУССКИХ, ВЛИЯЮЩИЕ НА РЕЛИГИОЗНО-МОРАЛЬНУЮ СФЕРУ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ**

### **КРАТКО**

В представленной статье в очень краткой форме рассмотрены те основные черты русской ментальности, которые оказывают непосредственное влияние на религиозно-моральную сферу современного российского общества. Кратко изложены главные

---

<sup>80</sup> E.В. ОБАЕВА, *Социокультурный анализ.*, s.107-112.

<sup>81</sup> Zob. krótką analizę tego kryzysu: H. Kryzheuski, *Problemy religijno-moralne współczesnej Rosji*, *Collectanea theologica*, Nr 4, 2008, s. 139-151.

причины формирования этих ментальных особенностей, и прежде всего, проблемы исторического развития православия и политико-общественного строя в России. Источниками рассмотрения явились работы российских философов, теологов и деятелей культуры XIX – XX веков, данные многочисленных социологических исследований, почерпнутые из диссертационных работ российских ученых, публикаций в научной и общественно-политической прессе последних двух десятилетий. Проведенный анализ однозначно указывает, что главной причиной религиозно-морального кризиса современного российского общества является специфическая ментальность его членов, которая была сформирована в предыдущие исторические эпохи. Изучение причин указанного кризиса вместе с использованием всего богатства опыта и знаний, накопленных Католической Церковью, может дать возможность нахождения адекватного пути выхода из данного кризиса.

KS. ADAM SZOT

## **ROK 1950 – CZAS POROZUMIENIA, CZY PRZEŁOMU? Z DZIEJÓW KOŚCIOŁA NA BIAŁOSTOCCZYŻNIE**

**Treść:** 1. Porozumienie zawarte między przedstawicielami Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Episkopatu Polski w 1950 r.; 2. Likwidacja i upaństwowienie „Caritas”; 3. ZBOWiD i inne organizacje socjalistyczne; 4. Urząd do spraw Wyznań i Fundusz Kościelny; 5. Kwestia Ziem Odzyskanych i próba likwidacji biskupstwa w Białymstoku; 6. Apel Sztokholmski a usuwanie katechetów ze szkół; 7. Kapelani.

Dnia 14 kwietnia 1950 r. zostało podpisane między stroną kościelną a państwową tzw. Porozumienie, składające się z 19 punktów<sup>1</sup>. Nie była to umowa międzynarodowa, jaką jest konkordat, a jedynie dokument określający niektóre warunki życia i działalności Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Episkopat Polski powiadomił wiernych o tym wydarzeniu w wydanym komunikacie 22 kwietnia 1950 r.

### **1. Porozumienie zawarte między przedstawicielami Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Episkopatu Polski w 1950 r.**

W celu zapewnienia Narodowi, Polsce Ludowej i jej obywatelom najlepszych warunków rozwoju oraz możliwości wszechstronnej i spokojnej pracy – Rząd Rzeczypospolitej, który stoi na stanowisku poszanowania wolności religijnej oraz Episkopat Polski, mający na względzie dobro Kościoła i współczesną polską rację stanu – regulują swe stosunki w sposób następujący:

<sup>1</sup> *Porozumienie zawarte między przedstawicielami Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Episkopatu Polski 14 kwietnia 1950 r.*, [w:] *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1, lata 1945-1959, P. Raina, Poznań 1994, s. 232-235.

1. Episkopat wezwie duchowieństwo, aby w pracy duszpasterskiej zgodnie z nauką Kościoła nauczało wiernych poszanowania prawa i władzy państwowej.
2. Episkopat wezwie duchowieństwo, aby w swej działalności duszpasterskiej nawoływało wiernych do wzmożonej pracy nad odbudową kraju i nad podniesieniem dobrobytu Narodu.
3. Episkopat Polski stwierdza, że zarówno prawa ekonomiczne, historyczne, kulturalne, religijne, jak i sprawiedliwość dziejowa wymagają, aby Ziemię Odzyskane na zawsze należały do Polski. Wychodząc z założenia, że Ziemię Odzyskane stanowią nieodłączną część Rzeczypospolitej, Episkopat zwróci się z prośbą do Stolicy Apostolskiej, aby administracje kościelne, korzystające z prawa biskupstw rezydencjalnych, były zamienione na stałe ordynariaty biskupie.
4. Episkopat w granicach sobie dostępnych będzie się przeciwstawiał wrogiej Polsce działalności, a zwłaszcza antypolskim i rewizjonistycznym wystąpieniom części kleru niemieckiego.
5. Zasada, że Papież jest miarodajnym i najwyższym autorytetem Kościoła, odnosi się do spraw wiary, moralności oraz jurysdykcji kościelnej, w innych natomiast sprawach Episkopatu kieruje się polską racją stanu.
6. Wychodząc z założenia, że misja Kościoła może być realizowana w różnych ustrojach społeczno-gospodarczych, ustanowionych przez władzę świecką, Episkopat wyjaśni duchowieństwu, aby nie przeciwstawiało się rozbudowie spółdzielczości na wsi, ponieważ wszelka spółdzielczość w istocie swej jest oparta na etycznym założeniu natury ludzkiej, dążącej do dobrowolnej solidarności społecznej, mającej na celu dobro ogółu.
7. Kościół – zgodnie ze swymi zasadami – potępiając wszelkie wystąpienia antypaństwowe będzie przeciwstawiał się zwłaszcza nadużywaniu uczuć religijnych w celach antypaństwowych.
8. Kościół katolicki, potępiając zgodnie ze swymi założeniami każdą zbrodnię, zwalczać będzie również zbrodniczą działalność band podziemia oraz będzie piętnował i karał konsekwencjami kanonicznymi duchownych, winnych udziału w jakiegokolwiek akcji podziemnej i antypaństwowej.
9. Episkopat, zgodnie z nauką Kościoła, będzie popierał wszelkie wysiłki zmierzające do utrwalenia pokoju i będzie się sprzeciwiał, w zakresie swych możliwości, wszelkim dążeniom do wywołania wojny.
10. Nauka religii w szkołach.

- a) Rząd nie zamierza ograniczyć obecnego stanu nauczania religii w szkołach; programy nauczania religii będą opracowane przez władze szkolne wspólnie z przedstawicielami Episkopatu; szkoły będą zaopatrzone w odpowiednie podręczniki; nauczyciele religii świeccy i duchowni będą traktowani na równi z nauczycielami innych przedmiotów; wizytatorów nauczania religii władze szkolne będą powoływały w porozumieniu z Episkopatem.
- b) Władze nie będą stawiały przeszkód uczniom w braniu udziału w praktykach religijnych poza szkołą.  
Aneks. W niedzielę i święta oraz na początku i na końcu roku szkolnego będzie odprawiana dla uczniów Msza święta; zgłaszającym się uczniom do rekolekcji i Komunii św. władze szkolne zapewnią – w okresie wielkopostnym lub wielkanocnym – trzy dni wolne od zajęć szkolnych; władze szkolne ustalą godziny dla młodzieży szkolnej zgłaszającej się do bierzmowania w czasie wizytacji biskupiej; władze szkolne nie będą stawiały przeszkód w odmawianiu modlitwy przed lekcjami i po lekcjach tym uczniom, którzy sobie tego życzą.
- c) Istniejące dotychczas szkoły o charakterze katolickim będą zachowane, natomiast Rząd będzie przestrzegać, aby te lojalnie wykonywały zarządzenia i wypełniały program ustalony przez władze państwowe.
- d) Szkoły prowadzone przez Kościół katolicki będą mogły korzystać z praw szkół państwowych na ogólnych zasadach, określonych przez odpowiednie ustawy i zarządzenia władz szkolnych. W razie tworzenia lub przekształcenia szkoły zwykłej na szkołę bez nauki religii, rodzice katolicy, którzy będą sobie tego życzyli, będą mieli prawo i możliwość posyłania dzieci do szkół z nauczaniem religii.
11. Katolicki Uniwersytet Lubelski będzie mógł kontynuować swą działalność w obecnym zakresie.
12. Stowarzyszenia katolickie będą korzystały z dotychczasowych praw po zadośćuczynieniu wymogom przewidzianym w dekrete o stowarzyszeniach. Te same zasady dotyczą sodalicji mariańskich.
13. Kościół będzie miał prawo i możliwość prowadzić w ramach obowiązujących przepisów akcję charytatywną, dobroczynną i katechetyczną.
14. Prasa katolicka i wydawnictwa katolickie będą korzystały z uprawnień określonych przez odpowiednie ustawy i zarządzenia władz na równi z innymi wydawnictwami.
15. Kult publiczny, tradycyjne pielgrzymki i procesje nie będą napotykały na przeszkody. Obchody te dla zachowania porządku będą uzgadniane przez władze kościelne z władzami administracyjnymi.

16. Duszpasterstwo wojskowe będzie uregulowane specjalnym statutem, opracowanym przez władze wojskowe w porozumieniu z przedstawicielami Episkopatu.
17. W więzieniach karnych opiekę religijną będą sprawowali kapelani powołani przez odpowiednie władze na wniosek biskupa ordynariusza.  
Aneks. W niedzielę i święta będzie miała miejsce Msza święta, kazanie, spowiedź i Komunia święta.
18. W szpitalach państwowych i samorządowych opiekę religijną nad chorymi, którzy sobie tego życzą, będą wykonywali kapelani szpitalni, wynagradzani w drodze specjalnych umów.  
Aneks. Zostanie powołana odpowiednia liczba kapelanów zabezpieczających potrzeby chorych; kapelan będzie miał zarezerwowaną dyżurkę; kapelan będzie miał możliwość odwiedzania chorych.
19. Zakony i zgromadzenia zakonne, w zakresie swego powołania i obowiązujących ustaw, będą miały całkowitą swobodę działalności.

Protokół wspólnej komisji Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Episkopatu Polski w związku z zawartym porozumieniem

1. Wobec uzgodnienia stanowiska przedstawicieli Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Episkopatu Polski w sprawie działalności „Caritas” i w celu normalizacji stosunków między Państwem a Kościołem, organizacja kościelna „Caritas” przekształca się w Zrzeszenie Katolików dla niesienia pomocy biednym i potrzebującym. Zrzeszenie przez swą działalność na oddziałach odpowiadających podziałowi administracyjno-terytorialnemu kraju.  
Episkopat – w myśl założeń charytatywnych Zrzeszenia – umożliwi, zgodnie z zasadami oraz praktyką Kościoła katolickiego, działalność duchownym pragnącym pracować w tym Zrzeszeniu.  
Aneks. W sprawie własności nieruchomości kościelnych użytkowanych przez „Caritas”, Rząd rozważy możliwość załatwienia wynikłych strat w drodze kompensaty z Funduszu kościelnego lub w drodze postanowienia prawa własności Kościołowi, z zabezpieczeniem użytkowania Zrzeszeniu „Caritas”.
2. Rząd Rzeczypospolitej Polskiej realizując ustawę „o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki” w ramach art. 2, p. 3 i art. 7, p. 1 ustawy, rozważy potrzeby biskupów i instytucji kościelnych celem uwzględnienia tych potrzeb i przyjscia im z pomocą.

- a) Ordynariuszom będą pozostawione ogrody i gospodarstwa rolne do 59 ha wraz z inwentarzem.
  - b) również seminarium duchownym będą pozostawione ogrody i gospodarstwa rolne do 50 ha wraz z inwentarzem,
  - c) gospodarstwa domowe do 5 ha, związane bezpośrednio z terenem domów zgromadzeń zakonnych oraz inwentarz martwy i żywy wykorzystywany w tym gospodarstwie, jak również budynki gospodarcze, znajdujące się na tej ziemi, nie będą przejęte przez Państwo.
- Fundusz kościelny będzie przekazywał odpowiednie sumy do dyspozycji ordynariuszów diecezji.

Realizując ustawę o służbie wojskowej, władze wojskowe będą stosowały odroczenia dla alumnów seminariów duchownych w celu umożliwienia im ukończenia studiów, zaś księża po wyświęceniu i zakonnicy po złożeniu ślubów nie będą powoływani do czynnej służby wojskowej, lecz będą przeznaczeni do rezerwy z zakwalifikowaniem do służby pomocniczej.

\* \* \*

Podpisanie Porozumienia poprzedziły wydarzenia, które jednoznacznie wskazywały jednak na to, iż władza ludowa nie dążyła do normalizacji stosunków z Kościołem w Państwie Polskim, a zawarta umowa miała być jedynie hasłem propagandowym ukazującym bardziej „demokratyczne” oblicze socjalistycznego państwa, gwarantującego wszak swym obywatelom wolność wyznania.

## 2. Likwidacja i upaństwowienie „Caritas”

Na przełomie 1949 i 1950 r. władze państwowe wykorzystywały nadużycia, do jakich doszło we Wrocławiu, w działalności tamtejszego oddziału charytatywnej organizacji kościelnej „Caritas”.

Zarządzeniem Ministrów Pracy i Opieki Społecznej, Oświaty oraz Administracji Publicznej z 23 stycznia 1950 r. wprowadzony został przymusowy zarząd Zrzeszenia „Caritas” obejmujący całość tego Zrzeszenia oraz wszystkie jego szczeble organizacyjne: Krajową Centralę, Związki Diecezjalne i Archidiecezjalne, Okręgi, Oddziały Parafialne, jak również wszystkie prowadzone przez „Caritas” instytucje i zakłady<sup>2</sup>. Władze państwowe przystąpiły do likwidacji Związku.

---

<sup>2</sup> „Monitor Polski”, z 28 I 1950 r., poz. 12.

Poszczególni biskupi zamierzając udaremnić prowadzenie „Caritas” przez organa przymusowego zarządu i przeciwstawiając się zarządzeniom władz przystąpili do likwidacji „Caritas” w swych diecezjach, wyprzedzając niejako, dalsze fakty. Podobnie uczynił arcybiskup Romuald Jałbrzykowski na terenie archidiecezji wileńskiej w Białymstoku. Wydał odpowiednie zarządzenie polecając duchownym przeprowadzenie likwidacji Związku i przekazanie miejscowym wspólnotom parafialnym majątku „Caritas”<sup>3</sup>.

Władze państwowe podkreślając niedopuszczalność tej akcji, która według nich nosiła w sobie znamiona przeciwstawienia się legalnym zarządzeniom władz państwowych i zmierzała do usunięcia spod dyspozycji władz majątku znajdującego się pod przymusowym zarządem, nakazały wojewodom uczynić wszystko by przerwać proces zamykania Parafialnych Oddziałów „Caritas”. Władze lokalne zostały zobowiązane do tego, by pod żadnym warunkiem nie dopuścić do przeszkód w czynnościach organów przymusowego zarządu „Caritas” i do bezzwłocznego wydania odpowiednich zarządzeń zapewniających tym organom zarówno objęcia zarządu w stosunku do wszystkich organów organizacyjnych „Caritas”, jego instytucji i zakładów, jak również i dalsze wykonywanie akcji opiekuńczej<sup>4</sup>.

W związku z prowadzoną akcją „B” wyłonione zostały w Białymstoku trzy ekipy (w składzie po 6 osób), które 23 stycznia 1950 r. przystąpiły do opieczutowywania lokali i magazynów Związku „Caritas”. Kierownictwo Związku nie czyniło żadnych poważniejszych przeszkód. Tylko raz jeden ks. Edmund Bogun próbował niedopuszczyć komisję do wykonania swych zadań wymagając od niej stosownego pozwolenia udzielonego przez arcybiskupa Jałbrzykowskiego. Ksiądz Adam Abramowicz, odpowiedzialny za „Caritas” na terenie archidiecezji, zezwolił jednak na przystąpienie do prac przejmowania majątku Związku<sup>5</sup>.

Episkopat Polski nie zgadzając się na przejście pod świecki zarząd organizacji „Caritas” zdecydowanie ostro wystąpił przeciw wydając list pasterski na skierowany do duchowieństwa i wiernych w sprawie „Caritas”<sup>6</sup>. Na

<sup>3</sup> Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku (dalej: AAB), [S. Czyżewski], *Ks. Dr Romuald Jałbrzykowski, Arcybiskup Metropolita Wileński. Wspomnienia*, Białystok 1959, mps, s. 399-400.

<sup>4</sup> Archiwum Państwowe w Białymstoku (dalej: APB), sygn. XIX/3, k. 244, Pismo Ministerstwa Administracji Publicznej do wojewodów i prezydentów miast, z 4 II 1950 r.

<sup>5</sup> Instytut Pamięci Narodowej, Oddział w Białymstoku (dalej: IPN Bi), 045/1114, *Raport okresowy Naczelnika Wydziału V WUBP w Białymstoku za okres 1.01-31.01.1950 r.*, k. 9.

<sup>6</sup> *List biskupów polskich do duchowieństwa w sprawie „Caritas”*, [w:] *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1 lata 1945-1959, red. P. Raina, Poznań 1994, s. 210-213.



150 księży pracujących w archidiecezji wileńskiej w granicach Polski list Episkopatu Polski z 30 stycznia 1950 r. przeczytało tylko 35 księży<sup>7</sup>.

Władze komunistycznie zdecydowanie próbowały złamać opór duchowieństwa katolickiego. W celach profilaktycznych wytypowano pięciu najbardziej reakcyjnych księży – niestety, nie znamy ich nazwisk – z Kurii Arcybiskupiej w celu pociągnięcia ich do odpowiedzialności sądowej i do trzech księży odpowiedzialności administracyjno-karnej. Być może to było powodem zatrzymania 13 lutego 1950 r. ks. Jana Trochima, sekretarza Kurii. Przesłuchano jedenastu świadków, którzy potwierdzili wrogą jego postawę wobec władzy ludowej okazywaną w czasie kazań i prowadzonych przez niego misji parafialnych<sup>8</sup>.

Służba Bezpieczeństwa pilnie śledziła nastroje wśród duchowieństwa archidiecezji. Księża przeważnie wypowiadali się w sposób dość zachowawczy, wietrząc prowokację ze strony władz państwowych. Ale zdarzały się także i inne głosy. Funkcjonariusze Służby Bezpieczeństwa przeprowadzili wywiady z 40 księżmi na terenie archidiecezji. Zauważono, iż księża „ustosunkowują się potępiająco do działalności „Caritas” we Wrocławiu, lecz oświadczeń do prasy nie dają, bojąc się konsekwencji ze strony arcybiskupa Jałbrzykowskiego”<sup>9</sup>. Autorytet metropolity wileńskiego wśród duchowieństwa diecezji był ogromny, czego świadomi byli przedstawiciele władzy państwowej.

Służba Bezpieczeństwa w osobie arcybiskupa Jałbrzykowskiego widziała główną przeszkodę w realizacji podjętych działań przeciwko Kościołowi na terenie miasta Białegostoku i w wiejskich parafiach<sup>10</sup>. Sugerowano nawet, iż wobec księży godzących się z likwidacją „Caritas” i wobec tych, którzy uczestniczyli w wykonywaniu czynności w nowym Zarządzie „Caritas”, biskup ordynariusz stosował pewnego rodzaju szykany, a nawet represje. Na terenie diecezji odbyły się konferencje dekanalne, gdzie omawiano sprawę suspensy udzielonej ks. Bielajowi, dyrektorowi upaństwowionego „Caritas”. Postawa większości duchownych świadczyła wyraźnie o tym, iż popierali swego arcybiskupa. Byli negatywnie nastawieni do tych, którzy

---

<sup>7</sup> IPN Bi, 045/1114, Sprawozdanie Naczelnika Wydziału V w Białymstoku za okres 1.02-28.02.1950 r., s. 21.

<sup>8</sup> Tamże, s. 22.

<sup>9</sup> IPN Bi, 045/1114, *Raport okresowy Naczelnika Wydziału V WUBP w Białymstoku za okres 1.01-31.01.1950 r.*, k. 9.

<sup>10</sup> K. Sychowicz, *Władza i aparat bezpieczeństwa wobec arcybiskupa Romualda Jałbrzykowskiego (1945-1955)*, [w:] *Między Wilnem w Białymstokiem. 50-lecie śmierci Arcybiskupa Romualda Jałbrzykowskiego*, red. J. J. Milewski, T. Kasabuła, Białystok 2007, s. 113-128.

poszli na współpracę z komunistami. Księża Franciszek Pieściuk i Edward Godlewski zdecydowanie wyrażali opinię, iż księża, którzy zgodzili się do pracy w nowym „Caritas” winni pozostać „poza nawiasem”<sup>11</sup>.

Dla przeprowadzenia akcji potępiającej nadużycia w działalności wrocławskiego „Caritas” pracownicy Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego w Białymstoku wytypowali 15 księży prefektów, którzy zostali zaproszeni przez kuratora Okręgu Szkolnego Białostockiego na konferencję mającą się odbyć 26 stycznia 1950 r. Pomimo wcześniejszego poinformowania księża tylko dwaj wzięli udział w spotkaniu. Byli to: ks. Eugeniusz Bielaj i ks. W. Łozowski z diecezji pińskiej<sup>12</sup>.

Kanclerz Kurii Arcybiskupiej w Białymstoku ks. Adam Sawicki, w imieniu arcybiskupa Jałbrzykowskiego, dnia 15 kwietnia 1950 r. przeprowadził rozmowę z ks. Bielajem, dyrektorem państwowego „Caritas”. Namawiał go, by tak jak inni księża, zrzekł się pracy w nowym „Caritas”. Metropolita nie wyrażał, bowiem zgody na jego działalność w tej świeckiej organizacji. Ze względu na złożoną przysięgę posłuszeństwa zobowiązany był podporządkować się woli ordynariusza. Do czasu opuszczenia szeregów państwowej „Caritas” został zasuspendowany, czyli pozbawiony możliwości sprawowania funkcji kapłańskich.

Kilka dni później raz jeszcze doszło do spotkania obu duchownych. Ks. Sawicki sugerował ks. Bielajowi, by Centrala nowego „Caritas” zwróciła się do arcybiskupa Jałbrzykowskiego z oficjalną prośbą, by ten delegował go do pracy w „Caritas”. Ksiądz Bielaj był ponaglany przez kanclerza, by szybciej załatwił delegowanie go do pracy w „Caritas”.

Na podstawie podpisanego Porozumienia z 14 kwietnia 1950 r. państwowa „Caritas” została uznana przez stronę kościelną, ale sprawy personalne miały być uregulowane w myśl prawa kościelnego. Stąd nacisk ze strony Kurii, by ks. Bielaj otrzymał oficjalne skierowanie do pracy w „Caritas”. W ten sposób zniesiona zostałaby kara suspensy za brak posłuszeństwa ordynariuszowi<sup>13</sup>.

W czerwcu 1950 r. odbyły się konferencje dekanalne duchowieństwa archidiecezji z udziałem kanclerza Kurii ks. A. Sawickiego. Wydał roz-

---

<sup>11</sup> IPN Bi, 045/1114, Sprawozdanie Naczelnika Wydziału V w Białymstoku za okres 1.02-28.02.1950 r., s. 20.

<sup>12</sup> IPN Bi, 045/1114, *Raport okresowy Naczelnika Wydziału V WUBP w Białymstoku za okres 1.01-31.01.1950 r.*, k. 9.

<sup>13</sup> IPN Bi, 045/1114, *Sprawozdanie z pracy Wydziału V WUBP w Białymstoku za miesiąc kwiecień 1950 r.*, s. 51.

porządzenie, by wszelkie pisma nowego „Caritas” i powołanego do życia Związku Bojowników o Wolność i Demokrację (ZBoWiD) zwracały do nadawcy nierozpieczętowane. Niektórzy księża zaczęli interesować się działalnością nowego „Caritas”. Wcześniej prawie wszyscy księża zwracali korespondencję, a w drugiej połowie 1950 r. już tylko część<sup>14</sup>. Nie wydaje się jednak prawdopodobnym to, iż zmieniło się ich nastawienie do świeckiego „Caritas” po podpisaniu Porozumienia. Raczej należy przypuszczać, że nie odsyłali otrzymanej korespondencji tylko z obawy przed konsekwencjami prawnymi, czy administracyjnymi. Najprawdopodobniej nie otwierane koperty trafiały wprost do pieca.

### 3. ZBoWiD i inne organizacje socjalistyczne

Dalsze zaostrzenie relacji między arcybiskupem Romualdem Jałbrzykowskim a lokalną władzą polityczną nastąpiło po wydaniu przez niego zarządzenia, zabraniającego duchowieństwu udzielania rozgrzeszenia i innych posług religijnych członkom organizacji komunistycznych.

Na przełomie 1949 i 1950 r. stworzono struktury ruchu, który miał skupiać duchownych popierających przemianę zachodzące w socjalistycznym państwie. Przy Związku Bojowników o Wolność i Demokrację powstała Główna Komisja Księży, z jej okręgowymi odpowiednikami, która skupiała w swych szeregach księży – nazywanych „księżmi patriotami”, którzy ulegli socjalistycznej agitacji<sup>15</sup>. Określenie „księża patrioci” wywodziło się od oficjalnej dewizy ruchu, która brzmiała: „Niezlomna wierność Polsce Ludowej”. Zadaniem tego ruchu było m.in. przekazywanie informacji związanych z funkcjonowaniem Kościoła, wpływanie na obsadę stanowisk kościelnych (w tym przeniesienie do innej parafii lub wydalanie z diecezji) i w seminariach duchownych, wywieranie nacisku na udział w wiecach i manifestacjach, przekazywanie materiałów ośmieszających pewnych duchownych, atakowanie słowne „niewygodnych” dla państwa duchownych<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> IPN Bi, 045/1114, *Sprawozdanie z pracy Wydziału V WUBP w Białymstoku za miesiąc czerwiec 1950 r.*, s. 78-79.

<sup>15</sup> *Kongres Związku Bojowników o Wolność i Demokrację, Warszawa 1 IX 1949, Warszawa 1949; Wierni Kościołowi i Ojczyźnie. Zjazd wyborczy delegatów Komisji Księży w Warszawie 1952, Warszawa 1952; J. ŻUREK, Ruch „księży patriotów” w województwie katowickim w latach 1949-1956, Warszawa-Katowice 2009.*

<sup>16</sup> S. OZLAŃSKI, *Stosunki państwo – Kościół w latach 1944-1950 w świetle materiałów źródło-*

Na samym początku członkiem Komisji mógł zostać jedynie ksiądz z przeszłością obozową lub kombatancką, ale w roku 1950 rząd zmienił tę zasadę, ponieważ do Komisji mógł już przystąpić „każdy ksiądz chcący dać tym wyraz pozytywnego stosunku do Polski Ludowej”. Niektórzy księża przystępowali do Komisji, ponieważ byli przekupywani bądź zastraszani czy szantażowani<sup>17</sup>.

Dnia 7 lutego 1950 r. arcybiskup przypomniał wszystkim kapłanom swej archidiecezji kanony prawa kościelnego zabraniające wstępowania do organizacji walczących z Kościołem. Była to broń dana w ręce kapłanów, namawianych do wstępowania w szeregi Związku Bojowników o Wolność i Demokrację. Wielu z nich oświadczało później pracownikom Urzędu Bezpieczeństwa, że wstępowania w szeregi ZBoWiD-u zabrania im prawo kanoniczne i sam arcybiskup.

W razie nacisku wywieranego przez władze państwowe, kapłani natychmiast informowali o tym ordynariusza diecezji, który brał na siebie całą odpowiedzialność za księży mających trudności z powodu postawy, jakiej od nich wymagał. Bronił ich interweniując u władz<sup>18</sup>. Dzięki temu w całej diecezji było tylko dwóch „księży patriotów”, którzy podjęli współpracę z pracownikami Wydziału do Spraw Wyznań Urzędu Wojewódzkiego<sup>19</sup>.

Rozporządzenie metropolity wileńskiego z lutego 1950 r. znacznie wyprzedzało późniejsze decyzje władz Kościoła w Polsce. 27 grudnia 1950 r. Episkopat Polski wydał odezwę – przestrożę pod adresem Komisji Księżey przy ZBoWiD. Biskupi wielu diecezji, za przykładem kard. Stefana Wyszyńskiego zakazującego czytanie pisma „Głos Kapłana”, wydawali podobne dekrety dotyczące zakazu czytania i propagowania czasopism wydawanych przez księży patriotów<sup>20</sup>.

---

wych przechowywanych w zasobie Archiwum Państwowego w Białymstoku, [w:] *50 lat Archiwum Państwowego w Białymstoku. Księga pamiątkowa*, Białystok 2003, s. 122-123.

<sup>17</sup> J. STEFANIAK, *Duchowieństwo katolickie wobec władz państwowych w woj. Białostockim w latach 1945–1956*, „Studia Podlaskie”, t. X, Białystok 2000, s. 152-153.

<sup>18</sup> Dnia 17 IX 1952 r. usunięto z probostwa w Choroszczu ks. F. Pieściuka i skazano go na banicję poza granice województwa białostockiego. Abp Jałbrzykowski interweniował w tej sprawie wielokrotnie w Urzędzie Wojewódzkim w Białymstoku i w Warszawie.

<sup>19</sup> Byli nimi: ks. Eugeniusz Bielaj – prefekt w Trzciannem i ks. Piotr Bartoszewicz – proboszcz w Jaświłach.

<sup>20</sup> T. MARKIEWICZ, „*Księża patrioci*” w latach 1949-1955, [w:] *Stosunki między państwem a Kościołem rzymskokatolickim w czasach PRL*, red. A. Kozłowska, T. Markiewicz, J. Piasecka, Warszawa 1998, s. 89-99.

#### 4. Urząd do spraw Wyznań i Fundusz Kościelny

Już kilka dni po podpisaniu Porozumienia, 19 kwietnia 1950 r., mocą nowej ustawy został powołany do życia Urząd do spraw Wyznań<sup>21</sup>. Zgodnie ze statutem nadanym Urzędowi 27 maja 1950 r. uchwałą Rady Ministrów, do kompetencji tego organu administracji państwowej należało, m.in.: koordynowanie polityki wyznaniowej z działalnością innych resortów; całokształt spraw prawnych i projektów legislacyjnych związanych z regulacją stosunków wyznaniowych; nadzór nad przestrzeganiem przepisów odnoszących się do kościołów i związków wyznaniowych; kontrola praw i obowiązków duchowieństwa; sprawy związane z organizacją i działalnością wyznań oraz ich instytucji; opiniowanie podań kościołów i związków wyznaniowych kierowanych do innych niż Urząd ds. Wyznań jednostek administracji państwowej; nadzór nad szkolnictwem wyznaniowym i seminariami oraz prowadzenie Funduszu Kościelnego.

W ramach Urzędu utworzono wydziały: ogólny, rzymskokatolicki i wyznań nierzymskokatolickich oraz dwa samodzielne referaty: nadzoru stowarzyszeń wyznaniowych i nadzoru Funduszu Kościelnego<sup>22</sup>. Dnia 20 marca 1950 r. władze państwowe wydały, bowiem ustawę o przejęciu dóbr „martwej ręki”. W wyniku działania tej ustawy Kościół w Polsce stracił 155 tys. ha ziemi. Władze utworzyły Fundusz Kościelny, z którego miano finansować różne cele religijne. Od maja 1950 r. Fundusz Kościelny został podporządkowany Urzędowi do spraw Wyznań.

Na terenie całej Polski zostały stworzone wojewódzkie i powiatowe (do 1957 r.) ekspozytury Urzędu, które nadzorowały zachodzące relacje między organami państwowymi i kościelnymi. Ale prawdziwym zadaniem Urzędu była ingerencja w sprawy wewnętrzne związków wyznaniowych, w tym przede wszystkim Kościoła rzymskokatolickiego, który uchodził za główną siłę społeczną w państwie.

Pierwszą okazją do sprawdzenia uległości duchowieństwa była akcja zbierania podpisów pod tzw. apelem sztokholmskim. Odmowa złożenia podpisów, motywowana apolitycznością Kościoła, dawała pretekst do represji. Usunięto wówczas ze szkół około 500 księży, co zapoczątkowało akcję likwidacji nauczania religii w szkołach. Zamknięto również wiele domów zakonnych.

---

<sup>21</sup> „Dziennik Ustaw” 1950, nr 19, poz. 156.

<sup>22</sup> *Polityka wyznaniowa. Tło – warunki – realizacja*, red. W. Mysłęć, M. T. Staszewski, Warszawa 1975, s. 329.

## 5. Kwestia Ziem Odzyskanych i próba likwidacji biskupstwa w Białymstoku

Dnia 6 lipca 1950 r. został podpisany z Zgorzelcu układ graniczny między Polską a Niemiecką Republiką Demokratyczną. Władze państwowe uznały ten fakt, za ostateczną granicę utrzymywania na Ziemiach Odzyskanych tymczasowej administracji kościelnej.

W myśl zawartego Porozumienia z 14 kwietnia 1950 r. rząd naciskał na stronę kościelną, by ta ostatecznie rozwiązała kwestie struktur kościelnych na ziemiach polskich. Episkopat Polski miał wpłynąć na Stolicę Apostolską, by ta ostatecznie erygowała na ziemiach polskich stałe diecezje i nowych biskupów ordynariuszy. Leżało to jednak w sugestii Watykanu, a ten nie był skory do tworzenia struktur kościelnych dopóki nie zostały podpisane umowy graniczne również z NRF. Dlatego biskupi polscy dali wymijającą odpowiedź, tłumacząc, iż kwestie te należą do kompetencji Stolicy Apostolskiej i Episkopat nie zobowiązał się ich załatwić, lecz zobowiązał się przedłożyć je papieżowi<sup>23</sup>, co też uczynił.

Konsekwencją takiej postawy było aresztowanie biskupa kieleckiego Czesława Kaczmarka i usunięcie administratorów apostolskich z diecezji na Ziemiach Odzyskanych (ks. Teodora Bensch z Olsztyna, ks. Bolesława Kominka z Opola, ks. Karola Milika z Wrocławia, ks. Edmunda Nowickiego z Gorzowa i ks. Andrzeja Wronkę z Gdańska) w styczniu 1951 r.<sup>24</sup> Rząd usunął administratorów apostolskich na Ziemiach Odzyskanych, a na ich miejsce powołał dyspozycyjnych wobec władz wikariuszy kapitulnych (księża patriotów), co było sprzeczne z przepisami Kodeksu Prawa Kanonicznego. Działania te rząd motywował tym, iż hierarchia kościelna sprzyjała „imperialistom i rewizjonistom” z Zachodu i nie chciała powołać stałych biskupów na tych ziemiach<sup>25</sup>.

Wczesną jesienią 1950 r. władze państwowe podjęły starania, by zlikwidować diecezję w Białymstoku. Arcybiskup Jałbrzykowski otrzymał pismo sekretarza Episkopatu, biskupa Choromańskiego, z 16 września 1950 r.,

<sup>23</sup> List Z. Choromańskiego do rządu z 2 XI 1950 r., [w:] *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1, lata 1945-1959, P. Raina, Poznań 1994, s. 271; J. Piasecka, *Stosunki między Kościołem rzymskokatolickim i państwem w Polsce w latach 1944-1953*, [w:] *Stosunki między państwem a Kościołem rzymskokatolickim w czasach PRL*, red. A. Kozłowska, T. Markiewicz, J. Piasecka, Warszawa 1998, s. 37-42.

<sup>24</sup> B. KOMINEK, *Na pierwsze XX-lecie polskich Ziem Zachodnich*, „*Nasza Przeszość*” 1965, t. 22, s. 5-7.

<sup>25</sup> A. DUDEK, *Państwo i Kościół w Polsce 1945-1970*, Kraków 1995, s. 26.

w którym przytoczono wypowiedź ministra Antoniego Bidy domagającego się likwidacji „resztek diecezji wschodnich”. Rząd nie godził się z faktem ich dalszego istnienia. Ich trwanie miało być „sprzeczne z porządkiem prawnym i porządkiem międzynarodowym”. Władze domagały się, aby metropolita zamknął Seminarium Duchowne w Białymstoku, zlikwidował Kurie, a sam przeniósł się na Ziemię Odzyskane – do Wrocławia. Teren diecezji miał opuścić do 26 września 1950 r.<sup>26</sup>

Termin ten wydawał się zbyt krótki, także dla strony kościelnej, która jasno dawała do zrozumienia, iż kwestia reorganizacji struktur kościelnych leży w gestii Stolicy Apostolskiej, a nie Episkopatu, tym bardziej, iż Porozumienie z 1950 r. uznawało jurysdykcję kościelną papieża i dlatego rząd powinien zostawić możliwość przedstawienia roszczeń Stolicy Apostolskiej. Strona państwowa także odwoływała się do podpisanego Porozumienia, przypominając, iż Episkopat zobowiązał się w nim do kierowania się polską racją stanu, a ta, według czynników państwowych, wymagała likwidacji resztek diecezji, których stolice pozostały za wschodnią granicą. Rząd polski nie uznawał, bowiem jurysdykcji papieża w sprawach diecezji wschodnich<sup>27</sup>.

Urząd do Spraw Wyznań niejednokrotnie zwracał uwagę Episkopatowi Polski, iż niedopuszczalną rzeczą było utrzymywanie zewnętrznych form istnienia w granicach PRL archidiecezji wileńskiej, lwowskiej oraz diecezji pińskiej. We wrześniu 1950 r. ponowił raz jeszcze roszczenia, by Episkopat zlikwidował te trzy części przedwojennych diecezji. Urząd domagał się, by „osoby hierarchii kościelnej zaniechały w przyszłości występowania w jakikolwiek sposób jako arcybiskupi, względnie biskupi, wspomnianych (archi)diecezji; aby zaniechanie działalności tych (archi)diecezji połączone było z przeniesieniem się wspomnianych osób na inne obszary Rzeczypospolitej; aby w związku z tym Kurie i seminaria tych (archi)diecezji zaniechały swej działalności”<sup>28</sup>.

Metropolita był na bieżąco informowany o toczących się rozmowach rządu z Episkopatem. Sam zasugerował sekretarzowi Episkopatu, by władze państwowe zwróciły się na piśmie oficjalnie do poszczególnych biskupów, w tym do metropolity wileńskiego.

Arcybiskup Jałbrzykowski zapoznał najbliższych współpracowników z treścią pism. Siostrzom szarytkom nakazał już nawet pakowanie rzeczy, choć absolutnie nie zamierzał opuszczać skrawka archidiecezji wileńskiej.

---

<sup>26</sup> AAB, Pismo bp. Z. Choromańskiego do abp. R. Jałbrzykowskiego, z 16 IX 1950 r.

<sup>27</sup> AAB, Pismo bp. Z. Choromańskiego do abp. R. Jałbrzykowskiego, z 21 IX 1950 r.

<sup>28</sup> AAB, Pismo Urzędu do Spraw Wyznań do sekretarza Episkopatu, z 23 IX 1950 r.

Siostry zaproponowały mu zamieszkanie w jednym ze swych domów zakonnych w Ignacowie lub w Otwocku pod Warszawą. Biskup Klepacz oferował swój majątek biskupi w Szczawinie pod Łodzią.

Na pismo biskupa Choromańskiego wzywające arcybiskupa Jałbrzykowskiego do stawienia się do siedziby Episkopatu Polski w Warszawie metropolita wileński dał krótką, ale stanowczą odpowiedź. Pisał, iż nie otrzymał bezpośrednio od władz państwowych żadnego rozkazu, by opuścić teren archidiecezji wileńskiej z siedzibą w Białymstoku: „Gdybym nawet i otrzymał podobny rozkaz od rządu, nie byłbym w stanie go wykonać, gdyż bez zezwolenia Stolicy Apostolskiej zajmowanego stanowiska opuścić nie mogę, jak również nie mogę rozwiązać instytucji kościelnych niezbędnych dla obsługi potrzeb religijnych katolików”<sup>29</sup>.

Uważał, iż żądanie władz państwowych pozbawione było podstaw prawnych, przeczyło konstytucji i podpisanemu porozumieniu. Jako argumentów użył następujących powodów: urodził się w województwie białostockim, 24 lata pracował w Sejnach i osiem lat jako biskup w Łomży. Od 1926 r. zarządzał, jako arcybiskup archidiecezją wileńską. W tym okresie bywał także często na Białostocczyźnie. W Białymstoku osiedlił się za zgodą Rady Najwyższej ZSRR i samego marszałka Stalina, a radzieckie władze wojskowe odstąpiły mu nawet swój lokal na potrzeby seminarium duchownego. A jeżeli w Białymstoku może mieszkać prawosławny „archirej”, choć liczba wiernych wyznania prawosławnego jest znacznie mniejsza niż liczba katolików w diecezji, to on nie widział podstaw, by miał opuścić Białystok<sup>30</sup>.

Podobne zdanie wyraził prymas Polski kardynał Stefan Wyszyński w liście przesłanym 23 września 1950 r. do rządu, stwierdzając, iż żądanie ministra Bidy, by zlikwidować diecezje wschodnie Polski, jest pogwałceniem porozumienia<sup>31</sup>. Projekt ministra wykraczał poza uprawnienia Episkopatu, gdyż sprawa tworzenia lub likwidowania diecezji należała do kompetencji Stolicy Apostolskiej. Porozumienie z 1950 r. uznawało bowiem jurysdykcję papieża nad Kościołem w Polsce.

Tak zdecydowana postawa arcybiskupa Jałbrzykowskiego sprawiła, iż już 27 września 1950 r. biskup Choromański wystosował pismo do ministra Bidy,

<sup>29</sup> AAB, Pismo abp. R. Jałbrzykowskiego do sekretarza Episkopatu Polski, z 26 IX 1950 r.

<sup>30</sup> AAB, [S. Czyżewski], Ks. Dr Romuald Jałbrzykowski, Arcybiskup Metropolita Wileński. Wspomnienia, Białystok 1959, mps, s. 319-320.

<sup>31</sup> *List Prymasa S. Wyszyńskiego do Rządu w sprawie rządowych zamiarów likwidacji diecezji wschodnich, Warszawa 23 IX 1950 r.*, [w:] *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1: *Lata 1945-59*, oprac. P. Raina, Poznań 1994, s. 262.



w którym potwierdził, iż zgodnie z podpisanym Porozumieniem Episkopat Polski kierował się polską racją stanu. Był gotów do zrozumienia intencji rządu, który pragnął, by granice diecezji odpowiadały granicom państwowym. Biskup wyraźnie przypominał, iż istnienie w granicach Rzeczypospolitej zewnętrznych form diecezji nie było „stanem wytworzonym przez Episkopat, lecz przez granice powstałe po wojnie”<sup>32</sup>. Każda diecezja stanowiła autonomiczną jednostkę terytorialną Kościoła, której ustanowienie lub zniesienie uzależnione było wyłącznie od Stolicy Apostolskiej (kan. 215, § 1 CIC). Na czele każdej diecezji stał biskup ordynariusz zobowiązany przez prawo kanoniczne do rezydencji na jej terenie. Zwolnić go z tego obowiązku mogła jedynie Stolica Apostolska. Przedstawiciel Episkopatu Polski uważał, iż najlepszą drogą rozwiązania problemu byłoby umożliwienie zainteresowanym biskupom przedstawienia sprawy Stolicy Apostolskiej<sup>33</sup>.

Rząd odwołał się do formy szantażu, wyraźnie dając do zrozumienia, iż jeśli Episkopat nie ulegnie i nie powierzy opieki nad parafiami wschodnich diecezji, leżącymi na terenie Polski, przyległym diecezjom lub jeśli nie ustali nowych diecezji obejmujących odnośne parafie, o nazwie odpowiadającej jej terytorialnemu składowi i siedzibie, to zostanie zmuszony do likwidacji omawianych Kurii i opuszczenie terenu swych diecezji przez trzech biskupów<sup>34</sup>. Stanowisko Episkopatu było jednak niezmiennie. Trwał przy obronie istnienia skrawków diecezji wschodnich na terenie Polski.

Dnia 29 września 1950 r. arcybiskup Jałbrzykowski otrzymał pismo z rąk biskupa Choromańskiego, które informowało go, iż mógł on pozostać w Białymstoku pod warunkiem, że Kuria zaprzestanie używać w nazwie diecezji przymiotnika „wileńska”, a księża pracujący na zachodzie Polski będą podlegać miejscowym władzom kościelnym. Od tego momentu zaczęto używać określenia „archidiecezja w Białymstoku”, a później „administratura apostolska w Białymstoku”<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> AAB, Pismo bp. Z. Choromańskiego do ministra A. Bidy, z 27 IX 1950 r.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> AAB, Pismo bp. Z. Choromańskiego do abp. R. Jałbrzykowskiego, z 27 IX 1950 r.

<sup>35</sup> A. Szot, *Arcybiskup Romuald Jałbrzykowski na białostockiej ziemi (1945-1955)*, [w:] *Między Wilnem w Białymstokiem. 50-lecie śmierci Arcybiskupa Romualda Jałbrzykowskiego*, red. J. J. Milewski, T. Kasabuła, Białystok 2007, s. 75-112; A. Szot, *Utworzenie nowych struktur administracji Kościelnej w Białymstoku po zakończeniu II wojny światowej*, [w:] *Repatriacje i migracje ludności pogranicza w XX wieku. Stan badań oraz źródła do dziejów pogranicza polsko-litewsko-białoruskiego*, red. M. Kietliński, W. Śleszyński, Białystok 2004, s. 130.

## 6. Apel Sztokholmski a usuwanie katechetów ze szkół

Podsycana przez komunistów rządzących w bloku wschodnim atmosfera zagrożenia wojennego ze strony „imperialistycznego” Zachodu pogłębiła się szczególnie w czerwcu 1950 r., kiedy to zaczęła się wojna w Korei. W listopadzie 1950 r. w Warszawie odbył się II Światowy Kongres Pokoju<sup>36</sup>. Powstała wówczas Światowa Rada Pokoju, międzynarodowy, prosowiecki organ, który kierował powstałym na Międzynarodowym Kongresie Intelektualistów w Obronie Pokoju we Wrocławiu w sierpniu 1948 r. Ruchem Obrońców Pokoju.

Formalnie Ruch został ukształtowany na I Światowym Kongresie Obrońców Pokoju w Paryżu i Pradze w kwietniu 1949 r. W ruchu tym, oprócz komunistów i uczestniczyli także rozmaici lewicowi intelektualiści z Zachodu Europy.

Dyspozycyjność Ruchu Obrońców Pokoju wobec Związku Radzieckiego ujawniła się szczególnie podczas II Światowego Kongresu Obrońców Pokoju, gdzie uczestnicy ostro potępili amerykańską interwencję w Korei. Taka postawa Kongresu była całkowicie zgodna z celami, dla których powołany został Ruch Obrońców Pokoju. Rzeczywistym bowiem celem jego powołania było takie wpływanie na opinię publiczną w krajach zachodnich, by wymuszała ona na tamtejszych rządach korzystne z punktu widzenia Moskwy decyzje w takich sprawach, jak np. wielkość kwot przeznaczanych w budżetach na zbrojenia. W krajach komunistycznych natomiast przedstawiano państwa zachodnie jako agresorów i wywoływano psychozę zagrożenia wojną.

Podczas II Światowego Kongresu Pokoju wezwano narody świata do przeprowadzenia plebiscytu w sprawie zakazu używania broni atomowej. Mimo szlachetnych intencji tzw. Apel Sztokholmski był jednym z pierwszych akcentów propagandowych rozpoczynającej się zimnej wojny. Jako pierwszy podpisał go Bolesław Bierut, a za nim – jak oficjalnie głoszono – osiemnaście milionów Polaków.

Zbieranie podpisów pod Apelem Sztokholmskim stało się dla komunistów okazją, by uderzyć w Kościół. Było sprawdzianem lojalności księży wobec nowej socjalistycznej władzy. Kto z duchownych nie złożył podpisu pod tym wezwaniem o pokój i postęp tracił prawo nauczania religii. Z drugiej jednak strony księża lojalni uzyskiwali „pomoc” władz<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> *Kongres Pokoju 16-22.XI.1950*, Warszawa 1950.

<sup>37</sup> J. STEFANIAK, *Duchowieństwo katolickie wobec władz państwowych w woj. Białostockim w latach 1945–1956*, [w:] *Studia Podlaskie*, t. X, Białystok 2000, s. 155-165.

Na terenie województwa białostockiego powstało ok. 2000 Komitetów Obrońców Pokoju, które zbierały podpisy pod Apelem. Wezwanie do podpisania Apelu Sztokholmskiego na terenie całego województwa białostockiego zignorowało 192 księży i 106 zakonników. Ale konsekwencją tego było to, iż 116 prefektów utraciło możliwość katechizowania<sup>38</sup>.

W roku szkolnym 1950/51 67 księży z terenu archidiecezji zostało pozbawionych prawa nauczania religii w 197 szkołach. Tylko nielicznym podano powód nie dopuszczenia ich do pracy w szkole. Powodem pozbawienia możliwości katechizowania był brak złożonego podpisu pod tzw. Apelem Sztokholmskim, lub jego spóźnione podpisanie. W kolejnym roku szkolnym 1951-52 tylko 14 księży otrzymało prawo nauczania religii w szkołach. W Białymstoku w 1951 r. na ogólną liczbę 11 etatowych księży prefektów ani jeden nie otrzymał pozwolenia na nauczanie religii.

Przedstawiciele Kurii Arcybiskupiej w Białymstoku wielokrotnie (np. 2 i 31 X 1951 r.) zwracali się z prośbą do Urzędu do spraw Wyznań o wyjaśnienie powodu braku zgody na katechizowanie dzieci i młodzieży. Za każdym razem otrzymywali w Referacie ds. Wyznań obietnicę pozytywnego załatwienia sprawy, przeważnie jednak pisemnych odpowiedzi nie było.

Strona kościelna przedstawiła również trudności, jakie niósł ze sobą fakt braku katechezy w szkołach. Młodzież szkolna, pragnąca uczęszczać na lekcje religii narażona była na pokonywanie trudów związanych z dotarciem do kościołów lub kaplic oddalonych nieraz o wiele kilometrów od domów. Zdarzały się również przypadki celowego utrudniania młodzieży możliwości skorzystania z katechizacji. W czasie, gdy miały być lekcje religii urządzano imprezy kulturalne lub sportowe, na których obecność była obowiązkowa. W wielu szkołach w Białymstoku, np. w Liceum Pedagogicznym Przedszkolank, Liceum Plastycznym i Liceum Pielęgniarskim, nie umieszczono nawet lekcji religii w siatce zajęć szkolnych<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Tamże, s. 152-153.

<sup>39</sup> Archiwum Wydziału Katechetycznego Kurii Metropolitalnej Białostockiej (dalej: AWK KMB), Pismo wikariusza generalnego Kurii Arcybiskupiej w Białymstoku do Referatu ds. Wyznań Prezydium WRN w Białymstoku, z 31 X 1951 r.

**Tabela.** Wykaz księży pozbawionych praw nauczania religii  
w roku szkolnym 1950/51 w archidiecezji w Białymstoku

Lp.	Nazwisko i imię	Miejscowość -parafia	szkoła
Księża prefekci etatowi i kontraktowi			
1.	Borzym Kazimierz	Białystok	Liceum Ogólnokształcące nr 2
2.	Łasowski Zenon	Białystok	Liceum Ogólnokształcące nr 1 i Liceum Plastyczne
3.	Zabielski Antoni	Białystok	Liceum Ogólnokształcące nr 1 i Liceum Budowlane
4.	Zabański Jan	Białystok	Liceum Handlowe i Telekomunikacyjne
5.	Czerniawski Józef	Białystok	Licea: Mechaniczne, Elektrotechniczne, Chemiczne, Drogowe i Wodne
6.	Stajek Stefan	Białystok	Szkoła Ćwiczeń i Szkoła Podstawowa nr 11
7.	Radziwon Albin	Białystok	Szkoła Podstawowa nr 5
8.	Kisiel Edward	Białystok	Szkoła Podstawowa nr 15 i Liceum Odzieżowe
9.	Serafin Franciszek	Białystok	Szkoły Zawodowe: nr 1 i 2, Liceum Ogrodnicze
10.	Zachwatowicz Zenon	Białystok	Szkoły Podstawowe: Dojlidy, Kuriany i Sobolewo
11.	Chmielewski Jan	Choroszcz	Szkoły Podstawowe: Barszczewo, Choroszcz i Rogowo
12.	Stopczyński Mieczysław	Dobrzyniewo	Szkoły Podstawowe: Dobrzyniewo Duże, Nowe Aleksandrowo
13.	Lewicki Zygmunt	Dobrzyniewo	Szkoły Podstawowe: Obrubniki i Letniki
14.	Słoma Franciszek	Supraśl	Szkoła Podstawowa
15.	Łapiński Mieczysław	Turośń	Szkoły Podstawowe: Turośń Kościelna i Dolna, Czaczki, Hołówki, Pomygacze
16.	Maculewicz Longin	Wasilków	Szkoły Podstawowe: Wasilków, Sochonie, Dąbrówki
17.	Sewioło Jan	Zabłudów	Szkoły Podstawowe: Zabłudów, Dobrzyniówka, Folwarki, Rafałówka i Szkoła Zawodowa w Zabłudowie

18.	Laszuk Władysław	Dąbrowa Białostocka	Szkoły Podstawowe: Dąbrowa Białostocka, Kamienna Nowa
19.	Hreczanik Stanisław	Korycin	Szkoły Podstawowe: Korycin, Ostra Góra i Zabrodzie
20.	Skuza Józef	Jasionówka	Szkoły Podstawowe: Jasionówka, Krasne, Kamionka i Szkoła Rolnicza w Jasionówce
21.	Potocki Władysław	Goniądz	Liceum Ogólnokształcące i Szkoła Zawodowa w Goniądzu
22.	Olszewski Bolesław	Kalinówka	Szkoły Podstawowe: Kalinówka, bagno, Sikory, Szpakowo
23.	Łogutko Czesław	Krypno	Szkoły Podstawowe: Krypno, Ruda, Góra, Długofęka
24.	Budzik Józef	Mońki	Szkoły Podstawowe: Mońki, Kłodzież, Przytulanka i Szkoła Zawodowa w Mońkach
25.	Łoś Józef	Jałówka	Szkoła Podstawowa: Jałówka i 6 szkół w terenie
26.	Długosz Andrzej	Knyszyn	Liceum Ogólnokształcące w Knyszynie i Szkoła Podstawowa w Zofiówce
Księża proboszczowie i wikariusze			
1.	Sasinowski Antoni	Białystok	Szkoły Podstawowe w Ogrodnickach i Olmontach
2.	Lewosz Antoni	Białystok	Szkoła Rolnicza w Dojlidach
3.	Pieściuk Franciszek	Choroszcz	Szkoła Zawodowa w Choroszczy
4.	Pietrasz Izidor	Czarna Wieś	Szkoły Podstawowe w Czarnej Wsi i Oleszkowie
5.	Jacewicz Marian	Gródek	Szkoła Podstawowa w Gródku
6.	Krukowski Józef	Narewka	Szkoły Podstawowe w Narewce, Teremiskach i Lewkowie
7.	Tołłoczko Leonard	Michałow	Liceum Ogólnokształcące i Szkoła Zawodowa w Michałowie, Szkoły Podstawowe w Michałowie, Topolanach i Sokole
8.	Perkowski Jan	Pogorzałki	Szkoła Podstawowa w Pogorzałkach
9.	Zmitrowicz Jan	Starosielce	Szkoła Zawodowa (męska) w Starosielcach
10.	Trzeciak Cezary	Suraż	Szkoły Podstawowe w Surażu i Zawykach

11.	Grabowski Aleksander	Tryczówka	Szkoły Podstawowe w Tryczówce, Bogdankach, Rzepnikach i Klewinowie
12.	Rabczyński Waclaw	Wasilków	Szkoły Podstawowe w Wólce i Jurowcach
13.	Ciołkowski Euzebiusz	Uhowo	Szkoły Podstawowe w Uhowie, Borowskich i Skórkach
14.	Skarżyński Jan	Zabłudów	Szkoły Podstawowe w Nowosadach i Żukach
15.	Borys Edward	Zabłudów	Szkoły Podstawowe w Folwarkach, Koźlikach, Aleksiczach i Małyńce
16.	Kuźmicki Mieczysław	Dąbrowa Białostocka	Szkoły Podstawowe w Wroczyńszczyźnie, Miedzianowie, Szuszałewie i Wiązówce
17.	Mikołajewicz Alfred	Dąbrowa Białostocka	Szkoły Podstawowe w Dąbrowie Białostockiej i Kamiennej Nowej
18.	Rutkowski Maurycy	Nowy Dwór	Szkoły Podstawowe w Nowym Dworze, Jagintach, Małej Bobrze, Dubaźnie, Chworościanach, Chilmonach i Sirucowcach
19.	Bujonek Józef	Siderka	Szkoły Podstawowe w Siderce i Butrymowcach
20.	Komosa Antoni	Zalesie	Szkoły Podstawowe w Zalesiu, Staworowie i Pawłowiczach
21.	Niemotko Józef	Korycin	Szkoły Podstawowe w Czernym Stoku, Dzięciołówce, Krukowszczyźnie i Popiołówce
22.	Pietraszewski Stanisław	Brzozowa	Szkoły Podstawowe w Brzozowej i Bobrówce
23.	Świl Antoni	Jatwież Duża	Szkoła Podstawowa w Jatwiezi Wielkiej
24.	Siemaszkiewicz Jan	Marianowo	Szkoły Podstawowe w Niemczynie i Przesławcu
25.	Grodzki Bronisław	Goniądz	Szkoły Podstawowe w Klewiance i Ołdakach
26.	Piotrowski Leon	Laskowiec	Szkoły Podstawowe w Giełczynie, Brzezinach i Zajkach
27.	Pilcicki Władysław	Knyszyn	Szkoły Podstawowe w Chrabołach i Kopisku
28.	Godlewski Edward	Krypno	Szkoły Podstawowe w Penskich, Kruszynie i Zastoczu

29.	Dowgiłło Józef	Mońki	Szkoły Podstawowe w Dziękoniach, Potoczynie i Hornostajach
30.	Baranowski Adam	Krosno	Szkoły Podstawowe w Łażnikach, Łazach Dużych i Słomiance
31.	Cierpik Marian	Sokółka	Szkoły Podstawowe w Bilwinkach, Lipińcu i Bachmatówce
32.	Skrobot Mieczysław	Majewo	Szkoły Podstawowe w Romanówce, Trzciance i Janówce
33.	Sadowski Bronisław	Klimówka	Szkoły Podstawowe w Klimówce, Tołoczkach i Wojnowcach
34.	Malinowski Jan	Kuźnica Białostocka	Szkoły Podstawowe w Kuźnicy Białostockiej, Nowodzieli i Saczkowcach
35.	Klimowicz Jan	Sokolany	Szkoły Podstawowe w Sokolanach, Jacowlanach, Nowowoli, Żukach i Gliniszczach
36.	Kostro Bronisław	Rozedranka	Szkoły Podstawowe w Rozedrance Starej i Lebidziewie
37.	Dalinkiewicz Michał	Szudziałowo	Szkoły Podstawowe w Babikach, Borkach i Pierożkach
38.	Gulbinowicz Henryk	Szudziałowo	Szkoły Podstawowe w Szudziałowie, Chmielewsczyźnie, Knyszewie, Kozłowym Ługu, Minkowcach, Ostrowie, Talkowszczyźnie, Wierzchlesiu i Harkawiczach
39.	Kosiński Lucjan	Krynki	Szkoły Podstawowe w Grzybowszczyźnie, Kruszynianach, Łapiczach i Górcie
40.	Kotowski Piotr	Krynki	Szkoły Podstawowe w Góranach, Nowym Ostrowie i Jurowlanach
41.	Kłęcz Józef	Jałówka	Szkoły Podstawowe w Szymkach, Cisówce, Budach, Wiejkach, Zielonej i Mostowlanach

Źródło: AKW KMB, Wykaz księży pozbawionych praw nauczania religii w roku szkolnym 1950/51 w archidiecezji w Białymstoku.

Przed rozpoczynającym się rokiem szkolnym 1951-52 Kuria Arcybiskupia w Białymstoku przypomniała wszystkim księżom proboszczom i wikariuszom o obowiązku odprawienia nabożeństwa w kościele przez rozpoczęciem roku szkolnego. Władze szkolne, w myśl tzw. Porozumienia z 14 kwietnia 1950 r., nie mogły stawiać przeszkód w urządzeniu nabożeństw

dla dzieci i młodzieży, o ile nie kolidowało ono z zajęciami szkolnymi. Dlatego proszono, by odbyły się one o takiej porze, by dzieci bez problemów dotarły na rozpoczęcie nauki w szkołach.

Księża zostali pouczeni, by w homiliach w miesiącu wrześniu położyć szczególny nacisk na ważność nauki religii i obowiązek regularnego uczęszczania na nie. Rodzicom należało przypomnieć o ich religijnym obowiązku wychowania w wierze swych dzieci, do czego miały służyć lekcje katechezy. Do obowiązków rodziców należało dopilnowanie, czy dzieci uczęszczały na religię i pomoc przy odrabianiu lekcji. Księża, szczególnie proboszczowie, mieli dopilnować, by od początku roku szkolnego na terenie parafii było zapewnione nauczanie religii. Przypominano również o prawnym obowiązku posiadaniu misji kanonicznej do nauczania religii<sup>40</sup>.

Sejm PRL 29 grudnia 1950 r. uchwalił ustawę o obronie pokoju. Użyte w niej sformułowanie „ośrodki uprawiające kampanię podżegania do wojny” oznaczało przede wszystkim zachodnie rozgłośnie radiowe, nadające w języku polskim – takie, jak np. BBC, Głos Ameryki, czy Radio Wolna Europa. Za ich słuchanie przewidziane były kary, nawet do 15 lat pozbawienia wolności. Setki osób za słuchanie tych radiostacji trafiły w latach pięćdziesiątych do więzień i obozów pracy.

## 7. Kapelani

W myśl Porozumienia zawartego między rządem a Episkopatem 14 kwietnia 1950 r. abp Jałbrzykowski wystąpił z wnioskiem do ministra Bezpieczeństwa Publicznego o to, by obowiązki kapelana w więzieniu karnym w Białymstoku pełnił ks. Jan Laska, wikariusz parafii św. Rocha<sup>41</sup>.

W myśl zarządzenia ministra zdrowia z 16 grudnia 1950 r. i pisma urzędu ds. wyznań z dn. 31 stycznia 1951 r. abp Jałbrzykowski wyznaczył na kapelana do Szpitala Miejskiego nr I przy ul. Warszawskiej (ginekologia) ks. Stanisława Urbana, do Szpitala Miejskiego nr III ks. Antoniego Sasinowskiego, na kapelana do Wojewódzkiego Szpitala Gruźliczego wraz z oddziałem zakaźnym przy ul. Sosnowej 5 ks. Michała Twarowskiego, do Szpitala Chirurgicznego przy ul. Piwnej ks. Piotra Boryka<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> AWK KMB, Pismo ks. A. Zalewskiego do księży dziekanów, z 24 VIII 1951 r.

<sup>41</sup> AAB, Korespondencja z urzędami państwowymi 1945-1956, Pismo abp. R. Jałbrzykowskiego do ministra Bezpieczeństwa Publicznego w Warszawie, z 17 V 1950 r.

<sup>42</sup> AAB, Korespondencja z urzędami państwowymi 1945-1956, Pismo abp. R. Jałbrzykowskiego do WRN w Białymstoku, z 10 II 1951 r.



\* \* \*

Porozumienie zawarte w kwietniu 1950 r. dawało nadzieję na normalizację stosunków Kościół-państwo w Polsce Ludowej. Mimo prawnego zapisu gwarantującego wolność działania Kościoła katolickiego na wielu różnych płaszczyznach życia społecznego władze państwowe we wszelki możliwy sposób starały się ograniczyć rolę i aktywność Kościoła w społeczeństwie polskim. Przytoczone wyżej przykłady z Białostocczyzny w dobitny sposób pokazują, jakie były prawdziwe intencje władzy socjalistycznej.

Najlepszym podsumowaniem tego, co zaszło w roku 1950 niech będą słowa samego prymasa Polski kardynała Stefana Wyszyńskiego. W piśmie z 12 września 1950 r. skierowanym na ręce Bieruta wraz z kardynałem Adamem Sapięgą dokonali analizy położenia Kościoła przed i po podpisaniu Porozumienia. Przedstawili antykościelne posunięcia władz, do których zaliczyli: usuwanie katechizacji ze szkół, zwalczanie zakonów, zmuszanie młodzieży do przynależności do Związku Młodzieży Polskiej (ZMP) a duchownych do ruchu „księży patriotów”, atakowanie i krytykowanie wszelkich poczynań Stolicy Apostolskiej, likwidację kościelnego „Caritas”. Biskupi jednoznacznie stwierdzali, iż: „od momentu podpisania Porozumienia sytuacja w szkołach, w klasztorach i w sprawach „Caritas” uległa dalszemu pogorszeniu”<sup>43</sup>.

## THE YEAR 1950 – TIME OF AGREEMENT OR CHANGE? A PART OF THE HISTORY OF THE CHURCH IN THE BIAŁYSTOK REGION

### SUMMARY

In April 1950 the so-called “Porozumienie” (“Agreement”) was signed between the Polish Government and the representatives of the Church of Poland. It guaranteed the freedom of the profession of religion and the freedom of the activity of the Church in Poland. But all of the actions of the communist authorities in Poland in 1950 seemed to be contrary to the signed agreement.

---

<sup>43</sup> List S. Wyszyńskiego i A. Sapięhy do B. Bieruta z 12 IX 1950 r., [w:] *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1, lata 1945-1959, P. Raina, Poznań 1994, s. 260-261.

The government took over the properties of “Caritas”, took over its name and nationalized the organization. In the organization: “Związek Bojowników o Wolność i Demokrację” (“Union of Fighters for Freedom and Democracy”) were instituted groups of “priests-patriots”, who gave support to the social changes in Poland. The Church was harassed by the functionaries of the Office for Religious Affairs and the Office of Security. Church property was confiscated and underwent nationalization. The issue of the political boundaries remained unresolved, as also the Church structures on the territories belonging to the “Ziemie Odzyskane” and on the territories in the east. The Stockholm Appeal became an occasion to verify the teaching personnel, as also catechists. Many priests were could no longer teach in schools, the ministry of chaplains in state institutions was forbidden. The year 1950 was supposed to be a year of agreement, as it was presented in the socialist media, but in practice it was a year of intense struggle with the Church.

KS. JACEK WOJDA

## BIAŁYSTOK JAKO MIEJSCE PIELGRZYMkowe

**Treść:** Wprowadzenie; I. Ziemia Święta jako cel pielgrzymek; 1. Pielgrzymka do góry Synaj; 2. Egeria w pielgrzymce do Mezopotamii i Konstantynopola; 3. Pielgrzymowanie po Palestynie; II. Białostocki szlak pielgrzymi śladami bł. ks. Michała Sopoćki; 1. Miejsca związane z osobą bł. Michała; 2. Historyczo-teologiczny związek pielgrzymkowej tradycji jerozolimskiej i białostockiej; 3. Liturgia w białostockim sanktuarium Miłosierdzia Bożego; 4. Formy kultu Miłosierdzia Bożego; Zakończenie.

### Wprowadzenie

Pierwszym terenem, który odwiedzali chrześcijanie pielgrzymi była Ziemia Święta. Jednym z najstarszych opisów takiej pielgrzymki do miejsc związanych z historią zbawienia dokonującą się w czasach Starego i Nowego Testamentu jest *Itinerarium Egeriae*<sup>1</sup>. Jego autorka, pątniczka Egeria, pochodzącej z południowej Galli lub z hiszpańskiej Galicji, w formie listu adresowanego do bliżej nieznanych kobiet żyjących na sposób zakonny, opisała swój trzyletni pobyt w krajach biblijnych<sup>2</sup>. W Jerozolimie Egeria przebywała od Paschy 381 r. do świąt paschalnych w 384 r.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> EGERIA, *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII w.*, Kraków: WAM 2009; Eteria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, przeł. W. Szołdrski, „PSP” 6 (1970), s. 160-241. *Itinerarium Egeriae* jest drugą relacją z odwiedzin Ziemi Świętej po *Itinerarium Burdigalense* (333r.). Tekst oryginalny i jego tłumaczenie na język francuski zob. Égérie, *Journal de voyage (Itinéraire) et Lettre sur la B<sup>se</sup> Égérie*, Introd., texte critique, trad., notes, cartes, P. Maraval, Paris 2002, SC 296. W 1884r. G. F. Gamurrini odkrył w Arezzo rękopis dzieła. P. Iwaszkiewicz, *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej*, Kraków 1996. Starowieyski, *Bibliographia Egeriana*, „Augustianum” 19,2 (1979), s. 298-318. STAROWIEYSKI M., *Itinerarium Egeriae*, „Meander” 2 (1978), s. 93-108; s. 133-145. Zob. E.H. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*, Oxford 1982.

<sup>2</sup> ÉGÉRIE, *Journal de voyage*, s. 16-27 o tożsamości autora *Itinerarium*. Itin. 3, 8: Illud autem vos volo scire, dominae venerabiles sorores, quia de eo loco ubi stabamus, id est in giro parietae ecclesiae (...). Itin. 5, 8: Quae quidem omnia singulatim scribere satis fuit, quia nec retinere poterant tanta; sed cum leget affectio uestra libros sanctos Moysi, omnia diligentius peruidet, quae ibi facta sunt.

<sup>3</sup> P. DEVOS, *La date du voyage d'Égérie*, „Analecta Bollandiana”, 85(1967), s. 165-184.

W tym czasie odwiedziła miejsca związane z życiem i misją Mojżesza, m.in. górę Synaj i pustynię Sur na Synaju, Faran, Clysma, Magdaliem w Egipcie, także ziemię Goszen, Peluzjum, wreszcie górę Nebo, Jerycho i Liwias. Nawiedziła też miejsca związane z historią Hioba, zatem Carneas, i Melchizedeka, więc Salem. Odwiedziła Charan, związany z historią patriarchów oraz Edesę, gdzie apostołował św. Tomasz Apostoł. Stąpała po miejscach uświęconych życiem Jezusa Chrystusa.

Przebywając w Jerozolimie uczestniczyła w życiu liturgicznym tegoż Kościoła. Opisała liturgię sprawowaną w niedziele i dni powszednie. Opisała też świętowanie Epifanii, Ofiarowania Pańskiego, Wielkanocy oraz Wniebowstąpienia Pańskiego i Zesłania Ducha Świętego. Jej zawdzięczamy wiedzę o przeżywaniu Wielkiego Tygodnia, praktykach postnych i instytucji katechumenatu.

Pielgrzymowanie jest wyrazem pobożności wyznawców Chrystusa. Jest wiele sanktuariów, które oni odwiedzają. Na tej liście pojawił się ostatnio Białystok. Stał się on miejscem pielgrzymkowym, gdy 28 września 2008 roku został ogłoszony błogosławionym ks. Michał Sopoćko (ur. 1975). On przeżył w Białymstoku 28 lat swego życia. Na mocy decyzji papieża Benedykta XVI, w tym mieście odbyła się jego beatyfikacja. W Białymstoku są przechowywane relikwie bł. Michała, prezbitera.

W naszym opracowaniu ukážemy Kościół białostocki i jego tożsamość. Ukážemy go, wpisując w kontekst historii Kościoła jerozolimskiego, który swego początku gościł pielgrzymów, pragnących doświadczyć miejsc związanych z Paschą Chrystusa. Pomocą w realizacji tego zamysłu będzie *Itinerarium Egeriae*.

## I. Ziemia Święta jako cel pielgrzymek

Celem pielgrzymki Egerii była Ziemia Święta. Tam doświadczała rzeczywistości Kościoła Chrystusowego. Odwiedziła wiele Kościołów lokalnych. Nawiedziła wiele świątyń, które wybudowano w miejscach świętych, zatem związanych z wydarzeniami historii zbawienia, której szczytem było misterium paschalne wcielonego Syna Bożego.

### 1. Pielgrzymka do góry Synaj

Pierwszy przekaz o spotkaniu Egerii z biblijnym miejscem świętym dotyczy świętej góry Synaj. Pątniczka znalazła się u jej stóp. Widziała to miej-

sce, gdzie Bóg objawił się Mojżeszowi. Egeria pisała o tym z pasją. Miała świadomość, że jest w miejscu, gdzie Mojżesz usłyszał z płonącego krzaka polecenie: „Zdejmij sandały z nóg, gdyż miejsce, na którym stoisz, jest ziemią świętą”<sup>4</sup>. Pielgrzymi tam się modlili, wielbiąc Tego, który jest.

Pątnicy kontynuowali pielgrzymowanie po Ziemi Świętej w duchu wiary. Czerpali ją z lektury Biblii. W tym duchu Egeria z góry Synaj nawiedzała liczne miejsca święte leżące na szlaku Izraelitów idących do Ziemi Obiecanej po wyzwoleniu z niewoli egipskiej. Była w miejscu, gdzie tradycja biblijna lokalizowała ogłoszenie Bożego Prawa, Dekalogu, przez Mojżesza. W miejscu upamiętniającym to wydarzenie był wybudowany ołtarz z kamieni. Pielgrzymi odczytali tu fragment z Biblii.

Egeria wspomina takie miejsca kultu bałwochwalczego Izraelitów. Oni, obozujący u podnóża Synaju, w czasie gdy Mojżesz przebywał na świętej górze, sporządzili cielca, któremu oddawali boską cześć. Mojżesz rozbił tablice przykazań. Bóg uśmiercił organizatorów bałwochwalczego kultu. To miejsce przypominało pielgrzymom o podstawowej prawdzie wiary, że jest tylko jeden Bóg. Nie ma innych bogów.

Miejsce spalenia cielca było jednocześnie miejscem, w którym 72 Izraelitów otrzymało ducha Mojżesza, także sporządzenia przybytku Pana w postaci przenośnego namiotu. Pielgrzymi kroczyli śladami Izraelitów, którzy w drodze do Ziemi Obiecanej przeżywali trudy odzyskanej wolności i szemrali przeciw Bogu i Mojżeszowi z powodu braku wody i pożywienia.

Po odwiedzinach Synaju, Egeria udała się do Paran, a później nad Morze Czerwone. W swej relacji wyraziła zdziwienie, że wędrówka biblijnych Izraelitów przebiegała nie prostą drogą, ale miała liczne meandry.

Ciekawe są jej notatki o miejscach związanych w okresie egipskim Narodu Wybranego. Żydzi mieszkali zwłaszcza w miastach Baal-Sefon, w Pitom i Ramzes. Egeria wspomina o Heroonpolis, gdzie wg niej Józef Egipski spotkał się ze swoim ojcem Jakubem, gdy ten przybył do Egiptu. Pielgrzymi zastali w tej miejscowości kościół i martyria, czyli groby męczenników, także klasztory świętych mnichów<sup>5</sup>.

Pątniczka z Europy, podczas swej pielgrzymki szlakiem Izraelitów, spotkała biskupa z Arabii. Okazał się człowiekiem bardzo dobrze znającym Pismo św. On, zaspokajając pragnienia poznawcze pielgrzymów, opowia-

---

<sup>4</sup> Itin. 5,1: „Solve corrigiam calciamenti tui; locus enim, in quo stas, terra sancta est”.

<sup>5</sup> Itin. 7,7: Nam ipse uicus ecclesiam habet et martyria et monasteria plurima sanctorum monachorum, ad quae singula uidenda necesse nos fuit ibi descendere iuxta consuetudinem, quam tenebamus.

dał im o statuach Mojżesza i Aarona, o sykomorze zasadzonej przez patriarchów, z zwłaszcza o pamiątkach pozostałych w Ramzes po Izraelitach i o zniszczeniu tego miasta przez faraona, który ścigał Hebrajczyków i pozwolił im opuścić Egipt<sup>6</sup>. Pielgrzymi byli nad Nilem i zwiedzili ziemię Gosen. Pielgrzymując wzdłuż Nilu dotarli do miasta Tanis, gdzie narodził się Mojżesz.

Egeria nawiedzała te miejsca kolejny raz. Pierwszy raz odwiedziła je w czasie swej pierwszej wyprawy do Egiptu. Chciała tu być jeszcze raz. Odczuwała wewnętrzną potrzebę, by w tym miejscu kontemplować Boży plan wyzwolenie Narodu Wybranego z niewoli. Chciała przeżywać i zgłębiać wydarzenia zbawcze w miejscach, gdzie one się dokonały.

Z takim nastawieniem Egeria wyruszyła na górę Nebo. Wraz z pielgrzymami zatrzymała się również przy wodzie wypływającej ze skały, na interwencję Mojżesza. Z góry Nebo Mojżesz widział przed swoją śmiercią Ziemię Obiecaną – Kanaan<sup>7</sup>. W Liwias błogosławił on lud. Tu Izraelici opłakiwali jego śmierć. W pobliżu góry Nebo<sup>8</sup>, w wybudowanym kościele, jak zapewniali tamtejsi mnisi, było miejsce zwane *memoria* Mojżesza. Tu aniołowie mieli złożyć jego ciało. W tym miejscu pielgrzymi czytali opisy biblijne związane z tymi wydarzeniami. Na górze Nebo kończył się szlak pielgrzymowania, związany z osobą Mojżesza.

Wielkim przeżyciem dla Egerii było zwiedzenie miejsca nad Jordanem, gdzie synowie Izraela, pod wodzą Jozuego, przekraczali rzekę i weszli do obiecanej ziemi Kanaan<sup>9</sup>. W tym miejscu nasi pielgrzymi modlili się i odczytali fragment z księgi Powtórzonego Prawa dotyczący wydarzeń, które tu się rozegrały.

Wielką pomoc w pielgrzymowaniu po szlaku z Egiptu do Ziemi Obiecanej świadczyli mnisi. Oni, żyjący niejednokrotnie jako pustelnicy w pobliżu miejsc świętych, byli przewodnikami pielgrzymów. Oni także poprzez życie ascetyczne i modlitewne zachęcali pielgrzymów, aby nie tylko zatrzymywali się na oglądaniu miejsc naznaczonych zbawczymi ingerencjami Boga, ale Go czcili modlitwą i rozważaniem Jego słowa, utrwalonego w Biblii.

Pielgrzymi praktykowali modlitwę. Rytuał ich modlitw, sprawowanych w miejscach świętych, obejmował psalmy, hymny, także antyfony i modlitewne wezwania. Odczytywali oni również fragmenty Pisma św. dotyczący

---

<sup>6</sup> Itin. 8,4: suscipiens peregrios ualde bene; nam et in scripturis Dei ualde eruditus est.

<sup>7</sup> Itin. 10,1.

<sup>8</sup> Itin. 11,3.

<sup>9</sup> Itin. 10,5-7.

danego miejsca. Gdy był obecny prezbiter lub biskup, udzielał zgromadzonemu błogosławieństwa<sup>10</sup>. Na miejscach świętych celebrowano czasami ofiarę eucharystyczną<sup>11</sup>.

## 2. Egeria w pielgrzymce do Mezopotamii i Konstantynopola

Egeria odwiedzając Syrię i Mezopotamię, także Konstantynopol miała możliwość poznać tamtejsze wspólnoty kościelne. A ich początki są niejednokrotnie związane z apostołami Chrystusa<sup>12</sup>. Gdy była w Edessie odwiedziła grób świętego Tomasza apostoła. Było to miejsce święte tamtejszego Kościoła i cel pielgrzymek. Wg zwyczaju Egeria i jej towarzysze odprawiali modlitwy, czytali teksty, które tradycja przypisywała św. Tomaszowi, zwłaszcza tzw. Akta św. Tomasza<sup>13</sup>. W tradycję tego lokalnego Kościoła wprowadzał pielgrzymów miejscowy biskup. Egeria przy tej okazji wspomina opowieść o królu Abgarze, który miał rzekomo komunikować się listownie z Jezusem. Egeria odwiedzała też martyryony, czyli groby świętych męczenników, liczne w tych okolicach<sup>14</sup>.

Ziemia Charan jest związana z historią Abrahama i jego rodziny. Miejscowy biskup był przewodnikiem pielgrzymów. On wyjaśniał szczegóły historii Abrahama i patriarchów z nimi związanych. Wskazał miejsce, gdzie wg tradycji znajdował się dom Abrahama oraz studnię, z której czerpała wodę Rebeka i posiadłości Labana, teścia Jakuba oraz jego grób i inne miejsca święte<sup>15</sup>.

Egeria odwiedziła kościół wzniesiony na resztkach fundamentów domu Abrahama. Tam znajdował się też martyrion z ciałem świętobliwego mnicha Helpidiusa. Świętowanie jego męczeństwa wiązano tu ze świętym

---

<sup>10</sup> Itin. 10,7: Id enim nobis semper consuetudinis erat ut, ubicumque ad loca desiderata accedere uolebamus, primum ibi fieret oratio, deinde legeretur lectio ipsa de codice, diceretur etiam psalmus unus pertinens ad rem et iterato fieret ibi oratio. Hanc ergo consuetudinem iubent Deo semper tenuimu, ubicumque ad loca desiderata potuimus peruenire.

<sup>11</sup> Itin. 27,2-3: (...) acclinantes se ad mensam, osculentur sanctum lignum et pertranseant. (...) Ac sic ergo omnis populus transit unus et unus toti acclinantes se, primum de fonte, sic de oculis tangentes crucem et titulum, et sic osculantes crucem pertranseunt, manum autem nemo mittit ad tangendum.

<sup>12</sup> Itin. 17,1: (...) ad Mesopotamiam Syriae accedere ad uisendos sanctos monachos (...); nec non etiam et gratia orationis ad martyrium sancti Thomae apostoli, ubi corpus illius integrum positum est, id est apud Edessam (...).

<sup>13</sup> ÉGÉRIE, *Journal de voyage*, przypis 6, s. 203-204 ; Itin. 19,2.

<sup>14</sup> Ibidem, przypis 1, s. 204. Chodzi o męczenników z czasu kryzysu ariańskiego.

<sup>15</sup> Itin. 20,5-6.

Abrahamem. Egeria przybyła na wigilię tego wielkiego święta. W celebracji uczestniczyło bardzo wielu mnichów z okolicy. Ziemia Abrahama stała się ziemią męczenników, którzy wyznawali wiarę w Chrystusa, którego praojcem był Abraham.

Większość mieszkańców miasta Charan stanowili poganie. Chrześcijańskie, a wśród nich mnisi, dawali świadectwo świętości i wiary przez życie wg Ewangelii. Mnisi czynili to w sposób radykalny. W klimacie tego radykalizmu przenikniętego miłością Boga i bliźnich dokonywała się ewangelizacja tych ziem i okolicznych plemion.

W drodze do Konstantynopola Egeria pątniczka odwiedziła Seleucję, a w tym mieście sanktuarium poświęcone świętej Tekli. Była ona uczennicą św. Pawła. Ostatnie lata swego życia spędziła jako pustelnica. Przy jej grobie pielgrzymi uczcili ją przez modlitwę i lekturę tzw. Akt świętej Tekli<sup>16</sup>. Egeria z wielką radością nawiedzała też liczne klasztory na syryjskiej ziemi<sup>17</sup>.

Przed dotarciem do Konstantynopola modliła się w martyrionie świętej Eufemii w Chalcedonie. W Konstantynopolu zaś nawiedzała liczne martyryony i kościoły, zawierające relikwii świętych, pochodzących z Ziemi Świętej, nade wszystko apostołów, ale także słynnych męczenników. Podczas całej pielgrzymki do miejsc świętych, Egeria pragnęła niejako fizycznie doświadczać kontaktu z ziemią świętą i świętymi. Zapewne ze sobą zabrała jakieś rzeczy na pamiątkę, na pewne, o czym sama mówi, eulogie, zatem pobłogosławiony chleb, który otrzymywała po zakończeniu ofiary eucharystycznej w czasie swych pielgrzymek<sup>18</sup>.

### 3. Pielgrzymowanie po Palestynie

Na terenie Palestyny Egeria, korzystając z pomocy świętych mnichów, dotarła do miasta biblijnego Hioba. W Carneas nawiedziła kościół, w którym znajdował się jego grób. Stróżem grobu był biskup, który stał się przewodnikiem pielgrzymów i z nimi sprawował Eucharystię<sup>19</sup>. Egeria modliła się też w miejscowości Selima, Salem, związanej z królem Melchizedekiem. Miejscowy prezbiter pokazywał pielgrzymom kościół wybudowany w miejscu, gdzie Melchizedek złożył Bogu czystą ofiarę z chleba i wina,

<sup>16</sup> ÉGÉRIE, *Journal de voyage*, przypis 1, s. 226. Akta te są częścią Aktów św. Pawła. L. Vouaux, *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, Paris 1913, s. 146-238.

<sup>17</sup> Itin. 23,4-5.

<sup>18</sup> Itin. 3,6.

<sup>19</sup> Itin. 16,4-5.



fundamenty pałacu Melchizedeka oraz drogę, którą wracał do Sodomy zwycięski Abraham. Będąc zaś nad Jordanem w Enon, w miejscu związanym z chrztem Janowym, Egeria pogłębiała prawdę o sakramencie chrztu, który ustanowił Chrystus, by wprowadzać ludzi w swoje zbawcze tajemnice.

Miała szczęście odwiedzić miejscowość Tiszbe, związaną z działalnością proroka Eliasza, obrońcy wiary w Boga jedynego i prześladowanego z tego powodu przez królową Jezabel.

Pątniczka Egeria jest świadkiem życia eklezjalnego w ziemi Jezusa, zwłaszcza w Kościele jerozolimskim. Tam uczestniczyła w celebracjach liturgicznych. Liturgia w Jerozolimie była sprawowana na miejscach świętych, związanych z historią zbawienia, zwłaszcza z życiem i misją Wcielonego Słowa. Dzień i noc były naznaczone godzinami modlitw. Celebrowano lucernaria, tj. nieszpory, kiedy zapalano światło, symbol Zmartwychwstałego, także nocne wigilie, oficjum poranne oraz modlitwy w określonych porach dnia, zatem tercję (godz. 9), sekstę (godz. 12) i nonę (godz. 15).

Sprawowano też liturgię stacyjną. Te celebracje odbywały się zawsze w miejscach naznaczonych wydarzeniami zbawczymi<sup>20</sup>. Celebracje więc uwzględniały „geografię” objawiania się Boga. Życie Kościoła jerozolimskiego koncentrowało się nade wszystko wokół Golgoty. Znajdowały się tam trzy budowle: Anastasis, Krzyż i Martyrium. Anastasis (gr. zmartwychwstanie) miało kształt rotundy wzniesionej nad grobem Chrystusa przez cesarza Konstantyna i jego matkę św. Helenę (w latach 326-336). Tuż obok znajdowała się Kalwaria zwana również Krzyżem. Martyrium natomiast było bazyliką przylegającą do Krzyża i połączoną z Anastasis wielkim atrium, czyli dziedzińcem otoczonym kolumnami.

Liturgia wspólnoty jerozolimskiej była sprawowana zasadniczo w Anastasis. Gdy tylko otwarto drzwi do tej bazyliki natychmiast przychodzili pobożne niewiasty i liczni mężczyźni, asceci oraz mnisi, by śpiewać psalmy. Modlitwom przewodniczył prezbiter. Swoją funkcję spełniał diakon. W odpowiednim momencie przychodził biskup. Wchodził on do groty grobu Bożego i dokonywał okadzeń. Czytano fragment Ewangelii o zmartwychwstaniu Pana. Po tym wszyscy udawali się w procesji na Kalwarię. Tam biskup błogosławił lud i dokonywał rozesłania<sup>21</sup>. Podobna struktura

---

<sup>20</sup> J.F. BALDOVIN, *The Urban Character of Christian Worship. The Origin, Development and Meaning of Stational Liturgy*, OCA 228, Roma: Pontifical Institute of Oriental Studies 1987, s. 45-104.

<sup>21</sup> Itin. 24,9-12.

celebracji była stosowana także w świątyniach upamiętniających inne miejsca święte. Podobnie modlili się pątnicy<sup>22</sup>.

Istotny związek celebracji liturgicznych w miejscach świętych wyjaśniała obecność czytań biblijnych. One odnosiły się do poszczególnych miejsc i tajemnic wiary. Zbawcze wydarzenia były uobecnianie mocą Bożego słowa. Czytania były wyjaśniane w homiliach.

Egeria zwróciła uwagę na fakt, że czytania, kazania, hymny zawsze odpowiadały tematyce dnia świątecznego i treści miejsca świętego<sup>23</sup>. Sama posługiwała się przekładem łacińskim – *Vetus Latina*<sup>24</sup>.

Miejsca święte za czasów pielgrzymki Egerii były ośrodkami, które dynamizowały życie religijne wspólnot Kościołów lokalnych. Specyfika tych Kościołów była zdeterminowana przez święte miejsca. Kościół nie tylko żył na tych miejscach, ale żył treścią tych miejsc. Zachowywał wobec nich postawę czci i modlitewnej pamięci<sup>25</sup>.

Chrześcijanie pielgrzymujący do ziemi Zbawiciela świata mieli możliwość głębszego rozumienia historii zbawienia, która dokonywała się w określonych realiach geograficzno-społecznych. Ta piąta Ewangelia, jak jest określana Ziemia Święta, przybliżała nade wszystko życie i misję Jezusa z Nazaretu. On, Syn Boży, przez tajemnicę wcielenia oraz misterium swej paschy, zatem przez śmierć i zmartwychwstanie, dokonał nowego stworzenia, nadał też historii ludzkości nowy, bo zbawczy wymiar.

## II. Białostocki szlak pielgrzymi śladami bł. ks. Michała Sopoćki

Wyznawcy Chrystus są ludem Bożym pielgrzymującym do nieba, do domu Ojca. W tym pielgrzymowaniu są pomocą sanktuaria, zarówno maryjne, jak też poświęcone świętym. Najczęściej w tych ostatnich są przechowywane relikwie tych, którzy swoje życie związali z Chrystusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym. Takim miejscem pielgrzymkowym jest Białystok. Tam bowiem są przechowywane relikwie bł. Michała Sopoćko, kierownika duchowego św. s. Faustyny Kowalskiej i wielkiego apostoła Miłosierdzia Bożego.

---

<sup>22</sup> ÉGÉRIE, *Journal de voyage*, s. 96 : «La mention des fragments de rocher qu'emportent les visiteurs en guise de porte-bonheur n'est pas sans parallèles contemporains et témoigne d'un goût bien attesté pour les reliques de Terre sainte ». Zob. przypis 3.

<sup>23</sup> Itin. 25,5; 25,10: Et quoniam dum predicant, uel legent singulas lectiones uel dicunt ymnos, omnia tamen apta ipsi diei.

<sup>24</sup> Zob. ÉGÉRIE, *Journal de voyage*, przypis 2, s. 139.

<sup>25</sup> Wydaje się, że nie było jeszcze rytu całowania ziemi świętej.

Wierni, nawiedzając to miasto, doświadczają żywotności Kościoła białostockiego, ożywianego m.in. ideą Bożego Miłosierdzia.

## 1. Miejsca związane z osobą bł. Michała

Pielgrzym przybywający do diecezji białostockiej kieruje się przede wszystkim do sanktuarium Bożego Miłosierdzia. Tam znajdują się relikwie bł. ks. Michała Sopoćki. Odwiedza też kaplicę przy ulicy Poleskiej, gdzie Błogosławiony dopełnił swego ziemskiego życia<sup>26</sup>. Ks. Michał Sopoćko zobaczył po raz pierwszy Białystok w jesieni 1918 roku. Wówczas przejeżdżał przez to miasto pociągiem z Wilna do Warszawy, gdzie udawał się na studia. Na stałe przybył do Białegostoku w 1947 roku, gdzie pozostał aż do swej śmierci w 1975.

Z osobą Błogosławionego jest ściśle związany z kościołem św. Rocha, przy ul. ks. Abramowicza 1. Ks. Michał, idąc z dworca kolejowego w kierunku kościoła farnego, wstępował do tego kościoła. Pracował przy tym kościele razem z księdzem Edwardem Kisielem, późniejszym metropolitą białostockim. Kościół ten posiada kaplicę Matki Boskiej Ostrobramskiej z kopią wileńskiego obrazu.

Miejszem na szlaku pielgrzymim jest dawny kościół farny, dziś archikatedra białostocka. Przy farze, na plebanii, mieszkał arcybiskup wileński Romuald Jałbrzykowski, który w Białymstoku znalazł warunki do wykonywania troski pasterskiej o Kościół wileński, który w większości znalazł się poza granicą Polski. Arcybiskup do Białegostoku wezwał także ks. Michała. Ten swoje życie kapłańskie związał z prezbiterium Kościoła, który był w Białymstoku. Tu przeżywał kolejne święcenia kapłańskie miejscowych alumnów, także uroczystości roku liturgicznego i wydarzenia z życia Kościoła. W archikatedrze znajduje się obraz Jezusa Miłosiernego namalowany przez Ludomira Sleńdzińskiego. O namalowanie go prosił malarza ks. Michał 31 października 1954 roku. W styczniu 1955 roku obraz został ukończony, ale pozostał w Krakowie u oo. Franciszkanów, następnie u oo. Reformatów. Dopiero w 1972 roku został sprowadzony do Białegostoku. Pobłogosławił go ówczesny pasterz diecezji, biskup Henryk Gulbinowicz. Świadkiem tej uroczystości i jej uczestnikiem był ks. Sopoćko. Obraz odbiera cześć w kaplicy Miłosierdzia Bożego<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> W ostatnim czasie, z racji I rocznicy beatyfikacji ks. Michała, został otwarty szlak „Śladami bł. ks. Michała Sopoćki”, upamiętniający miejsca związane z Błogosławionym (29 września 2009). Na tym szlaku znajdują się dwa wspomniane wyżej miejsca: Sanktuarium Bożego Miłosierdzia i kaplica przy Poleskiej. Zob. <http://www.sopocko.pl/szlak.php?id=4>.

<sup>27</sup> <http://www.sopocko.pl/historia-obrazu.php>.

Ksiądz Michał pełnił funkcję spowiednika Sióstr Pasterzanek czyli Sióstr Służebnic Matki Dobrego Pasterza. W latach od 1947 do 1951 systematycznie odwiedzał ich kaplicę przy ul. E. Orzeszkowej 5. Siostry współpracowały ze swym spowiednikiem w rozwoju dzieła Bożego Miłosierdzia aż do 1958 roku. Przepisywały i tłumaczyły na język rosyjski katechizmy i katechezy, wprowadzając do nich wątek Miłosierdzia. Obecnie w nowo wybudowanej – w 1999 roku – kaplicy, znajduje się obraz i relikwie Błogosławionego. Ks. Michał odwiedzał też i otaczał opieką duchową mieszkających obok domu sióstr alumnów Seminarium Duchownego, które od 1961 roku miało tu swoją część mieszkalną.

Pielgrzymi po opuszczeniu kaplicy sióstr mogą nawiedzić kościół św. Wojciecha przy ul. Warszawskiej 46. Ta świątynia od września 1944 roku do 1961 roku była kościołem rektoralnym. Przy nim było prowadzone duszpasterstwo, a w latach 1961-1979 pełnił on funkcję kościoła seminaryjnego. Tam duszpasterstwo prowadzili księża profesorowie z każdorazowym rektorem na czele. Ksiądz Sopoćko, jako profesor seminarium, pełnił tu posługę kapłańską w roku akademickim 1961/62. Tu świętował swoje jubileusze 50- i 60-lecia kapłaństwa. Nie zaprzestał spotkań z alumnami, którym przybliżał misterium Boga bogatego w miłosierdzie<sup>28</sup>. W latach 80-tych został tu wybudowany gmach dla potrzeb przygotowujących się do kapłaństwa służebnego<sup>29</sup>.

Od 1979 roku przy kościele św. Wojciecha funkcjonuje parafia, a od 25 stycznia 1997 r. są tu przechowywane relikwie św. Wojciecha, przekazane przez Prymasa Polski, kard. Józefa Glempa. Kościół ma rangę diecezjalnego sanktuarium św. Wojciecha. Jedno z malowideł w kościele przedstawia bł. ks. Michała Sopoćkę<sup>30</sup>.

Przystankiem na szlaku Błogosławionego jest dawny gmach seminarium duchownego na Bojarach przy ulicy Słonimskiej 8. Budynek ten został wydzierżawiony od Zgromadzenia Braci Sług NMP i św. Franciszka. Ksiądz Sopoćko realizował tutaj swoje powołanie jako profesor seminarium w latach

---

<sup>28</sup> <http://www.sopocko.pl/szlak.php?id=4>.

<sup>29</sup> Zob. T. KRAHEL, *Dzieje Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku*, w: *Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku 1945-1995*, red. S. Hołodok, Białystok 1995, s. 13-15; 30-33. Tenże, *Zarys dziejów (Archi)diecezji Wileńskiej*, STBł 5-6(1987-1988), s. 71. Zob., H. CIERESZKO, *Ksiądz Michał Sopoćko profesor, wychowawca i ojciec duchowy alumnów i kapłanów*, Białystok, 2008, s. 45.

<sup>30</sup> Zob. [http://wojciech.bialystok.pl/index.php?option=com\\_content&task=blogcategory&id=13&Itemid=44](http://wojciech.bialystok.pl/index.php?option=com_content&task=blogcategory&id=13&Itemid=44).

1947-1962<sup>31</sup>. Prowadził zajęcia dla alumnów z pedagogiki, katechetyki, homiletyki, okresowo także z psychologii, historii filozofii, teologii pastoralnej i ascetycznej oraz uczył języka łacińskiego i rosyjskiego. Kształtował postawy kapłańskie i duszpasterskie przez wkład w formację duchową. Wygłaszał też konferencje duchowe i rekolekcje dla alumnów, mając pięcioletni staż ojca duchownego z seminarium w Wilnie. W kaplicy seminaryjnej celebrował Msze św., głosił homilie, uczestniczył w różnych modlitwach oraz był spowiednikiem alumnów<sup>32</sup>. Dbał o Seminaryjne Koło Abstynenckie i wspierał wychowanie fizyczne kleryków. Dziś w pamiętnym budynku przy Słonimskiej znajduje się Dom Dziecka. Na budynku wisi pamiątkowa tablica pobożogłosławiona w 1. rocznicę beatyfikacji ks. Sopoćki<sup>33</sup>.

Kolejnym miejscem, piątym na szlaku Błogosławionego, jest dom przy ulicy Złotej 9. Tu mieszkał ks. Michał pod numerem 4. Zanim jednak znalazł owe locum, za mieszkanie służyła mu jedna z sal wykładowych w gmachu seminarium przy ulicy Słonimskiej. Było to w miesiącach wakacyjnych, po jego przyjeździe w 1947 roku do Białegostoku. W mieszkaniu na Złotej miał swoją osobistą przestrzeń życia, gdzie modlił się i wypoczywał. Wiele czasu poświęcał na pracę intelektualną. W szczególności zgłębiał treści związane z Miłosierdziem Bożym. Owocem przemyśleń był traktat pt. *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*<sup>34</sup>. Stołował się seminarium na ulicy Słonimskiej. Tę drogę pokonywał zawsze pieszo.

W mieszkaniu na Złotej pozostał do 1970 roku. Był to złoty okres w jego życiu i posługiwaniu w Kościele białostockim. Ale też w tym czasie przeżył czas bolesnej próby, kiedy to w 1959 roku, notyfikacją Świętego Oficjum, zostało zakazane nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego, oparte na przekazie siostry Faustyny Kowalskiej. Okazał posłuszeństwo władzom kościelnym. Nie przestał pogłębiać prawdy o Miłosierdziu Bożym od strony teologicznej, jednak bez odwoływania się do objawień. Na domu przy ulicy Złotej 9 została odsłonięta tablica pamiątkowa w 1. rocznicę beatyfikacji ks. Sopoćki.

---

<sup>31</sup> H. CIERESZKO, *Ksiądz Michał Sopoćko profesor, wychowawca i ojciec duchowy alumnów i kapłanów*, Białystok, 2008, s. 44-62: „W Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku”.

<sup>32</sup> Tamże, s. 53.

<sup>33</sup> [http://www.money.pl/archiwum/wiadomosci\\_agencyjne/pap/arttykul/bialystok;otwarto;szlak;sladami;ks;michala;sopocki,177,0,540337.html](http://www.money.pl/archiwum/wiadomosci_agencyjne/pap/arttykul/bialystok;otwarto;szlak;sladami;ks;michala;sopocki,177,0,540337.html).

<sup>34</sup> Ks. Michał Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. I, II, III, red. H. Ciereszko, Białystok 2008<sup>2</sup>.

Szóstą stacją pielgrzymkową jest kościół Najświętszego Serca Pana Jezusa przy ul. Traugutta 25. Od 1960 r. funkcjonował tu samodzielny wikariat parafii farnej, a od 1973 r. parafia. Ks. Sopoćko pomagał w duszpasterstwie ks. Aleksandrowi Syczewskiemu, który od lat powojennych organizował przy kościele życie religijne. Miał kontakt z klerykami mieszkającymi w budynku przy kościele. Błogosławiony szerzył nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego. Śladem z tamtego czasu jest obraz Jezusa Miłosiernego zawieszony w świątyni już w 1949 roku. Jest to najstarszy obraz Miłosierdzia czczony w Białymstoku.

W drodze do domu na Poleskiej pielgrzym zauważy krzyż przy torach biegnących wzdłuż ulicy Poleskiej. Został on postawiony na pamiątkę ocalenia Białegostoku w 1989 roku, kiedy to miastu groziło skażenie śmiertelnie chlorem wydobywającym się z cystern wykolejonego pociągu. Szczęśliwe wyjście z opresji wiązano z osobą ks. Michała Sopoćki, który wybłagał miastu Boże miłosierdzie.

Na szlaku Błogosławionego znajduje się także dom i kaplica Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny przy ulicy Poleskiej 42. W tym domu w 1970 r. zamieszkał ks. Sopoćko i tu pięć lat później dopełnił swego życia. Z tym miejscem był związany już od 1955 roku. Za jego sprawą została rozbudowana znajdująca się tu kaplica. Natomiast od 1982 roku to miejsce stało się samodzielną placówką duszpasterską i parafią p.w. Świętej Rodziny. W 1996 roku parafia otrzymała własną siedzibę przy ul. Ogrodowej. Tam pracują Siostry Jezusa Miłosiernego ze zgromadzenia założonego przez ks. Sopoćkę.

Na ul Poleskiej powstały ostatnie jego pisma dotyczące Bożego Miłosierdzia. Tu, 15 lutego 1975 roku, dokonał się jego *dies natalis* dla nieba. W tym domu pozostały pamiątki po Błogosławionym, m.in.: okulary, księgi Liturgii godzin, maszyna do pisania i sutanna. W kaplicy znajdują się relikwie jego oraz św. Faustyny Kowalskiej. W ołtarzu głównym umieszczono obraz Miłosierdzia Bożego. Jest to wierna kopia pierwszego obrazu Jezusa Miłosiernego z Wilna. W prawym bocznym ołtarzu znajduje się obraz Matki Bożej Ostrobramskiej, a w lewym obraz św. Faustyny.

Ostatnią stacją pielgrzymkową jest sanktuarium Miłosierdzia Bożego przy ulicy Radzymińskiej 1. Kościół na osiedlu Białostoczek, za torami kolejowymi, był budowany od 1984 roku. W jego dolnej części, w 1988 roku umieszczono doczesne szczątki ks. Michała Sopoćki. Obecnie znajduje się tutaj kaplica adoracyjna i kaplice boczne poświęcone Matce Bożej Królowej Pokoju i św. Faustyny.

Od 1990 roku jest to kościół parafialny. W 1993 roku dolny kościół otrzymał relikwie św. Faustyny i obraz Jezusa Miłosiernego. Po ukończeniu budowy, w dniu 30 września 2007 roku, świątynia została poświęcona podczas mszy św. o godz. 15.00. natomiast rok później, 28 września 2008 r., arcybiskup Angelo Amato, Prefekt Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, w imieniu papieża Benedykta XVI ogłosił ks. Michała Sopoćko błogosławionym.

Uroczystość miała miejsce w czasie mszy św. celebrowanej przed sanktuarium, przy ołtarzu upamiętniającym wizytę Papieża Jana Pawła II w Białymstoku w 1991 roku. Relikwie Błogosławionego znajdują się obecnie w górnej świątyni w specjalnej kaplicy bł. Michała Sopoćki z prawej strony, zaś z lewej strony jest kaplica Matki Bożej Miłosierdzia. W prezbiterium, na ścianie apsydalnej, umieszczono obraz Jezusa Miłosiernego. Na tym miejscu w tej świątyni kończy się szlak śladami bł. ks. Michała Sopoćki. Są „to miejsca owocowania jego ducha oraz promieniowania łask Miłosierdzia Bożego, któremu poświęcił swe życie”<sup>35</sup>.

## 2. Historyczo-teologiczny związek pielgrzymkowej tradycji jerozolimskiej i białostockiej

*Itinerarium* pielgrzymów dawniej i dzisiaj jest wyznaczone wiarą w Syna Bożego, który stał się człowiekiem i wszedł w historię świata, a po dokonaniu dzieła odkupienia wstąpił do Ojca, ale pozostał pośród swych uczniów i wyznawców.

Celem pielgrzymowania do Kościoła jerozolimskiego w IV wieku i później było nawiedzenie zwłaszcza dwóch miejsc świętych, naznaczonych męką, śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa. Były to: Ananias, Golgota i Martyrium. One stanowiły widzialny znak nieskończonej, zbawczej miłości Boga, który przez Paschę swego Syna dokonał odkupienia całej ludzkości. Te wydarzenia zbawcze aktualizowała sprawowana liturgia, zarówno w tych miejscach, jak też gdziekolwiek indziej.

Ks. Michał wyznawał Jezusa Chrystusa. Kontemplował Jego misterium paschalne, odkrywając w nim źródło Bożego Miłosierdzia wobec świata<sup>36</sup>. Życie ziemskie apostoła Bożego Miłosierdzia było mocno naznaczone krzyżem, który on w pełni akceptował, poddając się w posłuszeństwie woli Kościoła. Ta postawa była jego drogą ku świętości i zmartwychwstaniu. Ko-

---

<sup>35</sup> <http://www.sopocko.pl/szlak.php>.

<sup>36</sup> Ksiądz Sopoćko medytuje tajemnicę paschalną w drugim tomie swego traktatu. Ks. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. II, Białystok 2008.

ściół ją potwierdził aktem beatyfikacji, który stał się jednocześnie zachętą dla wiernych, aby przyjmując swoje krzyże życiowe zawierzali całe swe życie miłosiernemu Bogu.

Można doszukać się analogii między miejscami świętymi związanymi z Jezusem Chrystusem a Jego miłośnikiem, Błogosławionym z Białegostoku. Jego świadectwo wiary, a zwłaszcza śmierć, która nastąpiła w domu siostr przy kaplicy na Poleskiej, w jakimś stopniu ma związek z jerozolimskim miejscem Krzyża. Jego pokój stał się bowiem swoistą Kalwarią, bo przecież umierał w Panu.

Miejscem uświęconym przez Błogosławionego jest miejsce złożenia jego ciała. Nawiązuje ono symbolicznie do Bożego grobu w Jerozolimie, usytuowanego w pobliżu Kalwarii. Beatyfikacja zaś, przez potwierdzenie świętości ks. Sopocki, ma związek z jerozolimskim Anastasis, które zawiera pusty grób ukrzyżowanego Chrystusa.

Ks. Michał Sopoćko odszedł do Pana w opinii świętości. Z tym przekonaniem gromadzili się wierni na nocne czuwanie przy jego zwłokach. Z takim przekonaniem, płynącym z wiary w moc miłosiernego Boga, który apostołem swego miłosierdzia uczynił ks. Michała, przenoszono jego ciało do prokatedry białostockiej. Czuwanie i pogrzeb świątobliwego kapłana odbył się w środę 19 lutego. Mszy św. pogrzebowej, którą koncelebrowano o godz. 10.00 w prokatedrze, przewodniczył biskup Henryk Gulbinowicz, administrator apostolski archidiecezji w Białymstoku. Kondukt pogrzebowy na cmentarz poprowadził biskup Władysław Jędruszak z Drohiczyzna. W pogrzebie uczestniczyli licznie kapłani, alumni Seminarium Duchownego, siostry zakonne i wierni świeccy z Białegostoku i z różnych stron Polski<sup>37</sup>. Nadesłano wiele listów kondolencyjnych do kurii arcybiskupiej, w tym depeszę od Prymasa Polski kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Pogrzeb ks. Sopocki był ważnym wydarzeniem w życiu Kościoła w Białymstoku<sup>38</sup>. Pokazał nie tylko wielkość osoby zmarłego kapłana, ale był swoistą aprobatą jego uczestników dla dzieła, którego ks. Michał był gorliwym i posłusznym Kościołowi apostołem. Przez pogrzeb zostało niejako zapoczątkowane pielgrzymowanie do jego grobu.

---

<sup>37</sup> Zob. Ks. H. CIERESZKO, *Życie i działalność księdza Michała Sopocki (1888-1975). Pełna biografia apostoła Miłosierdzia Bożego*, Kraków: WAM 2006, s. 548-550.

<sup>38</sup> Tamże, s. 550: „Pogrzeb ks. Sopocki był wydarzeniem, które przypominało środowisku Kościoła lokalnego osobę wybitnego kapłana, gorliwego duszpasterza, profesora i wychowawcy kapłanów, społecznika, a przede wszystkim niestrudzonego apostoła Miłosierdzia Bożego”.



Ks. Michał wierzył mocno, że jego życie i śmierć mają najgłębszy sens dzięki miłosiernemu Bogu. On nie tylko okazuje swoje miłosierdzie grzesznikom, ale przygotował wszystkim ludziom, przez paschalnego Jezusa, udział w Jego chwalebnym *anastasis*, w zmartwychwstaniu. Miejsce, gdzie był pochowany ks. Sopoćko, czyli jego grób<sup>39</sup> przestało z pewnością cieszyć się uwagą i powszechnym zainteresowaniem chrześcijan po translacji doczesnych szczątków Sługi Bożego.

Ich translacja miała miejsce 30 listopada 1988 roku. Dokonała się w ramach rozpoczętego procesu beatyfikacyjnego. Miejscem, gdzie złożono doczesne szczątki ks. Michała było sanktuarium Miłosierdzia Bożego. Najpierw umieszczono je w krypcie świątyni, a potem w kościele górnym. Świątynia Miłosierdzia Bożego stała się zatem *Anastasis* dla Błogosławionego 28 września 2008 roku.

Apostolska gorliwość ks. Michała Sopoćko miała dwa wymiary. Pierwszy to zgłębianie misterium Bożego Miłosierdzia. Jego refleksje były upowszechniane przez pisma i różnego rodzaju konferencje. Drugim wymiarem tego apostołstwa były starania, aby tworzyć materialne ośrodki tego przymiotu Boga. Już w Wilnie wyjawiał swój pomysł, aby zbudować świątynię ku czci Miłosierdzia Bożego. Wojna i nowa sytuacja polityczna nie pozwoliła na zrealizowanie tych planów. Nie udało mu się to także w Białymstoku. Ale udało się dla tej sprawy pozyskać wiele osób. Ta idea dojrzewała i znalazła swe zmaterializowanie w postaci kościoła pod wezwaniem Miłosierdzia Bożego w Białymstoku, poświęconego przez arcybiskupa metropolitę białostockiego Edwarda Ozorowskiego dopiero 30 września 2007 roku<sup>40</sup>. Ks. Michał na ten cel przeznaczył swoje oszczędności.

Wędrować szlakiem ks. Michała znaczy modlić się w miejscach jego paschy, którą przeżywał w Chrystusie Jezusie umęczonym, umarłym, pogrzebanym i zmartwychwstałym. Kościół białostocki przyjął dar świętości swego kapłana i zagospodarował miejsca związane z jego obecnością. *Anastasis* Błogosławionego z Białegostoku jest szczególnym miejscem życia liturgicznego Kościoła lokalnego.

---

<sup>39</sup> Dziś na miejscu, gdzie był pochowany ks. Michał Sopoćko jest grób innego kapłana, ks. Pa-prockiego, który również był profesorem w seminarium duchownym w Białymstoku.

<sup>40</sup> Ks. H. CIERESZKO, *Życie i działalność księdza Michała Sopoćki*, s. 545: *Testament ks. Michała Sopoćki*, Archiwum Kurii Arcybiskupiej w Białymstoku XXI 68.

### 3. Liturgia w białostockim sanktuarium Miłosierdzia Bożego

Pielgrzymowanie do miejsc świętych ma doprowadzić do osobistego i osobowego spotkania z paschalnym Chrystusem przez Jego słowo i sakramenty święte. Taką możliwość spotkania stanowi liturgia. Pomocą do jej owocnego przeżywania są nabożeństwa. One przygotowują do liturgii, ale też utrwalają owoce doświadczenia liturgicznego.

Egeria doświadczyła Chrystusa uczestnicząc w liturgii sprawowanej zwłaszcza w Kościele jerozolimskim. Ta liturgia, zatem celebracje Eucharystii czy liturgiczna modlitwa Kościoła, także obchody różnych świąt o charakterze historiozbowczym, była niejako dynamizowana przez fakt, że niejednokrotnie była sprawowana w miejscach, w których dokonywały się różne czyny zbawcze Jezusa.

Pielgrzymowanie do sanktuarium Bożego Miłosierdzia w diecezji białostockiej również jest związane z celebracjami liturgicznymi. Te zaś są przygotowywane przez różne formy pobożnościowe, w formie nabożeństw ludu chrześcijańskiego.

W sanktuarium Bożego Miłosierdzia, także w kaplicy przy ulicy Poleskiej, są sprawowane Msze św. w rocznice śmierci czy beatyfikacji ks. Michała Sopočki. W kaplicy przed obrazem Jezusa Miłosiernego odprawiana jest msza św. w dni powszednie i w święta o godz. 7.00, a w niedziele o 16.30. W czwartki trwa adoracja Najświętszego Sakramentu od 7.30, kończąca się Mszą Świętą o godz. 16.00. Od godz. 15.00 - 16.00 w ten dzień jest również okazja do skorzystania z sakramentu Bożego Miłosierdzia, czyli ze spowiedzi św.<sup>41</sup>

Kalendarz liturgiczny diecezji białostockiej zawiera dni, w które w szczególności sposób jest celebrowana tajemnica Miłosierdzia Bożego. Najbardziej uroczysty charakter ma celebracja tej tajemnicy w niedzielę Miłosierdzia Bożego. W dzień wspomnienia bł. ks. Michała Sopočki, tj. 15 lutego, oraz wspomnienia św. s. Faustyny, 5 października, są celebrowane Msze św., w których uczestniczący modlą się o dar Bożego miłosierdzia dla siebie i świata przez przyczynę patronów tych dni liturgicznych. Charakter świąteczny mają dni związane ze śmiercią, translacją zwłok oraz beatyfikacją ks. Michała.

---

<sup>41</sup> <http://www.bialystok.opoka.org.pl/czas/nr142/art/poleska.htm>.

#### 4. Formy kultu Miłosierdzia Bożego

Sanktuarium Bożego Miłosierdzia jest także miejscem kultu Miłosierdzia Bożego. Codziennie o godz. 15.00 jest odprawiana „Godzina Miłosierdzia”. Jest to realizacja woli Chrystusa, który zapewniał s. Faustynę, że w godzinie wielkiego Miłosierdzia dla świata całego nie odmówi duszy niczego, jeśli Go będzie prosić przez Jego mękę<sup>42</sup>. Modlitewne czuwanie w „tej godzinie” polega na rozpamiętywaniu wielkiego Miłosierdzia Bożego, okazanego światu podczas męki i śmierci krzyżowej Jezusa. Niedziela Miłosierdzia Bożego jest poprzedzona specjalną nowenną, która rozpoczyna się w Wielki Piątek, po zakończeniu liturgii.

W sanktuarium pielgrzymi mają możliwość uczestniczyć codziennie w adoracji Najświętszego Sakramentu w dolnym kościele, brać udział w apelu jasnogórskim o godz. 21.00, oraz czuwać z bł. Michałem każdego 15 i 28 dnia miesiąca w godz. 19.00 – 20.00. Wtedy istnieje możliwość udziału w nabożeństwie pokutnym i w spowiedzi. Miejsce to jest diecezjalnym centrum dla wszelkiego rodzaju akcji duszpasterskich, w tym dla Stowarzyszenia Czcieli Miłosierdzia Bożego.

Ważnym elementem i formą kultu Bożego Miłosierdzia była peregrynacja obrazu Jezusa Miłosiernego w poszczególnych rodzinach parafii. Okazją do niej był zbliżający się jubileusz 2000 -lecia chrześcijaństwa, oraz modlitwa o beatyfikację ks. Michała Sopoćki. Przed beatyfikacją peregrynacja objęła wszystkie parafie archidiecezji białostockiej<sup>43</sup>.

Zorganizowano także Kongres Miłosierdzia Bożego. Odbył się on w dniach 25-29 września 2008 r. Program Kongresu obejmował sesję popularno-naukową, spotkania ruchów i osób zaangażowanych w apostołstwo Miłosierdzia Bożego, także koncert oraz inaugurację szlaku śladami ks. Michała Sopoćki, oraz rajd jego śladami i otwarcie strony internetowej jemu poświęconej. Centralnym wydarzeniem Kongresu była celebracja Eucharystii. Cały czas kongresowy był przeniknięty modlitewną atmosferą<sup>44</sup>. Na placu przed monumentalną świątynią Zmartwychwstania Pańskiego, w dniu 27 września, arcybiskup Edward Ozorowski, metropolita białostocki, pobłogosławił figurę Jezusa Miłosiernego.

---

<sup>42</sup> Faustyna KOWALSKA, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 2006, 1320.

<sup>43</sup> <http://www.radiovaticana.org/pol/Articolo.asp?c=196075>.

<sup>44</sup> Szczegółowy program: [www.archibial.pl](http://www.archibial.pl); [http://www.wsm.archibial.pl/wsm61/art.php?id\\_artykul=764](http://www.wsm.archibial.pl/wsm61/art.php?id_artykul=764).

## Zakończenie

Byłem pielgrzymem do sanktuarium białostockiego. Miało to miejsce 7 listopada 2009 roku. Wraz z innymi pielgrzymami uczestniczyłem w „Godzinie świętej” w kaplicy Sióstr Jezusa Miłosiernego. Miała ona następujące elementy: fragment z Dzienniczka świętej siostry Faustyny, wezwania modlitewne, litania do Bożego Miłosierdzia, autorstwa bł. ks. Michała, odczytanie intencji modlitewnych, które zostały spisane na karteczkach czy przesłane drogą internetową i koronka do Miłosierdzia Bożego. Z racji roku kapłańskiego zgromadzeni modlili się za kapłanów tekstem modlitwy św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Modlitwy były prowadzone przez siostry Jezusa Miłosiernego. Godzina Miłosierdzia była przygotowaniem do wieczornej liturgicznej modlitwy Kościoła. Nieszpory celebrowały siostry.

Tradycje pielgrzymie z Ziemi Świętej, które przybliży Egeria, pozwalają odkrywać w sposób analogiczny tożsamość Kościoła Białegostoku. Jest to Kościół, którego oblicze naznaczone jest Miłosierdziem Bożym, którego propagatorem i apostołem jest błogosławiony ksiądz Michał Sopoćko. Tradycje pielgrzymie Jerozolimskie mogą posłużyć jako inspiracja do kształtowania charakteru Kościoła w Białymstoku nawiedzanego coraz intensywniej przez pielgrzymów.

## L'ÉGLISE DE BIAŁYSTOK COMME LIEU DE PÈLERINAGE

### RÉSUMÉ

Depuis la béatification du père Michel Sopoćko en 2008, l'Église de Białystok se trouve à un tournant de son histoire. Elle devient un lieu de pèlerinage. Pour apercevoir son originalité on se réfère à l'*Intinerarium* d'Égérie – une sorte du journal du pèlerinage – qui donne la possibilité d'approcher le caractère des Églises en Terre Saint à la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Ces anciennes Églises sont visitées par les pèlerins en raison de leur histoire sainte. Elles offrent aux pèlerins leurs traditions marquées par la Bible.

L'Église de Białystok est marquée par l'itinéraire sur les pas du bienheureux Père Michel Sopoćko. Les plus traditionnels lieux visités par les pèlerins à Białystok correspondent théologiquement au Calvaire et à l'Anastasis de l'Église de Jérusalem au IV<sup>e</sup> siècle. L'Église de Białystok est une Église où passe en espace et dans le temps, en parole et en liturgie, le message de la Miséricorde.

KS. DARIUSZ TUŁOWIECKI

## WYBRANE ZAGADNIENIA MORALNOŚCI MAŁŻEŃSKO-SEKSUALNEJ W OPINIACH OSIEMNASTOLATKÓW. ANALIZA SOCJOLOGICZNA

**Treść:** 1. Wstęp; 2. Wolne zachowania seksualne; 3. Zachowania autoerotyczne; 4. Seks przedmałżeński; 5. Antykoncepcja; 6. Aborcja; 7. Ślub kościelny; 8. Zdrada małżeńska i rozwody; 9. Próba podsumowania.

### 1. Wstęp

W analizach socjologicznych rodzina jawi się jako najstarszy i najtrwalszy element organizacji społecznej. Jest ona uznawana za niewralgiczny element struktury społecznej: po pierwsze, ze względu na bliskie i nasycone emocjami interakcje – jest środowiskiem dającym wyjątkowe możliwości kształtowania młodych jednostek w wymiarze osobowościowym oraz trwale wyposażając je we wzory zachowań rzutujące na wszystkie późniejsze relacje z ludźmi; po drugie, będąc skomplikowanym układem pozycji i ról społecznych przekazuje młodym jednostkom schemat ich realizacji w dojrzałym życiu, zarówno w wymiarze zakładanej w przyszłości rodziny, jak i w innych, pozarodzinnych grupach. Rodzina przekazuje także własne uniwersum norm i wartości, którymi naznacza przyszłe wybory młodych jednostek, ich działania, mentalność i system odniesień<sup>1</sup>.

Współczesna rodzina, także w Polsce, przechodzi głębokie i radykalne przemiany. Nasilenie tych transformacji jest odpowiedzią na globalne oraz makrostrukturalne ekonomiczne i kulturowe wymogi współczesnego świata, na indywidualizację wiążącą się z samorealizacją i sukcesem. Stan przemian określany jest niekiedy jako „okres przejścia”. W sytuacji tej dysku-

---

<sup>1</sup> E. BUDZYŃSKA, *A/Rodzinne ramy życia rodzinnego. Refleksja socjologa nad wartościami rodziny*, w: *W poszukiwaniu sensu. O religii, moralności i społeczeństwie*, red. J. Baniak, Kraków 2010, s. 425.

sja nad przeobrażeniami rodziny polskiej staje się coraz bardziej ożywiona i odzwierciedla się w badaniach naukowych, przekazie medialnym oraz codziennych rozmowach<sup>2</sup>.

Zmiany te mają swoje konotacje moralne i znajdują odbicie w normatywności oraz etosie życia rodzinno-małżeńskiego. Badania socjologiczne przeprowadzane na polskim gruncie pozwoliły Zbigniewowi Tyszcze na zarysowanie przestrzeni transformacji dotyczących rodziny, wśród których szczególnie istotne dla niniejszego atrykułu wydają się przemiany świadomości moralnej członków rodziny. Poznański socjolog wyróżnił wśród nich: poglądy moralne rodziców i dzieci są w dużej mierze różne, także w kwestiach życia rodzinnego i seksualnego; ulegają rozluźnieniu niegdyś restrykcyjne poglądy na temat pracy mężatek; obserwowalna jest coraz większa wyrozumiałość dla pozamałżeńskich i przedmałżeńskich kontaktów seksualnych; wzrasta akceptacja dla osób rozwiedzionych, niezamężnych matek z dziećmi oraz związków nieformalnych; tolerowane są trwałe i okazjonalne związki homoseksualne męskie i kobiece<sup>3</sup>.

W interpretacjach przemiany życia rodzinnego i intymności mających swe bezpośrednie konotacje moralne Anthony Giddens wyznacza społeczne skutki współczesnej rewolucji seksualnej. Według niego, pozwoliła ona rozdzielić konsekwencje seksu od reprodukcji i reprodukcję od działań seksualnych. Następstwem tych zmian stała się możliwość „czystego związku” i „plastycznej seksualności”, które umożliwiają eksplozję bardziej żywej i kreatywnej seksualności, samoświadomej swych potrzeb emocjonalnych, w której jednostka stawia w centrum własną satysfakcję i korzyści. W tworzeniu „czystej relacji” istotne staje się wewnętrzne uznanie dla aktywnej, własnej intymności, uwolnionej od uprzednio ustalonych form i reguł. Indywidualne doznanie korzyści intymniej rozpatrywanej zarówno na płaszczyźnie emocjonalnej jak i seksualnej, daje mandat do dowolnej, niczym nie ograniczonej kreatywności tworzenia związków<sup>4</sup>.

Czasy współczesne, wraz z rozwojem kapitalizmu, wymusiły także nową organizację życia jednostkowego, w tym zarządzanie własnym ciałem. Do przemian tych prowadzi typ gospodarki doświadczeń ludzkich obejmujący cały szereg przedsięwzięć kulturowych zmierzających do rozrywki. We-

---

<sup>2</sup> K. ŚLANY, *Trwałość współczesnej rodziny polskiej*, w: *Miedzy socjologią i teologią. Pola zainteresowań i badań naukowych Janusza Mariańskiego*, red. J. Baniak, Poznań 2010, s. 103-104.

<sup>3</sup> Z. TYSZKA, *Rodzina we współczesnym świecie*, Poznań 2003, s. 25.

<sup>4</sup> A. GIDDENS, *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, Warszawa 2006, s. 41-82.

dle tej idei, jednostki poszukują współcześnie coraz bardziej ekscytujących form zabawy jako sposobu na spędzanie czasu wolnego<sup>5</sup>. Pośród całej masy przedmiotów służących zabawie i konsumpcji szczególnym stają się ludzkie ciało. Jest ono „ponownie odkryte” jako szczególny przedmiot konsumpcji, naładowane licznymi konotacjami niż pozostałe przedmioty, oglądane w optyce „kapitału”, „fetyszu” oraz „erotyki jako seksualnego pokazu”<sup>6</sup>.

Wobec zachodzących zmian rodzi się potrzeba stałego monitorowania percepcji katolickich zasad etyki małżeńskiej i seksualnej szczególnie wśród młodzieży. To ta grupa społeczna jest bowiem kategorią społeczną wybitnie podatną na zmiany, w której zjawiska współczesności ujawniane są z wyjątkową siłą. W diagnozach tej grupy wiekowej, jak w papierku lakmusowym, można celniej dostrzec zachodzące współcześnie procesy oraz budować trafniejsze prognozy, co do kształtowania się następnych pokoleń.<sup>7</sup> Dlatego w 2004 roku podjęto się zbadania opinii osiemnastolatków uczących się na terenie miasta i gminy Ostrów Mazowiecka na temat wybranych zagadnień moralności życia rodzinnego i seksualnego. Badania wykonano metodą audytoryjną, którą objęto wszystkich uczniów klas drugich szkół ponadgimnazjalnych w Ostrowi Mazowieckiej. Badania zrealizowano w 98,4% a na pytania ankietowe odpowiedziało 932 osiemnastolatków.

## 2. Wolne zachowania seksualne

Pierwszą kwestią, którą ocenili uczniowie, był ogólnie pojęty seks bez ograniczeń. Jest to termin bardzo szeroki, bowiem w swej treści obejmujący zachowania o podłożu seksualnym nie objęte żadnymi ograniczeniami ani ramami merytorycznymi. Zastosowano takie ujęcie, ze względu na to, iż nie było istotą niniejszych badań zobrazowanie całościowej moralności seksualnej młodzieży, lecz jedynie ukazanie pewnych zależności i kierunków.

Badania uczniów ostatniej klasy szkoły ponadpodstawowej przeprowadzone w skali ogólnopolskiej w 1999 roku wykazały, iż na przestrzeni lat

<sup>5</sup> P. BAŁDYS, *W co się bawić? Formy spędzania czasu wolnego i aktywności w społeczeństwie ponowoczesnym*, w: *Homo kreator czy homo ludens? Nowe formy aktywności i spędzania czasu wolnego*, red. W. Muszyński, M. Sokołowski, Toruń 2008, s. 208.

<sup>6</sup> J. BAUDRILLARD, *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity struktury*, Warszawa 2006, s. 169-178.

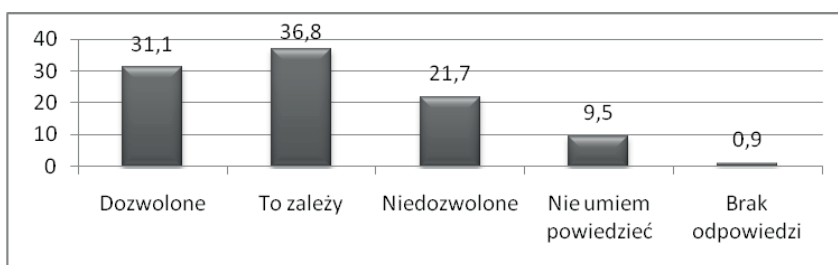
<sup>7</sup> H. ŚWIDA-ZIEMBA, *Obraz świata i bycia w świecie. Z badań młodzieży licealnej*, Warszawa 2000, s. 9-10.

1988-1998 wskaźnik deklarujących regularne kontakty seksualne wzrósł z 5,0% do 13,0%, a wielokrotne, niesystematyczne – z 17,0% do 23,0%. Na przestrzeni pomiarów z dziesięciu lat, zmalał natomiast wskaźnik deklarujących brak doświadczeń seksualnych – z 50,0% do 38,0%. Te same badania objęły również opinię o seksie jako oderwanym od miłości i małżeństwa, a dostarczającym, nawet w przelotnym związku, przyjemnych, pięknych przeżyć. Taką wizję akceptowało w 1988 roku 30,0% kończących szkołę średnią młodych Polaków, zaś w 1998 roku – 38,0%. W odniesieniu do braku zgody na takie ujęcie tematu, odnotowano spadek z 53,0% do 47,0%<sup>8</sup>.

Z najnowszych badań wynika także, iż z każdym rokiem zwiększa się liczba młodych mających za sobą pierwszy kontakt seksualny. Inicjacja seksualna młodych, coraz bardziej rozpowszechniona, nie tylko w akceptacji społecznej, lecz i w zachowaniach, może być przez nastolatków różnie motywowana. Sprawdzenie się pod względem seksualnym uznało w 1985 roku jako motywację pierwszego kontaktu seksualnego 54,6% badanych, zaś w 2003 roku – 52,0%. Inne motywacje, jakie poddano analizom, to: ciekawość – 27,3%, 57,0%, moda – 8,3%, 17,0%, napięcie seksualne – 36,1%, 51,0%<sup>9</sup>. Obserwowalne jest więc, iż upowszechnia się wśród młodych klimat swobody seksualnej, dla której kościelne czy nawet rodzicielskie zakazy i nakazy nie są już dostatecznym hamulcem<sup>10</sup>.

Wśród ostrowskich osiemnastolatków ogólnie pojętą wolną miłość czyli seks bez ograniczeń akceptowało 31,1% badanych, akceptację uzależniało od okoliczności – 36,8%, bezwzględnymi przeciwnikami takich zachowań było 21,7%.

Wykres 1. Akceptacja wolnej miłości – seksu bez ograniczeń (dane w %)



<sup>8</sup> M. WENZEL, *Młodzież o życiu seksualnym. Komunikat z badań CBOS*, Warszawa 1999, s. 1-5.

<sup>9</sup> J. A. KULTYS, *Moralność seksualna młodzieży – ciągłość czy zmiana?*, Słupsk 2005, s. 61-65.

<sup>10</sup> P. GRYGIEL, G. HUMENNY, A. GRZESIK, *Etyka życia seksualnego w świadomości mieszkańców Podkarpacia*, w: *W poszukiwaniu sensu. O religii, moralności i społeczeństwie*, red. J. Baniak, Kraków 2010, s. 265.



### 3. Zachowania autoerotyczne

Innym zachowaniem seksualnym poddanym zaopiniowaniu przez młodych jest autoerotyzm. W ocenie tego zjawiska dominować może współczesne przekonanie o indywidualnej ocenie aktywności seksualnej. Jednak w żadnej kulturze na świecie wybór zachowań seksualnych nie jest pozostawiony wyłącznie w gestii zainteresowanych jednostek. Przeciwnie, tworzący społeczeństwo otoczeni są różnymi regulacjami. Religia jest jedną z pierwszych instytucji życia społecznego, która wyznacza ramy postępowania w dziedzinie życia erotycznego<sup>11</sup>.

Wedle pomiarów Jacka Kurzępy, zachowania autoerotyczne stanowią dziesiątą część doświadczeń seksualnych młodych. Jego badania nad rozwojem psychoseksualnym młodzieży wykazały, iż wraz z wiekiem badanych systematycznie wzrasta wskaźnik przeżytych doświadczeń seksualnych i wynosi wśród dziewcząt: 13 lat – 2,7%, 14 – 3,6%, 15 – 5,5%, 16 – 8,6%, 17 – 24,6%, 18 – 28,2%, 19 – 26,8%; wśród chłopców: 13 – 4,4%, 14 – 7,3%, 15 – 11,0%, 16 – 22,5%, 17 – 19,0%, 18 – 16,0%, 19 – 19,8%. Doświadczenia te obejmowały w poszczególnych kategoriach: necking – dziewczęta 2,7%, chłopcy 7,3%; petting – 15,9%, 12,0%; stosunek analny/dopochwowy – 0,9%/35,9%, 33,5%; stosunek oralny – 23,6%, 24,0%; zachowania autoerotyczne – 11,8%, 11,6%; stosunek homoseksualny – 9,1%, 11,6%.<sup>12</sup>

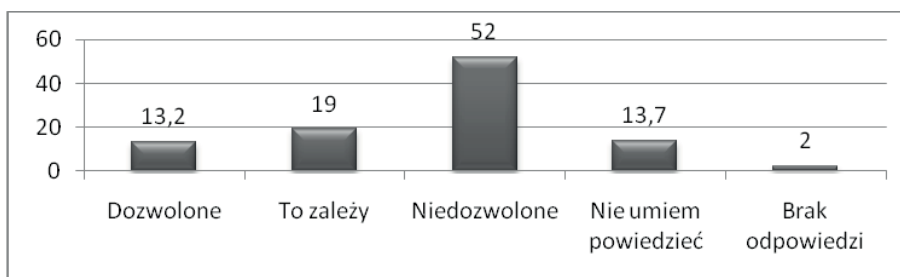
Wśród młodych mieszkańców Ostrowi Mazowieckiej zachowania autoerotyczne zostały uznane za niedozwolone przez przeszło połowę badanych, jako relatywne – przez piątą część, dozwolone – przez 13,2% ogółu ankietowanych. Dane te prezentuje wykres 2.

---

<sup>11</sup> J. MARIAŃSKI, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Lublin 2008, s. 355.

<sup>12</sup> J. KURZĘPA, *Zagrożona niewinność. Zakłócenia rozwoju seksualności współczesnej młodzieży*, Kraków 2007, s. 120-121.

Wykres 2. Akceptacja zachowań autoerotycznych (dane w %)



#### 4. Seks przedmałżeński

W trzeciej kwestii ograniczono się do oceny kontaktów intymnych przed ślubem kościelnym, bez wyszczególniania na okres pomiędzy zawarciem związku cywilnego i kanonicznego. Zastosowano taką metodykę ze względu na rozpowszechniony obyczaj zawierania małżeństwa konkordatowego, czyli kościelnego mającego konsekwencje w prawie cywilnym. Wybrano taką konstrukcję pytania, mimo, iż wcześniejsze badania podważały powszechność rozróżniania moralnego między związkiem sakramentalnym a cywilnym<sup>13</sup>. W konstrukcji nie rozróżniono też seksu w czasie trwania narzeczeństwa i ogólnie poza małżeństwem, mimo że młodzi te kwestie znacząco rozróżniają.

Na poziomie ogólnopolskim badania na temat stanowiska młodych wobec czystości przedmałżeńskiej przeprowadził Józef Baniak. Poznański socjolog badając gimnazjalistów wykazał, iż więcej nastolatków zdecydowanie lub częściowo nie wiąże szczęśliwego życia małżeńskiego z czystością przedślubną (44,1%) niż widzi takie powiązania (39,4%). Blisko połowa gimnazjalistów uważa także, iż miłość jest najlepszym momentem inicjacji seksualnej (48,9%), ślub kościelny – 10,2%, zaś zdecydowany brak powiązań ani z uczuciem, ani z jakąkolwiek postacią ślubu, lecz uzależnienie wyłącznie od posiadanych chęci – 11,7%. Ponieważ nastolatkowie nie łączą inicjacji seksualnej z sakramentem małżeństwa, czystość nie jest wymogiem, w ich mniemaniu, do zawarcia ślubu. Uważa tak 49,2% gimnazjalistów, w tym dla 8,5% – to sprawa obojętna. Tylko 40,6% nastolatków uznaje dziewictwo narzeczonych jako konieczne lub raczej konieczne<sup>14</sup>.

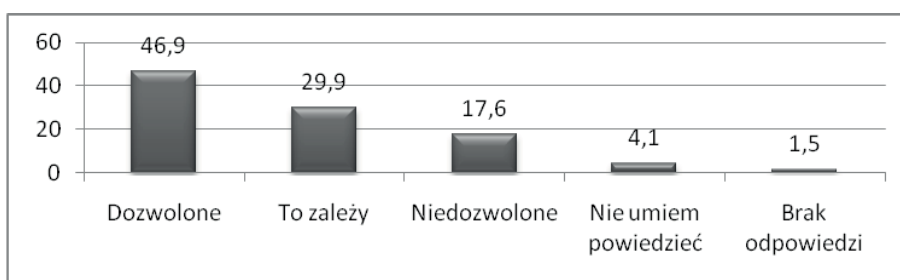
<sup>13</sup> F. ADAMSKI, *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002, s. 185-186.

<sup>14</sup> J. BANIAK, *Moralność seksualna młodzieży gimnazjalnej na tle jej kryzysu tożsamości osobowo-*

Tym bardziej nie dziwi więc wynik innych badań socjologicznych, wedle których polscy licealiści uważają, iż współżycie seksualne jest dozwolone lub warunkowo dozwolone w czasie narzeczeństwa. Przeciw wypowiada się zaledwie od 12,8% do 14,9% badanych<sup>15</sup>.

Współżycie seksualne przed ślubem kościelnym zostało zaakceptowane niemal przez połowę badanych osiemnastolatków (46,9%). Warunkową akceptację wyraziła trzecia część respondentów (29,9%), przy 17,6% uznających brak akceptacji. Uzyskane wyniki ilustruje wykres 3.

Wykres 3. Akceptacja kontaktów seksualnych przed ślubem kościelnym (dane w %)



## 5. Antykoncepcja

Kolejne pytanie obejmowało zachowania antykoncepcyjne. W kafeterii odpowiedzi nie rozróżniono środków antykoncepcyjnych i wczesnoporonnych. Wśród dorosłych Polaków w latach dziewięćdziesiątych widoczna była stabilność akceptacji działań antykoncepcyjnych, którą akceptowała około połowa badanych<sup>16</sup>. Inne tendencje obserwowalne są natomiast wśród młodych. O ile postawa konserwatywna niedopuszczająca działań antykoncepcyjnych zmniejszyła się trzykrotnie (1988 rok – 20,1%, 2005 rok – 6,8%), o tyle znacznie wzrosła akceptacja dla takich działań (1988 rok – 40,4%, 1998 rok – 66,4%, 2005 rok – 56,8%)<sup>17</sup>.

wej – studium socjologiczne, w: *Oblicza religii i religijności*, red. I. Borowik, M. Libiszowska-Zółtkowska, J. Doktor, Kraków 2008, s. 117-124.

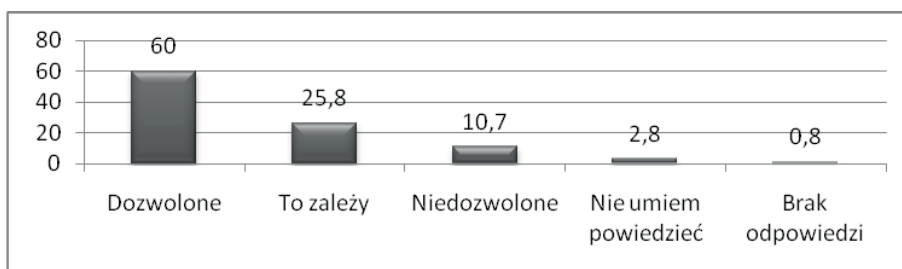
<sup>15</sup> L. SMYCZEK, *Dynamika przemian wartości moralnych w świadomości młodzieży licealnej. Studium panelowe*, Lublin 2002, s. 335.

<sup>16</sup> W. ZDANIEWICZ, *Zachowania religijno-moralne*, w: *Religijność Polaków 1991-1998*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa 2001, s. 73.

<sup>17</sup> S. H. ZARĘBA, *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*, Warszawa 2008, s. 311.

Wśród badanych osiemnastolatków uczących się na terenie miasta i gminy Ostrów Mazowiecka 60,0% bezwarunkowo i zawsze akceptowało zachowania antykoncepcyjne, 25,8% uzależniało akceptację od dodatkowych okoliczności, 10,7% uznało takie praktyki za niedozwolone, 2,8% nie umiało odpowiedzieć, 0,8% nie miało odpowiedzi.

Wykres 4. Akceptacja antykoncepcji (dane w %)



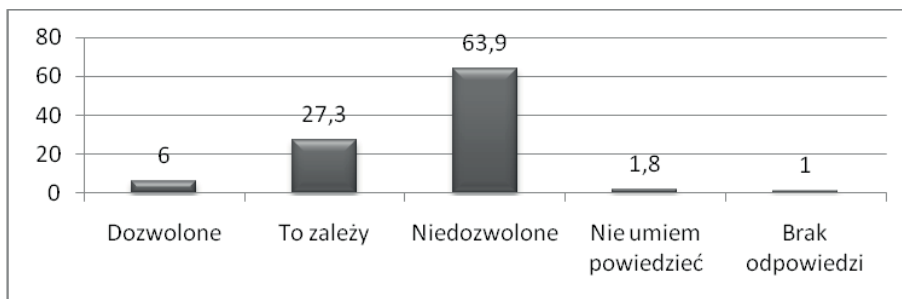
## 6. Aborcja

Innym zagadnieniem była akceptacja praktyk aborcyjnych. Na gruncie ogólnopolskim przeprowadzono szczegółowe badania pod koniec lat dziewięćdziesiątych, które wykazały, iż wśród młodych w wieku 18-24 lat nastąpił spadek akceptacji przerywania ciąży w trzech sytuacjach dozwolonych prawem polskim: gdy zagrożone jest życie kobiety (o 6%), gdy dziecko ma się urodzić z wadami wrodzonymi (o 7%), gdy ciąża jest wynikiem gwałtu (o 8%). Natomiast wśród młodych w wieku 25-29 lat odnotowano wzrost akceptacji w tych samych przypadkach do wielkości – 93,0%, 91,0%, 89,0%. W tej kategorii wiekowej wskaźniki co do przyznania kobiecie legalnego prawa przerywania ciąży są najwyższe ze wszystkich innych. Są one także wyższe wobec akceptacji przyznania kobietom prawnej możliwości aborcji w sytuacji niskich dochodów rodziny (51,0%; 18-24 lata – 34,0%) oraz wyraźnej woli kobiety bez specjalnego uzasadnienia (31,0%; 20,0%).<sup>18</sup>

Zebrany w trakcie badań przeprowadzonych wśród uczniów szkół małego miasta na Mazowszu materiał empiryczny został zilustrowany wykresem. Aborcja została oceniona jako niedopuszczalna przez dwie trzecie ostrowskich osiemnastolatków, dopuszczalna – przez 6,0%. Wskaźnik sytuacjonizmu moralnego uplasował się na podobnym – w poziomie czwartej części respondentów.

<sup>18</sup> T. SZAWIEL, *Wiara religijna polskiej młodzieży*, w: *Kościół katolicki w przededniu wejścia Polski do Unii Europejskiej*, red. P. Mazurkiewicz, Warszawa 2003, s. 136-138.

Wykres 5. Akceptacja aborcji (dane w %)



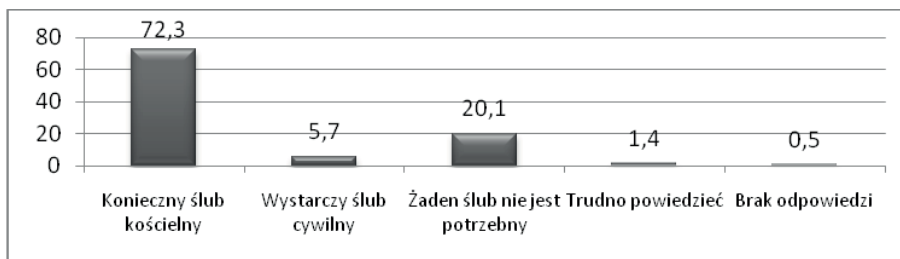
## 7. Ślub kościelny

Kolejnymi zagadnieniami moralności małżeńsko-rodzinnej jest ślub kościelny. Negacja potrzeby ślubu kościelnego świadczyć może o zakwestionowaniu sakralności i sakramentalności małżeństwa, a sprowadzenia względnie trwałego związku kobiety i mężczyzny, jedynie do płaszczyzny naturalnej. W warunkach polskich badania empiryczne wykazują jednak, iż mimo zachodzących przemian, postrzeganie małżeństwa i miłości małżeńskiej nie jest skrajnie rozdzielone od nauczania doktrynalnego Kościoła. Poziom wiedzy o miłości małżeńskiej oceniany jest jako średni, przy czym w pewnych wymiarach posiadane teorie miłości wykazują znaczące braki. W wyobrażeniach Polaków, miłość małżeńska jest wierna i ufna (77,9%), wyłączna i jedyna (81,6%), uczciwa i szczerą (66,2%), trwałą i niezmienną (74,6%), wzajemną (81,4%) oraz płodną (82,9%). Dominujący odsetek badanych podchodzi bardzo poważnie do przysięgi małżeńskiej, zarówno kanonicznej, jak i cywilnej (93,7%)<sup>19</sup>.

Wedle badań socjologicznych przeprowadzonych wśród uczniów szkół w Ostrowi Mazowieckiej można stwierdzić, iż niemal dla trzech czwartych osiemnastolatków dla założenia rodziny konieczny jest ślub kościelny. Akceptacja związków niesakramentalnych, a nawet ich faworyzacja, kształtuje się na poziomie 5,7%. Wskazanie na wolne związki łączone jedynie deklaracją bycia razem zyskało aprobatę piątej części ankietowanych. Zebrane dane empiryczne ilustruje wykres 6.

<sup>19</sup> J. BANIAK, *Miłość małżeńska w wyobrażeniach katolików polskich*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2007, nr 21, s. 304-305.

Wykres 5. Akceptacja ślubu kościelnego (dane w %)



## 8. Zdrada małżeńska i rozwody

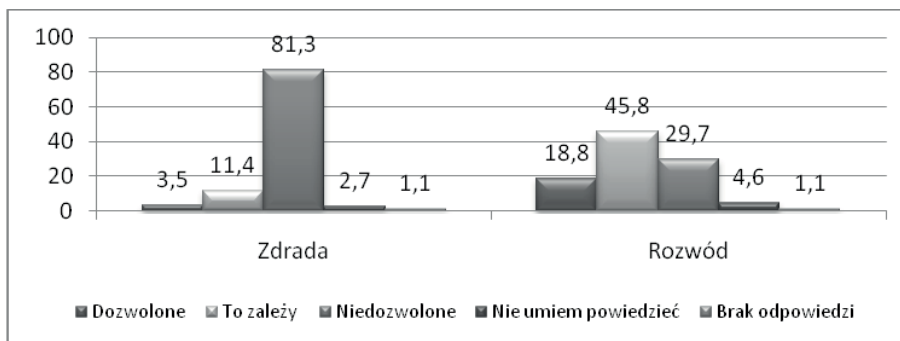
W następnej kolejności poproszono młodych mieszkańców Mazowsza o ocenę moralną zdrady małżeńskiej i rozwodu. Jako moralnie poprawną i dopuszczaną w każdych okolicznościach zaakceptowało zdradę zaledwie 3,5%, określiło jako niedozwolone – 81,3%, uzależniło ocenę od okoliczności – 11,4%. Bezwarunkowa akceptacja rozwodu została zadeklarowana przez niecałą piątą część badanych, podczas gdy jako niedozwolone określiło go 29,7%, przy niemal połowie uzależniających ocenę od konkretnej sytuacji.

Badania ogólnopolskie przeprowadzone w 1998 roku przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC wykazały, iż zdrada małżeńska jest akceptowana przez 3,2% Polaków, zaś rozwody – 23,1%. Brak akceptacji wymienionych zachowań kształtował się na poziomie 77,4% i 42,7%<sup>20</sup>. Młodzi Polacy akceptują wymienione zachowania na analogicznie klasyfikującym się poziomie: 3,4% i 21,3%, zaś uznanie za niedopuszczalne jest odmienne: 67,1% i 15,5%<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> W. ZDANIEWICZ, art.cyt. s. 73.

<sup>21</sup> S. H. ZARĘBA, dz.cyt., s. 297-305.

Wykres 7. Akceptacja zdrady małżeńskiej i rozwodu (dane w %)



## 9. Próba podsumowania

Na podstawie zaprezentowanych danych empirycznych uzyskanych w ramach badań moralności młodzieży uczącej się w małym mieście Ostrów Mazowiecka można stwierdzić, iż zauważalne jest przywiązanie do wagi i trwałości małżeństwa, przy równoczesnym dystansowaniu się do moralności katolickiej względem zasad etyki seksualnej, szczególnie na etapie przedmałżeńskim. Zauważalne jest bardzo wyraźne nachylenie nieortodoksyjne młodych co do kontaktów seksualnych przed ślubem, wolnej miłości oraz stosowania antykoncepcji. Przy nastawieniu, iż to miłość daje prawo do wejścia w intymność drugiej osoby, młodzi zachowują jednak wysoką wagę postrzegania małżeństwa kościelnego i wycucie zła, jakim jest zdrada małżeńska. Trzeba jednak zaznaczyć iż przeprowadzone badania nie dają podstaw by jasno określić, czy w ślubie kościelnym ważna dla respondentów jest obrzędowość, tradycja czy sakramentalność małżeństwa. Kwestie te należy poddać szczegółowym analizom i oddzielnym procesom badawczym. Niepokoić jednak może podejście do sfery seksualnej na etapie przedmałżeńskim, jako strefy zabawy i dowolności. Tu szczególnie widoczne jest odejście moralności intymnej od norm definiowanych przez chrześcijaństwo.

Wobec tak zarysowanej problematyki słuszną wydawać się może opinia Anieli Dylus: „W ostatnim dziesięcioleciu słabnie w Polsce stopień akceptacji kościelnych zasad moralnych przez ludzi wierzących. Ten proces relatywizacji obserwuje się zwłaszcza wśród młodzieży. Zmniejsza się liczba ludzi, którzy bez zastrzeżeń przyjmują cały zasób doktryny moralnej Kościoła. Zwiększa się zaś liczba osób, które ogólnie przyjmują moralne na-

uczanie Kościoła, ale dopuszczają wyjątki czy w niektórych sprawach nie w pełni się zgadzają”<sup>22</sup>. Sytuacja taka wydaje się być dla Kościoła w Polsce poważnym wyzwaniem.

## SELECTED ISSUES OF MARRIED AND SEXUAL MORALITY IN THE OPINION OF EIGHTEEN- YEAR-OLDS. SOCIOLOGICAL ANALYSIS

### SUMMARY

The modern family is undergoing profound and radical change. This gives rise to transformation of marriage and sexual morality. In order to learn about it, feedback from eighteen-year-olds of a small town of Ostrow Mazowiecka was examined about: sexual freedom, autoeroticism, premarital sex, contraception, abortion, religious marriage, adultery and divorce. Based on the empirical material obtained, it can be concluded that young people are attached to the rank and stability of marriage, while distancing themselves from the Catholic sexual ethics.

---

<sup>22</sup> A. DYLUŚ, I. JUREK, K. KNOTZ, J. MAKOWSKI, A. KAROŃ-OSTROWSKA, Z. NOSOWSKI, *Nasza moralność powszednia (dyskusja)*, „Więź” 2005, nr 2, s. 12.



SŁAWOMIR ZATWARDNICKI

## TRZECIA FAŁA PROTESTANTYZMU – NOWY IMPULS DĄŻENIA DO JEDNOŚCI. O TRUDNEJ ŁASCE EKUMENIZMU KATOLICKO-EWANGELIKALNEGO

### Trzecia fala protestantyzmu – wyzwanie ekumeniczne

#### „Dusza” ekumenizmu

Zjawisko ekumenizmu można podzielić na trzy zasadnicze rodzaje: ekumenizm duchowy (oecumenismus spiritualis), ekumenizm doktrynalny (oecumenismus scientialis) i ekumenizm praktyczny (oecumenismus practicalis). Pierwszy z nich został nazwany przez Ojców Vaticanum II „duszą” ekumenizmu. Bazuje na założeniu, że prawdziwa jedność, a tym bardziej jedność odzyskana po podziałach, jest możliwa tylko dzięki działaniu Ducha Świętego. Oczywiście to założenie nie zwalnia chrześcijan z obowiązku poszukiwania jedności, wręcz przeciwnie – skłania ich do tego, aby z całych sił próbowali odczytywać zamiary Ducha i podążali za Jego tchnieniem.

Sobór Watykański II bazując na przekonaniu o godności każdej osoby ludzkiej (aspekt filozoficzny) oraz objawionej prawdzie o wszczępieniu każdego chrześcijanina w relację z Trójcą Świętą (wymiar teologiczny) otworzył Kościół na dialog zarówno z niekatolikami. Można powiedzieć, że odnowa Kościoła katolickiego w XX wieku możliwa była właśnie dzięki temu, że „Kościół wsłuchał się w głosy, które uprzednio były przez niego lekceważone. W pierwszym rzędzie wsłuchanie się w głosy pochodzące z reformacji otworzyło Kościół katolicki na nową świadomość roli Słowa Bożego. Następnie wsłuchanie się w głosy myślicieli oświecenia otworzyło Kościół katolicki na poszanowanie godności i uznanie praw każdej osoby ludzkiej”.

Zmieniło się także spojrzenie Kościoła na sam Kościół; ze spojrzenia na samego siebie (ekleziocentryzm) wzrok Kościoła zwrócił się na Trójcę Świętą, a przede wszystkim na Chrystusa. „Należałoby powiedzieć, że transformacja dotyczyła przejścia od koncentracji na Kościele do eklezijalnej

chrystocentryczności, innymi słowy, od Kościoła, który skupia się na sobie samym, do Kościoła, który koncentruje się na Chrystusie”. W takim podejściu chodzi o to, aby nie tyle porównywać ze sobą doktryny i tradycje, ale „spojrzeć na nasze Kościoły przed Panem, rozpoznając w nich zarówno to, co stanowią one obecnie w oczach Bożych, jak i to, czym mają się one stać zgodnie z Bożym powołaniem”. Z kolei sam Kościół odzyskał to, co w Nim najbardziej istotne – pojęcie i przeżycie Wspólnoty na pierwszym miejscu (zagubienie tego wymiaru skutkowało wcześniej podejściem instytucjonalno-hierarchicznym).

W takiej perspektywie – wspólnoty włączonej w relację z Trójcą świętą – Kościół katolicki zdecydował się spojrzeć zarówno na siebie samego, jak i na chrześcijan-niekatolików. Soborowy dokument podkreślił, że fundamentem jedności jest chrzest włączający człowieka w Chrystusa. „Poprzez sakrament chrztu, ilekroć się go udziela należycie, stosownie do Pańskiego ustanowienia, i przyjmuje w odpowiednim usposobieniu duszy, człowiek zostaje prawdziwie wcielony w Chrystusa ukrzyżowanego i uwielbionego i odradza się ku uczestnictwu w życiu Bożym (...) Wobec tego chrzest stanowi sakramentalny węzeł jedności trwający między wszystkimi przezeń odrodzonymi”. Oczywiście jest chrzest tylko „pierwszym zaczątkiem, jako że całkowicie zmierza do osiągnięcia pełni życia w Chrystusie. Zatem chrzest ma prowadzić do pełnego wyznawania wiary, do całkowitego wcielenia w zgodną z wolą Chrystusa instytucję zbawienia, wreszcie do pełnego wszczęcia w eucharystyczną wspólnotę”.

Dialog ekumeniczny Kościoła katolickiego objął zarówno relacje z Kościołami Wschodu (prawosławnymi) i starożytnymi Kościołami wschodnimi, jak i Kościołami i Wspólnotami kościelnymi na Zachodzie. Ze względu na to, że te ostatnie na poziomie eklezjologicznym znacznie się różnią od Kościoła katolickiego i nie zachowały sukcesji apostołskiej – dążenie do jedności z protestantami zostało uznane za znacznie trudniejsze. Pytanie, które można by tu jednak postawić, brzmi: czy nie umknęła gdzieś ekumenistom „dusza” ekumenizmu właśnie w tym dialogu?

### **Bezduśny dialog katolicko-protestancki?**

Papieska encyklika poświęcona zagadnieniu poszukiwania jedności w części poświęconej dialogowi z Kościołami i Wspólnotami kościelnymi na Zachodzie odwołuje się do Soborowego Dekretu o ekumenizmie. Dekret ten wskazywał na podwójne tło dialogu: historyczno-psychologiczne oraz teologiczno-doktrynalne. Okazuje się, że wymiar kulturowy nie musi mieć decydującego znaczenia, ponieważ istotniejsza od niego jest kwestia wiary: „Modlitwa Chrystusa, naszego jedyne Pana, Odkupiciela i Nauczyciela, przemawia w ten sam sposób do

wszystkich, tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Staje się imperatywem, który każe nam odrzucić podziały i odnaleźć na nowo jedność; bodźcem do tego ma być również samo bolesne doświadczenie podziału”.

Dialog z protestantami, choć w praktyce bardzo trudny ze względu na olbrzymie różnice między protestanckimi denominacjami, może i powinien być podjęty ze względu na to, że niekatolicy „jawnie wyznają Chrystusa jako Boga i Pana oraz jedynego Pośrednika między Bogiem a ludźmi na chwałę jedynego Boga, Ojca i Syna, i Ducha Świętego”, a także „żywią miłość i cześć dla Pisma Świętego (...) przyznają świętym Księgom Boską powagę” (choć oczywiście różni nas stosunek Kościoła do Pisma Świętego). Oprócz tego „sakrament Chrztu, wspólny nam wszystkim, «stanowi sakramentalny węzeł jedności trwający między wszystkimi przezeń odrodzonymi». Implikacje teologiczne, duszpasterskie i ekumeniczne wspólnego Chrztu są liczne i doniosłe” – powinien on prowadzić do pełni życia chrześcijańskiego i pełni jedności.

W kolejnych akapitach zwróci papież uwagę (za Soborem) na chrześcijański styl życia braci protestantów, który „zasila się wiarą w Chrystusa, a krzepi łaską Chrztu i słuchaniem słowa Bożego. Przejawia się zaś w osobistej modlitwie, w rozważaniu Pisma Świętego, w życiu chrześcijańskiej rodziny, w kulcie sprawowanym przez wspólnotę zbierającą się, aby chwalić Boga”.

Na tej bazie między poróżnionymi stronami prowadzony jest dialog teologiczny, odbywają się spotkania i zanoszone są wspólne modlitwy. Wszystko to przyczynia się do wzrostu braterstwa między chrześcijanami. Wspominając jedno z ekumenicznych spotkań, dzieli się Jan Paweł II osobistym doświadczeniem jedności: „W klimacie radości, wzajemnego szacunku, chrześcijańskiej solidarności i modlitwy spotkałem się z wielką liczbą wiernych, którzy szukają gorliwie dróg wierności Ewangelii. Te wszystkie spotkania stały się dla mnie źródłem wielkiej otuchy. Doświadczyliśmy obecności Pana wśród nas”.

Oprócz zagadnień duchowych, Kościół katolicki zwraca również uwagę na różnice należące do sfery etyczno-moralnej, a nawet doktrynalnej uniemożliwiającej współpracę na rzecz społeczeństw. Z kolei tam, gdzie to możliwe, chrześcijanie mogą stawać w jedności, aby dawać wspólne świadectwo światu. „Życie społeczne i kulturalne stwarza rozległe możliwości współpracy ekumenicznej. Coraz częściej chrześcijanie stają w jednym szeregu, aby bronić ludzkiej godności, szerzyć dobro i pokój, wcielać zasady Ewangelii w życiu społecznym, uobecniać chrześcijańskiego ducha w nauce i sztuce. Coraz ściślej współdziałają, gdy trzeba zaspokajać potrzeby i leczyć rany naszej epoki: głód, klęski żywiołowe, niesprawiedliwość społeczną”. Taka współpraca „wyraźnie świadczy o tym, jaki stopień komunii już istnieje między nimi”, nabiera również „charakteru przepowiadania, ponieważ objawia oblicze Chrystusa”.

Wydawałoby się więc, że dialog katolicko-protestancki będzie się pogłębiał. Przykład papieża i jego wskazówki dają przecież „zielone światło” wspólnym dążeniom ku jedności. A jednak coś zastanawia w tym podejściu do ekumenizmu, który, mimo że otwarty na „doświadczenie Pana pośród nas”, wciąż upatruje fundament jedności w chrzcie, uprzywilejowując tym samym dialog z „klasycznymi” protestantami kosztem pozostałych. Autor książki „Kościoł, który nadchodzi” zwraca uwagę na to, że wielu chrześcijan praktykujących chrzest dorosłych nie daje wiary twierdzeniu, że sam chrzest, bez nawrócenia do Chrystusa, powoduje, że człowiek staje się chrześcijaninem. Więcej jeszcze, „te grupy, które nie uznają sakramentu chrztu jako fundamentu ich wspólnoty, są pośród chrześcijan w rzeczywistości tymi, które rosną najszybciej w świecie, a obecnie reprezentują wyższy procent światowego chrześcijaństwa niż w jakimkolwiek minionym dziesięcioleciu”.

Co zrobić z takimi protestantami? Czy akcent na fundament chrztu odpowiada dzisiejszemu wyzwaniu ekumenizmu? Czy takie „bezduszne” podejście nie pominie jednego z najbardziej fascynujących zjawisk na arenie chrześcijaństwa, jakim są ewangelikałowie (o których niżej)?

## **Nowa sytuacja w dialogu z protestantami**

Posoborowe lata objawiły zmianę sytuacji ekumenicznej w katolicko-protestanckim dialogu. Okazało się, że „tradycyjne” („klasyczne”) wspólnoty kościelne wywodzące się z reformacji oddalały się stopniowo od stanowiska prezentowanego przez katolików w sferze etycznej, a nawet wewnątrz tych Wspólnot następowały odstępstwa doktrynalne, które w praktyce postawiły duży znak zapytania sprawie ekumenicznych dążeń.

Już w 2004 r. zwracał na to uwagę przewodniczący Papieskiej Rady ds Popierania Jedności Chrześcijan: „W niektórych Wspólnotach kościelnych obserwuje się występowanie pewnego rodzaju liberalizmu doktrynalnego, a przede wszystkim etycznego, który powoduje nowe rozbieżności zarówno w łonie tych Wspólnot, jak i między nimi a Kościołem katolickim. Te tendencje, zwane postępowymi, w rzeczywistości zagrażają postępowi ekumenizmu”. W 2008 r. kard. Kasper, w czasie spotkania kardynałów z papieżem, rozbieżności etyczne uznał za na tyle duże, że uniemożliwiające dawanie wspólnego świadectwa światu „Gdy z jednej strony staramy się przewyciężyć dawne kontrowersje, z drugiej powstają nowe rozbieżności w sferze etycznej. Dotyczy to w szczególności zagadnień związanych z obroną życia, małżeństwem, rodziną i ludzką płciowością. Z powodu tych nowych niezgodności wspólne świadectwo publiczne traci moc, jeśli nie staje się wręcz niemożliwe. Przykła-

dem kryzysu wewnątrz poszczególnych wspólnot jest sytuacja we Wspólnocie anglikańskiej, która nie jest przypadkiem odosobnionym”.

W czasie tego samego przemówienia zwrócił kardynał uwagę na inny aspekt nowości w relacjach z protestantami. Oto w XX wieku pojawiła się „tak zwana trzecia fala, a mianowicie ruch charyzmatyczny i ruch zielonoświątkowy, które (...) bardzo dynamicznie się rozwijając z czasem rozpowszechniły się na całym świecie”. Z uwagą i osobistym zaangażowaniem obserwował to zjawisko również konwertyta z luteranizmu, katolicki ksiądz Neuhaus: „Dziś w chrześcijaństwie światowym, a szczególnie tam, gdzie rozwija się ono najdynamiczniej – w Afryce i Azji – dwie wspólnoty, które rosną najszybciej, to z jednej strony katolicy, z drugiej – ewangelikałowie i zielonoświątkowcy”.

Pojawienie się ewangelikałów i charyzmatyków z jednej strony powoduje, że jeszcze bardziej komplikuje się znalezienie wspólnej drogi ku jedności na ekumenicznej mapie. Ale z drugiej strony, pomimo różnic w zakresie eklezjologii, sakramentologii, egzegezy biblijnej i rozumienia tradycji – bliżej niż do klasycznych protestantów jest katolikom do chrześcijan „trzeciej fali”, których „poglądy są zbieżne z naszymi w podstawowych kwestiach dogmatycznych, zwłaszcza na polu etyki”. Założyciel wpływowego miesięcznika katolickiego „First Things” konstatuje nawet, że „... istnieje w Ameryce ciekawa konwergencja ewangelikalno-katolicka. Być może jest to najsilniejsza pojedyncza siła polityczno-kulturowa w amerykańskim życiu publicznym”.

## **Trzecia fala protestantyzmu – ewangelikalizm**

Według ks. Neuhausa ewangelikalizm to „mieszanka chrześcijaństwa charyzmatycznego (mówienie językami, uzdrawianie itd.), zwanego ogólnie zielonoświątkowym, angielskiej tradycji metodystycznej i elementów XIX-wiecznego amerykańskiego odrodzenia religijnego”. Zauważa on rosnący wpływ ewangelikałów, którzy najpierw w opozycji do liberalnego kursu głównych wyznań protestanckich wycofali się z życia publicznego, aby wzrosnąć w siłę. Pobudowawszy własne wspólnoty, instytucje, seminaria, uczelnie, wydawnictwa itp., od lat pięćdziesiątych XX wieku zaczynają wywierać coraz większy wpływ na społeczeństwo (żeby uświadomić sobie, jak wielki jest to wpływ, trzeba przypomnieć ich rolę w dwukrotnym zwycięstwie George’a W. Busha w wyborach na prezydenta).

Ksiądz Hocken, teolog i historyk katolickiej odnowy charyzmatycznej, zaangażowany od wielu lat w odnowę charyzmatyczną, mówiąc o ewangelikalnych chrześcijanach, ma „na myśli ugrupowania (...), które podkreślają autorytet słowa Bożego, w centrum ustawiają Jezusa Chrystusa i Jego krzyż, podkreślają

konieczność nawrócenia dla każdego chrześcijanina oraz pierwszeństwo ewangelizacji w życiu Kościoła”. Za Neuhausem dodajmy: „«Powtórne narodziny» stały się kluczowym pojęciem pobożności ewangelikalnej”. Do ewangelikałów należy więc włączyć zarówno zielonoświątkowców (chciałoby się napisać: „tradycyjnych” charyzmatyków), jak i „nowych” charyzmatyków, w czasie określanych mianem „wolnym Kościołów” czy „niezależnych Kościołów” (wbrew temu, co nazwa ta mogłaby sugerować, nie uważają się oni za „niezależnych”, ale za „współzależnych” razem ze wszystkimi chrześcijanami).

„Wolne Kościoły” nie stanowią najliczniejszej grupy chrześcijan, ale na pewno najszybciej się rozwijającą. Przyzwyczajeni jesteśmy sądzić, że to „tradycyjni” zielonoświątkowcy mogą szczyścić się najszybszym wzrostem członków swoich kościołów, ale okazuje się, że największy ich rozwój następował w latach 1950-1990, potem przyszedł czas na „wolne Kościoły”. Według protestanckiego autora książki poświęconej temu zjawisku „jesteśmy świadkami największej zmiany w organizacji Kościoła od czasów szesnastowiecznej Reformacji Protestanckiej”. Podkreśla on, że „radykalna zmiana w XVI wieku dotyczyła przede wszystkim teologii. Obecna reformacja jest nie tyle reformacją wiary (...), co raczej metod działania”.

Czy rację ma kard. Kasper, kiedy tłumaczy pluralizm kościołów wpływem postmodernizmu? „Jeśli weźmiemy (...) pod uwagę liczne tak zwane «Kościoły» niezależne, które nadal powstają, zwłaszcza w Afryce, i powstawanie licznych małych ugrupowań, często bardzo agresywnych, uświadamiamy sobie, że obraz działalności ekumenicznej jest bardzo zróżnicowany i niejasny. Pluralizm ten jest w istocie odbiciem pluralizmu tak zwanych społeczeństw postmodernistycznych, który często prowadzi do relatywizmu religijnego”. Wydaje się takie stwierdzenie z jednej strony kłócić z wiarą członków „wolnych Kościołów”, którzy w przeciwieństwie do tradycyjnych wyznań protestanckich bardzo wyraźnie obstają przy biblijnej prawdzie, a także nie negują podstawowych założeń teologii protestanckiej. Z drugiej strony rzeczywiście mnogość tych wspólnot pociąga za sobą mnogość interpretacji biblijnych (albo odwrotnie: mnogość interpretacji skutkuje wielością wspólnot), a także organizacji samych wspólnot. Jednak co do fundamentów chrześcijaństwa panuje między nimi zgoda.

Być może nie tyle wynika taki pluralizm z postmodernizmu, ile jest prostą konsekwencją protestanckiej eklezjologii? Z perspektywy katolickiej każda nowa wspólnota kościelna stanowi ranę zadaną Ciału Chrystusa, z perspektywy protestanckiej, która nie uznaje konieczności widzialnej jedności, a oczekuje tylko tej duchowej – każdy następny podział jest nieuchronną i w jakiejś mierze spodziewaną konsekwencją. Należałoby zwrócić uwagę nie tyle na „pluralizm” kościołów, co na: wspólny ich fundament, rozłożenie akcen-

tów na podstawowe prawdy chrześcijańskie, a także organizację, której owocem jest efektywność ewangelizacyjna. I w tym zauważyć działanie Ducha Świętego. Takie spojrzenie pozwoli oprócz wspólnego stanowiska w sprawach etyki stanąć również przed światem ze wspólnym przesłaniem Dobrej Nowiny. Umożliwi również samemu Kościołowi katolickiemu zrewidować duszpasterską posługę przez zwrócenie uwagi na to, co najważniejsze i co wydaje się – jeśli dobrze odczytać „znak czasu”, którym jest ewangelikalizm – wystarczać Duchowi Świętemu w dziele zbawiania ludzi.

## Rachunek sumienia w kwestii ewangelikalizmu

### Teoria – praktyka

Według nauczania Kościoła między chrześcijanami istnieje jedność, której fundamentem jest chrzest. Soborowy dekret o ekumenizmie stwierdza: „Ci przecież, co wierzą w Chrystusa i otrzymali ważnie chrzest, pozostają w jakiejś, choć niedoskonałej wspólnocie (*communio*) ze społecznością Kościoła katolickiego. Faktem jest, że z powodu rozbieżności utrzymujących się w różnej formie między nimi a Kościołem katolickim, czy to w sprawach doktryny, a niekiedy też zasad karności, czy odnośnie do struktury Kościoła, pełna łączność (*communio*) kościelna napotyka niemało przeszkód, częstokroć bardzo poważnych, które przełamać usiłuje ruch ekumeniczny. Pomimo to usprawiedliwieni z wiary przez chrzest należą do Ciała Chrystusa, dlatego też zdobi ich należne im imię chrześcijańskie, a synowie Kościoła katolickiego słusznie ich uważają za braci w Panu. Ponadto wśród elementów czy dóbr, dzięki którym razem wziętym sam Kościół się buduje i ożywia, niektóre i to liczne i znamienite mogą istnieć poza widocznym obrębem Kościoła katolickiego, spisane słowo Boże, życie w łasce, wiara, nadzieja, miłość oraz inne wewnętrzne dary Ducha Świętego oraz widzialne elementy: wszystko to, co pochodzi od Chrystusa i do Niego prowadzi, należy słusznie do jedynego Kościoła Chrystusowego”<sup>1</sup>.

Ale pomiędzy nauczaniem Kościoła a praktyką rysuje się już wyraźna różnica w podejściu do protestantów. Można zauważyć, że łatwiej jest katolikom prowadzić dialog nie tyle w oparciu o stwierdzone działanie Ducha Świętego w ramach innych denominacji, co w oparciu o podobieństwo eklezjologiczno-sakramentalne. To zrozumiałe, bo takie podejście wydaje się łatwiejsze i bezpieczniejsze, ale czy nie staje się ono w ten sposób ludzkim spojrzeniem, zamiast właściwszego spojrzenia „przez wiarę”? Raz wszedłszy na drogę ekumenizmu duchowego, piękną ale wymagającą, nie wolno z niej zbaczać.

---

<sup>1</sup> Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, nr 3.

Oczywiście, można tłumaczyć takie ekumeniczne „wygodnictwo” tym, że i sakramenty, i nawet struktura kościelna pochodzą od Ducha Świętego, tylko że przyjmując taki punkt widzenia jako najważniejszy, trzeba będzie jeśli nie zaprzeczyć, to umniejszyć ewidentne działanie Ducha Świętego w tych wspólnotach, które zarówno w rozumieniu sakramentów, jaki i w swojej eklezjologii różnią się diametralnie od katolików. I których to wspólnot protestanckich zdaje się nie zawsze interesować widzialna jedność, jakiej życzy sobie Kościół katolicki. A niektóre z nich nawet chrztu nie uważają za fundament, jeśliby nie wynikał on z wcześniejszego nawrócenia.

Takie właśnie podejście dominuje wśród ewangelikałów, jednej z najdynamiczniej rozwijających się wspólnot chrześcijańskich w świecie! Cechami wyróżniającymi ten nurt są: „pietyzm, potwierdzający konieczność osobistego nawrócenia osoby dorosłej, wyznanie, że Chrystus, Zbawiciel, sprawił, iż wierzący przez chrzest dorosłych stał się «nowym stworzeniem», a tym samym «odrodził się na nowo» (*new born*) (...) Z elementem pietystycznym ściśle łączy się element charyzmatyczny, tak silnie zaznaczający się w niektórych darach nowotestamentowych”<sup>2</sup>. Podobnie charakteryzuje wspólnoty ewangelikalne kard. Kasper: „Nie mają one wspólnej struktury czy centralnego organu i są bardzo zróżnicowane. Uważają się za owoc nowej Pięćdziesiątnicy; chrzest w Duchu Świętym ma zatem dla nich bardzo istotne znaczenie”<sup>3</sup>. Zwolennicy ewangelikalizmu „dopuszczają pluralizm poglądów w kwestii ustroju Kościoła i urzędów kościelnych”<sup>4</sup>. Nie dają wiary twierdzeniu, że sam chrzest, bez nawrócenia do Chrystusa, powoduje, że człowiek staje się chrześcijaninem. A pamiętajmy, że „te grupy, które nie uznają sakramentu chrztu jako fundamentu ich wspólnoty, są pośród chrześcijan w rzeczywistości tymi, które rosną najszybciej w świecie, a obecnie reprezentują wyższy procent światowego chrześcijaństwa niż w jakimkolwiek minionym dziesięcioleciu”<sup>5</sup>.

### Rachunek sumienia

Wnikliwy obserwator ewangelikałów, a nawet więcej – uczestnik dialogu katolicko-ewangelikalnego, ksiądz Richard Neuhaus, wskazuje na to, że z jednej strony z nauczania Soboru Watykańskiego wynika, że „ewangelikalni i zielonoświątkowcy przez to, że „wierzą w Chrystusa i otrzymali ważne chrzest, pozostają (...) w jakiejś, choć niedoskonałej wspólnotie (*communio*) ze spo-

<sup>2</sup> J.B. NAVARRO, *Ekumenizm. Mały słownik*, Warszawa 2007, s. 104.

<sup>3</sup> W. KASPER, *Raport o działalności ekumenicznej*, „L'osservatore Romano” nr 2(2008), cyt. za: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady\\_pontyfikalne/r\\_jednosci\\_chrz/kasper\\_report\\_22112007.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady_pontyfikalne/r_jednosci_chrz/kasper_report_22112007.html).

<sup>4</sup> J.B. NAVARRO, dz. cyt., s. 104.

<sup>5</sup> P. HOCKEN, *Kościół, który nadchodzi. Refleksje nad odnową Kościoła*, Katowice 2009, s. 189.



łecznością Kościoła katolickiego» [Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 3]. Zostało to rozwinięte i mocno podkreślone w encyklice *Ut unum sint*<sup>6</sup>. Z drugiej strony – kontynuuje swoje refleksje Neuhaus – hierarchia Kościoła katolickiego wrogo odnosi się do ewangelikałów i zielonoświątkowców, nierzadko mówi „o tych ludziach jako o sektach, tak jakby byli wyznawcami jakichś dziwacznych i obcych kultów (...) Wielu biskupów w Ameryce Łacińskiej nadal uważa jednak ewangelikalnych i zielonoświątkowców za sekty”<sup>7</sup>.

Oczywiście nie zawsze postawa względem *evangelicals* będzie zabarwiona w tak ewidentnie negatywny sposób, najczęściej przyjmie inne formy: od lekceważenia, przez traktowanie z góry aż po manifestowaną niechęć. Takie podejście do ewangelikalizmu będzie miało różne przyczyny, wśród których wymienić należy niewiedzę, trudne doświadczenia w relacjach z ewangelikami czy w końcu niewłaściwe podejście do ekumenizmu, a mówiąc wprost: niedostrzeżenie działania Ducha Świętego.

Jeśli chodzi o niewiedzę czy niezrozumienie, warto przytoczyć tutaj znów cytowanego wcześniej założyciela „First Things”. W papieskim zaangażowaniu ekumenicznym widzi on inspirację dla podjętej w początku lat dziewięćdziesiątych inicjatywy „Ewangelikałowie i katolicy razem” (w którą Neuhaus był zaangażowany), ale zaraz dodaje, że autor „*Ut unum sint*” nie bardzo rozumiał, kim są ewangelikałowie: „Jan Paweł II miał trudności ze zrozumieniem, czym jest ewangelikalizm (...), kiedy słyszał on słowo «ewangelikalny», myślał *«evangelisch»*, «ewangelicki» – czyli luterński, kalwiński (...) Miał wielkie trudności ze zrozumieniem tej różnicy”<sup>8</sup>.

Nie jest łatwo połączyć się obserwatorowi podzielonej sceny protestanckiej zarówno co do ilości, jak i tym bardziej cech charakterystycznych wspólnot protestanckich, dziś jednak nie da się już nie zauważyć tego faktu, że to właśnie ewangelikałowie i charyzmatycy bardzo wzrosli na znaczeniu i w ilości. Przewodniczący Papieskiej Rady ds Popierania Jedności Chrześcijan w „Raporcie o działalności ekumenicznej” stwierdzał: „...dochodzimy do trzeciej fali w dziejach chrześcijaństwa, czyli do ekspansji grup charyzmatycznych i zielonoświątkowych, które ze swoimi 400 mln wiernych na całym świecie zajmują pod względem liczebnym drugie miejsce wśród wspólnot chrześcijańskich i nadal bardzo dynamicznie się rozwijają”<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> R. J. NEUHAUS, *Podzielona Ameryka, umierająca Europa, intrygująca Polska. Rozmowa z księdzem Richardem Johnem Neuhausem*, w: „Frona” nr 50(2009), s. 77-78.

<sup>7</sup> Tamże, s. 78.

<sup>8</sup> Tamże, s. 76.

<sup>9</sup> W. KASPER, *Raport o działalności...*, art. cyt.

Doświadczenia w relacji z protestantyzmem „trzeciej fali” nie są dla katolików łatwe, nawet w porównaniu z dotychczasowym dialogiem katolicko-zielonoświątkowym: „Z klasycznym nurtem zielonoświątkowców udało się nawiązać oficjalny dialog. W wypadku innych nurtów napotykały szereg trudności, spowodowanych przez ich dość agresywne metody misyjne”<sup>10</sup>. Różnice są rzeczywiście ogromne, ale w jakimś sensie zrozumiałe. Ewangelikalizm powstał przecież w opozycji do liberalnego nurtu klasycznych wyznań protestanckich<sup>11</sup>, tak więc siłą rzeczy staje się w pewnych kwestiach bardziej radykalny czy nawet fundamentalny, co jednak – biorąc pod uwagę, że owo liberalizowanie kursu wśród protestantów okazało się tak zgubne w skutki, że z czasem chrześcijańska sól okazała się sama potrzebować posolenia – często oznacza po prostu poważne traktowanie Ewangelii. Tak czy owak, do wiadomych już różnic doktrynalnych dochodzi jednak jeszcze nowy ewangelikalny akcent oraz właściwe jemu metody. Kardynał Kasper użył w tym kontekście mocnych słów: „Dziś stajemy wobec nowych wyzwań: z jednej strony postmodernistyczny relatywizm i jakościowy pluralizm, który nie stawia już pytania o prawdę; z drugiej zaś agresywny fundamentalizm, praktykowany przez dawne i nowe sekty, z którymi w większości wypadków nie jest możliwe nawiązanie dialogu nacechowanego szacunkiem”<sup>12</sup>.

Czy to wszystko oznacza, że „krzywym okiem” mielibyśmy patrzeć na ewangelikałów? Zostawmy ewangelikalny rachunek sumienia ewangelikałom i Bogu, sami raczej kontynuujmy katolicki rachunek sumienia. Trzy lata później cytowany przed chwilą kardynał stwierdził, że „przede wszystkim jednak trzeba zrobić pasterski rachunek sumienia i w sposób samokrytyczny zapytać, dlaczego tak wielu chrześcijan porzuca nasz Kościół? Pierwsze pytanie, jakie musimy sobie postawić, nie powinno dotyczyć tego, co nie jest w porządku u zielonoświątkowców, ale przyczyn słabości naszego duszpasterstwa. W jaki sposób możemy stawić czoło temu nowemu wyzwaniu poprzez odnowę liturgiczną, katechetyczną, duszpasterską i duchową?”<sup>13</sup>. Kasper przypomniał również w swoim wystąpieniu, że „w odniesieniu do nich [chrześcijan „trzeciej fali”] Papież Jan Paweł II stwierdził, że tego zjawiska nie można postrzegać jedynie w sposób negatywny, ponieważ pomimo bezspornych problemów, świadczy ono o pragnieniu doświadczenia duchowego”<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Por. J.B. NAVARRO, dz. cyt., s. 104: „Ewangelikanie nie są wynalazkiem świeżej daty: już w 1846 powstał w Londynie Związek Ewangelikalny wymierzony w liberalnych chrześcijan”.

<sup>12</sup> W. KASPER, *Droga Kościoła ku jedności*, „L'osservatore Romano” nr 3(2005), cyt. za: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady\\_pontyfikalne/r\\_jednosci\\_chrz/ku\\_jednosci\\_13112004.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady_pontyfikalne/r_jednosci_chrz/ku_jednosci_13112004.html).

<sup>13</sup> W. KASPER, *Raport o działalności...*, art. cyt.

<sup>14</sup> Tamże.

## Żal – ale czego?

Odczytuję w tej wypowiedzi kardynała mniej niż powinno zostać powiedziane. Proszę zwrócić uwagę, że wcale nie przebija z tej wypowiedzi szczerzy rachunek sumienia, ani tym bardziej żal za grzech przeciwko niedostrzeganiu działania Ducha Świętego wśród braci protestantów, a jedynie troska o „właśny” Kościół. W obliczu dynamizmu rozwojowego, który raczej świadczy niż nie świadczy o błogosławieństwie Bożym spoczywającym na „trzeciej fali”, widzi się motywację do retuszu metod duszpasterskich!

Gdzie w tym wszystkim jest „ekumenizm duchowy”, który został nazwany „duszą” ekumenizmu, a którego ważnymi elementami są: rachunek sumienia i gotowość odkrywania działania Ducha Świętego u braci innych wyznań? Bez duszy możemy budować sobie jedynie ekumeniczne ciało, o co zresztą mają pretensje ewangelikałowie, którzy zachowują daleko posuniętą rezerwę w stosunku do ruchu ekumenicznego, ponieważ dotychczasowe dążenia do jedności wydają się im być prowadzone z „czysto ludzkiej perspektywy (...), a ze szkodą dla prawdziwej ewangelizacji”<sup>15</sup>.

W „Raporcie” mowa jest o stawieniu czoła „nowemu wyzwaniu”, a nie o tym, że dzięki prostej jak budowa cepa ewangelizacji połączonej z objawami mocy Ducha świętego nawracają się miliony ludzi, a ich życie ulega całkowitej przemianie. Może to być, a nawet powinno, motywem zrewidowania duszpasterstwa katolickiego, ale przede wszystkim stanowić powinno znak Bożego działania, znak, który wymaga odczytania i wsluchania się w to, co Duch Święty zdaje się mówić.

W swojej książce „Kościół, który nadchodzi”, ks. Hocken stwierdza, że „odrzućcie poprzez historyczne Kościoły nowych ewangelicznych – zielonoświątkowych i charyzmatycznych grup oraz traktowanie ich jako *sekt* (...) jest wyrazem niesłyszanej krótkowzroczności, jak i niesprawiedliwości, której się dopuszczają. Grupy te bowiem stanowią odpowiedź Ducha Świętego na stagnację w ruchu ekumenicznym. Wszędzie tam, gdzie poważnie brane są pod uwagę relacje z chrześcijanami ewangelicznymi, tam jest nowe życie w dążeniu do jedności...”<sup>16</sup>. „Katolicko-ewangeliczne spotkanie stawia nas wobec tych kwestii, które domagają się konfrontacji z uwagi na to, aby właściwie mogło się rozwijać całościowe dążenie do jedności”<sup>17</sup>.

Byłoby żal nie usłyszeć Bożej odpowiedzi na ekumeniczny pat.

---

<sup>15</sup> J.B. NAVARRO, dz. cyt., s. 104-105.

<sup>16</sup> P. HOCKEN, dz. cyt., s. 192.

<sup>17</sup> Tamże, s. 194.

## Nowy impuls ekumenizmu – charyzmatyczny *sensus fidei*

### Nowy fundament dialogu?

Z jednej strony Kościół katolicki upatruje w chrzcie fundament chrześcijańskiej jednościs<sup>18</sup>, z drugiej strony najdynamiczniej rozwijające się wspólnoty protestanckie „trzeciej fali” nie uznają chrztu jako fundamentu ich wspólnoty<sup>19</sup>. Podkreślają nie sam chrzest, a towarzyszące mu osobiste nawrócenie osoby dorosłej i wyznanie wiary w Chrystusa Zbawiciela prowadzące do „nowego narodzenia” (*new born*)<sup>20</sup>. Nie może to oznaczać dla katolików zaprzestania ekumenicznego dialogu, skoro „od czasu Soboru Watykańskiego II Kościół katolicki wszedł *nieodwołalnie* na drogę ekumenicznych poszukiwań, wsłuchując się w głos Ducha Pańskiego, który uczy go uważnie odczytywać «znaki czasu»”<sup>21</sup>. Jak w takim razie katolicy powinni odpowiedzieć na to wyzwanie? Czy chrzest sam w sobie ma wciąż stanowić fundament poszukiwania jednościs, czy też należy fundamentu tego szukać gdzieś indziej?

Wydaje się, że aby odpowiedzieć na to pytanie, należy wrócić do ekumenicznej „duszy”, za którą uznany został „ekumenizm duchowy”<sup>22</sup>. Bazuje on na założeniu, że prawdziwa jednościs, a tym bardziej jednościs odzyskana po podziałach, jest możliwa tylko dzięki działaniu Ducha Świętego. To założenie nie zwalnia chrześcijan z obowiązku poszukiwania jednościs, ale wręcz przeciwnie – wzywa ich do tego, aby z całych sił próbowali odczytywać zamiary Ducha. *Vaticanum II* utworzył „przejrzystą wizję eklezjologiczną, otwartą na wszystkie wartości eklezjalne obecne wśród innych chrześcijan”; przyznano, że w chrześcijańskich wspólnotach obecne są „liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy”, którymi „Duch Chrystusa nie wzbrania się (...) posługiwać (...) jako środkami zbawienia”<sup>23</sup>, a nawet „pewne aspekty chrześcijańskiej tajemnicy są czasem ukazane bardziej wyraziście”<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> Por. Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, nr 3: „Ci przecież, co wierzą w Chrystusa i otrzymali ważnie chrzest, pozostają w jakiejś, choć niedoskonałej wspólnotcie (*communio*) ze społecznością Kościoła katolickiego (...) usprawiedliwieni z wiary przez chrzest należą do Ciała Chrystusa, dlatego też zdoła ich należne im imię chrześcijańskie, a synowie Kościoła katolickiego słusznie ich uważają za braci w Panu”.

<sup>19</sup> Por. P. HOCKEN, *Kościół, który nadchodzi. Refleksje nad odnową Kościoła*, Katowice 2009, s. 189.

<sup>20</sup> Por. J.B. NAVARRO, *Ekumenizm. Mały słownik*, Warszawa 2007, s. 104.

<sup>21</sup> JAN PAWEŁ II, Enc. *Ut unum sint*, nr 3.

<sup>22</sup> Por.: Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, nr 6-8; Jan Paweł II, Enc. *Ut unum sint*, nr 21-27.

<sup>23</sup> JAN PAWEŁ II, Enc. *Ut unum sint*, nr 10.

<sup>24</sup> JAN PAWEŁ II, Enc. *Ut unum sint*, nr 14.

Za ojca „ekumenizmu duchowego” uchodzi ks. Couturier. Po pięćdziesięciu latach od śmierci tego „proroka jedności” zauważyć można, że „za jego dni nie poświęcano dostatecznie wiele uwagi roli Ducha Świętego. Dzisiaj zaistniała już nowa świadomość roli Ducha Świętego, w konsekwencji Soboru Watykańskiego II, wraz z nową świadomością wschodniego chrześcijaństwa, jak i ze wzrostem zielonoświątkowo-charyzmatycznego wyrazu wiary chrześcijańskiej. Jednocześnie staje się coraz bardziej oczywiste, że to, co liczy się w dziedzictwie każdego z Kościołów, to właśnie dzieło Ducha Świętego (...) Kiedy w sposób oczywisty widzimy, co jest dziełem Ducha Świętego (...), winniśmy to uznać, a następnie odpowiednio uhonorować”<sup>25</sup>. Według autora książki „Kościół, który nadchodzi”, należy więc z uwagą i otwartością przypatrzeć się „trzeciej fali” protestantyzmu, aby poddać to zjawisko właściwemu rozeznaniu duchowemu. Dzięki temu wszystko to, co pochodzi w nim od Ducha Świętego, zostanie uznane i przyjęte przez katolików.

### Nowe spojrzenie na chrzest

Uznanie ewidentnego działania Ducha Świętego we wspólnotach ewangelikalnych stawia katolików przed wielorakim wyzwaniem. Jednym z owoców kontaktów katolicko-ewangelikalnych okazuje się w pierwszej kolejności właśnie pytanie o nasze rozumienie chrztu czy szerzej – sakramentów. Pierwsze pytanie – o to, czy chrzest sam w sobie, bez nawrócenia i wiary w Pana, może być podstawą dialogu – kieruje nas w stronę odpowiedzi na aporię ogólniejszej natury: jaka jest relacja między słowem, wiarą a sakramentami. „Problem, z jakim się spotykamy w Kościele katolickim i w relacjach ekumenicznych z Kościołami historycznymi polega na tym, że mamy tam do czynienia z szeroko rozpowszechnioną posługą sakramentalną i liturgiczną, bez uprzedzającego ją doświadczenia nawrócenia, którego jedynie może dokonać Słowo Boże”<sup>26</sup>.

W perspektywie kontaktów katolicko-ewangelikalnych widać wyraźnie, jak dalece polegamy na tym, co „instytucjonalne i w pewnym sensie zewnętrzne, tak że zamiast stawać się to dla nas wyrazem wiary, staje się *de facto* jej substytutem. Spotkanie takie zwraca nas na powrót do Słowa Bożego; na nowo ustawia Chrystusa w centrum, a także stanowi wezwanie do polegania na Duchu Świętym”<sup>27</sup>. Ksiądz Hocken przypomina sprawy tyleż oczywiste, co w katolickiej praktyce wciąż zapominane: najpierw musi być głoszone Słowo Boże, które ma moc rodzić wiarę, aby dopiero na jej (wiary) bazie można było prowadzić owocną posługę sakramentalną.

---

<sup>25</sup> P. HOCKEN, *Kościół, który nadchodzi. Refleksje nad odnową Kościoła*, Katowice 2009, s. 188-189.

<sup>26</sup> Tamże, s. 193-194.

<sup>27</sup> Tamże, s. 193.

Prawda ta odnosi się również do chrztu: „Jako katolicy widzimy podstawową wagę chrztu jako sakramentalnego wyrazu, który zakotwicza naszą więź z Jezusem Chrystusem w tajemnicy Jego śmierci oraz zmartwychwstania. Jednocześnie świadomi jesteśmy, że nasza ufność nie może spoczywać w rytuale. Ostatecznie nasza ufność jest w Panu, który działa poprzez tę rytualną akcję, sprawiając, że jest ona aktem wiary chrześcijańskiej wspólnoty. Możemy jedynie wtedy odkryć właściwą rolę chrztu jako podstawowego znaku inicjacji chrześcijańskiej, kiedy najpierw przyznamy właściwe miejsce słowu Bożemu. Jedynie wtedy chrzest wyraża i skutkuje skruchą, którą zanurzenie lub obmycie oznacza”<sup>28</sup>.

Punktem spornym w dialogu z ewangelikami okazuje się więc sam fundament życia chrześcijańskiego, którego doświadczenia i przeżywania wciąż brakuje katolikom. Dopiero na tej bazie – odnowienia katolickiego fundamentu w Chrystusie i Duchu Świętym – możliwe będzie podążanie ku pełni<sup>29</sup>. (Nie trzeba chyba dodawać, że jeśli rzeczy tak się rzeczywiście mają, nie ze względu na ekumenizm, ale ze względu na samą konieczność – trzeba szukać sposobu takiej odnowy). „Ostatecznie po odnowieniu naszych fundamentów w Chrystusie musimy powrócić – i zaprosić chrześcijan ewangelicznych, aby nam towarzyszyli – w drodze do Słowa, które stało się Ciałem, do Pisma wcielonego w życie napełnionej Duchem osoby i do chrystocentrycznej liturgii”<sup>30</sup>. Konsekwentnie: bez takiego odnowienia „odnoszenie się do chrztu jako fundamentu rodzi niebezpieczeństwo odnoszenia się do zewnętrznej rzeczywistości, która zamiast ukazywać głębię życia w Duchu Świętym, skrywa w sobie wewnętrzną pustkę”<sup>31</sup>.

### Nowy impuls ekumenizmu – ekumenizm Ducha

Wzrost znaczenia kontaktów katolicko-ewangelikalnych byłby nowym impulsem dla ekumenizmu z jeszcze jednego powodu. Tzw. „nowi” charyzmatycy razem z „klasycznymi” zielonoświątkowcami spotykają się z katolikami na bazie doświadczenia ruchu charyzmatycznego, który to ruch stanowił przełom

<sup>28</sup> Tamże, s. 194.

<sup>29</sup> Por. Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, nr 22: „Zatem chrzest ma prowadzić do pełnego wyznawania wiary, do całkowitego wcielenia w zgodną z wolą Chrystusa instytucję zbawienia, wreszcie do pełnego wszczępienia w eucharystyczną wspólnotę”.

<sup>30</sup> P. HOCKEN, dz. cyt., s. 193. Autorowi chodzi o poczucie „wcielenia i ciągłości pomiędzy wcieleniem a sakramentami. Słowo pojawia się pierwsze, ale Słowo przyjmuje ciało. Ten porządek jest fundamentalny zarówno dla Kościoła, jak i dla ekumenizmu” – tamże, s. 192.

<sup>31</sup> P. HOCKEN, dz. cyt., s. 194.

w obustronnych relacjach. Okazało się możliwe wspólne oddawanie chwały Bogu przez tych, którzy uwierzywszy Chrystusowi, doświadczyli również odnawiającej mocy Ducha Świętego w swoim życiu. „Tego rodzaju doświadczenie stanowi wezwanie dla wcześniejszego sformułowania akcentującego, że chrzest sakramentalny jest podstawą wszelkiej wspólnoty pomiędzy chrześcijanami. Nie oznacza to tym samym, że chrzest nie ma nic wspólnego z ekumeniczną wspólnotą pomiędzy rozdzielonymi chrześcijanami, ale wskazuje na to, iż wspólnota ta jest w sposób zasadniczy konsekwencją współuczestnictwa we wspólnocie trynitarnej”<sup>32</sup>.

„Jesteśmy wdzięczni przede wszystkim za powstanie grup modlitwy ekumenicznej i duchowej sieci łączącej klasztory, konwenty, wspólnoty i ruchy. Dzięki Bogu ekumenizm duchowy rozwija się. Nie ma ekumenicznej epoki «lodowcowej»”<sup>33</sup> – mówił w 2004 r. przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan. Jeśli dziś można byłoby powtórzyć, że nie ma „epoki lodowcowej”, w głównej mierze fakt ten zawdzięczać należy właśnie nurtowi charyzmatycznemu. To dzięki bezpośredniemu działaniu Ducha Świętego we wierzących chrześcijanach wywodzących się z różnych Kościołów i wspólnot kościelnych możliwym staje się „odzyskanie na nowo braterstwo, odkrycie, że jesteśmy braćmi i siostrami w Chrystusie”<sup>34</sup>.

„Trzeba powtórzyć w tym kontekście, że uznanie braterstwa łączącego nas z innymi nie jest przejawem jakiejś liberalnej filantropii albo niejasnego poczucia rodzinności. Wynika z uznania jednego Chrztu i z płynącego stąd wymogu, aby Bóg był uwielbiony w swoim dziele”<sup>35</sup> – pisał w encyklice poświęconej ekumenizmowi papież. Jest jeszcze takim „niejasnym poczuciem rodzinności” wspólne doświadczenie Ducha Świętego dającego przekonanie, że jesteśmy braćmi i siostrami? Bo fundament chrztu w relacjach z protestantami okazał się nie wystarczającą, a mimo tego doświadczają oni jedności. Więcej nawet: bliżej im do siebie nawzajem niż do braci i sióstr katolików czy prawosławnych, którzy nie przeżyli „chrztu w Duchu Świętym”.

Analizując to wspólne doświadczenie katolicko-ewangelikalnych spotkań dochodzi sekretarz wykonawczy Society for Pentecostal Studies do ciekawej konkluzji: „Możemy tutaj dostrzec rozwój, który jest całkowicie po linii nowe-

<sup>32</sup> P. HOCKEN, dz. cyt., s. 190.

<sup>33</sup> W. KASPER, *Droga Kościoła ku jedności*, „L'osservatore Romano” nr 3(2005), cyt. za: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady\\_pontyfikalne/r\\_jednosci\\_chrz/ku\\_jednosci\\_13112004.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady_pontyfikalne/r_jednosci_chrz/ku_jednosci_13112004.html).

<sup>34</sup> W. KASPER, *Raport o działalności ekumenicznej*, „L'osservatore Romano” nr 2(2008), cyt. za: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady\\_pontyfikalne/r\\_jednosci\\_chrz/kasper\\_report\\_22112007.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady_pontyfikalne/r_jednosci_chrz/kasper_report_22112007.html).

<sup>35</sup> JAN PAWEŁ II, Enc. *Ut unum sint*, nr 42.

go akcentu na zrozumienie Kościoła jako wspólnoty. Tak jak w eklezjologii dokonano się przesunięcie lub też głębsze zanurzenie wykraczające poza instytucjonalne ramy kościelne ku tak podstawowej rzeczywistości Kościoła, jaką jest udział w Trynitarnej wspólnotcie, tak też w ekumenizmie mamy do czynienia z przesunięciem poza zewnętrzne sakramentalne formy, w kierunku tego, co one wewnątrznie oznaczają i czym ostatecznie skutkują – wspólnotą z Ojcem w Chrystusie przez Ducha<sup>36</sup>.

### Charyzmatyczny *sensus fidei* a ekumenizm

„W dialogu opartym na duchowej wymianie istotną rolę będzie odgrywał również w przyszłości dialog teologiczny. Lecz przyniesie on owoce tylko wtedy, gdy będzie go wspierał ekumenizm modlitwy, nawrócenia serca i osobistego uświęcenia. Ekumenizm duchowy jest w istocie prawdziwą duszą ruchu ekumenicznego (...) i jego umacnianie musi być dla nas zadaniem pierwszorzędym. Bez prawdziwej duchowej komunii, która pozwala zrobić miejsce drugiemu, nie rezygnując przy tym z własnej tożsamości, wszelkie nasze starania stałyby się jałowym i pustym aktywizmem<sup>37</sup>”. Te słowa kardynała Kaspiera zestawmy z doświadczeniem relacji między chrześcijanami opartych na wspólnym doświadczeniu Ducha Świętego. Czy wolno nam zaryzykować tezę, że poszukiwania teologiczne jedności, jeśli nie mają wejść w ślepą uliczkę, wezwane są dziś do teologicznej analizy tego, co zostało opisane w niniejszym artykule?

W tym miejscu chciałbym jeszcze przypomnieć słowa zapisane w dokumentach dotyczących katolickiej Odnowy w Duchu Świętym: „Wierzmy, że przed Odnową charyzmatyczną stoi spełnienie jej ekumenicznego powołania; wierzymy także, że ekumenizm odnajdzie w niej łaskę duchowego pogłębienia, a w razie potrzeby – dopełnienia lub możliwości skorygowania błędów (...) Kościół nie może w pełni osiągnąć «misyjności», nie posiadając «jedności»; nie może też osiągnąć jedności, jeżeli nie jest «odnowionym». Pomiedzy stanowiącymi jedno: posłannictwem głoszenia Ewangelii, ekumenizmem i Odnową w Duchu – zachodzi różnica polegająca jedynie na odmienności punktów widzenia<sup>38</sup>”.

Ojciec Napiórkowski w swojej książce pokazuje, jak wielką wagę odegrał *sensus fidei* w ogłoszeniu dogmatu o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Pan-

<sup>36</sup> P. HOCKEN, dz. cyt., s. 190-191.

<sup>37</sup> W. KASPER, *Raport o działalności...*, art. cyt.

<sup>38</sup> L.J. SUENENS, *Ekumenizm a Odnowa charyzmatyczna*, w: *Dokumenty z Malines „Przyjdź Duchu Święty”*. Podstawowe dokumenty dotyczące Odnowy w Duchu Świętym w Kościele katolickim, red. L.J.Suenens, Kraków 1998, s. 96-97.



ny. Otóż Pius XII stał wobec poważnej trudności z biblijnym świadectwem na potwierdzenie tego faktu. Zapytawszy wtedy biskupów świata o wiarę Kościołów lokalnych, otrzymał pozytywną odpowiedź i zyskał poważny argument za ogłoszeniem dogmatu<sup>39</sup>.

Wydaje się, że międzywyznaniowe doświadczenia chrześcijan, a także „ekumenizm Ducha”, o którym zaczyna się gdzieniegdzie mówić<sup>40</sup>, a który stanowić miałby kolejny krok „ekumenizmu duchowego”, oficjalnie uznanego przez Sobór Watykański II „duszą” ekumenizmu, są na razie albo niezauważone, albo lekceważone w teologicznych rozważaniach i wśród odpowiedzialnych Kościoła. Czy jednak charyzmatyczny *sensus fidei* jest dziś czymś, co wolno zlekceważyć?

---

<sup>39</sup> Por. S. NAPIÓRKOWSKI, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 2002, s. 170.

<sup>40</sup> Jako pierwszy użył tego sformułowania bodajże o. Raniero Cantalamessa. W czasie pobytu w Polsce 30 września 2009 r. w Krakowie kaznodzieja papieski od lat zaangażowany w ruch charyzmatyczny podkreślił, że odnowa charyzmatyczna znajduje się w awangardzie ekumenizmu. Przypomniał, że apostołowie otworzyli się na pracę wśród pogan przekonani manifestacjami Ducha Świętego znanymi im z wcześniejszego przeżycia. Podobnie i dziś Duch Święty objawia się w taki sam sposób wśród chrześcijan różnych wyznań. Za Piotrem powinniśmy więc i dziś powiedzieć: „Jeżeli więc Bóg udzielił im tego samego daru co nam, którzyśmy uwierzyli w Pana Jezusa Chrystusa, to jakżeż ja mogłem sprzeciwiać się Bogu?” (Dz 11,17).



JOLANTA POLAK

## WYWIAD Z ADAMEM BUJAKIEM – PAPIESKIM FOTOGRAFIKIEM

— **Dużo Pan podróżował po świecie z Janem Pawłem II, dokumentując Jego spotkania z młodzieżą. Był Pan też w Kolonii na spotkaniu młodych z Benedyktem XVI. Owocem Pańskich podróży jest album „Pokolenie JP II”, którego wraz z Arturo Mari jest Pan autorem. Co jest siłą tej książki, na czym polega jej aktualność dziś, w przededniu wyniesienia na ołtarze Jana Pawła II?**

— Siłą są oczywiście młodzież i Jan Paweł II. Ja widzę ich jakby w lustrzanym odbiciu, jakby setki tysięcy, a nawet miliony młodych ludzi odbijały się w twarzy Jana Pawła II. To było coś niesamowitego! Miałem szczęście obserwować z bliska, stojąc niedaleko tronu Ojca Świętego, jak zgromadzona młodzież reaguje na starszego już i schorowanego Papieża-Dziadziusia. W Toronto na przykład za ołtarzem było wielkie jezioro Ontario. Specjalnie popatrzyłem do tyłu – nikt się nad nim nie opalał ani w nim nie kąpał, bo wszyscy byli na spotkaniu z Ojcem Świętym. Był on osobą niezwykle przyciągającą do siebie swoją dobrocią, swoim słowem, swoim istnieniem. Mam nadzieję, że właśnie to przyciąganie świętością udało nam się pokazać w albumie.

Benedykt XVI jest zupełnie innym Papieżem. Zachwycamy się, że mówi do nas bardzo ładnie po polsku. To dla nas ważne, bo przecież zostaliśmy w pewien sposób osieroceni przez Jana Pawła II. Żyjemy dziś tym, że niedługo zostanie on wyniesiony na ołtarze i będziemy mogli czcić go jako świętą postać, którą był już za życia.

— **Wiele mówi się ostatnio o obecności krzyża w tak zwanej przestrzeni publicznej. Są osoby, które negują obecność krzyża, żądają jego usunięcia z urzędów, szkół, placów. Tymczasem na Pańskich fotografiach widać, że młodzi na spotkaniach z Ojcem Świętym bardzo garną się do krzyża. Jak Pan by to wytłumaczył? Czy zauważył Pan, żeby młodzi ludzie, zafascynowani nowoczesnością, techniką, wstydzili się krzyża?**

— Nie, niczego takiego nie dostrzegam – wręcz odwrotnie. Krzyż fascynuje, Krzyż przyciąga, Krzyż jest znakiem zbawienia, choć 2000 lat temu był znakiem hańby. Dziś jest też znakiem Kościoła i chrześcijaństwa. Towarzyszy także obchodom Świątowych Dni Młodzieży – młodzi ludzie wnoszą go zawsze

uroczyście na miejsce celebry. Kiedy Jan Paweł II zainaugurował Dni Młodzieży na Placu św. Piotra w 1986 r., nikt nie przypuszczał, że ten prosty, drewniany krzyż, połączone ze sobą dwie deski, będzie pielgrzymował po całym świecie wraz z milionami młodzieży. Młodzi ludzie towarzyszą krzyżowi – to jest prawdziwy znak, a nie wypowiedzi grupki krzykaczy, którym nadaje się niepotrzebny rozgłos. Widać to świetnie na zdjęciach w albumie „Pokolenie JP II”. Szczególnie wstrząsnęła mną Droga Krzyżowa pomiędzy wieżowcami w Toronto. Nigdy nie przypuszczałem, że tam, na innym kontynencie, zobaczę misteria jakby żywcem przeniesione z Kalwarii. Nimi zresztą właśnie młodzież się inspirowała, tyle że prezentowane były w otoczeniu supernowoczesnych wieżowców. Zamknięto część miasta, na Drogę Krzyżową przybyło kilkaset tysięcy osób. Zrobiło się tak cicho, że można było usłyszeć odgłos krwi przepływającej żyłami. Czytano fragmenty Pisma Świętego o Męce Chrystusa, a kilkukilometrowa trasa prowadziła do ogromnej sceny Ukrzyżowania Pana Jezusa, pokazanej w sposób teatralny. Wspaniałą uroczystość religijną zakończyło podniesienie trzech krzyży. Nigdy nie zapomnę tego autentycznego przeżywania, łez w oczach, młodych ludzi, trzymających się za ręce – widać było, że przybyli oni z wielkiej wewnętrznej potrzeby przeżycia tego, co napisane jest w Nowym Testamencie. Spotkanie to jasno pokazało, że wśród nowoczesności nie zabraknie miejsca na krzyż, jeśli tylko jest nań miejsce w sercach młodych ludzi. Oni zaś, pod przewodnictwem Jana Pawła II bez wahania wzięli krzyż na ramiona, by nieść go na cały świat.

— **Teraz, kiedy przygotowujemy się na kolejne Światowe Dni Młodzieży w Madrycie w 2011 roku, jak Pan ocenia potrzebę takich spotkań młodych z Ojcem Świętym?**

— Pojawiały się już głosy „to niepotrzebne, zaniechajcie, po co wydawać pieniądze?”. Widać jednak, że istnieje konieczność kontynuowania tego wielkiego Dzieła, które w 1986 r. zaproponował nam i zainaugurował Jan Paweł II. Myślę, że to będzie trwało, dopóki młodzież będzie pragnęła uczestniczyć w takich uroczystościach. Ten ruch będzie narastał, utwierdzał się w duszy każdego człowieka, który skłania się w kierunku krzyża.

— **Mówi się o „Pokoleniu JP II”, jako zjawisku społecznym. Co Pańskim zdaniem jest wyróżnikiem „Pokolenia JP II”?**

— Jego wyjątkowość – i to chcieliśmy pokazać w albumie. Ojciec Święty tak wiele dał młodym, którzy się wokół niego skupiali. To jego słowa utwierdzały ich w wierze w Trójcę Przenajświętszą, w odmawianiu różańca i noszeniu na piersi krzyża, przekonywały, że musimy być związani z Bogiem aż do końca. Słowa te, pełne ciepła i serdeczności, dziś pozostają aktualne. Przesłanie przyszłego błogosławionego, przyjęte przez pokolenie JP II, odczytać może dla siebie również dzisiejsza młodzież.

KS. DARIUSZ WOJTECKI

## **SPRAWOZDANIA ZE SPOTKAŃ KSIĘŻY PROFESORÓW WSD Z BIAŁEGOSTOKU, DROHICZYNA, EŁKU, ŁOMŻY I SIEDLEC W ROKU AKADEMICKIM 2009/2010**

### **Sprawozdanie ze spotkania Księży Profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec Drohiczyn, 5 listopada 2009 r.**

1. Dnia 5 listopada 2009 r. w gmachu WSD w Drohiczyźnie odbyło się spotkanie Księży Profesorów Wyższych Seminariów Duchownych z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec. Po wspólnie spożytym śniadaniu ks. Tadeusz Syczewski, rektor WSD w Drohiczyźnie powitał wszystkich zebranych w liczbie 26 księży, wyrażając radość z kolejnego spotkania w Roku Kapłańskim. Już na początku zauważył, iż temat spotkania bezpośrednio nawiązuje do kapłaństwa. Usprawiedliwił nieobecnych, którzy nie mogli przybyć z powodu złych warunków atmosferycznych. Przedstawił program spotkania i przekazał prowadzenie obrad ks. Wojciechowi Michniewiczowi z Białegostoku, który poprosił o odczytanie protokołu z poprzedniego spotkania.

2. Protokół został odczytany przez sekretarza spotkań i przyjęty bez uwag.

3. Wykład wygłosił ks. dr Jarosław Błażej jak na temat: „Chrystus Sługa wzorem kapłana w nauczaniu Sługi Bożego Ks. Franciszka Blachnickiego”.

Służba ma swe źródło w miłości. Miłość w wymiarze praktycznym musi wyrażać się w służbie. Miłość w życiu codziennym powinna wyrażać się w ofiarowywaniu się drugiemu człowiekowi i w szukaniu tego, co jest jego dobrem. Służba więc, w znaczeniu nadprzyrodzonym i biblijnym, nie jest czymś poniżającym, ale jest przejawem miłości; nie stawia człowieka w szeregu najmniejszych, ale go wywyższa. Dlatego też Chrystus unżywszy się i przyjąwszy postać sługi, został wywyższony ponad wszelkie stworzenie (por. Flp 2, 7 – 8).

Taki jest logiczny sens działania Boga, jak to podkreślił sam Chrystus: „kto się poniża, będzie wywyższony, kto się wywyższa będzie poniżony” (Mt 23, 12). Tajemnicę służby Ks. F. Blachnicki w odniesieniu do kapłanów ukazuje w postaci Chrystusa Sługi. Właśnie wymiar służby w Chrystusie, jak pisze, jest szczególnym rysem posoborowej chrystologii. W oparciu i ewangeliczne perykopy (kuszenie Jezusa, Matka synów Zebedeusza, Chrzt Jezusa w Jordanie, umycie nóg Apostołom), przedstawia uniżenie Chrystusa, Jego oddanie, wyniszczenie, proegzystencję, uległość i gotowość do pełnienia misji i woli Ojca. Chrystus wyraźnie w tych momentach ostrzegał swoich uczniów, Apostołów, przed pokusą pójścia po linii władzy. Nie władza więc, ale służba na wzór Syna Człowieczego, który nie przyszedł po to, aby Mu służyło, ale żeby służyć i życie oddać (Mt 20, 28). I ta linia winna mocno zaznaczać się w duchowości kapłańskiej.

Chrystus uniżony jest zatem jedynym wzorem dla służebnego kapłaństwa czasów Soboru Watykańskiego II.

4. Prowadzący obrady podziękował za interesujący wykład i zaprosił do wyrażenia swoich opinii na podjęty temat. Jednocześnie zwrócił uwagę na problem tożsamości w życiu kapłana. Jest to dobra okazja do rachunku sumienia, na ile osobiste życie kapłańskie jest odzwierciedleniem służby we wspólnocie Kościoła. Czy kapłaństwo nie jest czasami raczej pewną formą „królowania” i dobrego „urządzenia się” na całe życie? Ks. W. Jemielity postawił problem stosowania terminologii: „Chrystus Sługa” i „służba Chrystusa”. Według niego Chrystus jest przede wszystkim Królem i Zbawcą, stąd terminologia w j. polskim posługująca się pojęciem „Sługi” jest co najmniej niefortunna. Ks. T. Syczewski zauważył, iż założyciel Ruchu Światło-Życie w całym swoim nauczaniu używał tego sformułowania. Ks. Z. Dumirski również nie zgodził się z krytyką i podważaniem terminu stosowanego przez ks. F. Blachnickiego. Ks. M. Jamiołkowski w dalszym ciągu dyskusji na ten temat zauważył, że w nauczaniu ks. F. Blachnicki korzystał z dorobku teologów niemieckich z ogólnej koncepcji pośrednictwa zbawczego, stąd też bliska mu była koncepcja „Chrystusa i kapłana sługi”. Ks. A. Choromański przywołując słowa: „Nie przyszedłem, aby Mi służyło, ale aby służyć” zauważył, że szczególnie w Roku Kapłańskim Chrystus zaprasza nas do spojrzenia na swoje życie w kontekście służby. Ks. Z. Skuza powołując się na tekst z Mk 10, 45: „Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyło, ale aby służyć i dać życie na okup za wielu” przywołał hymn chrystologiczny św. Pawła, który mówi, że Chrystus stał się Sługą, ponieważ uniżył samego siebie. Ks. M. Lipnicki powołał się na przykład Prymasa Tysiąclecia, który zachęcał do oddania się w niewolę Maryi, w tym kontekście w odniesieniu do kapłana. Ks. W. Michniewicz również przypomniał przykład Maryi jako Służebnicy Pańskiej a dosłownie „Niewolnicy Pań-

skiej”. Według ks. J. Przeździeckiego termin „Sługa” jest oczywisty, natomiast nie do końca wiadomo na czym miałyby polegać „uległość”. Ks. H. Hołoweńko wspominając osobiste spotkanie ze Sługą Bożym podziękował Prelegentowi za wykład i kazanie jednocześnie. Ks. W. Turowski zwrócił uwagę na swoistego rodzaju paradygmat i zapytał, ilu księży w Polsce żyje w duchu „Chrystusa Sługi”. Ks. K. Wołpiuk podkreślił w swojej wypowiedzi problem formacji seminaryjnej w kontekście postawy służby. Wydaje się, że mamy do czynienia z pewnego rodzaju „schizofrenią w formacji” (czy jest to formacja do służby, czy też formowanie od służby). Ks. P. Wiatrak z Siedlec natomiast zwrócił uwagę na ścisły związek podczas Ostatniej Wieczerzy: połączenie Eucharystii z obrzędem umycia nóg w kontekście sakramentu kapłaństwa. Ks. K. Kisielewicz przywołał przykład wspólnot „Wiary i Światła” (J. Vanier), które nazywają służbę „ósmym sakramentem”. Ks. G. Jaśkiewicz zapytał o źródła, na podstawie których został przygotowany wykład. Ks. J. Błażejczak w odpowiedzi na ostatnie pytanie podkreślił szczególny wymiar nauczania Ks. F. Blachnickiego w kontekście ukazywania Chrystusa jako Sługi w życiu nie tylko kapłańskim. Wykład został przygotowany głównie w oparciu o przemówienie Sługi Bożego do kapłanów z Unii Kapłańskiej Chrystusa Sługi, do której w Polsce należy kilkuset księży. Prowadzący spotkanie podziękował za głosy w dyskusji i zachęcił wszystkich obecnych kapłanów, aby jako uczniowie i słudzy Chrystusa pochyłali się zawsze nad drugim, szczególnie potrzebującym człowiekiem.

5. W ramach wolnych wniosków ks. D. Wojtecki zaprosił w imieniu Ks. A. Skreczko, rektora AWSD w Białymstoku na konferencję naukową na temat: „Po obu stronach granicy. Duchowieństwo i wierni na obszarze podzielonej granicami archidiecezji wileńskiej w latach powojennych”, która odbędzie się 12 listopada 2009 w gmachu AWSD w Białymstoku. Ks. W. Turowski zaprezentował 27 tom „Studiów Teologicznych”. Ks. W. Michniewicz zaproponował zmianę w kolejności miejsc spotkań i zaprosił do Białegostoku na 3 grudnia z okazji 90-tej rocznicy powołania Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie. Spotkanie zakończyło się wspólną modlitwą i obiadem.

## **Sprawozdanie ze spotkania Księży Profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyna, Ełku, Łomży i Siedlec Białystok, 3 grudnia 2009 r.**

1. Dnia 3 grudnia 2009 r. w gmachu AWSD w Białymstoku odbyło się spotkanie Księży Profesorów Wyższych Seminariów Duchownych z Białegostoku, Drohiczyna, Ełku, Łomży i Siedlec. Sesja międzyseminaryjna odbyła się z okazji 90-tej rocznicy wskrzeszenia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie. Na początku spotkania ks. Adam Skreczko, rektor AWSD w Białymstoku serdecznie powitał wszystkich zebranych Księży Profesorów, Alumnów, panią dr Ewę Rogalewską z Instytutu Pamięci Narodowej i s. Janinę Samulewicz. Następnie przedstawił program konferencji i oddał głos prelegentom.

2. Referat na temat: „Wydział Teologiczny Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie w latach 1919-1939” przedstawił ks. dr Tadeusz Kasabuła. Kolejne lata działalności (1939-1949) Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Stefana Batorego oraz Seminarium Duchownego w Wilnie a następnie w Białymstoku ukazał ks. dr Tadeusz Krahel. Zarówno w okresie międzywojennym, jak i w bardzo trudnym wojennym okresie działalności, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Stefana Batorego i Wileńskie Seminarium Duchowne dały swój wkład pracy i cierpienia dla Ojczyzny i Kościoła. Prawie wszyscy pracownicy i studenci przeszli przez więzienia i obozy pracy. Siedmiu kleryków oddało swoje życie. Około pięćdziesięciu otrzymało święcenia kapłańskie, zasilając przerzedzone szeregi duszpasterzy. W wojennych warunkach powstawały na Wydziale Teologicznym, działającym potajemnie w ramach Seminarium Duchownego, magisteria i doktoraty. Po zlikwidowaniu Wydziału Teologicznego tradycje „wydziałowe” pielęgnowało Wileńskie Seminarium Duchowne, działające od 1945 r. w Białymstoku, a obecnie także Katedra Teologii Katolickiej na Uniwersytecie w Białymstoku oraz działające tu Studium Teologii Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie. Owocem tradycji wydziałowych i więzi metropolitalnych wileńskich, międzyseminaryjnych i międzydiecezjalnych są też nasze spotkania i rocznik „Studia Teologiczne”. Ostatnim elementem programu sesji była prezentacja książki „Ksiądz Stanisław Sieluk (1904-1960). Duszpasterz, prefekt, ojciec duchowny...”. Autor V tomu Studia Seminarium Białostocensis ks. dr Adam Szot przedstawił postać kapłana, łączącego szereg wątków, o których mówili przedmówcy. Był studentem i absolwentem Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, zdobywając magisterium z teologii. Pomógł zorganizować po II wojnie światowej Seminarium Duchowne w Białymstoku. Był pierwszym bibliotekarzem, ojcem



duchownym i wykładowcą. Umarł przedwcześnie w opinii świętości – podczas śmierci na plebani św. Rocha w Białymstoku miał różaniec w ręku. Z okazji 90-tej rocznicy wskrzeszenia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Stefana Batorego i z okazji Roku Kapłańskiego warto przypomnieć postać tego kapłana. Poza tym różne dokumenty, zdjęcia i materiały wyraźnie poświadczają, iż jesteśmy spadkobiercami i kontynuatorami tegoż wydziału, podkreślił prelegent i dyrektor Archiwum Archidiecezjalnego w Białymstoku. W trakcie referatu została przedstawiona prezentacja multimedialna, dotycząca Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie. W kularach przygotowano też wystawę materiałów archiwalnych, związanych z omawianym okresem.

3. Podczas krótkiej dyskusji ks. A. Skreczko zapytał o rolę bł. Jerzego Matulewicza, który jako ówczesny biskup miał ponoć oponować co do wizji Wydziału Teologicznego. W odpowiedzi ks. T. Krahel podkreślił, że biskup J. Matulewicz chciał tworzyć i realizować wizję WT USB w duchu Akademii Duchownej w Petersburgu. S. Janina Samulewicz dodała, iż bardzo mu zależało na tym, aby przyszli kapłani byli formowani w duchu otwartości i szacunku w stosunku do innych narodowości. Ks. J. Zabielski zapytał o istnienie jakiegoś aktu zamknięcia Wydziału przez władzę kościelną (Stolicę Apostolską). Ks. T. Krahel w odpowiedzi zauważył, iż nie ma żadnych śladów co do zamknięcia Wydziału ze strony władz kościelnych. Uniwersytet Stefana Batorego w pewnym tylko sensie przeniesiono do Torunia, ale Wydział Teologiczny oficjalnie nigdy nie został rozwiązany.

4. Prowadzący rocznicową sesję podziękował prelegentom i uczestnikom za udział w spotkaniu oraz zaprosił na wspólną modlitwę brewiarzową i obiad.

## **Sprawozdanie ze spotkania Księży Profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec Ełk, 20 maja 2010 r.**

1. Dnia 20 maja 2010 r. w gmachu WSD w Ełku odbyło się spotkanie Księży Profesorów Wyższych Seminariów Duchownych z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec. Po wspólnie spożytym śniadaniu wszyscy udali się do kaplicy seminaryjnej na Liturgię Godzin. Modlitwie w ciągu dnia przewodniczył Biskup Jerzy Mazur, ordynariusz ełcki, który w swoim słowie wyraził radość ze spotkania rektorów, moderatorów i księży profesorów zaprzy-

jaźnionych diecezji, które stają się okazją do pogłębienia współpracy w odpowiedzialnym dziele formowania kolejnych pokoleń kapłańskich. Po modlitwie rozpoczęły się obrady. Ks. Karol Bujnowski, rektor WSD w Ełku powitał wszystkich obecnych w liczbie 25 księży i przekazał prowadzenie obrad ks. A. Choromańskiemu, wicerektorowi z Łomży. Następnie przedstawił prelegenta ks. dra hab. Stanisława Strękowskiego. Prowadzący obrady poprosił o odczytanie protokołu z poprzedniego spotkania.

2. Protokół z ostatniego spotkania został odczytany przez sekretarza spotkań i przyjęty bez uwag.

3. Wykład wygłosił ks. dr hab. Stanisław Strękowski na temat: „Wychowanie dzieci najważniejszym zadaniem rodziców według św. Jana Chryzostoma”. Św. Jan Chryzostom, będąc przez wiele lat kaznodzieją w Kościele Antiocheńskim a później Patriarchą Konstantynopola, dał się poznać nie tylko jako wybitny egzegeta i mówca, lecz także baczny obserwator życia społecznego i kościelnego w swoim środowisku. Dlatego też w swoich licznych pismach nie tylko komentuje teksty natchnione, lecz także zdecydowanie piętnuje wszelkie przejawy niewłaściwego postępowania osób wywodzących się z różnych środowisk powierzonych jego pasterskiej pieczy. Ten wybitny kaznodzieja i egzegeta zatroskany ciągle pogarszającym się poziomem moralnym wiernych, szuka przyczyn tego stanu rzeczy oraz skutecznych środków zaradczych, aby osiągnąć lub przynajmniej przybliżyć się do upragnionego celu jakim jest ukształtowanie człowieka integralnego, mądrego, wykształconego, dojrzałego, umiającego sobie radzić z przeciwnościami, żyjącego ponadczasowymi wartościami chrześcijańskimi i przez ich pryzmat kształtującego życie wspólnotowe. Nie jest mu obojętne, jak zostanie wykorzystany okres młodości w życiu człowieka, jako najbardziej dynamiczny i decydujący o poziomie moralnym nie tylko poszczególnych osób, lecz także całych wspólnot. Dlatego też Złotousty widzi ogromną rolę jaką mają do odegrania rodzice w procesie wychowania młodego człowieka powierzonego ich rodzicielskiej władzy. Prelegent powołując się na różnych autorów takich jak: E. Corsini, M. Falanga, J. Krykowski, T. Kłosowski, E. Stanula, L. Dattrino, A. Bober, i inni, podjął próbę udzielenia odpowiedzi na istotne pytanie – dlaczego wychowanie dzieci według św. Jana Chryzostoma jest najważniejszym zadaniem rodziców. W traktacie „O wychowaniu dzieci” i innych swoich pismach podaje sposoby zarządzania wielu nieprawidłowościom, ukazując rodzicom cele do osiągnięcia, pole zasadniczej pracy, metody i skutki właściwie wykonanego obowiązku w odniesieniu do Boga, rodziny, Kościoła i społeczeństwa. We właściwym wychowaniu dzieci, które jest najważniejszym i najbardziej zaszczytnym zadaniem rodziców, wskazane przez Chryzostoma metody zasadniczo nie różnią się od tych, które są powszechnie stosowane od wieków. Treść wychowania natomiast w stosun-

ku do tradycyjnej jest oryginalna, gdyż jest to doktryna chrześcijańska, która powoli i systematycznie przekazywana dzieciom może stać się dla nich w przyszłości normą postępowania. Wówczas również życie społeczne, kształtowane przez dojrzałych i mądrych ludzi może mieć zupełnie inne oblicze.

4. Prowadzący obrady podziękował za przedstawienie interesującego i jakże aktualnego tematu oraz zaprosił do wyrażenia swoich opinii. Ks. A. Chormański zwrócił uwagę na aktualność wychowania w ujęciu św. Jana Chryzostoma nie tyle w sensie praktykowania jako modelu, ile jako pewien ideał, dzięki któremu świadectwo życia rodziców może najbardziej efektywnie przyczynić się w prawidłowym wychowaniu dzieci. Ks. A. Skreczko odniósł wrażenie, że św. Jan Chryzostom zajmował się oddziaływaniem intencjonalnym w wychowaniu dzieci, stąd pytanie do prelegenta, czy wybitny kaznodzieja poświęcał czas na przygotowanie rodziców do tak odpowiedzialnego zadania, co dzisiaj nazywane jest pedagogizacją. Ks. S. Strękowski w odpowiedzi na pytanie przypomniał o traktacie św. Jana Chryzostoma „O wychowaniu dzieci”. Adresowany do rodziców, wskazywał na cele, metody i właściwe działania w procesie wychowania dzieci jako najważniejszego ich zadania. Ks. T. Syczewski w pochvale przedstawionego referatu podkreślił rolę autorytetu ojca i matki, dla których dziecko jest najcenniejszym dobrem. Ks. M. Jamiołkowski zauważył, że to co dzisiaj okrywa się od dawna było praktykowane. W tamtych czasach wychowywali rodzice i rodzina odgrywała najważniejszą rolę. Ks. Z. Golan podkreślił aktualność nauczania św. Jana Chryzostoma pod względem wspierania się różnych środowisk i instytucji w trudnym dziele wychowywania młodego pokolenia. Ks. D. Wojtecki zapytał o sposób i odpowiedzialność w wychowaniu dziewcząt, gdyż wykład dotyczył głównie młodego pokolenia płci męskiej. Ks. S. Strękowski w odpowiedzi zwrócił uwagę, iż Kościół nie pomniejszał miejsca i roli kobiety w życiu kościelnym i społecznym i w dużym stopniu przyczynił się do przywrócenia godności kobiecie. Ks. Z. Skuza przywołując słowa kard. G. Biffi zapytał, czy św. Jan Chryzostom wskazywał sposoby obrony rodziny przed destruktywnym działaniem z zewnątrz. Alumn Piotr Majewski zwrócił uwagę na weryfikację jakości wychowania w momencie opuszczenia domu rodzinnego, kiedy to młody człowiek jest zmuszony wybierać pomiędzy dobrem i złem. W odpowiedzi na postawione pytania prelegent jeszcze raz podkreślił rolę i zadania rodziców, którzy według św. Jana Chryzostoma w pierwszej kolejności są odpowiedzialni za całość kształt wychowania. A do świata wartości, na których można zbudować pewną przyszłość, nic tak nie przekona jak osobiste świadectwo rodziców.

5. Wolne wnioski. Ks. T. Syczewski podziękował za udział w pogrzebie śp. ks. infułata Eugeniusza Borowskiego, który zmarł 3 maja 2010 r. Ks. A. Skreczko zaprosił do współtworzenia kolejnego numeru „Studiów Teo-

logicznych”. Ks. J. Pieńkosz zaproponował, aby w doborze artykułów i innych materiałów bardziej uwzględnić aktualną problematykę z życia kościelnego, kulturalnego i społecznego. Ks. A. Choromański podziękował organizatorom spotkania i zaprosił na kolejne do Łomży, które odbędzie się 18 listopada 2010 r. Rektor WSD w Ełku podziękował za uczestnictwo w spotkaniu i zaprosił na wspólny obiad.

KS. JAROSŁAW KOTOWSKI  
AL. MARCIN WASIELEWSKI

## SPRAWOZDANIE Z SYMPOZJUM DWADZIEŚCIA LAT KATECHEZY W SZKOLE

**Łomża, 13 luty 2010 r.**

Konsekwencje przemian roku 1989 w Polsce zaznaczyły się w wielu dziedzinach życia umysłowego, społecznego, kulturalnego. Jedną z konsekwencji przemian było wprowadzenie w roku 1990 nauczania religii do polskiej szkoły. W tym roku przypada 20 rocznica tego wydarzenia. Ta znamienna data zachęca do podejmowania refleksji nad obecnością i rolą nauczania religii w szkole, inspiruje do podejmowania próby oceny minionego czasu i wyznaczenia dróg na przyszłość. Jednym z wydarzeń, które wpisuje się w szeroki nurt refleksji nad szkolnym nauczaniem religii w naszym kraju stało się sympozjum *Dwadzieścia lat katechezy w szkole*, które odbyło się w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży w dniu 13 lutego 2010 roku. Organizacja sympozjum dokonała się przy współdziałaniu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wyższego Seminarium Duchownego w Łomży współpracującego ściśle z UKSW i Wydziału Nauczania i Wychowania Katolickiego Łomżyńskiej Kurii Diecezjalnej. Całość wydarzenia jakim było sympozjum składała się z dwóch części: wykładowej, w której udział wzięli wykładowcy akademiccy z Warszawy, Krakowa i Lublina oraz panelu dyskusyjnego, w którym wystąpili przedstawiciele Kuratorium Podlaskiego i Mazowieckiego oraz pracujący w szkole nauczyciele religii. Sympozjum stało się też miejscem spotkania wielu katechetów duchownych i świeckich, odpowiedzialnych za szkołę i wychowanie, przedstawicieli władz samorządowych i oświatowych, którzy oprócz wysłuchania prelegentów mogli również wymienić się doświadczeniami i z troską o religijną formację dzieci i młodzieży. Wydarzenie to stało się okazją do spotkania i refleksji nad rzeczywistością, która traktowana jest przez nas jako codzienność. Lekcja religii w systemie szkolnym, stanowiąca „specyficzną formę katechezy” wprowadza młodego człowieka w przestrzeń i życie wiary.

Zgromadzonych powitał Ksiądz Biskup Tadeusz Bronakowski, biskup pomocniczy diecezji łomżyńskiej, wskazując na odpowiedzialność katechetów za

religijne wychowanie młodego pokolenia. Lekcja religii jest często jedyną okazją dla młodego człowieka, by dowiedzieć się o wzorach świętości i uzyskać fundament chrześcijańskiej formacji. Miłym akcentem było wystąpienie wicewojewody podlaskiego Wojciecha Dzierżowskiego, który stwierdził, iż z wielkim szacunkiem wspomina swoich katechetów, z którymi zetknął się w czasie swojej katechezy dokonującej się w salkach parafialnych. Zaznaczył też, że sprawą niezwykłej wagi jest otwieranie się szkoły na wartości chrześcijańskie.

Pierwszym z prelegentów sympozjum był ks. prof. dr hab. Stanisław Dziekoński, Dziekan Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie. Przedstawił on temat: *Uwarunkowania towarzyszące powrotowi katechezy w obszar szkoły*. W przedłożeniu przedstawianym słuchaczom znalazło się przypomnienie o zmaganiach ateistycznej ideologii z Kościołem katolickim i próbach podporządkowania nauczania religii w szkole panującemu systemowi. Szczególnie podkreślone zostały przez prelegenta rola i zasługi Prymasa Tysiąclecia, Kardynała Stefana Wyszyńskiego dla obrony niezależności nauczania religii w szkole. Zostały również przypomniane najważniejsze wydarzenia związane z zawężaniem obecności religii w szkole, aż do jej całkowitego usunięcia. Przełomową datą stał się rok 1989 a w konsekwencji zmiany, które zaistniały na kanwie zachodzących przeobrażeń społecznych i ustrojowych. Prelegent przypomniał atmosferę towarzyszącą powrotowi religii do szkół oraz związane z tym nadzieje i obawy. Szczególnie te ostatnie wydawały się groźne i były nadmiernie podkreślane. Katecheza, jak przypomniął prelegent w swojej istocie jest wychowaniem w wierze. Owocność katechetycznej posługi warunkowana jest wieloma czynnikami. Trzeba pamiętać, że jednym z nich jest czytelne świadectwo posługiwania i życia nauczyciela religii – katechety. Ksiądz Dziekan odniósł się również do statusu nauczyciela religii – katechety porównując go ze statusem katechety w szkole czasu II Rzeczypospolitej. Zaznaczył również, że jedną z wyzwań dla katechezy w szkole było zawsze i jest również dzisiaj zmierzenie się z laickimi środkami społecznego przekazu.

Kolejnym prelegentem był Ks. prof. dr hab. Tadeusz Panuś, kierownik Katedry Katechetyki na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Zaprezentował on temat *Dar i zadanie* – czyli *próba bilansu 20 lat nauczania religii w szkole*. Stwierdził, że tytuł jego wystąpienia nawiązuje do słów Jana Pawła II wypowiedzianych w katedrze we Włocławku w dniu 6 czerwca 1991 roku. Papież wyraził wtedy radość, że religia powróciła do szkoły. Zaznaczył jednak, że jej powrót trzeba pojmować w kategoriach daru i zadania. W tym znaczeniu jest również służbą człowiekowi. Powrót religii do szkoły stał się szansą odnowionego spojrzenia społeczeństwa na Kościół. Taka odnowa była potrzebna po latach komunizmu oraz jego propagandy ukazującej Kościół w krzywym zwierciadle. Czas dwudziestu lat, w którym katecheza jest obecna w szkole stał

się okazją szerszego zaangażowania laikatu w działo nauczania wiary młodych pokoleń. Był to również czas wyjątkowej pracy nad podniesieniem jakości katechezy, solidnego kształcenia i stałej formacji katechetów, docierania tych, którzy na katechezę parafialną nigdy by nie przyszli. Niewątpliwym darem jest zastęp wykształconych katechetów, którzy podejmują swoje codzienne głoszenie Chrystusa na jednym ze współczesnych areopagów jakim jest szkoła. W wystąpieniu pojawiło się 10 razy na tak dla katechezy w szkole. Dwadzieścia lat katechezy w szkole nie jest pasmem samych sukcesów. Prelegent przypominał, że katecheci często pozostają sami w swoich zmaganiach szkolnych, nie zawsze do końca są jasno określone ich relacje z parafią i proboszczem jako ich przełożonym. W wystąpieniu znalazło się wezwanie do katechetów, by przyjęcie i zaakceptowanie a nawet pokochanie szkoły, w której się pracuje stanowi zasadniczy element posługi katechety w szkole. Praca w szkole nie może być rozważana bez odniesienia do przyjęcia krzyża. Rezygnacja z szkolnej lekcji religii byłaby rezygnacją z krzyża. Konieczna jest postawa aktywnej obecności w szkole i kreatywności w procesie nauczania.

Trzeci z przedstawionych wykładów nosił tytuł: *Perspektywy rozwoju nauczania religii katolickiej w polskiej szkole*. Zagadnienie przedstawił ks. prof. dr hab. Andrzej Kiciński kierownikiem katedry Katechetyki Szczegółowej Instytutu Pastoralnego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Katecheza i szkoła winny szukać płaszczyzn i możliwości współpracy. Szczególnie istotne staje się odnajdywanie istnienia lekcji religii w szkole wspólnie z innymi przedmiotami. Chodzi tutaj o wspólne poszukiwanie prawdy, odkrywania obszarów współpracy i przede wszystkim działania dla dobra ucznia. Spojrzenie na perspektywę obecności religii w szkole ukazuje również konieczność dostrzeżenia talentów, którymi Bóg obdarza człowieka i pomoc w ich rozwoju. Prelegent wskazał, że katecheza obecna w szkole musi coraz bardziej pogłębiać swoją tożsamość. Szczególnie istotne rozpatrywanie posługi katechetycznej w perspektywie znaków „kościelnego pośrednictwa”, które wskazują na obecności i bycia Kościołem w współczesnym świecie: diakonii, koinonii, martyrii i liturgii. Katecheza musi pamiętać o fundamentalnym celu, jaki ma realizować: doprowadzenie młodego człowieka do spotkania z Bogiem. Prelegent wskazał również, że nie można zaniedbać posługi katechetycznej wobec najmniejszych i najsłabszych, jakimi są osoby niepełnosprawne.

Przedstawione w części wykładowej zagadnienia wywołały pytania uczestników sympozjum, na które odpowiadali prelegenci.

Na drugą część sympozjum złożyły się prelekcje przedstawicieli kuratorium i katechetów oraz dyskusja panelowa. Jako pierwsza głos zabrała pani Wiesława Ćwiklińska, podlaska wicekurator oświaty. Przedstawiła ona rolę katechety w szkole. W jej opinii nauczyciel religii powinien dbać o duchowość

młodego człowieka i pomóc mu wejść w dorosłe życie. Dużo uwagi poświęciła również przygotowaniu samego katechety do pracy w szkole, co uznała za proces trudny i bardzo złożony. Prowadzący katechezę, aby dobrze wywiązać się z powierzonych sobie obowiązków, winien zaangażować się w swoją misję i działać z pasją. Nie zmienia to jednak faktu, że nie istnieje jedna, ściśle określona i wypróbowana metoda przygotowania wychowawcy do nauczania religii. W wystąpieniu pani wicekurator nie mogło zabraknąć również odniesienia do podmiotu katechezy, czyli uczniów. Jej zdaniem możemy być dumni z naszej młodzieży. Jednocześnie nie powinniśmy absolutyzować pewnych trudnych sytuacji wychowawczych. Takie sytuacje były, są i będą. Istotne zdaje się w tej prelekcji odniesienie do Konstytucji RP, a konkretnie do artykułów 48. i 53. ustawy zasadniczej, które mówią o prawie rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem oraz o wolności sumienia i religii.

Następnie swój głos w dyskusji przedstawiła pani Anna Gocłowska z ostrołęckiej delegatury kuratorium mazowieckiego. Jej zdaniem katecheza jest nie tyle kształtowaniem umysłu, co serca. W powrocie katechezy do szkół upatruje ona wypełnienie pewnej luki w systemie oświatowym, trudno bowiem mówić o wiedzy bez wartości. Podkreśliła również, że katecheci od strony formalnej są bardzo dobrze przygotowani do pracy, a dostępne na rynku podręczniki katechetyczne są coraz lepsze. Jednak współczesny uczeń diametralnie różni się od tego sprzed kilkudziesięciu czy nawet kilkunastu lat. Dlatego kwestia powszechnej komputeryzacji życia, rozpatrywana w kategoriach szansy i zagrożenia, nie może ująć uwadze nauczyciela. Wg pani Gocłowskiej najslabszym elementem szkolnej katechizacji jest wystawianie ocen. Na tym polu wiele jeszcze trzeba zrobić, aby osiągnąć pozytywne rezultaty edukacyjne i wychowawcze.

Kolejnym prelegentem był ks. dr Dariusz Tułowiecki, doktor nauk socjologicznych i katecheta w gimnazjum. Ogólnie uznał aktualną sytuację nauczyciela religii w polskiej szkole za lepszą niż 11 lat temu, kiedy zaczynał pracę z młodzieżą. Powołując się na różne badania socjologiczne i statystyki stwierdził kolejno, że wzrasta ogólna akceptacja nauczania religii w państwowych placówkach oświatowych, a duża część uczniów uważa katechezę za ważny element życia religijnego i źródło wiedzy, a także pomoc w zrozumieniu istoty bycia chrześcijaninem. Jednocześnie wyraźnie zaznacza się wpływ katechizacji na życiowe decyzje młodych ludzi, generalnie usatysfakcjonowanym modelem nauczania religii. Młodzież widzi w katechecie przede wszystkim człowieka wiary, wzór i autorytet moralny. Jednak ks. Tułowiecki wskazywał również na wyzwania i trudności, z jakimi katecheci borykają się w szkole. Wśród nich wymienił dużą polaryzację religijności uczniów w dobrych liceach, nie zawsze uporządkowane relacje między nauczycielem religii



a proboszczem i parafią, budowanie właściwych relacji nauczyciela katechety z resztą grona pedagogicznego, przełożenie treści religijnych na język współczesności, właściwe zrozumienie pluralizmu światopoglądowego, zmagania z tendencjami postmodernistycznymi i biurokracją.

Jako ostatni głos zabrał pan Krzysztof Jankowski, katecheta z liceum w Ostrołęce. Wyraził on radość z powodu pełnionej przez siebie funkcji w społeczeństwie i Kościele. Zwrócił uwagę na konieczność bacznej obserwacji serc i umysłów młodych ludzi, których zachowania i tok myślenia łatwo można przewidzieć, przede wszystkim na drodze śledzenia szeroko pojętej młodzieżowej kultury medialnej i kanałów informacyjnych. W jego opinii ogromną rolę odgrywa permanentna formacja nauczycieli religii, nie tylko intelektualna, ale także, a może przede wszystkim, duchowa. Zadaniem katechety jest bowiem głoszenie Chrystusa, a nie samego siebie.

Symposium zakończyło się wspólną modlitwą w kaplicy Wyższego Seminarium Duchownego w Łomży. Podsumowując stwierdzić należy, że podjęta refleksja była cenną inicjatywą wpisującą się w dyskusję nad obecnością posługi katechetycznej w szkole. Bardzo cieszą opinie uczestników sympozjum twierdzących, że to co jest ich codziennością, codziennością katechetów świeckich i duchownych, staje się przedmiotem refleksji i dyskusji. W perspektywie dwudziestu lat staje się również docenieniem ich wytrwałej pracy i świadectwa o Chrystusie i Ewangelii w polskiej szkole.



## R E C E N Z J E

Amadeo Cencini, *Po śmierci dziecka*, Wydawnictwo „Bernardinum”, Pelplin 2009, ss. 224.

Nakładem Wydawnictwa „Bernardinum” otrzymaliśmy do rąk książkę Amadeo Cencini *Po śmierci dziecka*. Książka ta jest owocem kilkuletniej posługi i doświadczeń Autora jako duchowego asystenta Stowarzyszenia „Figli in cielo” (Dzieci w niebie), zrzeszającego rodziców przeżywających żalobę po śmierci swych dzieci. Powstało ono we Włoszech w 1991 roku, a jego celem jest przede wszystkim towarzyszenie rodzicom, którzy utracili dziecko, i pomoc w przeżywaniu żaloby w perspektywie wiary.

Książka ta w oryginale nosi tytuł *Il figlio perduto e ritrovato. Dal lutto nuovi genitori, co należałoby przetłumaczyć Dziecko utracone i odnalezione. Z żaloby nowi rodzice*. Ten podwójny tytuł wskazuje na dwie części, które można w tej pozycji wyróżnić. Część pierwsza dotyczy drogi człowieka prawdziwie wierzącego, historii życia wpisanej w historię zbawienia i pamięci człowieka wierzącego w różnych jej aspektach (pamięć uczuciowa, pamięć racjonalna, pamięć biblijna, pamięć duchowa). Dalej ukazana jest próba integracji tych elementów w taki sposób, aby człowiek prowadzący życie duchowe mógł dostrzec z wiarą, iż jego życie jest historią miłości i zbawienia, nawet wtedy, gdy są to doświadczenia trudne, bolesne i niekiedy niezrozumiałe.

W tej części Autor wskazuje na sposób w jaki człowiek wierzący może podnieść się z bólu i cierpienia wywołanych śmiercią dziecka, gdyż jego życie jest największym dowodem na istnienie Boga. By się mogło tak stać trzeba odczytać całe swoje życie jako «historię zbawienia», historię w którą Bóg ingeruje, prowadząc człowieka do celu jakim jest spotkanie z Nim w wieczności. Jest to historia zawierzenia Bogu, który kocha człowieka. Zawierzyć, szczególnie w sytuacji bólu i cierpienia, można jednak tylko komuś, kogo się zna, o kim się wie, że jest wierny, i gdy tej wierności się doświadczyło. Dlatego, jak podkreśla Autor, konieczna jest refleksja nad własnym życiem i odkrycie w nim znaków wierności, dobroci a nade wszystko miłości Boga.

Jednym z najważniejszych elementów w przeżywaniu cierpienia rodziców po stracie dziecka, niezależnie od jego wieku, jest pamięć o dziecku, które odeszło do wieczności.

Druga część to propozycja Autora wskazująca rodzicom, których dziecko zmarło pewną konkretną drogę „przepracowania żaloby” w perspektywie wiary. Ta część jest oparta i wykorzystuje doświadczenia rodziców, którzy przeżyli utratę swego dziecka. Droga ta prowadzi od bezsilności i załamania, poprzez bunt do «odnalezienia» równowagi, przyjęcia tego wydarzenia jako «daru»

miłości kochającego Boga i «odnalezienia» obecności dzieci żyjących w niebie. By tak się stało warto jeszcze raz podkreślić element wiary rodziców, wiary żywej, która w tak trudnym wydarzeniu jaką jest śmierć dziecka pozwoli dostrzec znak obecności i miłości Boga.

Książka kończy się krótkim paragrafem zatytułowanym *Resurrexit! – Zmartwychwstał!* Autorem tej części są rodzice, którzy utracili syna. Piszę tam o drodze, którą przebyli, aby w «nowy» sposób «odnaleźć» swoje dziecko. Jest to droga prowadząca do nadania sensu życiu i odnalezienia obecności Boga także w wydarzeniu tak bolesnym jak utrata dziecka. To droga, która prowadzi do poznania sensu życia. Doświadczenie utraty dziecka jest porównywalne tu do swoistej *Drogi krzyżowej*, która nie kończy się pogrzebaniem Jezusa lecz Zmartwychwstaniem. Zmartwychwstanie Chrystusa jest gwarancją zmartwychwstania i nowego życia zmarłego dziecka i naszego zmartwychwstania. Jest ono gwarancją, że życie nie umiera, że nie może umrzeć oraz, że nic się nie traci kiedy ból i cierpienie przeżywa się z miłością.

Przykładem głębokiego przeżywania miłości, bólu i nadziei na spotkanie po zmartwychwstaniu ze zmarłym synem, wyraża ojciec słowami: „Okrutna jest śmierć. Okrutne jest rozstanie. Synu szlachetny i dobry. Byłeś naszą dumą i nadzieją. Smutno i boleśnie jest starzeć się nie mając cię obok nas, jak o tym marzyliśmy. Myślmy, że sposób upamiętnienia ciebie nie jest ci przykry. Przeciwnie, mamy nadzieję, że odpowiada twoim gustom i uczuciom. Lecz przede wszystkim, ten krucyfiks, będący znakiem tragedii i tajemniczego dramatu, wyraża naszą wiarę i naszą największą nadzieję. Jest on znakiem Jezusa, który oddał ducha swego Ojcu – tak jak my teraz, i jak pragniemy to uczynić w godzinę naszej śmierci. Znakiem Jezusa, do którego się zwracamy, gdyż tylko On ma słowa życia wiecznego; Jezusa, który ciebie przyjął – jesteśmy tego pewni – do grona swoich świętych: zachowując na wieki twoją młodzieńczą radość. Chrystus zmartwychwstał! *Resurrexit!*”.

To pełne nadziei i wiary zakończenie – świadectwo ojca – jest wskazówką dla każdego chrześcijanina, że każdą, nawet najbardziej bolesną i trudną sytuację życiową można pokonać i «wykorzystać» dla rozwoju wiary i miłości powierzając się i ufając kochającemu Bogu. Wszystko bowiem można w Tym, który nas umacnia!

Nieocenioną wartością tej publikacji jest z pewnością to, iż wyrasta ona z podwójnego doświadczenia. Doświadczenia rodziców przeżywających dramat utraty własnego dziecka i wędrówki w poszukiwaniu i odnajdywaniu sensu życia «na nowo» i sensu «nowej» obecności dziecka w życiu rodziców, oraz doświadczeń Autora, przez wiele lat pracującego wśród takich rodzin i z takimi rodzinami. Warto więc polecić tę publikację zarówno rodzicom, których udziałem jest przeżywanie doświadczenia utraty dziecka, jak też tym, któ-

rzy pomagają w pokonaniu tej niełatwej drogi odnalezienia obecności dziecka w «innym» wymiarze, który ukazuje nam Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa.

*Ks. Mirosław Brzeziński*

Livio Melina e Carl A. Anderson (a cura di), *L'olio sulle ferie. Una risposta alle piaghe dell'aborto e 501 del divorzio*, Edizioni Cantagalli, Siena 2009, ss. 292.

Książka pod redakcją Livio Meliny i Carla A. Andersona *L'olio sulle ferie. Una risposta alle piaghe dell'aborto e del divorzio*, której tytuł w dosłownym tłumaczeniu brzmi *Olej na rany. Odpowiedź na plagi aborcji i rozwodów* jest owocem Międzynarodowego Kongresu pod takim samym tytułem, który odbył się w Rzymie, i który był zorganizowany przez Instytut Jana Pawła II do Studiów o Małżeństwie i Rodzinie – sekcja centralna w Rzymie – oraz Rycerzy Kolumba. Celem Kongresu było wysłuchanie świadectwa osób i refleksja dotycząca osób dotkniętych cierpieniem związanym z rozwodem rodziców oraz tych, którzy przeżyli dramat aborcji. Chodziło też o wskazanie konkretnych sposobów działania duszpasterskiego, najbardziej skutecznego, zdolnego pomóc tym osobom, by zmniejszyć ich cierpienie, pomóc uzdrowić poprzez działanie posługi Kościoła i ludzi dobrej woli.

Zarówno Kongres jak i niniejsza publikacja inspirowana jest ikoną *dobrego Samarytanina*, w której należałoby wskazać dwie różne płaszczyzny. Pierwszą, którą można nazwać «sercem które widzi», które się zbliża, współczuje, stara się poznać sytuację z punktu widzenia psychologicznego i społecznego, ale przede wszystkim z punktu widzenia ludzkiego i etycznego. Drugą płaszczyzną jest «konsekwentne działanie»; troska o drugiego człowieka, która wyraża się w udzieleniu mu pomocy. W tym kontekście chodzi o znalezienie odpowiedzi duszpasterskiej solidarności, wsłuchując się w doświadczenie wielu istniejących już centrów pomocy i inicjatyw obecnych w różnych częściach świata.

Pozycję tę rozpoczyna słowo Benedykta XVI skierowane do uczestników Kongresu. Papież zwraca uwagę szczególnie na kontekst kulturowy, w którym rozwijają się plaga rozwodów i aborcji, i który to kontekst niejako «promuje» rozwój takich postaw. Jest to związane z rosnącym indywidualizmem, hedonizmem, brakiem solidarności i odpowiedniej pomocy społecznej, źle rozumianą wolnością szczególnie wobec życiowych trudności, kontrastujących z nierozewalnością małżeństwa i należnym szacunkiem wobec życia ludzkiego poczęte-

go i chronionego w łonie matki. Mimo, że rozwód i aborcja są sytuacjami różnej natury, to często są owocem okoliczności trudnych a nawet dramatycznych, niosących za sobą często przeżycia traumatyczne i są źródłem tragedii i cierpienia tych, których dotyczą. Mając jednakże jako ofiary często istoty niewinne: dziecko poczęte i nienarodzone, dzieci wplątane w rozerwane więzy rodzinne.

Papież podkreśla w swojej wypowiedzi jasne nauczanie Kościoła wobec rozwodu i aborcji: są to winy ciężkie, które są przeciw godności osoby ludzkiej, zakładają niesprawiedliwość w relacjach ludzkich i społecznych i obrażają Boga, Stwórcę paktu małżeńskiego i Autora życia ludzkiego. Drugim elementem godnym podkreślenia w słowach Benedykta XVI jest to, iż również wobec osób dopuszczających się takich zachowań Kościół zawsze powinien odnosić się z miłością i delikatnością, z troską i matczyną uwagą, by głosić miłosierdną bliskość Boga w Jezusie Chrystusie. On jest Miłosiernym Samarytaninem, który wylewa olej i wino na nasze rany by je uzdrowić. Ewangelia jest Ewangelią miłości i życia oraz zawsze Ewangelią miłosierdzia, która zwraca się ku konkretnemu człowiekowi grzesznemu, by podnieść go z każdego upadku i uzdrowić z jakiegokolwiek rany. Taka postawa Kościoła stoi na straży godności osoby ludzkiej, życia i zdolności do miłości.

Stojąc w obronie tych dwóch wartości jaką jest życie ludzkie i nierozzerwalność sakramentalnego związku małżeńskiego niniejsza publikacja podzielona jest na dwie części. Część pierwsza *I figli del divorzio (Dzieci rodzin rozwiedzionych)*. W tej części znajdujemy artykuły poruszające problem dzieci z rodzin rozwiedzionych. Jako pierwszy znajdujemy artykuł Joan B. Kelly o konsekwencjach separacji i rozwodu rodziców na dzieci oraz o potrzebach dzieci w związku z takimi wydarzeniami. Wśród potrzeb autor zwraca uwagę na potrzebę bezpieczeństwa, wsparcia na płaszczyźnie szkoły, wyczerlenia, czujności zwróconej na aktywność dziecka czy wreszcie na jego potrzeby emocjonalne, społeczne i psychologiczne. Dzieci oczekują ich zaspokojenia w nowej sytuacji, która następuje niejednokrotnie po długim okresie stresu związanego z niezaspokojeniem i brakiem wrażliwości rodziców przed rozwodem.

Kolejnym jest artykuł Raffaelli Iafrate poruszający kwestię rozerwania związku małżeńskiego i wpływowi jaki ma taka sytuacja na dzieci dorastające i dzieci dorosłe, ale w młodym wieku. Autorka wskazuje na odpowiedzialność rodziców względem przyszłych pokoleń, kładąc nacisk na odpowiedzialność w zdolności budowania stałych i stabilnych relacji.

Z kolei Elizabeth Marquardt porusza ważną kwestię życia duchowego dzieci osób rozwiedzionych. I tu warto podkreślić ważną rolę jaką Autorka upatruje w zaangażowaniu wspólnot eklezjalnych w nauczanie o konieczności zachowania struktury rodziny, gdyż struktura rodziny ma wpływ na rozwój osobowy i duchowy każdego człowieka.

Natomiast Olivier Bonnewijn porusza temat sytuacji rodziców po rozwodzie wskazując na nauczanie etyki teologicznej. Wychodząc od biblijnych podstaw etyki życia małżeńskiego i rodzinnego ukazuje odpowiedzialność rodziców za postępowanie dzieci. Jednocześnie odnosząc się do postawy Jezusa względem dzieci zaznacza, iż rodzice przyjmując ją powinny traktować dzieci w każdej sytuacji jako dzieci a nie jako dorosłych: „przyjmując je i błogosławiąc”.

Po cyklu artykułów poruszających problem dzieci z rodzin rozwiedzionych następują kolejne, które są próbą spojrzenia duszpasterskiego i wskazania drogi, którą należałoby podjąć w tych trudnych sytuacjach. I tak Lynn Cassella – Kapuscinski podejmuje kwestię stworzenia duszpasterstwa dla dzieci rozwiedzionych rodziców, ukazując zarówno trudności jak też możliwe rozwiązania. Autorka wskazuje na korzyści płynące z pracy w grupach, ale jednocześnie dostrzega trudności w organizacji takich grup wpływające np. z niemożliwości zgromadzenia odpowiedniej ilości osób, z niezrozumienia rodzin czy wręcz nawet trudności ekonomicznych a także braku odpowiednio przygotowanych osób. Trudności te jednak dla dobra dzieci winny być pokonywane. W podobnym obszarze tematycznym jest kolejny artykuł, w którym Ana Maria Anastasiades wskazuje na inicjatywę wychowawczą skierowaną do dzieci z rodzin rozwiedzionych w Kościele. Natomiast Costanza Marzotto podejmuje temat «grup słowa» dla dzieci z rodzin rozbitych. Autorka wskazuje na rolę słowa w życiu dzieci i konieczność szczerzej rozmowy z dziećmi, które pomogłyby zrozumieć sytuację, ale które również wyzwoliłyby potrzebę wyrażenia różnego rodzaju potrzeb i ich obaw oraz tego wszystkiego, co przeżywają.

Drużga część publikacji nosi tytuł *Le piaghe del aborto (Plaga aborcji)*. Ta część rozpoczyna się od nakreślenia cierpienia spowodowanego aborcją. I tak pierwszy artykuł Mari Luisy di Pietro odnosi się do postawy «dobrego samarytanina» wskazując dwa ważne aspekty: działalność uzdrawiającą oraz na odpowiedzialność w wychowaniu. Eugenia Roccella porusza temat «ciemnej strony macierzyństwa». «Ciemnej», gdyż macierzyństwo od momentu poczęcia jest budowaniem relacji pomiędzy matką a dzieckiem, której nie można zerwać, nie można odciąć tak jak odcina się pępowinę przy urodzeniu. Jest to związek ukazujący „bliskość tajemnicy życia i tajemnicy śmierci: każda kobieta wie, że dając życie przygotowuje śmierć, i że życie które dajemy, nie rządymy nim i nie jest w naszym posiadaniu”.

E. Joanne Angelo w swoim artykule zajmuje się konsekwencjami psychologicznymi aborcji. Autorka zwraca uwagę zarówno na konsekwencje jakie ma aborcja na dzieci jak też na rodziców. Jest to spojrzenie z perspektywy klinicznej, mające swe korzenie w doświadczeniu pracy Autorki. Kolejny tekst jest w tym samym nurcie. Jego Autorem jest Philippe De Cathelineau, twórca Stowarzyszenia *Splendeur de la vie*, i dotyczy konsekwencji psychologicznych mentalności aborcyjnej wewnątrz rodziny.

Natomiast Agneta Sutton zajmuje się problemem aborcji w przypadku choroby dziecka, racji i powodów, dla których podejmowane są decyzje o aborcji dziecka chorego zapominając o podstawowej prawdzie, że każdy człowiek nosi w sobie „obraz i podobieństwo Boga”, oraz o prawdzie i o wartości każdego ludzkiego życia oraz o sensie cierpienia.

Podobnie jak pierwsza część publikacji, podobnie i druga kończy się odniesieniem do działalności pastoralnej Kościoła. I tak pierwszy artykuł, którego autorem jest Jeanne Laffitte dotyczy działalności Kościoła w tej ważnej i delikatnej kwestii według przykładu miłosiernego Boga.

Victoria Thorn przedstawia konkretny przykład działalności idącej z pomocą osobom, matkom, które dokonały aborcji. Jest to «Projekt Rachele», jako konkretna propozycja pomocy osobom, które dokonały aborcji, którego jednym z elementów jest sakramentalna odpowiedź na cierpienie związane z aborcją. W podobnym tonie jest kolejny tekst M. Mary Agnes Donovan wskazujący na sakramentalną drogę, jako drogę do Kościoła i miłosiernego Boga, i ukazujący pracę *Sister of Life (Siostr Życia)* wspierających i służących pomocą w cierpieniu związanym z dramatem aborcji.

Artykuł Dominique Vandier dotyczy naśladowania Chrystusa w działalności duszpasterskiej, czyli przyjęcia i towarzyszenia osobom, które okazują cierpienie związane z aborcją. Książka kończy się tekstem Sereny Taccari mówiącym o Stowarzyszeniu *Dono (Dar)* w służbie kobiet stojących wobec wyboru: dokonać aborcji i żyć z jej ciężarem czy nie dokonać i ofiarować dar życia.

Niewątpliwie niniejsza publikacja godna jest polecenia, gdyż nie tylko wskazuje dwie plagi współczesnego człowieka: rozwód i aborcję, pochylając się nad nimi z należąca refleksją, ale wskazuje też duszpasterskie kierunki rozwiązań, a nade wszystko pomocy osobom, które ucierpiały i cierpią z powodu ich doświadczenia. Zaletą tej książki jest także to, iż autorami poszczególnych tematów są osoby, które należą do grona «ekspertów» w tej dziedzinie i które pracują bezpośrednio z osobami doświadczonymi tymi plagami. Warto więc tę pozycję polecić wszystkim osobom pracującym wśród dzieci, młodzieży i dorosłych pochodzących z rodzin rozwiedzionych i rozbitych, jak też pracującym z osobami dotkniętymi dokonaniem aborcji, zarówno duszpasterzom jak i świeckim.

**Ks. Mirosław Brzeziński**



Bartosz Adamczewski, *Q or not Q? The So-Called Triple, Double, and Single Traditions in the Synoptic Gospels*, Frankfurt am Main 2010, ss. 554.

Książka ks. Bartosza Adamczewskiego, wykładowcy Nowego Testamentu na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, dotyczy ogromnie ważnej kwestii, a mianowicie wyjaśniania, budzących niezwykle zdumienie, literackich podobieństw i różnic między Ewangelią synoptycznymi (Mt, Mk, Łk). W czasach nowożytnych zgłoszono hipotezę, że „problem synoptyczny” można rozwiązać przez przyjęcie istnienia jakiegoś zaginionego źródła, określonego mianem Q (niemieckie *Quelle*), które stanowi uzasadnienie dla obecności w Mt i Łk wspólnego materiału, brakującego jednocześnie w znanym źródle tych dwóch Ewangelii, mianowicie Mk. B. Adamczewski w imponującym pod względem rozmachu studium rozprawia się z takim przekonaniem, sugerując przyjmowaną w starożytności zależność linearną, ale nie w kolejności Mt-Mk-Łk (jak sądził św. Augustyn), lecz Mk-Łk-Mt. Książka ta składa się z pięciu rozdziałów: I. Problem synoptyczny i jego ostatnio przyjęte rozwiązania; II. Podstawowy układ wzajemnej zależności literackiej między Ewangelią synoptycznymi; III. Markowe korzystanie ze źródeł; IV. Łukasze korzystanie ze źródeł; V. Mateuszowe korzystanie ze źródeł.

Polski biblista z niezwykłą drobiazgowością omawia rozwiązania problemu synoptycznego zaproponowane w ciągu ostatniego ćwierćwiecza (lata 1984-2009). Chodzi tu o takie ujęcia, jak: 1) priorytet Mk i pisanego źródła Q; 2) priorytet Mk i wspólnych tradycji ustnych; 3) priorytet Mk i kilku tekstowo niewykrywalnych tradycji; 4) priorytet Proto-Marka; 5) względny priorytet Deutero-Marka (z lub bez Q); 6) przyjęcie licznych przed-kanonicznych źródeł; 7) wspólne użycie jednej zaginionej proto-Ewangelii; 8) „augustyński” porządek literackiej zależności Ewangelii synoptycznych: Mt-Mk-Łk; 9) porządek Mt-Łk-Mk; 10) porządek Mk-Mt-Łk; 11) porządek Mk-Łk-Mt. Zdaniem B. Adamczewskiego, obecnie niemal powszechnie przyjmuje się priorytet Mk (różne wersje) oraz dostrzega się coraz większe problemy związane z istnieniem źródła Q (s. 184). Jego zdaniem, na szczególną uwagę zasługuje sekwencja powstawania i zależności Ewangelii synoptycznych w wersji Mk-Łk-Mt. Koncepcja ta sięga genetycznie czasów oświecenia (G. Ch. Storr), a ostatnio została na nowo podjęta przez M. Hengela, R. V. Hugginsa, E. Aureliusa i G. A. Blaira (s. 176-181).

Celem zbadania tego właśnie stanowiska, B. Adamczewski artykułuje kryteria, które mogą posłużyć do wykrycia wzajemnych zależności między Ewan-

geliami synoptycznymi. Nie przywiązuje on zbytnej wagi do takich kryteriów, jak: charakterystyczne słownictwo danej Ewangelii, krótsze i dłuższe wersje wspólnego tekstu, powtórzenia i dublety, wzrastająca klarowność, wyraźna niespójność czy błędy logiczne, postępująca hellenizacja tradycji ewangelijnej, niemożliwość usunięcia istotnych idei teologicznych czy motywów literackich, zależność od pracy redakcyjnej innego ewangelisty i brak zgodności w porządku wspólnego materiału (s. 188-196). Zdaniem polskiego biblisty, użyteczne są następujące ślady wskazujące na kierunek zależności między Ewangeliąmi synoptycznymi i tworzące w ten sposób zasadnicze zręby „metody krytyczno-intertekstowej” (s. 447), a mianowicie: 1) połączenia elementów innych Ewangelii; 2) obecność słownictwa, frazeologii, wzorców strukturalnych itd. typowych dla jakiejś innej Ewangelii i występujących tylko we fragmentach, które mają wyraźne paralele w pozostałych Ewangeliach; 3) niezgodność (przeciwieństwo) idei wyrażonych we fragmentach, które mają paralele w innej Ewangelii, z ideami wyrażonymi w innych miejscach tej Ewangelii i właściwych tylko dla niej; 4) trudno dostrzegalne niespójności czy błędy logiczne pojawiające się we fragmentach, które mają paralele w innej Ewangelii, gdzie jednak niespójność czy nielogiczność nie występuje; 5) wzrastające zakłopotanie; 6) wyraźna zgodność stylu, redakcji i teologii danego fragmentu z charakterystyką danej Ewangelii przy jednoczesnej względnej niezgodności tych rysów w tekście paralelnym ze specyfiką tej innej Ewangelii; 7) preferencja, aby wyjaśniać zależności między Ewangeliąmi przez odwoływanie się do istniejących faktycznie tekstów, a nie do źródeł hipotetycznych (s. 196-204). Następnie B. Adamczewski zastosował te kryteria do zbadania Mk 1,14-2,28 i par. (Mt 4,12-12,8; Łk 4,14-6,5), potwierdzając swoje uprzednie przypuszczenie, że wszelkie podobieństwa i różnice możliwe są do wytłumaczenia przy przyjęciu kierunku zależności linearnej Ewangelii od Mk przez Łk do Mt (s. 205-224).

Jak zatem autorzy Ewangelii synoptycznych korzystali ze źródeł? Tradycyjnie, na bazie świadectwa Papiasza, sądzono, że Marek zredagował swoją Ewangelię opierając się na ustnym nauczaniu Piotra. B. Adamczewski dostrzega jednak przede wszystkim niezwykle mocną zależność („setki międzytekstowych aluzji” – s. 273) tej Ewangelii od listów św. Pawła (s. 229-266) oraz – zwłaszcza w odniesieniu do struktury dzieła – od „Iliady” Homera (s. 266-269). Należy pamiętać, że Marek jawi się jako bliski współpracownik Pawła m.in. w Flm 24; Kol 4,10 i 2 Tm 4,11. Jednakże Markowi zależy nie tylko na tym, aby odzwierciedlić doktrynę chrystologiczną Apostoła Narodów w sposób narracyjny, lecz również na tym, aby ukazać, jak w życiu i misji Pawła objawiły się podstawowe rysy tożsamości Chrystusa (s. 269). Zdaniem polskiego biblisty, „Mk 1,1-15,15 (...) stanowi systematyczne hyper-tekstowe opracowanie Ga 1,1-6,15 (w Mk 1,1-7,37), 1 Kor 1,1-12,27 (w Mk 8,1-10,45), Ga 2,1 tematycznie połączone z Rz

9,1-15,33 (w Mk 10,46-12,44) i Ga 2,2-14 tematycznie połączone z 1 Tes 1,10-5,24 (w Mk 13,1-15,15). Końcowa relacja o śmierci Jezusa, pogrzebie i zmartwychwstaniu (Mk 15,16-16,8) została skomponowana przez Marka, w zgodzie z Pawłową zasadą hermeneutyczną wyrażoną w 1 Kor 15,3-4, jako systematyczne zgranie różnych motywów, zapożyczonych z listów Pawła i Biblii” (s. 270). Ewangelia według św. Marka, której redakcja przypada na ok. 100 r., nie jest bezpośrednio zależna od ustnej tradycji wywodzącej się z Palestyny (s. 443). Łukasz z kolei czerpie wyraźnie z Mk, aczkolwiek jednocześnie przepracowuje to źródło z wykorzystaniem znowu Biblii, listów św. Pawła i niektórych szeroko rozpowszechnionych wówczas żydowskich czy hellenistycznych dzieł literackich (choćby pism Józefa Flawiusza). Ewangelia według św. Łukasza powstała na terenie Azji, prawdopodobnie w Efezie, w latach 110-120, celem potwierdzenia misji chrześcijaństwa wśród pogan (s. 390-399). Wreszcie Mateusz dokonuje adaptacji ram narracyjnych Mk do geograficzno-tematycznej struktury Dz (uwzględniając także Łk) z wykorzystaniem Listu Jakuba i Pierwszego Listu św. Piotra. Ewangelia według św. Mateusza powstała w latach 130-140, w okresie wyraźnego już rodzenia się judaizmu rabinicznego, również na terenie Azji, prawdopodobnie w Efezie (s. 437-439). Ostatecznie zatem B. Adamczewski traktuje źródło Q jako sztuczny twór, dzisiaj nie mający już żadnej racji bytu.

Nie ulega wątpliwości, że zasługą B. Adamczewskiego jest ukazanie wpływu listów św. Pawła na Ewangelie synoptyczne, aczkolwiek książka jako całość pozostaje jednostronna i w konsekwencji redukcyjna. Podstawowy zarzut da się sformułować następująco: biblista polski odsunął Ewangelie synoptyczne od świadectwa historycznego o Jezusie. Na podstawie tej pracy naukowej nie trudno stwierdzić, że o Jezusie historycznym wiemy tylko tyle, ile przekazał nam Paweł, który przecież nie był naocznym świadkiem Jego życia ziemskiego, lecz jedynie zmartwychwstania. Należy zauważyć, że książka Benedykta XVI (J. Ratzingera), *Jezus z Nazaretu, cz. I: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia* (Kraków 2007), prezentująca szkic przyjmowanej dziś przez Kościół metodologii w kwestii podejścia do charakteru Ewangelii (zob. *tamże*, s. 5-22), w ogóle nie pojawia się w załączonej bibliografii (s. 449-511). Ale nawet jeśli ta metodologia nie cieszy się uznaniem Autora, to nie do zaakceptowania pozostaje wyeliminowanie przez Niego innych źródeł o Jezusie, przede wszystkim świadectwa Dwunastu z Piotrem na czele. Dowodzą tego choćby znakomite studia biblijne M. Hengela (*The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels*, London 2000), J.D.G. Dunna (*Jesus Remembered*, Grand Rapids – Cambridge 2003) i R. Bauckhama (*Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids – Cambridge 2006), a nawet pewne fragmenty opracowań z nurtu *Third Quest*, nie wspominając już o całej literaturze teologiczno-funda-

mentalnej. To tak jakby powiedzieć, że Jezus, Wcielony Syn Boży, dopiero po zmartwychwstaniu wywarł wpływ na swoich współczesnych, szczególnie Pawła, natomiast za życia pozostawał dla nich mało znaczący. Papiasz z Hierapolis odzwierciedla przekonanie charakterystyczne dla chrześcijan początku II w. (a więc w okresie, kiedy według B. Adamczewskiego miały rzekomo powstawać Ewangelie synoptyczne), że Kościół pieczołowicie troszczył się o pamięć i kontakt z naocznymi świadkami życia Jezusa i Ewangelie te historyczne ślady przechowują: „Skoro gdziekolwiek spotkałem którego z tych, co przestawiali z prezbiterami, wypytywałem go o ich zdanie, co mówił Andrzej, co Piotr, albo Filip, albo Tomasz, albo Jakub, co Jan, albo Mateusz, albo inny z uczniów Pańskich” (Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, 3,39,4). B. Adamczewski jakby założył sobie w punkcie wyjścia, że wyjaśni charakter Ewangelii wyłącznie przez odwołanie się do spuścizny św. Pawła i... fikcji narracyjnej ewangelistów powstającej na bazie motywów zaczerpniętych z Biblii i innej literatury. Wydana przez polskiego biblistę w Niemczech, w języku angielskim, książka przejdzie z pewnością do historii jako dzieło oryginalne, ale jednocześnie spowoduje ogromne zakłopotanie w świecie katolickiej bibliistyki.

Ks. Marek Skierkowski

Ks. Henryk Seweryniak, *Geografia wiary*, Warszawa 2010, ss. 310.

„*Geografia wiary* jest zaproszeniem do wyruszenia w drogę na wzór dawnych wędrowców, pielgrzymów, do udania się z nimi do miejsc fundacyjnych chrześcijaństwa. Ale jeszcze bardziej wezwaniem do postoju: zrozumienia znaczenia Ziemi Świętej i odkrycia osobistej «geografii wiary», swojego Nazaretu, Kafarnaum, Jerozolimy, Rzymu” (s. 6). Tymi słowami ks. Henryk Seweryniak (ur. 1951), profesor teologii fundamentalnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, wyjaśnia cel swojej najnowszej książki zatytułowanej „*Geografia wiary*”. I rzeczywiście, publikacja łącząca w sobie erudycję biblijną Autora z jego dojrzałą refleksją teologiczną, trwałym osobistym doświadczeniem miejsc świętych oraz głębokim życiem duchowym, opartym na medytacji. „Katolicyzm – dodaje ks. H. Seweryniak – to wstrząsający konkret – konkret czasu i konkret przestrzeni. Wiara Kościoła nie opiera się na pobożnym micie czy bajkowej opowieści, a ślady życia Jezusa Chrystusa i Jego uczniów istnieją nie tylko w naszej wyobraźni, ale także w rzeczywistości.

Jesteśmy zakorzeniemi w konkretnych miejscach, dotyczących każdego wierzącego, miejscach, które przyzywają i które zobowiązują. Trzeba zatem spoglądać na chrześcijaństwo nie tylko jako na historię zbawienia, lecz także jako na «geografię zbawienia», termin będący uzupełnieniem tamtego. (...) Całe życie chrześcijańskie jest na-ślad-owaniem, wkładaniem swoich stóp w ślady, które Jezus Chrystus zostawił na drogach pomiędzy Cezareą Filipową, Nazaretem a Jerozolimą, na brzegu Jeziora Tyberiackiego i Pustyni Judzkiej» (s. 8).

Książka składa się z dwóch części. Pierwsza część ma charakter metodologiczny i dotyczy rozumienia samego zwrotu „geografia wiary” (s. 19-133). Druga z kolei część stanowi spojrzenie na dane archeologiczne związane z początkami chrześcijaństwa w perspektywie teologii fundamentalnej, czyli pod kątem wiarygodności tej religii (s. 137-288). Ks. H. Seweryniak szuka więc odpowiedzi na pytanie: „Co badania archeologiczne i refleksja egzegetyczna nad tym dziedzictwem, uobecnionym w konkretnych miejscach Ziemi Świętej, wnosi do naszego rozumienia życia i tożsamości osoby Jezusa Chrystusa oraz genezy Kościoła?” (s. 293). Książka nie jest zatem zwykłym podręcznikiem „do geografii” Ziemi Świętej czy „archeologii biblijnej” (jakich jest dużo), ale szukaniem bezpośrednich śladów samego Jezusa, zabezpieczanych przez badania archeologiczne i poddawanych analizie teologicznofundamentalnej.

Publikacja od samego początku wciąga czytelników w pole oddziaływania „geohistorii zbawienia” (s. 289). Widzimy Nazaret, w którym Maryja zaakceptowała rolę Matki Syna Bożego, i natrafiamy tutaj na resztki budowli w stylu synagogałnym z przełomu II i III wieku, a w niej liczne inskrypcje, m.in. grecką inwokację „Zdrowaś Maryja” (s. 149). Jesteśmy w Betlejem, zapamiętanym przez Maryję (por. Łk 2,19; 2,51) jako miejsce narodzin Jezusa i później wspomnianym przez pisarzy starochrześcijańskich (Justyn, Orygenes, Hieronim; s. 163-164). Wstępujemy do Seforis, „perły całej Galilei” (według Jozefa Flawiusza), miasteczka oddalonego od Nazaretu zaledwie o 6 km, które wcześniej miało charakter żydowski, ale – po zburzeniu przez rzymskiego legata Syrii – zostało odbudowane przez Heroda Antypasa w stylu hellenistycznym (pogańskim). Nie wykluczamy w nim obecności Jezusa w wieku młodzieńczym, ale nie jesteśmy tego pewni (s. 170-172). Nasza pewność dotyczy już jednak pierwszych chrześcijan, którzy po 70 r. toczyli w Seforis dysputy z wyznawcami judaizmu, poświadczone przez Misznę (s. 172-177). Pojawiamy się nad Jeziorem Galilejskim, oglądając łódź z Ginosar, resztki kociołka rybackiego, lampę i gwoźdźcie, wszystko z czasów Jezusa (s. 180-181). Wchodzimy do Kafarnaum, centrum publicznej działalności Jezusa w Galilei, określanego mianem „Jego miasta” (Mt 9,1), gdzie znajdował się także dom Szymona Piotra (por. Mk 1,29-31) i synagoga zbudowana przez setnika (por. Łk 7,5). Mimo że mieszkańcy Kafarnaum dość niechętnie przyjmowali naukę Jezusa (por. Mt 11,23), to jednak od samego początku

żyli tutaj chrześcijanie, którzy na początku II w. usiłowali nawet nawracać ważniejszych rabinów. Archeologia szczydzi się pozostałościami wspaniałej „białej synagogi”, wzniesionej w Kafarnaum na przełomie IV i V wieku w miejscu dawnej synagogi biblijnej, w której nauczał Jezus (por. Mk 1,21). Nie sposób zrozumieć, aby tak monumentalną budowlę wzniesli wyznawcy judaizmu w okresie, kiedy chrześcijaństwo stanowiło już oficjalną religię państwową. To raczej zbudowali ją judeochrześcijanie, upamiętniając w ten sposób jedno z ważniejszych miejsc działalności Jezusa (s. 193-195). Naprzeciw synagogi dostrzegamy dom Piotra, przekształcony już w drugiej połowie I wieku w chrześcijańskie sanktuarium, po którym przetrwały liczne elementy architektoniczne (s. 196-201). Wreszcie wchodząc do Jerozolimy, spotykamy ślady synagogi judeochrześcijańskiej upamiętniającej miejsce Ostatniej Wieczerzy i narodzin Kościoła (s. 227-231), a potem odtwarzamy całą Jezusową drogę ku męce, docierając aż do Bazyliki Grobu Pańskiego, czyli Kalwarii (s. 232-260). Zanim wyruszymy stąd do Rzymu, aby pochylić się nad grobem Szymona Piotra, poświęconym napisem „Petr en i” (s. 282-287), zatrzymujemy się jeszcze w Getsemani, przy grobie Maryi (s. 261-268).

W Zakończeniu ks. Henryk Seweryniak formułuje pięć kryteriów, które teolog fundamentalny winien stosować, gdy stara się za pomocą archeologii ukazywać historyczność Jezusa i genezę Kościoła: „1) Kryterium bezpośredniego poświadczenia archeologicznego – jednoznaczne potwierdzenie przez archeologię danej lokalizacji i chronologii Ewangelii jest poważnym sprawdzianem autentyczności pewnego jej fragmentu czy też tradycji (...). 2) Kryterium zgodności z kontekstem judaistycznym – (...) za autentyczne można uznać te słowa i czyny Jezusa, przekazane w Ewangeliach, które współbrzmiały z Jego epoką i środowiskiem (...). 3) Kryterium różnicy w kontekście judaistycznym – (...) za Jezusowe i wczesnochrześcijańskie można uznać te miejsca, które różnią się od kontekstu żydowskiego, chociaż w tym kontekście są osadzone. (...) 4) Kryterium ciągłości w kontekście chrześcijańskim – pierwotne judeochrześcijaństwo wykazywało skłonność do ochrony miejsc związanych z życiem Jezusa Chrystusa i rozwijania w nich kultu chrześcijańskiego (...). 5) Kryterium substytucji pogańskiej – władze cesarstwa usiłowały okiełznać Palestynę pod względem religijnym, szczególnie po zdławieniu powstania Szymona bar Kochby. Zastępowano więc kult żydowski lub chrześcijański kultem pogańskim i związanymi z nim budowlami czy figurami” (s. 293-296).

Książka „Geografia wiary” stanowi „lekturę obowiązkową” nie tylko dla teologów fundamentalnych, ale także dla wszystkich, którzy chcą ożywić i uprawomocnić swoją wiarę, sięgając do samych jej źródeł, mianowicie materialnych śladów Jezusa zabezpieczanych przez archeologów.

*Ks. Marek Skierkowski*

Gerd Theissen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007, ss. 619.

Książka stanowi kontynuację poprzedniego dzieła Gerda Theissena (ur. 1943), mianowicie *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums* (Gütersloh 2000; zobacz moją recenzję tej publikacji w: „Studia Theologica Varsaviensia” 1/2003, s. 195-199). Biblista ewangelicki z Uniwersytetu w Heidelbergu od lat zajmuje się zgłębianiem początków chrześcijaństwa, a czyni to z wykorzystaniem nie tylko historii, teologii i socjologii, ale także psychologii. Wskazuje on, że „psychologia religii pierwotnego chrześcijaństwa powinna opisać, uporządkować, zrozumieć i wyjaśnić religijną postawę i przeżycie pierwszych chrześcijan” (s. 15). Recenzowana książka, poświęcona właśnie „psychologii pierwotnego chrześcijaństwa”, składa się z siedmiu rozdziałów, spośród których ostatni ma charakter podsumowujący. Tytuły wcześniejszych rozdziałów są następujące: I. Dusza i ciało. Wykrycie człowieka wewnętrznego w antyku i jego odnowa w pierwotnym chrześcijaństwie; II. Doświadczenie i przeżycie. Duchowy wymiar religii pierwotnego chrześcijaństwa; III. Mit i mądrość. Poznawczy wymiar religii pierwotnego chrześcijaństwa; IV. Ryt i wspólnota. Społeczny wymiar religii pierwotnego chrześcijaństwa; V. Etos i praxis. Praktyczny wymiar religii pierwotnego chrześcijaństwa. VI. Mistyka i gnoza. Przeobrażenie się religii pierwotnego chrześcijaństwa w gnozę.

G. Theissen ma świadomość, że nakreślenie psychologii religii pierwotnego chrześcijaństwa napotyka problemy. Chodzi tu najpierw o skąpy charakter źródeł, a te, które istnieją, nie są natury psychologicznej. Następnie, istnieje niebezpieczeństwo patrzenia na przeszłość przez pryzmat teraźniejszości. Wreszcie nie sposób nie dostrzec zagrożenia polegającego bądź na zredukowaniu religii do czynników niereligijnych, bądź na zbanalizowaniu wyników refleksji psychologicznych (s. 22-32). Niemiecki protestant dostrzega jednak, że skoro pierwotne chrześcijaństwo przypisywało szczególną rolę ludzkiej duszy, może być ono zatem opisane w sposób psychologiczny. Największe zainteresowanie budzą w tym względzie cztery czynniki religii, a mianowicie: doświadczenie, mit, ryt i etos. Pozwalają one wykryć fenomeny religijne ekstremalne i umiarkowane, a także mistyczne i profetyczne, które ostatecznie pozostają w ścisłej relacji do integrującej postaci Jezusa Chrystusa (s. 33-40). G. Theissen podkreśla, że w VI wieku przed Chr. prorocy żydowscy i filozofowie greccy odkryli „człowieka wewnętrznego” jako osobowe centrum jedności istoty ludzkiej (s. 49). W tradycji biblijnej Starego Testamentu za centrum bytu ludzkiego uważa się „serce” (*lebab*; por. Ps 16,9; Prz 15,14). Podstawowymi

mocami człowieka są dusza (*nefes*) i duch (*ruah*), ta pierwsza działa od wewnątrz (tchnienie), ten drugi – od zewnątrz (jak wiatr; s. 59). Człowiek winien postępować na bazie relacji z Bogiem (por. Pwt 6,4), w perspektywie własnego zmartwychwstania (por. Dn12,2-3; 2 Mch 7,11) i nieśmiertelności duszy (Mdr 3,1.13; 4,14; 8,19-21) oraz w konfrontacji ze złymi duchami (s. 63). Filozofia grecka zasadniczo wiązała motywy działania człowieka z jego władzą poznania (s. 66). Pierwotne chrześcijaństwo dokonuje odnowy „człowieka wewnętrznego” w kontekście etycznym (nacisk na moje działanie) i soteriologicznym (nacisk na dar otrzymanego odkupienia); synteza tego ujęcia znajduje się w listach św. Pawła. Apostoł Narodów podziela, z jednej strony, przekonanie żydowskie, że serce stanowi jednoczące centrum człowieka (por. Rz 1,21; 2 Kor 3,15; 2 Kor 4,6); tutaj mieści się wiara, nadzieja i miłość, jest to miejsce, które napełnia Duch Święty (2 Kor 1,22; Ga 4,6). Z drugiej jednak strony, św. Paweł przyjmuje dualistyczny pogląd Platona czy Filona, według którego „człowiek wewnętrzny” toczy walkę z „człowiekiem zewnętrznym” (Rz 7,22; 2 Kor 4,16); Duch Boży dokonuje transformacji całego człowieka (2 Kor 3,17-18) i dzięki temu duch ludzki (*pneuma*) może przewyciężyć *sarks*, sprawiając, że ciało staje się *soma pneumatikon* (1 Kor 15,44). Głębię tego procesu odnowy okrywa jednak „tajemnica”, człowiek bowiem nie zna do końca ani swoich antyboskich impulsów, ani mocy Ducha Świętego (s. 95-102).

G. Theissen rozpoczyna rozpatrywanie najbardziej istotnych dla ujęcia psychologicznego wspomnianych czterech faktorów religii od doświadczenia. Przeżycie jest doświadczenie punktowym, a doświadczenie – opracowaniem powtarzających się przeżyć. Zarówno przeżycie, jak i doświadczenie związane są z podmiotem, jego odbiorem i interpretacją (s. 111). Pierwsi chrześcijanie mówią o „duchu” (*pneuma*) jako komponencie człowieka (obok duszy i ciała) oraz mocy Bożej zamieszkującej w człowieku (por. Rz 8,14-16). Duch ludzki oznacza zatem pojęcie kolektywne wskazujące na doświadczenie religijne (s. 123), czyli związek z rzeczywistością ostateczną (s. 541). Doświadczenie religijne pierwszych chrześcijan obejmuje cztery informacje: 1) Duch umożliwia kontakt z Bogiem (s. 120-121); 2) Duch naucza (s. 121); 3) Duch tworzy wspólnotę (s. 121-122); 4) Duch motywuje do działania etycznego (s. 122-123). Jeśli chodzi o postrzeganie religijne, G. Theissen podkreśla, że pierwsi chrześcijanie nauczyli się od Jezusa (m.in. z Jego przypowieści) traktowania świata jako rzeczywistości transparentnej na Boga (s. 129-135). Bóg rzadziej przemawia przez sny (por. Mt 2,12; 27,19; Dz 16,9), częściej za pośrednictwem wizji (por. Dz 10,10-16), w sposób szczególnie zaś na mocy paschalnych chrystofanii, obejmujących zarówno element wizualny, jak i słuchowy (s. 140-159). Doświadczenie religijne budzi podwójne emocje, mianowicie lęk i fascynację (według R. Otto – *mysterium tremendum et fascinans*). W Starym Testamencie lękano się interwencji Boga w świat i skutków własnego grzesznego



życia. Nowy Testament zmniejsza ten pierwszy lęk, wskazując na przyjście Chrystusa, oraz zwiększa ten drugi, wzywając do nawrócenia i naśladowania Jezusa aż po krzyż (s. 169-176). W Starym Testamencie radowano się przede wszystkim pomysłnością w życiu, podczas świąt celebrowano radość przed Bogiem i oczekiwano z nadzieją na przyszłe zbawienie. Nowy Testament wiąże radość z życiem we wspólnocie Chrystusowej (listy Pawłowe), nawróceniem (Łk), spełnieniem obietnic (J) i cierpieniem (1P 1,6-9). Radość osiąga swoją kulminację w spotkaniach uczniów ze Zmartwychwstałym (por. Mt 28,8; Łk 24,41; J 20,20; s. 176-185). Modlitwy przybierają na ogół charakter medytacyjnej prośby; pojawia się także po raz pierwszy glosolalia (s. 191). Pierwsi chrześcijanie przeżywają nawrócenie (normatywne i egzystencjalne), określając je mianem: powołania (1 Kor 1,2), oświecenia (Hbr 6,4), usprawiedliwienia (Rz 3,21nn), zmiany służby (Rz 6,13nn), nabycia (1 Kor 6,20) i ponownych narodzin (Ga 3,1nn; 1 P 1,23; s. 210). Aktem centralnym pierwszych chrześcijan jest wiara pojmowana jako zaufanie wobec Bożego słowa, przynoszącego życie pełne; wiara jest w stanie także dokonywać cudów (egzorcyzmy i uzdrowienia; s. 233-249).

Odnosząc się do wymiaru poznawczego pierwotnego chrześcijaństwa, G. Theissen wyróżnia „mit” i „mądrość”. Mit w formie pierwotnej, intuicyjnej i narracyjnej, a mądrość w formie reguł i przykładów interpretują porządek życia codziennego (s. 260). Człowiek poszukujący sensu życia napotyka jednak zło w świecie. Teodycea skoncentrowana na „przyczynowości” może przypisać to zło samemu Bogu, światu lub człowiekowi. Teodycea „komunijna” zwraca uwagę na cel cierpienia – pogłębienie więzi z Bogiem i z drugim człowiekiem. Nowy Testament, nie rozwiązując do końca problemu zła, umieszcza je w jednoczącej perspektywie chrystologicznej (s. 265-278). Monoteizm etyczny (wypełnianie przez człowieka zadań zleconych przez Boga, wybór między dobrem i złem) przeplata się z mitem eschatologicznym (ostateczną interwencją Boga, przyjściem Jego królestwa; s. 279-286). Świat dobry na mocy stworzenia (mądrość) dotknięty jest jednak działaniem szatana (mit; s. 287-305). Człowiek grzeszy i nie potrafi się zbawić samemu (mądrość), potrzebuje zatem Chrystusowego odkupienia (mit ekspiacji; s. 306-325).

Pierwsi chrześcijanie tworzą Kościół, którego rytę służą umiejscowieniu życia w rzeczywistości wiecznej. Chrzest oznacza nawrócenie i ponowne narodziny, reorientację egzystencjalną, wyzwajające zanurzenie w śmierci Jezusa (por. Rz 6; s. 353-365). Wieczerza Pańska przyniosła Ofiarę, łączącą w sobie żydowską ofiarę ekspiacyjną (odwołującą się do śmierci Jezusa „za wielu”) z żydowską ofiarą wspólnotową (spożywanie Ciała i Krwi, aby wzmocnić miłość bliźniego; s. 367). Zdaniem G. Theissena, dopóki istniała świątynia, tylko raz w roku sprawowano Wieczerzę Pańską z wyraźnym odniesieniem do śmierci Jezusa, w ciągu roku natomiast traktowano Wieczerzę Pańską (ślady

w J i *Didache*) bardziej jako wezwanie do tworzenia wspólnoty (s. 383). W tej wspólnotcie charyzma obiektywizuje się, gdy nad rytami i doktryną przejmuje panowanie władza instytucjonalna (s. 387-394). Chrześcijaństwo początków cechuje otwarcie na świat, Kościół ma „włączającą” strukturę społeczną, nie jest w żadnym wypadku sektą (s. 402).

Jeśli wreszcie chodzi o praktyczny wymiar pierwotnego chrześcijaństwa, G. Theissen podkreśla wagę przykazania miłości bliźniego (s. 412-419), zmniejszenia agresji w działaniu przy jednoczesnym jej zwiększeniu w obrazach i wyrażeniach dotyczących doktryny (s. 420-433), dowartościowania małżeństwa, ale i zradykalizowania ascezy (s. 434-455), relatywizacji Prawa (s. 456-479) i samokontroli ze strony sumienia (s. 483-487).

W II wieku pierwotna religia profetyczno-kerygmaticzna przekształca się częściowo w gnozę, czyli religię mistyczną (s. 501). Przemiana ta wiąże się m.in. z osłabieniem judaizmu po zburzeniu świątyni jerozolimskiej i dyskryminacją chrześcijaństwa w świecie pogańskim (s. 505). W ten sposób funkcjonują dwie formy religijności. Zdaniem G. Theissena, w gnozie doświadczenie religijne oznacza mistyczne zjednoczenie człowieka z Bogiem, w chrześcijaństwie kerygmaticznym zaś – profetyczne skonfrontowanie człowieka z Bogiem. Gnostyckie mity o emanacji świata i jego regresie stoją naprzeciwko wiary w stworzenie i odnowę stworzenia. Gnostyckie rytuały akcentują śmierć człowieka jako powrót do pierwotnej jedności, gdy tymczasem w religijności kerygmaticznej w centrum znajduje się chrzest i Eucharystia jako źródła życia Bożego. Wreszcie gnostycka etyka zdominowana jest przez ascezę, gdy tymczasem w chrześcijaństwie profetycznym liczy się kształtowanie świata (s. 534). Pierwotne chrześcijaństwo bazuje na doświadczeniu Zmartwychwstałego pokonującego śmierć i synowskiej relacji ludzi z Bogiem Ojcem. Dostrzega sens rzeczywistości w jej pochodzeniu od Boga i zmierzaniu do Niego. Sakramenty chrztu i Eucharystii otwierają chrześcijan na wolność i miłość w codziennym życiu (s. 561-564).

Nie ulega wątpliwości, że książka G. Theissena ma charakter propozycji, aby celem opisanego przeżyć i postaw pierwszych chrześcijan wykorzystać osiągnięcia psychologii. Propozycja ta jest zatem w pewnym sensie wciąż jeszcze tylko projektem, wymagającym dalszego, także krytycznego rozwinięcia. O ile E. Drewermann i A. Grün zastosowali psychologię głębi do egzegezy tekstów biblijnych, o tyle G. Theissen zabiega o to, aby zbadać „duszę” pierwszych chrześcijan w aspekcie psychologicznym. Tego typu „nauka o duszy” z pewnością może przyczynić się do bardziej wyczerpującego zrozumienia religii pierwszych chrześcijan, aczkolwiek tylko pod warunkiem, że badanie psychologiczne zostanie skonfrontowane i zharmonizowane z badaniem historyczno-krytycznym i badaniem teologicznym.

*Ks. Marek Skierkowski*

Pierluigi Cacciapuoti, *Roma e Lutero: Cristologie e ontologie a confronto*, Napoli 2010, ss. 152.

Książka, wydana w ramach serii „Letture Teologiche Napoletane” związanej z Pontifica Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale, ma charakter przystępnej syntezy dotyczącej konfrontacji Marcina Lutra z Rzymem w kwestiach chrystologicznych i ontologicznych. Autor publikacji, Pierluigi Cacciapuoti (ur. 1959), kapucyn, specjalista w dziedzinie sakramentologii i chrystologii, wychodzi od nakreślenia kontekstu historyczno-biograficznego warunkującego wybuch Reformacji (s. 7-24). Marcin Luter, po traumatycznym doświadczeniu burzy z piorunami, w 1505 r., porzuca studia w Erfurcie i wstępuje do zakonu augustianów, przyjmując dwa lata później święcenia kapłańskie. W 1512 roku uzyskuje stopień *doctor biblicus*, a jego wczesne prace egzegetyczne nad pismami Pawłowymi owocują dziełem „Wykład Listu do Rzymian” (1515), czyli pierwszym reformatorskim ujęciem zagadnienia usprawiedliwienia. Kiedy J. Tetzl, dominikański kaznodzieja, zaczął w Niemczech oferować odpusty, a uzyskane w ten sposób pieniądze przeznaczać na odnowę Bazyliki św. Piotra w Rzymie, M. Luter zaprotestował, pisząc list do arcybiskupa Moguncji i Magdeburga, w którym przedstawił swoje stanowisko w formie 95 tez (31 października 1517 r.). Papież Leon X na mocy bulli „Exurge Domine” (1520) zagroził Lutrowi ekskomuniką, jeśli nie wycofa się ze swoich poglądów. Po demonstracyjnym spaleniu tej bulli, twórca Reformacji został ekskomunikowany na początku 1521 roku. Najpełniejszą odpowiedź na zarzuty M. Lutra dał Sobór Trydencki w „Dekrecie o grzechu pierworodnym” (1546) i w „Dekrecie o usprawiedliwieniu” (1547).

Następnie, P. Cacciapuoti prezentuje 95 tez Marcina Lutra (s. 25-35) i opatruje je swoim komentarzem (s. 37-46). Jego zdaniem, twórca Reformacji pojmuje pokutę jako permanentny stan życia człowieka (teza 4). Tak rozumiana „pokuta wewnętrzna” powinna znajdować uzewnętrznienie w konkretnych dziełach ekspiacyjnych (teza 3). Papież może odpuszczać ludziom tylko te kary, które sam na nich nałożył (teza 5). To Bóg odpuszcza grzesznikowi winy, a jednocześnie przywodzi go do upokorzenia się przed kapłanem (teza 7). Dusze w czyśćcu potrzebują zmniejszenia bojaźni oraz pomnożenia miłości (teza 17). Nie sposób wykazać, że nie są do tego zdolne (teza 18), aczkolwiek nie towarzyszy im pewność zbawienia (teza 19). Inna sprawa, że jeśli w ogóle możliwe jest odpuszczenie wszystkich kar, to tylko najdoskonalszym, a więc bardzo niewielu (tezy 23; 31). Przesadna praktyka odpustów prowadzi do błędnego przekonania, że inne dobre czyny są w życiu chrześcijańskim mało istotne (teza 41). Nie znaczy to jednak, że należy gardzić odpustem papieskim,

aczkolwiek trzeba go pojmować jako zwiastowanie i objaśnienie Boskiego przebaczenia (tezy 6 i 38). „Skarbem Kościoła” jest przede wszystkim Ewangelia (teza 62), a zasługi Chrystusa i świętych pozostają dostępne dla każdego i nie są ograniczone do odpustów (teza 58). W dalszych tezach Luter koncentruje się na krytyce papieża, innych biskupów, kaznodziejów i teologów, którzy przyczyniają się do rozpowszechniania niegodziwej praktyki sprzedawania i kupowania odpustów.

Papież Leon X w bulli „Exurge Domine”, rozpoczynającej się od słów: „Początek, o Panie, i osadź sprawę swoją”, wyszczególnił 41 błędów w doktrynie Marcina Lutera, odnosząc się także do jego późniejszych wystąpień, a nie tylko zbioru wspomnianych 95 tez. Teolog włoski przytacza orzeczenie papieskie (s. 48-52) i opatruje je swoim komentarzem (s. 53-63). Bulla ma charakter praktyczno-prawny, nie prezentuje ani nie wyjaśnia w sposób systematyczny doktryny Kościoła, ale w duchu scholastycznym neguje nominalistyczne nauczanie Lutera dotyczące rozumienia grzechu i usprawiedliwienia. Twórca Reformacji pojmuje bowiem grzech bardziej jako determinację personalną i utożsamia „zarzewie grzechu” (skutek grzechu pierworodnego według św. Augustyna i św. Tomasza) z faktycznym grzechem oraz nienaprawialną strukturą antropologiczną chrześcijanina. W tej perspektywie Luter traktuje ludzki żal w kategoriach obłudy czy jeszcze większego grzechu, podkreślając w procesie usprawiedliwienia potrzebę absolutnej łaskawości ze strony Boga, na którą grzesznik odpowiada wiarą pełną ufności.

W części końcowej P. Cacciapuoti analizuje nauczanie Soboru Trydenckiego o grzechu pierworodnym (s. 65-87) i usprawiedliwieniu (s. 89-124). „Dekret o grzechu pierworodnym” ma formę negacji konkretnych tez, a nie systematycznego wykładu doktryny katolickiej. Ojcowie Soboru pojmują grzech pierworodny jako „nieposłuszeństwo” pierwszego człowieka wobec Bożych poleceń, skutkujące stanem nieprzyjaźni między Stwórcą i stworzeniem. Sprzeniewierzenie Adama zaszkodziło zarówno jemu samemu, jak i całemu rodzajowi ludzkiemu, grzech Adama bowiem jako śmierć duszy został przekazany potomstwu. Jedyne lekarstwo na ten stan rzeczy stanowi zasługa Jezusa Chrystusa, a konkretnie Jego dzieło pojednania ludzi z Bogiem na mocy męki i przelanej krwi; zasługa ta udzielana jest grzesznikom podczas chrztu świętego. Oznacza to, że należy zachować starożytną dystynkcję między odkupieniem obiektywnym (uleczenie natury ludzkiej) a odkupieniem subiektywnym (uleczenie jednostki). Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa przyjęta na chrzcie świętym nadaje chrześcijaninowi nową strukturę antropologiczną. Jednakże u ochrzczonych wciąż pozostaje pożądlivość lub zarzewie grzechu, które można przezwyciężyć na mocy codziennej współpracy z Bożą łaską.

Jeśli natomiast chodzi o „Dekret o usprawiedliwieniu”, P. Cacciapuoti wskazuje, że dokument ten obejmuje 16 rozdziałów prezentacji i 33 kanony zakończone anatemami. Ojcowie Soboru podkreślają, że po grzechu Adama ludzka wola została „jedynie osłabiona i umniejszona” (r. I). Chociaż Syn Boży umarł za wszystkich, to jednak dobrodziejstwa tej śmierci przyjmują tylko ci, którzy uczestniczą w Jego zasłuzie. Narodzeniu biologicznemu w grzechu zostaje przeciwstawione odrodzenie w Chrystusie (chrzest; r. III), „stan łaski i przybrania za synów Bożych” (r. IV). Chociaż „stan łaski” stanowi dar Boga, to jednak w przypadku chrztu dorosłych wymagana jest od nich współpraca (r. V). Ostatecznie Ojcowie Soboru wskazują pięć przyczyn usprawiedliwienia: celową (chwała Boga), sprawczą (miłosierdzie Boga), zasługującą (cierpienie i posłuszeństwo Jezusa), narzędziową (chrzest) i formalną (sprawiedliwość Boża). Jednocześnie podkreślają wbrew Lutrowi, że „usprawiedliwienie grzesznika dokonuje się, gdy na podstawie zasługi najświętszej męki Duch Święty wlewa miłość Bożą w serca usprawiedliwianych i ona w nich pozostaje” (r. VII). Sama wiara, stanowiąc początek, fundament i korzeń wszelkiego usprawiedliwienia, jest niewystarczająca (r. VIII). Trzeba unikać wiary chełpiącej się ufnością, próżnej i pozbawionej pobożności (r. IX). Usprawiedliwiony nie jest wolny od zachowywania przykazań (r. XI), lecz wezwany do wytrwałości (r. XIII). Nie istnieje podwójna predestynacja, do zbawienia i potępienia (r. XII). Dobre czyny człowieka stanowią z jednej strony znak Bożej łaski, a z drugiej – podstawę nagrody wiecznej (r. XVI).

Zasadniczy walor recenzowanej publikacji polega na przedłożeniu precyzyjnej dokumentacji dotyczącej sporu Marcina Lutra z Kościołem rzymskokatolickim. Książka ma charakter podręcznikowy w tym sensie, że nie jest obciążona literaturą przedmiotu, lecz bazuje na samych źródłach i dyskretnym komentarzu. Jej Autor w mistrzowski sposób inspiruje czytelników do myślenia nad przedłożonymi dokumentami, a sam niejako usuwa się cieniem i pojawia dopiero wtedy, gdy zachodzi potrzeba ponownego ukierunkowania podejmowanej refleksji. Zamieszczone w Aneksie, tym razem bez komentarza, dwa dokumenty, a mianowicie „Wspólna deklaracja o usprawiedliwieniu”, wypracowana ostatecznie w 1997 r., a podpisana dwa lata później w Augsburgu przez Papieską Radę do spraw Popierania Jedności Chrześcijan i Światową Federację Luterską, oraz „Odpowiedź Kościoła katolickiego na Deklarację o usprawiedliwieniu” (1998), wydana przez Kongregację Nauki Wiary i Papieską Radę do spraw Popierania Jedności Chrześcijan (1998), skłaniają do refleksji nad aktualnym stanem sporu protestantów z katolikami w kwestiach podniesionych przez Marcina Lutra i Sobór Trydencki.

*Ks. Marek Skierkowski*

Luigi Francesco Conti, Giordano Monzio Compagnoni, *I praenotanda dei Libri Liturgici*, Watykan 2009, ss. 1597. Tłum. Wprowadzenia do Ksiąg Liturgicznych.

Jest to wydanie nowe, uzupełnione. Wcześniejsze wydania wprowadzenia do nowych Ksiąg Liturgicznych były z lat 1989 wyd. 1, 1991 wyd. 2, 1995 wyd. 3. Redaktorzy tej książki to Luigi Francesco Conti oraz Giordano Monzio Compagnoni.

Luigi F. Conti jest kapłanem archidiecezji mediolańskiej. W latach 1998 – 2004 był Dyrektorem Instytutu Wyższych Studiów Zakonnych. W roku 2000 uzyskał tytuł doktora Teologii ze specjalizacją liturgiki i teologii pastoralnej na Papieskim Uniwersytecie św. Anzelma w Rzymie, sekcji św. Giustina w Padwie, gdzie aktualnie jest docentem. Od 2005 roku wykłada Historię Liturgii na Papieskim Instytucie św. Muzyki w Mediolanie. Jest członkiem Kongregacji do spraw obrządku ambrożyjskiego. Jest także autorem licznych publikacji naukowych, np. *Una parola per la Vita. Commento esegetico – pastorale al. Lezionario dei defunti (con P. Rota Scalabrini e P. Pezzoli)*.

Giordano Monzio Compagnoni jest docentem Historii Kościoła i wprowadzenia w Ekumenizm na Studium Teologii Misyjnej w Monzy (Italia) na Papieskim Uniwersytecie Urbanańskim. Jest sekretarzem Generalnym Papieskiego Instytutu Ambrożyjskiego Muzyki Sakralnej w Mediolanie, członkiem Komisji Liturgicznej i Konsultorem Kongregacji do spraw obrządku ambrożyjskiego. Autor wielu dzieł dotyczących historii religii, liturgiki. Współpracował z Kongregacją do Spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Kongregacji do Spraw Świętych. Autor wielu książek naukowych, między innymi takich jak: *Riforma liturgica e Vaticano II: un testimone racconta, L'Evangelario domenicale e festivo* oraz różne pomoce liturgiczne na Triduum Paschalne obrządku ambrożyjskiego.

Książka ta składa się z trzech części:

Pierwsza część zawiera dokumenty dotyczące Mszy świętej, Roku Liturgicznego i Liturgii Godzin (obrzędki rzymsko-katolickiego i ambrożyjskiego).

Druga część dotyczy Sakramentów świętych i innych obrzędów – także rytu rzymsko-katolickiego i ambrożyjskiego.

Trzecia część dotyczy Błogosławieństw. W dodatku zaś znajduje się *Ceremoniał Biskupów z 1984 roku* przetłumaczony na język włoski oraz bogaty wykaz bibliografii.

Wielką zaletą tej książki jest zestaw dokumentów dotyczący dwóch obrzędów: rzymsko-katolickiego oraz ambrożyjskiego. Dlatego też jest to cenna pozycja naukowa, która pozwala na dokonanie pewnych porównań obu

obrzędów. Zawiera kompleks dokumentów wydanych po Soborze Watykańskim II do 2009 roku.

Praenotanda może posłużyć do odkrycia dynamiki wewnętrznej obu obrzędów w ich wymiarze historyczno-zbawczym i w połączeniu ze strukturą sakramentalną. Ukazuje obrzęd jako historię zbawienia; obrzęd jako doświadczenie sacrum oraz obrzęd jako Paschę. Przedstawia także dogłębnie teologię liturgii sakramentów w wymiarze eklezjologicznym (tożsamość i naturę Kościoła) oraz w wymiarze antropologicznym (tożsamość i naturę chrześcijaństwa). Ponadto zwraca uwagę na podmioty akcji liturgicznej.

Bogaty wykaz bibliografii ma na celu pogłębienie studium nad Księgami liturgicznymi w poszczególnych obrzędach, ukazanie problemów teologicznych i pastoralnych.

Książka ta może posłużyć jako narzędzie do formacji z dziedziny liturgiki, jak również zagadnień pastoralnych.

*Ks. Tadeusz Syczewski*





# SPIS TREŚCI

## ARTYKUŁY

Ks. Jan Turkiel, <i>Człowiek jak złoto w ogniu doświadczony. Mędrca nauka o złocie /Syr 2,5 – 31,8/</i> .....	3
Ks. Jan Turkiel, <i>Obrzydliwość w Biblii</i> .....	13
Ks. Henryk Dybski, <i>Życie monastyczne w ujęciu Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nazjanzu</i> .....	25
Ks. Marek Skierkowski, <i>Objawienie Boże jako oczekiwana Teofania</i> .....	43
Ks. Cezary Naumowicz, <i>Rola Ducha Świętego w eschatologii w ujęciu Wolfharta Pannenberg</i> .....	67
Ks. Mieczysław Ozorowski, <i>Zjednoczenie kapłana z Chrystusem</i> .....	81
Ks. Bogusław Kulesza, <i>Problem preegzystencji Chrystusa w Kol 1,15-20</i> ...	89
Ks. Przemysław Artemiuk, <i>Chrystologia „zstępująca” kard. Ch. Schönborna i teologia fundamentalna</i> .....	107
Ks. Andrzej Proniewski, ks. Adam Wiński, <i>Hermeneutyka demonologii</i> .....	119
Ks. Marcin Składanowski, <i>Być sobą w jedności z braćmi. Refleksja o tożsamości wyznaniowej w dialogu ekumenicznym</i> .....	131
Ks. Stanisław Biały, <i>«Gender mainstreaming» jako projekt równouprawnienia mężczyzn i kobiet. Ocena etyczna na bazie chrześcijańskiego rozumienia: pracy dla dobra wspólnego</i> .....	147
Ks. Tadeusz Syczewski, <i>Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne w obowiązującym prawodawstwie Kościoła Łacińskiego</i> .....	165
Ks. Jarosław Kotowski, <i>Etos pracy nauczyciela i jego rola w przekazywaniu wartości</i> .....	177
Ks. Wojciech Turowski, <i>Jak przepowiadać do dzieci?</i> .....	189

---

Ks. Jerzy Kułaczkowski, <i>Wrażliwość na piękno Oblubienicy jako istotna cecha miłości małżeńskiej w świetle wybranych tekstów Pnp</i> .....	201
Ks. Mirosław Brzeziński, <i>Duszpasterska troska o rodziny adopcyjne</i> .....	213
Maria Elżbieta Kondzior, <i>Znajomość i rozumienie określeń biblijnych u katechizowanych maturzystów z wybranych liceów ogólnokształcących w Białymstoku</i> .....	227
Ks. Adam Skreczko, <i>Rola Kościoła w przeciwdziałaniu manipulacji w mediach</i> .....	237
Ks. Radosław Kimsza, <i>Teologia obrazów i przestrzeni cerkwi św. Nikity Męczennika w Kostomłotach</i> .....	255
Emilia Zimnica-Kuzioła, <i>Relacje na temat spotkań z Janem Paweł II, autorytetem religijnym współczesności</i> .....	265
Ks. Witold Jemielity, <i>Porządek nabożeństw w 1804 r. w dekanatach białostockim, knyszyńskim i sokólskim</i> .....	279
Ks. Robert Kantor, <i>Opiniodawczy charakter rady do spraw ekonomicznych w kodeksie Jana Pawła II</i> .....	287
Krzysztof R. Prokop, <i>Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy diecezji Wigierskiej, Sejneńskiej (Augustowskiej) oraz Łomżyńskiej</i> .....	305
Ks. Zbigniew Rostkowski, <i>Działalność administracyjna, duszpasterska i gospodarcza ks. bp. Antoniego P. Dydycza na terenie diecezji drohiczyńskiej w latach 1994-2009</i> .....	343
S. Janina Samolewicz SJE, <i>Troska biskupa Jerzego Matulewicza o ducha kapłańskiego w diecezji wileńskiej</i> .....	375
Henadz Kryzheuski, <i>Podstawowe cechy mentalności narodowej, wpływające na sferę religijno-moralną współczesnej Rosji</i> .....	395
Ks. Adam Szot, <i>Rok 1950 – czas porozumienia, czy przełomu? Z dziejów Kościoła na Białostocczyźnie</i> .....	411
Ks. Jacek Wojda, <i>Białystok jako miejsce pielgrzymkowe</i> .....	435
Ks. Dariusz Tułowiecki, <i>Wybrane zagadnienia moralności małżeńsko-seksualnej w opiniach osiemnastolatków. Analiza socjologiczna</i> .....	453

## MATERIAŁY

- Sławomir Zatwardnicki, *Trzecia fala protestantyzmu – nowy impuls dążenia do jedności. O trudnej łasce ekumenizmu katolicko-ewangelikalnego* .... 465
- Jolanta Polak, *Wywiad z Adamem Bujakiem – papieskim fotografikiem*..... 483

## SPRAWOZDANIA

- Ks. Dariusz Wojtecki, *Sprawozdania ze spotkań księży profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec w roku akademickim 2009/2010*..... 485
- Ks. Jarosław Kotowski, *Sprawozdanie z sympozjum Dwadzieścia lat katechezy w szkole Łomża, 13 luty 2010* ..... 493

## RECENZJE

- Ks. Mirosław Brzeziński (rec.), Amadeo Cencini, *Po śmierci dziecka*, Wydawnictwo „Bernardinum”, Pelplin 2009 ..... 499
- Ks. Mirosław Brzeziński (rec.), Livio Melina e Carl A. Anderson (a cura di), *L'olio sulle ferie. Una risposta alle piaghe dell'aborto e del divorzio*, Edizioni Cantagalli, Siena 2009 ..... 501
- Ks. Marek Skierkowski (rec.), Bartosz Adamczewski, *Q or not Q? The So-Called Triple, Double, and Single Traditions in the Synoptic Gospels*, Frankfurt am Main 2010 ..... 505
- Ks. Marek Skierkowski (rec.), Ks. Henryk Seweryniak, *Geografia wiary*, Warszawa 2010 ..... 508
- Ks. Marek Skierkowski (rec.), Gerd Theissen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007 ..... 511
- Ks. Marek Skierkowski (rec.), Pierluigi Cacciapuoti, *Roma e Lutero: Cristologie e ontologie a confronto*, Napoli 2010 ..... 515
- Ks. Tadeusz Syczewski (rec.), Luigi Francesco Conti, Giordano Monzio Compagnoni, *I praenotanda dei Libri Liturgici*, Watykan 2009 ..... 518

# TABLE OF CONTENTS

## ARTICLES

Rev. Jan Turkiel, <i>Man Like Gold Tried in Fire. The Lesson of the Sage about Gold (Sir 2,5-31,8)</i> .....	3
Rev. Jan Turkiel, <i>Abomination in the Bible</i> .....	13
Rev. Henryk Dybski, <i>Monastic Life as Presented by Basil the Great and Gregory Nazianzen</i> .....	25
Rev. Marek Skierkowski, <i>God`s Revelation as Expected Theophany</i> .....	43
Rev. Cezary Naumowicz, <i>The Role of the Holy Spirit in Eschatology according to Wolfhart Pannenberg</i> .....	67
Rev. Mieczysław Ozorowski, <i>The Union of the Priest with Christ</i> .....	81
Rev. Bogusław Kulesza, <i>The Problem of the Pre-Existence of Christ in Col 1,15-20</i> ...89	
Rev. Przemysław Artemiuk, <i>“Descending” Christology of Card. Ch. Schönborn and Fundamental Theology</i> .....	107
Rev. Andrzej Proniewski, Rev. Adam Wiński, <i>Hermeneutics of Demonology</i> .....	119
Rev. Marcin Składanowski, <i>Be Oneself in Union with One’s Brothers. A Reflection on Denominational Identity in Ecumenical Dialog</i> .....	131
Rev. Stanisław Biały, <i>«Gender Mainstreaming» as a Project of Equality between Men and Women. Ethical Evaluation based on the Christian Understanding: Working for the Common Good</i> .....	147
Rev. Tadeusz Syczewski, <i>Exorcism and Other Prayers of Supplication in the Present Law of the Latin Church</i> .....	165
Rev. Jarosław Kotowski, <i>The Occupational Ethos of the Teacher and the Role of Conveying Values</i> .....	177
Rev. Wojciech Turowski, <i>How to Preach to Children?</i> .....	189
Rev. Jerzy Kułaczkowski, <i>Unity as an Essential Feature of Marital Love in the Light of Chosen Texts of Song of Songs</i> .....	201
Rev. Mirosław Brzeziński, <i>Spiritual Care of Adopting Families</i> .....	213
Maria Elżbieta Kondzior, <i>Knowledge and Understanding of Bible Terms by Graduate Students of Selected Secondary Schools in Białystok</i> .....	227

Rev. Adam Skreczko, <i>The Role of the Church in Acting against Media Manipulation</i> .....	237
Rev. Radosław Kimsza, <i>The Theology of Icons and Space of the Neo-Unitarian Orthodox Church in Kostomłoty</i> .....	255
Emilia Zimnica-Kuzioła, <i>Accounts about Meetings with John Paul II, a Religious Authority of Today</i> .....	265
Rev. Witold Jemielity, <i>The Program of Parish Services in the Year 1804 in the Deaneries of Białystok, Knyszyn and Sokółka</i> .....	279
Rev. Robert Kantor, <i>The Consultative Character of Council for Economic Affairs in the Code of John Paul II</i> .....	287
Krzysztof R. Prokop, <i>Episcopal Ordinations and Apostolic Succession of Catholic Bishops of Wigry, Sejny and Łomża</i> .....	305
Rev. Zbigniew Rostkowski, <i>The Administrative, Pastoral and Economic Activity of Bishop Antoni P. Dydycz in the Diocese of Drohiczyn in the Years 1994-2009</i> .....	343
S. Janina Samolewicz SJE, <i>The Care of Bishop Jerzy Matulewicz for the Priestly Spirit in the Diocese of Wilno</i> .....	375
Henadz Kryzheuski, <i>The Basic Characteristics of National Mentality Influencing the Religious-Moral Sphere of Contemporary Russia</i> .....	395
Rev. Adam Szot, <i>The Year 1950 – Time of Agreement or Change? A Part of the History of the Church in the Białystok Region</i> .....	411
Rev. Jacek Wojda, <i>Białystok as a Place of Pilgrimage</i> .....	435
Rev. Dariusz Tułowiecki, <i>Selected Issues of Matrimonial-Sexual Morality in the Opinion of 18-Year Old Youth. A Sociological Analysis</i> .....	453
MATERIALS .....	465
REPORTS.....	485
REVIEWS.....	499

## **ZASADY PUBLIKOWANIA W STUDIACH TEOLOGICZNYCH**

### ***Białystok, Drohiczyn, Łomża***

1. Przesłany tekst powinien być zapisany w jednym z następujących formatów: \*.doc, \*.docx lub RTF; wszelkie ryciny, wykresy, symbole graficzne w formacie PDF.
2. Objętość artykułu łącznie z ewentualnymi tablicami, rysunkami, itp. nie powinna przekraczać 15 stron formatu A4. Tekst napisany czcionką Times New Roman 12 z odstępami 1,5 wiersza.
3. Artykuł powinien być sprawdzony pod względem językowym.
4. Materiały do druku należy przesłać na adresy redakcji podany w stopce redakcyjnej.
5. Każdy artykuł winien zawierać streszczenie (do 1500 znaków) w języku polskim i w języku konferencyjnym (angielskim, francuskim, niemieckim, hiszpańskim lub rosyjskim).
6. Artykuł nadesłany do druku winien zawierać pisemną ocenę samodzielnego pracownika naukowego. Arkusze recenzji naukowej znajduje się na stronie internetowej Studiów.
7. Każdy tom Studiów jest recenzowany przez niezależnych dwóch recenzentów, którzy weryfikują nadesłane artykuły i recenzje.
8. Materiały do druku składamy do 20 czerwca każdego roku. Nadesłane później mogą być odrzucone lub wydrukowane dopiero w kolejnym tomie.
9. Najbliższy tom Studiów poświęcony będzie tematyce: „***Kościół naszym domem***”. Prosimy o nadsyłanie materiałów z tego zakresu tematycznego. Artykuły niezwiązane z wyznaczoną tematyką będą drukowane w drugiej kolejności. Wiodącą ideą Studiów jest stworzyć możliwość publikacji teologom metropolii białostockiej.

Zapraszamy do współpracy

***Redakcja***