

ROCZNIK TEOLOGII KATOLICKIEJ

Tom XVII/3

Białystok 2018

KATEDRA TEOLOGII KATOLICKIEJ
UNIwersytetu w Białymstoku



Zespół redakcyjny:

ks. dr hab. Andrzej Proniewski, prof. UwB – redaktor naczelny
ks. mgr lic. Leszek Marius Jakoniuk – sekretarz redakcji

Rada naukowa: abp prof. dr hab. Edward Ozorowski (AWSD Białystok), bp prof. dr hab. Valerio Lazzari (FT Lugano), ks. prof. dr hab. Anzolin Chiappini (FT Lugano), ks. prof. dr hab. Bazyli Degórski (PUST Angelicum Rzym), ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk (UKSW Warszawa), ks. prof. dr hab. Manfred Hauke (FT Lugano), ks. dr Tadeusz Kasabuła (UwB Białystok), ks. prof. dr hab. Józef Kijas (PAMI Rzym), ks. prof. dr hab. Emmanuel Lemana (UCAC Yaoundé), ks. prof. dr hab. Piotr Morciniec (UO Opole), ks. prof. dr hab. Andrus Narbekovas (VDU Kowno, Riomer Wilno), dr hab. Elżbieta Osewska (UKSW Warszawa), ks. prof. dr Noel O'Sullivan (SPCM Irlandia), ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś (UPJPII Kraków), ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda (KUL Lublin), ks. prof. dr hab. Adam Skreczko (UKSW Warszawa), ks. prof. dr hab. Hans Christian Schmidbaur (FT Lugano), ks. prof. Joseph Wolinski (ICP Paryż), ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec (PWT Wrocław), ks. prof. dr hab. Józef Zabielski (UKSW Warszawa)

Recenzenci artykułów: ks. dr hab. Jarosław Babiński (UKSW Warszawa), prof. José Eduardo Valente Borges de Pinho (UCP Lizbona), bp dr hab. Henryk Ciereszko (AWSD Białystok), prof. dr hab. Lech Chyczewski (WSM Białystok), ks. dr Sławomir Dąbrowski (AWSD Białystok), ks. dr Andrzej Dębski (AWSD Białystok), ks. dr Daniel Dikevič (WSD Wilno i PUL Rzym), prof. dr hab. Gabriela Eisenring (FT Lugano), prof. Rodrigo Furtado (UL Lizbona), ks. dr Krystian Gawron (SP Paryż), prof. Libero Gerosa (FT Lugano), o. prof. dr Wojciech Giertych (PUST Angelicum Rzym), prof. Manfred Hauke (FT Lugano), ks. prof. dr Lawrence Iwuamadi (IE Genewa), ks. dr Mariusz Jagielski (PWT Wrocław), ks. dr Andrzej Kakareko (AWSD Białystok), ks. dr Tadeusz Kasabuła (UwB Białystok), ks. dr hab. Jacek Kempa (US Katowice), ks. prof. dr hab. Zdzisław Kijas (PFT Seraficum Rzym), ks. dr Tadeusz Krahel (AWSD Białystok), ks. dr Ireneusz Korziński (AWSD Białystok), ks. dr Tomasz Kubiczek (SRR Rzym), ks. dr Jerzy Lachowicz (PWTW Warszawa), o. dr Yves-Marie Lequin (UTSA Nice), ks. prof. dr hab. Jan Mikrut (PUG Rzym), ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiąszek (UKSW Warszawa), prof. dr François Moog (ICP Paryż), ks. dr Paweł Murziński (PWT Warszawa), prof. dr hab. Jacek Nikliński (UMB Białystok), ks. dr hab. Mieczysław Olszewski (PWTW Warszawa), ks. dr Mariusz Piecyk (WSD Fréjus-Toulon), prof. Bruno Fabio Pighin (FDC Venezia), ks. dr Tomasz Powichrowski (AWSD Białystok), prof. dr hab. Marek Proniewski (UwB Białystok), ks. prof. dr hab. Jarosław Różański (UKSW), ks. prof. dr hab. Kazimierz Rynkiewicz (MU Monachium), prof. Silvia Scatena (UNIMORE Bologna), ks. dr Bogdan Skłodowski (AWSD Białystok), ks. prof. dr hab. Adam Skreczko (UKSW Warszawa), ks. dr Dariusz Sokołowski (AWSD Białystok), ks. dr Marian Strankowski (AWSD Białystok), ks. dr Adam Szot (AWSD Białystok), ks. dr Daniel Tumieli (PUST Angelicum Roma), prof. dr Denis Villepelet (ICP Paryż), ks. dr hab. Robert Woźniak (UPJPII Kraków)

Redaktor tematyczny: ks. dr hab. Andrzej Proniewski, prof. UwB

Redakcja: Erin Rice

Korekta: zespół

Tłumaczenie na język angielski: Erin Rice, Małgorzata Dziewior

Native speakers: Erin Rice, Liliana Gagliano, Danila Dessy

Redakcja techniczna: Zbigniew Łaszcz

Opracowanie graficzne i skład komputerowy: Zbigniew Łaszcz

ISSN 1644-8855

„Rocznik Teologii Katolickiej” jest indeksowany w międzynarodowych bazach czasopism naukowych: Index Copernicus, CEJSH, BazHum, EBSCO, ICI Journals Master List
punktacja ICV 2017: 83.33; punktacja lista B MNiSW: 10

Wydano nakładem

Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku

15-007 Białystok, ul. Warszawska 50, tel. 85 745 70 90, e-mail: ktk@uwb.edu.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku

15-328 Białystok, ul. Świerkowa 20B

http://wydawnictwo.uwb.edu.pl; e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl

Druk i oprawa: Volumina.pl

Spis treści

CATECHETICS

- Elżbieta Młyńska, Rev. Leszek Marius Jakoniuk
*Archbishop Edward Kisiel: The “Primary Catechist” of the
Diocese* 9

BIBLICAL THEOLOGY

- Rev. Daniel Dzikiewicz
*The Dogmatic Constitution on the Church Lumen Gentium and
Interpretation of Lk 1, 34 as the Expression of the Vow of the
Eternal Virginity of Mary* 25

ECCLESIOLOGY

- ks. Artur Antoni Kasprzak
*„Rewolucja kopernikańska” na Soborze Watykańskim II?
Analiza historyczno-teologiczna redakcji drugiego rozdziału
Konstytucji dogmatycznej o Kościele Lumen gentium, o Ludzie
Bożym* 39

ECUMENISM

- Rev. Józef Budniak
Ecumenism in Poland – movement full of contrasts 53
- Joanna Cieślik-Klauza, Rev. Leszek Marius Jakoniuk,
Maciej Bogumił Nerkowski
Songs of Taizé 67
- Elżbieta Agnieszka Rafałowska
*La ricostruzione storiografica dei primi contatti tra la Comunità
Ecumenica di Taizé e la Chiesa polacca* 81

Marcin Zatyka

La comunidad ecuménica de Taizé y los cambios políticos en Polonia a fines del siglo XX 93

THEOLOGY
OF BEAUTY

Joanna Cieślik-Klauza

Passion Music at the Turn of the XX and XXI Centuries, Part II: Tan Dun and Osvaldo Golijov 107

Leszek Lorent

Et tua res agitur... – I ciebie rzecz dotyczy. Marcina Błażewicza studium ludzkiej wolności 119

Joanna Maluga

Ludowe pojmowanie wiary w kompozycji Missa sine nomine Ignacego Zalewskiego 129

Piotr Szkiłądź

Ampułki pielgrzymie jako „pamiątki” z miejsc świętych 139

LITURGY

ks. Tadeusz Syczewski

Formacja katolików świeckich do modlitwy Liturgią Godzin.. 157

CANON LAW

ks. Kamil Krakowski

Processus brevior coram Episcopo – Czy każdy biskup jest kompetentny do wydania wyroku stwierdzającego nieważność małżeństwa w procesie skróconym? 171

ks. Michał Deryło

Le cause per la dimissione dallo stato clericale secondo le competenze della Congregazione per la Dottrina della Fede.... 187

THEOLOGY OF POPE
BENEDICT XVI

ks. Marek Kluz

Miłość jako prawo Nowego Przymierza w świetle Deus caritas est Benedykta XVI 205

ks. Andrzej Proniewski
Joseph Ratzinger's Philosophical Theology of the Person219

THEOLOGY OF POPE
FRANCIS

Sławomir Zatwardnicki
Wizja teologii w wypowiedziach papieża Franciszka237

HISTORY
OF THE CHURCH

ks. Tadeusz Kasabuła
*Sesje Kapituły Katedralnej Wileńskiej w okresie
przedrozbiorowym*.....259

ks. Andrzej Kakareko
*„Fabrica ecclesiae kalinoviensis” w II poł. XVIII w. i na pocz.
XIX w.*.....273

ks. Józef Łupiński
*Formacja patriotyczna żołnierzy Polskich Sił Powietrznych na
Zachodzie (1939-1945)*.....287

Łukasz Niewiński
*Papieska Gwardia Szwajcarska na łamach czasopisma „Der
Schweizergardist” w latach 2007-2017*.....305

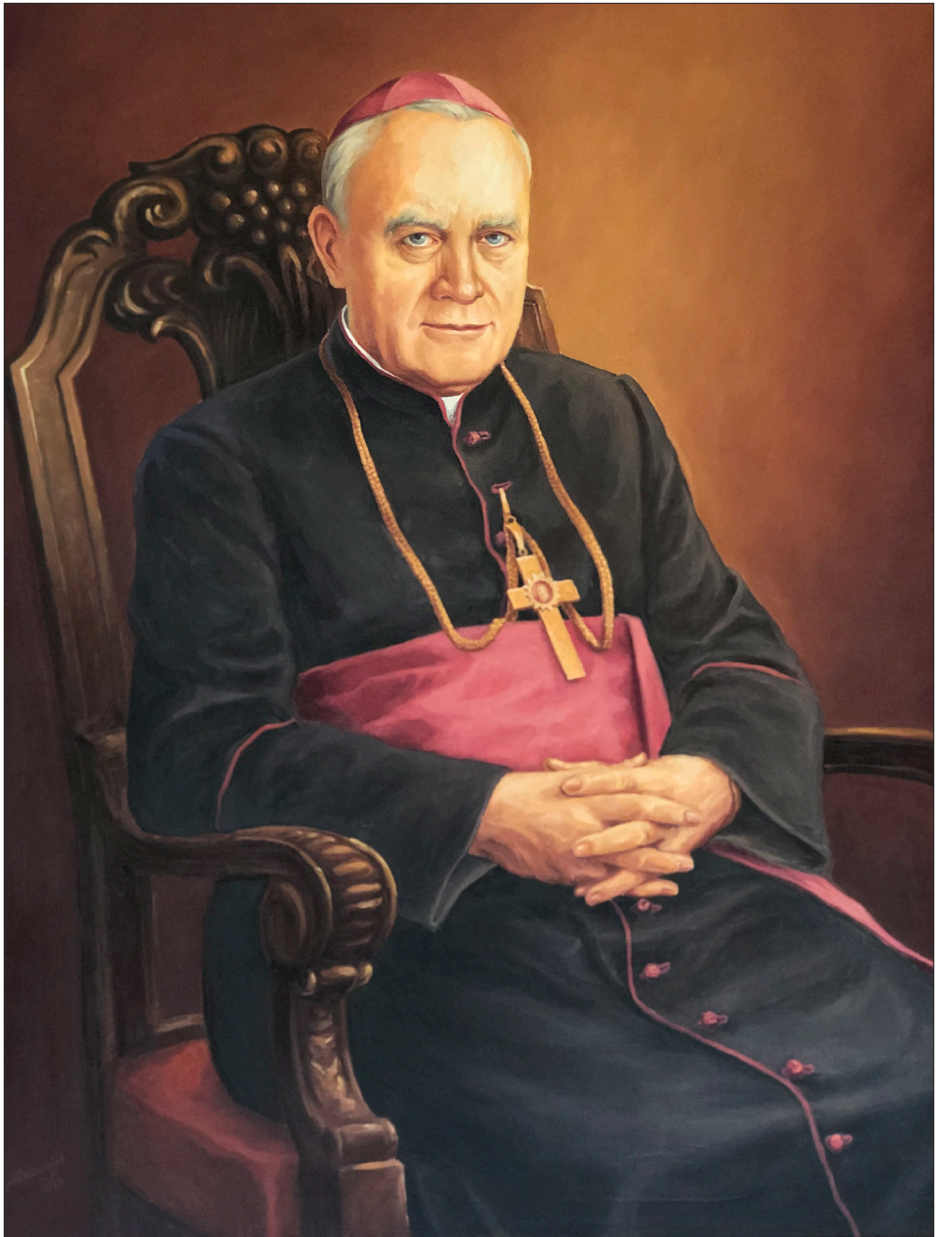
ETHICS

ks. Andrzej Kobyliński
*Etyka bez metafizyki? Moralne implikacje myślenia
postmetafizycznego*323

ks. Józef Zabielski
*Degradacja życia religijno-moralnego jako zagrożenie ładu
społeczno-cywilizacyjnego*.....335



Rev. Tadeusz Zadykowicz
*The Ethics of Tourism: Determining the Fundamental Moral
Issue, Part II*351

ks. Leszek Marius Jakoniuk <i>Sprawozdanie z działalności Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku w roku akademickim 2017/2018....</i>	365
bp Andrzej F. Dziuba <i>ks. Józef Zabielski, „Kult Miłosierdzia Bożego jako religijno- moralne wyzwanie współczesności”, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2017, ss. 133</i>	371
ks. Leszek Marius Jakoniuk <i>Sabine Laplane, „Frère Roger de Taizé. Avec presque rien...”, Les Editions du Cerf, Paris 2015, ss. 526</i>	375
ks. Leszek Marius Jakoniuk <i>Silvia Scatena, „Taizé una parabola di unità. Storia della comunità dalle origini al concilio dei giovani”, Bologna 2018, ss. 876</i>	379
ks. Andrzej Proniewski <i>O. Andrzej A. Napiórkowski OSPPE, „Kościół bez Kościoła. Świadectwo Wiary”, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2014, ss. 163</i>	383
ks. Andrzej Proniewski <i>O. Andrzej A. Napiórkowski OSPPE, „Proegzystencja Kościoła”, Wydawnictwo WAM, Kraków 2018, ss. 203</i>	387
ks. Andrzej Proniewski <i>O. Andrzej A. Napiórkowski OSPPE (red.), „Wyjątkowość Kościoła katolickiego”, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2018, ss. 252</i>	391
ks. Józef Zabielski <i>bp Andrzej F. Dziuba, „Tylko Bóg. Z nauczania pasterskiego”, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2018, ss. 332.....</i>	397
ks. Józef Zabielski <i>bp Andrzej F. Dziuba, „Matka Boża z Damaszku”, Warszawa 2018.....</i>	401
Noty o autorach.....	404



***W 100. rocznicę urodzin i 25. rocznicę śmierci
ks. abp. Edwarda Kiścińskiego
pierwszego Metropolity Białostockiego***

DOI: 10.15290/rtk.2018.17.3.01

 0000-0002-0501-6955 0000-0001-6571-3923*Elżbieta Młyńska**Stowarzyszenie Katechetów Polskich**Rev. Leszek Marius Jakoniuk**Uniwersytet w Białymstoku*

Archbishop Edward Kisiel: The “Primary Catechist” of the Diocese

The late Metropolitan Archbishop of the Archdiocese of Białystok, Edward Kisiel, was born in Jundziłło in 1918. Through his pastoral activity, he established catechesis within the archdiocese and, consequently, was closely connected with the catechists and the catechetical milieu of the local Church. Although 25 years have passed since Archbishop Kisiel's death, his memory is still very much alive among catechists and his students and pupils. As a priest because of God's providence and the express decision of Archbishop Romuald Jałbrzykowski and his successors to the episcopal seat in Białystok; as bishop named by Pope Paul VI; and as an archbishop appointed by John Paul II, Archbishop Edward Kisiel dedicated his entire life to fervently ensuring that he preached the Gospel as the Good News about Jesus Christ. He expressed this mission in his episcopal motto “Evangelizare misit me [Sent to preach the Gospel].” The following article discusses the history of catechesis in Białystok and provides an overview of the years that Fr. Edward Kisiel served pastorally, initially as bishop and then as the first metropolitan archbishop of Białystok. From the moment that he received his episcopal consecration and took possession of the diocese, the Church entrusted him with the task to lead, direct, and properly coordinate the provision of catechesis within his diocese; to foster and sustain sincere catechetical fervor; and to ensure that a living and fruitful faith was cultivated in the people entrusted to his care.

Key words: Edward Kisiel, mission to proclaim the Gospel, parish and school catechesis, catechetical ministry, catechists, catechized, intellectual and spiritual formation, catechist's personality, catechesis for adults, history of catechesis.

Introduction

The year 2018 is particularly important in the history of Poland because it marks the 100-year anniversary of Polish Independence. As such, it gives Poles many opportunities to consider Poland's history anew. By recalling the past and appreciating the present, we can look toward the future with hope. The year 2018 is also particularly important to the Church in Białystok and marks significant moments in its history due to two dates connected to the life of one person: the 100th anniversary of Archbishop Edward Kisiel's birth in Jundziłło as well as the 25th anniversary of his death in Białystok. As a priest, catechist, archdiocesan inspector of religious education, and later bishop, Archbishop Edward Kisiel was a valued figure throughout the post-war period in the history of his local Church. He is remembered among many as the one who, during the difficult period of communist rule in Poland, devoted himself to organizing religious education in schools and erecting structures and facilities for personnel so that catechesis could be provided in parishes.¹ Archbishop Kisiel dedicated his entire life to laying the foundations so that catechesis could be provided in the Archdiocese of Białystok. For this reason, he is spoken of as "*beatus vir* [a holy man]" among the archdiocesan catechetical milieu. The anniversaries of Archbishop Edward Kisiel's birth and death are ideal occasions to provide a portrait of this man, catechist, and the first metropolitan archbishop of Białystok, who, by the power of the office that he held for 18 years, exercised the highest authority in leading, directing, and properly coordinating catechesis within the archdiocese during a time that was neither simple nor easy due to the implementation of martial law in Poland in 1981.²

Responsibility for Catechesis

The Church's conciliar and post-conciliar documents on catechesis attribute the role of primary catechist in the local community to the

¹ Por. H. Konopka, *Apel Sztokholmski instrumentem walki władz Komunistycznych*, in: *W małej salce... Katechizacja na Białostocczyźnie w okresie PRL*, ed. A. Szot, Białystok 2014, pg. 36.

² See W. F. Wilczewski, *Biskup Edward Kisiel wobec przemian społeczno-politycznych na Białostocczyźnie w początku lat 80. XX wieku*, RTK, vol. XII/2, 2013, pgs. 33-43.

diocesan bishop.³ In his post-synodal apostolic adhortation *Catechesi Tradendae*, John Paul II points out that the bishops’ first obligation is to teach because they are the primary catechists, and they must not “let the concern to foster active and effective catechesis yield to [any] other care whatever in any way.”⁴ Encouraging his brothers in the episcopate to choose competent and trustworthy assistants, John Paul II emphasizes that the bishops’ “principal role will be to bring about and maintain in your Churches a real passion for catechesis, a passion embodied in a pertinent and effective organization, putting into operation the necessary personnel, means and equipment, and also financial resources.”⁵ The pope had no doubts that, “if catechesis is done well in your local Churches, everything else will be easier to do,” and that local churches will flourish “because catechesis is given in them as the Lord wishes.” In the *General Directory for Catechesis*, the Congregation for the Clergy defined the bishops’ specific tasks when speaking about their responsibility to foster catechesis. The bishop’s tasks include: ensuring “*effective priority* for an active and fruitful catechesis in his Church;” faithfully transmitting the Gospel and exercising “vigilance with regard to the authenticity of the faith;” guaranteeing the quality of catechetical texts and instruments; “bring[ing] about and maintain[ing]... *a real passion for catechesis;*” ensuring “*that catechists are adequately prepared for their task;*” and establishing “*an articulated, coherent and global programme in the Diocese.*”⁶

Archbishop Kisiel’s Legacy

Bishop Edward Kisiel fulfilled his role of principal catechist in an ideal way, and he was prepared well to do so. Before all else, from the first years of his priesthood, he fervently taught the faith, and catechesis was both his priority and favorite form of pastoral service.⁷ In 1957, he became responsible for the catechesis that was being implemented throughout the entire archdiocese by fulfilling the inspectorate of

³ See Paul VI, *Christus Dominus*, 14; John Paul II, *Catechesi Tradendae*, 63; Congregation for the Clergy, *General Directory for Catechesis*, 222; Congregation for the Clergy, *General Catechetical Directory*, 123.

⁴ John Paul II, *Catechesi Tradendae*, 63

⁵ Ibid.

⁶ Por. *General Directory for Catechesis*, 223.

⁷ See E. Młyńska, *Ksiądz Arcybiskup Edward Kisiel jako katecheta*, WKAB 21(1993) no. 1, pgs. 41-48.

religious education.⁸ In this role, he created his own catechetical model, which was taught at school for a few years and then in parishes. He had a clear vision for his work, which included ensuring that the necessary infrastructure was in place to provide children and youth with basic religious formation. He summarized his activity in the form of a report entitled “Catechesis in the Archdiocese of Białystok, 1944-1974.”⁹ His catechetical involvement *seemingly ceased* when the Holy See appointed him the bishop of the Diocese of Białystok in 1976,¹⁰ which was a time when dynamic changes were taking place due to the influence of conciliar theological thought on Polish catechesis. The prefect of the schools in Białystok as well as the inspector for religious education then took on the ordinary’s responsibility for catechesis. Bishop Kisiel’s episcopal motto “*Evanglizare misit me* [Sent to preach the Gospel],” however, conveyed that he intended to continue his mission to preach the Word of God and exemplify through his own behavior an evangelical way of life.

Bishop Kisiel simultaneously enriched the archdiocese with new forms of catechetical activities and concern for those activities that were already in place. When he completed his service as the inspector of religious education within the diocese, diocesan catechesis included preschool and school-aged children as well as youth. Thanks to Fr. Kisiel, separate classes were offered for youth who had to work and go to school, and he saw to it that parents as well as priests, religious sisters, and the laity were provided pedagogical and catechetical instruction. He also saw to it that archdiocesan and deanery catechetical conferences were organized, and he ensured that the deanery inspectors supervised catechesis within their respective deaneries. These inspectors made up a team that planned work, systematically inspected religious education programs, reported what they found during their inspections, and brought forth problems and issues that needed to be solved. In addition, a catechetical council was established and made up of members of the laity, religious, and lay catechists. The diocese adopted a catechetical curriculum that was created for primary and

⁸ See E. Młyńska, *Ksiądz Edward Kisiel – wizytator katechetyczny w Archidiecezji w Białymstoku*, in: *W małej salce... Katechizacja na Białostocczyźnie w okresie PRL*, op. cit., pgs. 105-122.

⁹ E. Kisiel, *Katechizacja w Archidiecezji w Białymstoku w latach 1944-1974*, Białystok 1974, mps, located in the Catechetical Archive in Białystok.

¹⁰ Fr. Edward Kisiel, PhD, was nominated Apostolic Administrator of Białystok on May 3, 1976 and consecrated bishop on June 27, 1976. Por. J. Bujonek, *Kronika Archidiecezji w Białymstoku*, in: *Spis kościołów i duchowieństwa Archidiecezji w Białymstoku*, Białystok 1979, pgs. 66-67.

secondary school students in 1971 and approved by the Polish Conference of Catholic Bishops. This curriculum provided students with catechetical textbooks.¹¹

Catechetics

The Word of God

The new ways in which Bishop Kisiel served as the primary catechist included writing pastoral letters and giving homilies and speeches. The bishop did not hold back from sharing his pastoral insight with the faithful entrusted to his care. He readily spoke at liturgical gatherings and occasional religious meetings. He treated all of these forms of service as a means to catechize to such a degree that all of his preaching undoubtedly had a catechetical dimension. Whenever he preached the pastoral Word, he did so in a concise, clear, and systematic way. He carefully chose what he was going to teach, he demonstrated by example how to behave, and he ended his statements by encouraging his listeners to act in accordance with known truths. The pastoral messages that he addressed to all of the members of his diocese primarily reflected his concern for catechesis, its different forms, and how it was implemented throughout the diocese. Usually, he wrote these addresses at the beginning and end of the catechetical year. He prepared messages that required pastoral insight for other events as well, such as, for example, the unsettling occurrences that were taking place in Polish education, which threatened the appropriate upbringing of the new generation.¹²

Bishop Kisiel spoke directly to children and youth during Masses celebrated for them. Usually he invited the students to the pro-cathedral for the annual Novena to Our Lady. It was also the bishop's tradition to celebrate the Holy Mass for the first communicants in the city of Białystok on Children's Day at the parish of St. Roch. When visiting parishes, he frequently met with those who were going to receive the sacrament of Confirmation, and he addressed his homilies or the final announcements to them. He also invited the students who were to take the *Matura* exam during their final year of high school to participate in a special Mass at the end of their studies, and he would gather many people together for the beginning and the end of the academic year. In this way, Bishop Edward sought occasions to embrace the younger generation to his pastoral heart and help them grow in their faith through the Word and the sacraments.

¹¹ E. Kisiel, op. cit., pgs. 10-42.

¹² Por. J. Bujonek, *Kronika Archidiecezji w Białymstoku*, op. cit., pgs. 41-85.

Catechesis within Parishes

Archbishop Edward emphasized the importance of providing systematic catechesis in parishes. In addition to ensuring that religion was taught once again in Polish schools in 1990, he also took on new challenges. Whether catechesis was offered in schools or parishes, he strove to ensure that all children and youth were catechized. Archbishop Kisiel was open to the trend of post-conciliar renewal; therefore, he promoted kerygmatic catechesis, the curriculum and textbooks for which were prepared by the community of catechists under the direction of Prof. Jan Charytański, SJ. The archbishop was also personally interested in providing students with helpful catechetical aids. In order to provide uniform and consistent catechesis to children preparing for their First Holy Communion as well as youth preparing to receive the sacrament of Confirmation, he put together the so-called “Small Catechism.” Because of its clear layout, content that is consistent with the teaching of the Second Vatican Council, and its simple and communicative language, this little work has remained one of the most valuable resources for catechists in the Archdiocese of Białystok to this day. As the shepherd of the church in Białystok, Archbishop Kisiel promoted the theme of First Communion during diocesan conferences in order to develop the appropriate curriculum according to which catechists could prepare children to receive their First Holy Communion. Every year, he conferred the sacrament of Confirmation on the children enrolled in the higher grades of primary school. He also reminded priests to begin and end the school year with Masses for the school children and youth. He also blessed the children before the holidays began.

Catechesis and Pastoral Care

Archbishop Kisiel’s style of service combined pastoral work and catechesis. In fact, everything that took place in the archdiocese was organically connected to catechesis. In addition to regular pastoral activities such as the Novena to Our Lady of Mercy, the archbishop included among his pastoral activities occasional diocesan events such as the 50th Anniversary of the Coronation of the image of Our Lady of Ostra Brama, the Coronation of the image of Our Lady of Różanostok, the 500th Anniversary of the Death of St. Kazimierz, the Coronation of the image of Our Lady in Krypno, the 600th Anniversary of the Establishment of the Diocese of Vilnius, the 400th Anniversary of the Establishment of the Archdiocesan Major Seminary, the Eucharistic

Congress, and the papal visit of John Paul II. The entire archdiocese participated in these events.¹³ Moreover, within the archdiocese, the beatification processes of now Bl. Michael Sopocko and the Bl. Mother Bolesława Lament were opened and the work of First Synod of the Archdiocese of Białystok has endured. For these reasons, in his pastoral letters, Archbishop Kisiel encouraged parents, children, youth, and catechists to organize these celebrations, spiritually prepare for them, and actively participate in them.

The Bishop’s Collaborators

When he took on the role of ordinary bishop of the Archdiocese of Białystok, Edward Kisiel continued to ensure that catechesis was carried out well within his local Church. To this end, he invited Fr. Józef Grygotowicz, a doctoral student in pastoral theology at the Catholic University of Lublin and a member of the Movement of Light and Life, to collaborate with him in the work of catechesis.¹⁴ He wanted Fr. Grygotowicz to implement his experience working with youth in the Movement of Light and Life within the diocese. In particular, the bishop liked how the Movement took advantage of vacation to provide spiritual formation to children and youth. Moreover, Fr. Józef Grygotowicz was also an experienced catechist who had studied the issue of First Communion. Therefore, Archbishop Kisiel asked him to run the Department of Catechesis and appointed him the Archdiocesan Inspector of Religious Education. From then on, the new inspector coordinated all of the work involving catechesis in the archdiocese in the name of the ordinary bishop. He was tasked with monitoring changes in religious education staff; overseeing the work of the priest, religious, and lay catechists; procuring textbooks and catechetical materials for the diocese; and organizing the catechists’ ongoing formation.¹⁵ The deanery inspectors, who were responsible for supervising the work of the catechists, collaborated with the diocesan inspector. In 1985, Elżbieta Młyńska joined their group. She was a doctoral student at the Catholic University of Lublin who Archbishop Kisiel appointed

¹³ See T. Krahel, *Arcybiskup Edward Kisiel (1916-1993)*, in: *Arcybiskup Edward Kisiel, pierwszy metropolita białostocki*, ed. T. Krahel, Białystok 1994, pgs. 35-41.

¹⁴ See E. Młyńska, *Grygotowicz Józef*, in: *Słownik katechetów polskich XX wieku*, ed. R. Czekalski, Warsaw 2002, pgs. 67-68.

¹⁵ Por. E. Młyńska (ed.), *Kapłan mądry sercem. Rozmowa z księdzem Józefem Grygotowiczem z okazji jubileuszu 50-lecia kapłaństwa*, Białystok 2010, pgs. 93-184.

as the Archdiocesan Inspector of Lay and Religious Catechists.¹⁶ The bishop himself directed the inspectors' meetings, and by listening to their reports, considering the problems about which they spoke, and drawing conclusions, the bishop acquired an ability to discern that made it possible for him to make the right decisions and realistically plan the catechetical work that needed to be carried out.

The Formation of Catechists

An issue that was very dear to Bishop Kisiel was the theological and catechetical formation of adults with the hope that they would serve as catechists in parishes. In this regard, in 1978 he established the Studium, for which he himself compiled the *ratio studiorum* and to which he invited the seminary professors to teach courses. The Studium, which was a private school connected with the Church fulfilled the requirements for forming catechists, even after the task of providing religious education returned to schools. In 1993, the Archdiocesan Studium for Higher Catechetical Studies was formed within the Archdiocesan Theological Collegium and constituted the foundation for the establishment of the academic entity known as the Theological Studium of Białystok, the Pontifical Faculty of Theology in Warsaw, Joanneum. Thanks to Archbishop Kisiel's support, the Catechetical Studium in Vilnius was also established.¹⁷ With regard to priests, they were prepared to provide catechesis through their lectures and exercises during their seminary studies and thoroughly trained at catechetical days, diocesan conferences, as well as at the Diocesan Center for Conciliar Formation.

Bishop Kisiel was convinced that a catechist's personality determined the effectiveness of catechesis. Therefore, he expected that catechists primarily be witnesses to the faith and that they exude love to those around them in order to draw their students to Christ. For this reason, he blessed many of the Department of Catechesis' initiatives, which aimed to develop catechists' interior life. For example, catechists and participants in the Studium met in small groups for Bible study and monthly days of reflection, and they went on pilgrimages together and participated in retreats led by the Oasis Movement during their vacations.

¹⁶ J. Grygotowicz, *Elżbieta Młyńska*, in: *Słownik katechetyków*, op. cit., pgs. 163-167.

¹⁷ Ł. Kalisz, *20-lecie Studium Teologii w Białymstoku*, Białystok 2013, pgs. 13-18.

Archdiocesan Catechetical Days

Archbishop Kisiel nurtured and supported the catechetical training and formation of his catechists through their participation in Archdiocesan Catechetical Days, which he himself began. Usually, these meetings were held right before a new catechetical year commenced. During these gatherings, the Eucharist was celebrated and invited guests came and gave talks. All of the catechists anticipated this event because it was, before all else, an opportunity for them to meet with the shepherd of their diocese, pray with the catechetical community, encounter new ideas and thought in catechesis, share their experiences, and hear about current events, and be renewed in their desire to work. Catechists and individuals who promoted post-conciliar change were invited to give the talks on catechetical days and point out the directions in which catechesis should develop. These meetings made it possible for catechists to become aware of national trends taking place in catechetical renewal and to face new challenges. Archbishop Kisiel organized similar meetings for annual liturgical feasts. For example, he began to invite lay and religious catechists to the so-called Christmas and Easter conferences, which had formerly be open only to the clergy. These conferences were similar to the Archdiocesan Catechetical Days,¹⁸ and they were well attended.

National Conferences

Continuing his tradition of having the diocesan inspector present at national catechetical conferences organized by the Polish Bishops' Commission for Catechesis, Bishop Edward delegated Fr. Józef Grygotowicz as his successor. These conferences addressed current issues pertaining to catechesis in Poland and indicated courses of action that needed to be taken. The bishop listened carefully to the information that his delegate passed on to him and carefully implemented the Polish Bishops' Commission's recommendations. After religious education was being taught in schools once again, the nationwide conferences then began to include not only the bishop's delegate inspector, but also other delegates appointed by the archbishop such as catechists and laypeople. Bishop Edward willingly sent a team comprised of a few people to represent the diocese. These meetings between the diocesan inspectors and catechists from throughout Poland made it possible for them to establish direct contact with each other, build relationships,

¹⁸ B. Sułkowska, *Formacja katechetów w latach 1974-1993*, Master's thesis, Papal Faculty of Theology in Warsaw, 1998, MS, pgs. 78-105.

create opportunities to collaborate, and compare what they experienced in their respective dioceses and academic centers throughout Poland. As a result, catechists became aware of the nationwide issues that were being discussed at these national forums and were able to address these challenges on an ongoing basis. They also shared current affairs pertaining to catechesis and the conference proceedings with the entire group of catechists during a diocesan forum held after the national conferences. A fruit of the National Catechetical Conference, which took place in Radom in 1992, was the monthly publication of “Na drogach katechezy [On the Catechetical Path]” that came about through the initiative of catechists who had participated in the conference. This magazine was published by the Department of Catechesis and became a means for people in the archdiocese to exchange thoughts and experiences pertaining to catechesis. Archbishop Kisiel joyfully blessed this work.

Collaborating with the Laity

Bishop Kisiel readily collaborated with the laity. He treated the work that the female catechists who were trained in Vilnius and remained in Białystok after the war with much respect. Their good pedagogical and catechetical preparation as well as spiritual formation distinguished them, and the bishop greatly appreciated that they were very cultured. The bishop also valued the work of the female graduates of the Catholic Institute of Wrocław, which was founded by Fr. Józef Wojtukiewicz, since these women were prepared perfectly from both a substantive and methodological point of view.¹⁹ These women promoted a didactic trend in catechesis; they introduced the practice of observing the so-called “white week” after children received their First Holy Communion; and they developed catechesis for preschoolers and families.²⁰ In 1981, Archbishop Kisiel invited Elżbieta Młyńska to work in the Archdiocesan Catechetical Studium by giving lectures and catechetical training as well as providing formation for students and religious and lay catechists.²¹ With Bishop Edward’s consent, many laypeople collaborated with the inspector of religious education in the Department of Catechesis. Some of these individuals did office work,

¹⁹ Por. B. Rozen, *Działalność katechetyczna ks. Józefa Wojtukiewicza w latach 1937-1989*, Olsztyn 1999, pgs. 47-50.

²⁰ E. Młyńska, *Nasi długoletni katecheci*, “Na drogach katechezy” 1993, no. 3(7), pg. 4.

²¹ J. Grygotowicz, *Młyńska Elżbieta*, in: *Słownik katechetyków*, op. cit., pg. 163.

while others served in the Center for Catechetical Assistance, which had been organized by the Department of Catechesis, while still others edited the catechetical periodical.²²

Archbishop Edward valued the laity's involvement and sacrifice in educating children and youth. Thanks to his efforts, Genowefa Giza from Dąbrowa Białostocka was honored with the Pro Ecclesia et Pontifice cross in 1978 for the many years that she dedicated to teaching and serving children during their vacation retreats.²³ On the occasion of the 15th anniversary of the establishment of the Archdiocesan Catechetical Studium, Archbishop Kisiel honored many of the lay and religious catechists by bestowing on them the distinction of the ordinary bishop.²⁴

Catechesis for Adults

The archbishop did not limit his catechetical ministry to children and youth. Rather, he perceived the need for adult catechesis due to the fact that new problems that need to be resolved in light of the Gospel arise as man develops. It was here that he saw the need for catechesis. Initially, he indicated that catechesis should take place through: "lectures, homilies, pastoral letters, books and publications, as well as Holy Scripture."²⁵ He, however, welcomed new challenges and, in response to the Catholic University in Lille's invitation, he sent Inspector Elżbieta Młyńska to France for a yearlong course biblical catechesis for adults in 1990. He is the only bishop in Poland to respond to such an invitation. Since then, the Archdiocese of Białystok has cooperated closely in an exchange program with France. Through this exchange program among animators who promote the Mess'AJE's model of catechesis²⁶ and through the visit of Fr. Jacques Bernard, who created this model and gave lectures at the Archdiocesan Catechetical

²² E. Młyńska, *Wczoraj i dziś Wydziału Katechetycznego*, "Na drogach katechezy" 1996, no. 10(50), pgs. 8-9.

²³ J. Bujonek, *Kronika Archidiecezji*, op. cit., pg. 80.

²⁴ M. Młyńska, *Nasi długoletni katecheci*, op. cit., pg. 4.

²⁵ E. Kisiel, *O roli i znaczeniu katechizacji w czasach współczesnych*, WKAB 14 (1988), no. 3, pg. 44.

²⁶ E. Młyńska, *Metoda biblijnej katechezy dorosłych*, in: *Katechizacja różnymi metodami*, ed. M. Majewski, Cracow 1994, pgs. 55-66; E. Młyńska, *Biblia w katechezie dorosłych w ujęciu Jacquesa Bernarda*, in: *Studia Katechetyczne (Volume 8): Kerygma Biblia Katecheza*, ed. R. Czekalski, Warsaw 2012, pgs. 321-343; E. Młyńska, *Painting Françoise Bürtz at the confluence of modernity and sacrum*, RTK, vol. XVI/3, 2017, pgs. 237-259.

Days in 1992, adult catechesis began within the diocese. This work has continued to today and has been very spiritually fruitful. It is also one of the very few ways in which the Church's call for catechesis for adults is realized in Poland.

House for Catechesis

Within the diocese, Archbishop Kisiel established the House for Catechesis, which is located at ul. Nowa 34. In 1981, the archbishop designated this building to be used by those who work in the Department of Catechesis as well as a place where catechists can meet for formation and students of the Catechetical Studium can hear lectures. As such, the House for Catechesis has been extremely helpful in the work of catechesis. When no other options were available, didactic and formation courses took place at the House for Catechesis. Moreover, guests who visited the diocese to attend to catechetical matters, especially lecturers, were able to stay in the home. Sometimes bishops who visited the diocese to attend diocesan celebrations have stayed there. And the home has been a place where methodological formation of the students of the Studium and working catechists, especially the laity, has taken place. The students and catechists were brought together through the initiative of Fr. Józef Grygotowicz who, while coordinating the catechists' work, also served as the director of the Catechetical Studium. Both students and catechists met at the house on Ul. Nowa for Bible studies, monthly days of reflection and the Eucharist, and occasional celebrations.²⁷

His Presence within the Sheepfold

The Archbishop of Białystok liked to meet with the catechized and catechists on different occasions. Many of these meetings have been mentioned above. On the occasion of his name day or observed jubilees, the archbishop warmly welcomed the delegations of the catechized that came to wish him well. In addition, he often spent time with students during nativity plays, competitions, and school events organized at parish academies. He also made a special effort to meet with catechists. To this end, Archbishop Kisiel always led the diocesan meetings, readily came to the catechetical conferences held throughout the year, and visited retreatants. On their part, catechists visited the archbishop on feast days and his name day and wished him

²⁷ E. Młyńska, *Kapłan mądry sercem*, op. cit., pgs. 161-163, 171-182.

well. These meetings had a familial atmosphere, and during them, lay catechists and religious sisters could express their affection for their archbishop, talk, sing, present a symbolic gift, and, at the same time, hear an encouraging word. Archbishop Kisiel’s manner was one of evangelical simplicity. For example, he refused to let others buy him gifts. When he visited catechists at the meetings organized by the Oasis Movement in Bobrówka, he also insisted on simple meals and he satiated himself by eating curdled milk and potatoes.

In his encounters with catechists, the archbishop was kind, open, and respectful toward them. And, although his position as a priest and archbishop was a dignified one, he was a social man among whom others felt comfortable, well, and safe. As a pastor, he showed fatherly care to everyone.²⁸

Conclusion

Archbishop Edward Kisiel played a very special role in the history of the Church in Białystok. When considering his catechetical achievements throughout the 18 years that he served pastorally within the archdiocese, it is possible to say that he was responsible for bringing catechesis from “provisional” state to full “maturity,” and he passed on this work to his successors. Archbishop Kisiel actively lived out his episcopal motto “*Evangelizare misit me* [Sent to preach the Gospel]” by catechizing until his final days and being an example of faith, hope, and love to others. The witness of his evangelical involvement reached its peak when he offered his suffering for the holiness of priests, many of whom were catechists. His example of catechetical work has left an indelible mark on the structures, forms, and traditions that are still carried out and evident in the local Church. When this remarkable man passed away 25 years ago after much suffering and illness, the catechetical community within the archdiocese was convinced that a man of great faith, high culture, and fatherly goodness—their bishop and catechist—had departed from them. As the first metropolitan archbishop of Białystok, his remains rest in the crypt of the archcathedral of Białystok. Considering the boundless and generous way in which Archbishop Edward Kisiel devoted his entire life to the Church during difficult times, there is no doubt that this shepherd who served the people of Podlasie will one day be counted among the blessed in Heaven.

²⁸ See *ibid.*, pgs. 154-156.

KSIĄDZ ARCYBISKUP EDWARD KISIEL JAKO „PIERWSZY KATECHETA” W DIECEZJI

Catechetics

W 1918 roku w Jundziłowie przyszedł na świat Edward Kisiel, późniejszy kapłan i Arcybiskup Metropolita Białostocki. Poprzez swoją działalność duszpasterską kreował rzeczywistość katechetyczną, stąd też był mocno związany ze środowiskiem katechetów Kościoła białostockiego. Pomimo, iż mija 25 lat od Jego śmierci pozostaje On w żywej pamięci katechetyków, katechetów oraz swoich uczniów i wychowanków. Ksiądz abp Edward Kisiel, jako kapłan, z woli Opatrzności Bożej, wyrażonej decyzjami abp. Romualda Jałbrzykowskiego i jego następców na stolicy biskupiej w Białymstoku, następnie jako biskup mianowany przez papieża Pawła VI i Metropolita Białostocki powołany przez Jana Pawła II, całe swoje życie poświęcił gorliwemu zatroskaniu o głoszenie Ewangelii jako Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie. Wyraził to w swoim biskupim zawołaniu *Evangelizare misit me*. Niniejszy artykuł wpisuje się w nurt zagadnień związanych z historią katechezy i jest próbą panoramicznego spojrzenia na lata pasterskiej posługi biskupa a następnie arcybiskupa Edwarda Kisiel, pierwszego Metropolity Białostockiego, któremu z chwilą święceń biskupich i objęcia diecezji Kościół powierzył zadanie prowadzenia, kierowania, właściwego koordynowania katechezy w diecezji oraz podtrzymywania w niej szczerego zapału katechetycznego oraz dbania o rozwój żywej i owocnej wiary powierzonego ludu.


Słowa kluczowe: Edward Kisiel, misja głoszenia słowa, katecheza parafialna i szkolna, duszpasterstwo katechetyczne, katecheci i katechizowani, formacja intelektualna i duchowa, osobowość katechety, katecheza dorosłych, historia katechezy.

Bibliography:

1. Bujonek J., *Kronika Archidiecezji w Białymstoku*, in: *Spis kościołów i duchowieństwa Archidiecezji w Białymstoku*, Białystok 1979.
2. Congregation for the Clergy, *General Catechetical Directory*.
3. Congregation for the Clergy, *General Directory for Catechesis*.
4. Grygotowicz J., *Młyńska Elżbieta*, in: *Słownik katechetyków*, op. cit.
5. John Paul II, *Catechesi Tradendae*.
6. Kalisz Ł., *20-lecie Studium Teologii w Białymstoku*, Białystok 2013.
7. Kisiel E., *Katechizacja w Archidiecezji w Białymstoku w latach 1944-1974*, Białystok 1974, mps, located in the Catechetical Archive in Białystok.
8. Kisiel E., *O roli i znaczeniu katechizacji w czasach współczesnych*, WKAB 14 (1988), no. 3.
9. Konopka H., *Apel Sztokholmski instrumentem walki władz Komunistycznych*, in: *W małej salce... Katechizacja na Białostocczyźnie w okresie PRL*, ed. A. Szot, Białystok 2014.

10. Krahel T., *Arcybiskup Edward Kisiel (1916-1993)*, in: *Arcybiskup Edward Kisiel, pierwszy metropolita białostocki*, ed. T. Krahel, Białystok 1994.
11. Młyńska E. (ed.), *Kapłan mądry sercem. Rozmowa z księdzem Józefem Grygotowiczem z okazji jubileuszu 50-lecia kapłaństwa*, Białystok 2010.
12. Młyńska E., *Biblia w katechezie dorosłych w ujęciu Jacquesa Bernarda*, in: *Studia Katechetyczne (Volume 8): Kerygma Biblia Katecheza*, ed. R. Czekalski, Warsaw 2012.
13. Młyńska E., *Grygotowicz Józef*, in: *Słownik katechetyków polskich XX wieku*, ed. R. Czekalski, Warsaw 2002.
14. Młyńska E., *Ksiądz Arcybiskup Edward Kisiel jako katecheta*, WKAB 21(1993) no. 1, pgs. 41-48.
15. Młyńska E., *Ksiądz Edward Kisiel – wizytator katechetyczny w Archidiecezji w Białymstoku*, in: *W małej salce... Katechizacja na Białostocczyźnie w okresie PRL*, op. cit.
16. Młyńska E., *Metoda biblijnej katechezy dorosłych*, in: *Katechizacja różnymi metodami*, ed. M. Majewski, Cracow 1994.
17. Młyńska E., *Nasi długoletni katecheci*, “Na drogach katechezy” 1993, no. 3(7).
18. Młyńska E., *Painting Françoise Birtz at the confluence of modernity and sacrum*, RTK, vol. XVI/3, 2017.
19. Młyńska E., *Wczoraj i dziś Wydziału Katechetycznego*, “Na drogach katechezy” 1996, no. 10(50).
20. Paul VI, *Christus Dominus*.
21. Rozen B., *Działalność katechetyczna ks. Józefa Wojtukiewicza w latach 1937-1989*, Olsztyn 1999.
22. Sułkowska B., *Formacja katechetów w latach 1974-1993*, Master’s thesis, Papal Faculty of Theology in Warsaw, 1998.
23. Wilczewski W. F., *Biskup Edward Kisiel wobec przemian społeczno-politycznych na Białostocczyźnie w początku lat 80. XX wieku*, RTK, vol. XII/2, 2013, pgs. 33-43.

DOI: 10.15290/rtk.2018.17.3.02

 0000-0002-8195-6623*Rev. Daniel Dzikiewicz**Institut Teologiczny Seminarium św. Józefa w Wilnie*

The Dogmatic Constitution on the Church *Lumen Gentium* and Interpretation of Lk 1, 34 as the Expression of the Vow of the Eternal Virginity of Mary

In 2015 it was celebrated the 50th Anniversary of the end of the Second Vatican Council. In this way the Church wanted to emphasize the importance of the documents published by the Council fathers. The article below has a similar purpose. Therein is intended to show how some of the *Lumen gentium* Constitution matters, which is one of the most important dogmatic Vaticanum II documents, can influence interpretation of the biblical text. This will be illustrated on the basis of the pericope of Lk 1, 34. According to the so-called traditional hypothesis, Mary's question is an expression of her eternal vow of virginity. Today, however, many scientists deny such an interpretation. Others, on the contrary, defend it. The discussion continues. Probably the aforementioned Constitution suggests some solution in this matter. And if it is so, then this document has not only a high dogmatic value but also an exegetical value.

Key words: Second Vatican Council, Dogmatic, Exegesis, Mariology, Mary's vow of virginity, Eve, Adam, Christ, St. Irenaeus.

Preface

Vaticanum Secundum (1962–1965) adopted sixteen different types of documents, including the Dogmatic Constitution on the Church

Lumen gentium (18 XI 1964)¹. This is one of the most important papers of Vatican II². Its importance is particularly evident in the field of ecclesiology. So important issues to the Church, such as: the mystery of the people of God (no. 1–17), the hierarchical structure of the Church (no. 18–29), the concept of laymen (no. 30–38) etc. are discussed in it³.

But this paper is also significant for the Bible science. And not only because of the abundance in it of biblical texts (a total of 431 citations) that emphasize the biblical character of modern ecclesiology and show the close relationship between theology and exegesis⁴. The influence of *Lumen gentium* on the hermeneutics and the exegesis of the Holy Scripture goes far further, it is even able to help solve some of the biblical enigmas.

This article seeks to illustrate the latter statement with one example from the Gospel of Luke, chapter 1, verse 34. To achieve this goal, it was decided to divide this paper into two parts. The first part briefly presents the interpretation of verse Lk 1, 34, in the key of the eternal vows of virginity and the second suggests a critical evaluation of this hypothesis in the light of the theological statement of the Blessed Virgin Mary with the first woman – Eve, which is outlined in the Constitution *Lumen gentium*. The conclusions of the analysis are presented at the end of this elaboration. For the implementation of these tasks the methods of analysis, synthesis and interpretation of scientific exegesis-theological literature are used.

¹ Cf. J. Erbacher, *Der Vatikan: das Lexikon*, Leipzig 2009, p. 442-445; R. Petraitis, *Vatikano susirinkimai*, in: R. Petraitis (ed.), *Religijotyros žodynas*, Vilnius 1991, p. 395.

² “Konstytucja *Lumen gentium* [...] podstawowym i centralnym dokumentem Soboru Watykańskiego II [...]” (E. Florkowski, *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej Kościoła*, in: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1967³, p. 92); cf. A. Acerbi, *Lumen gentium*, in: W. Kasper – ed al. (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 4, Freiburg 1997³, p. 1119; J. Erbacher, *Der Vatikan...*, op. cit., p. 442; E. Florkowski, *Wprowadzenie...*, op. cit., p. 92; T. Lane, *A Concise History of Christian Thought*, Grand Rapids 2007², p. 312.

³ “Konstytucja [...] stanowi niezwykle skondensowaną i bogatą w treść syntezę nauki o Kościele [...]” (E. Florkowski, *Wprowadzenie...*, op. cit., p. 92); cf. A. Acerbi, *Lumen...*, op. cit., p. 1119; J. Erbacher, *Der Vatikan...*, op. cit., p. 442; H. F. Fischer, *Bažnyčia, nušviesta Vatikano II susirinkimo*, in: V. Balčius – ed al. (eds.), *Kunigas. Vilniaus Arkivyskupo Kardinolo Audrio Juozo Bačkio tarnystės penkiasdešimtmečiui*, Vilnius 2011, p. 107-118; E. Florkowski, *Wprowadzenie...*, op. cit., p. 92-93.

⁴ “Uderzającą cechą dokumentu jest [...] jego biblijność [...]” (E. Florkowski, *Wprowadzenie...*, op. cit., p. 92); cf. A. Acerbi, *Lumen...*, op. cit., p. 1119; E. Florkowski, *Wprowadzenie...*, op. cit., p. 92-93.

The verse Luke 1, 34 and the hypothesis of the eternal vow of Mary's virginity

Human is the creature that questions – *homo interrogans*⁵. The Mother of the Lord Jesus Christ was no exception in this regard. She also asked questions. The authors of the New Testament wrote two episodes relating to the questioning Mary. The question “Πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω?”⁶ (Lk 1, 34b) is in the scene of the Annunciation (Lk 1, 26-38) and the query “Τέκνον, τί ἐποίησας ἡμῖν οὕτως?” (Lk 2, 48b) is in the narration about finding the twelve-year-old Jesus in the temple (Lk 2, 41-52).

On the one hand, it is like a drop in the sea, Mary probably asked a lot more questions in her life, but on the other hand, maybe it's better that only two of her statements were registered, because if the unsaved ones would have had a similar degree of difficulty, then such a strenuous work of exegetes would become even more difficult⁷. And indeed, these are two questions that can be directly included in the texts marked as *crux interpretum*⁸. This applies especially to the first question (Lk 1, 34) mentioned during the visit of Angel Gabriel to Nazareth (Lk 1, 26-38), which – once expressed – inevitably gave rise to another query, namely: *quisnam sit sensus questionis Mariae* – what is the sense of the Mary's question?⁹.

⁵ Cf. H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, Kraków 1991, p. 79-80.

⁶ All Greek-language Bible quotes come from *Novum Testamentum Graece*, Nestle-Aland (eds.), Stuttgart 1999²⁷.

⁷ Cf. Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, Kielce 2014, p. 177.

⁸ “[U]na dichiarazione che ha fatto versare fiumi d’inchiostro [...]” (G. Ravasi, *Videro il Bambino e sua Madre. Meditazioni sui vangeli dell’infanzia*, Collana «Le Ancore», Milano 2000⁴, p. 81); cf. D. Dikevičius, *Biblinė Rožinio slėpinių prasmė*, „Artuma. Katalikiškas mėnraštis šeimai“, 2008, no. 1, p. 5; D. Dzikiewicz, *Lk 1,34 a obraz Matki Bożej Ostrobramskiej*, in: D. Dzikiewicz – J. Witkowski (eds.), *Anna Krepsztul – człowiek sztuki i cierpienia. Księga pamiątkowa dedykowana Pani Annie Krepsztul w 80. rocznicę urodzin i 5. rocznicę śmierci*, Wielcy Ludzie Wileńszczyzny 2, Wilno 2012, p. 88; F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza rozdziały 1-11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament III/1, Częstochowa 2011, p. 115; Z. Ziółkowski, *Najtrudniejsze strony Nowego Testamentu*, Biblioteka Miłośników Biblii, Warszawa 2006, p. 52-58.

⁹ Cf. P. F. Ceuppens, *Theologia biblica. De Mariologia Biblica*, vol. 4, Rome 1948, p. 73; D. Dzikiewicz, *Ocena krytyczna hipotezy przedanuncjacyjnego ślubu wiekiścigo dziewictwa Maryi*, Dolnośląska Biblioteka Cyfrowa, Wrocław 2014, p. 290.

So what is the meaning of the question of Mary? Nowadays, biblical scholars calculate about 20 different solutions¹⁰. The most famous of them, called the interpretation of the eternal vow of virginity, states: “This question in the bride’s lips suggests that Mary and Joseph decided to live a life of innocence”¹¹.

This is one of the oldest interpretations of passage Lk 1, 34. Its’ roots come from the times of the Protoevangelium of James – dated to about the middle of the second century¹². Among her first followers there were such outstanding personalities of the Church as St. Gregory of Nyssa (c. 330–395)¹³ and St. Augustine of Hippo (354–430)¹⁴. Among Lithuanian biblical scholars, it was represented, for example, by the Rev. Bishop J. J. Skvireckas (1873–1959), Rev. Msgr. L. Tulaba (1912–2002) and by the philosopher prof. A. Maceina (1908–1987)¹⁵.

Nevertheless, recently the interpretation of the vows of eternal virginity began to lose its position. Instead, new solutions are proposed. Among them, the literary hypothesis and the solution of premarital

¹⁰ Cf. D. Dzikiewicz, *Ocena...*, op. cit., p. 3-4,

¹¹ *Naujasis Testamentas*, Č. Kavaliauskas – V. Aliulis (eds.), Salzburg 1989², p. 149; cf. D. Dikevičius, *Biblinė...*, op. cit., p. 5; D. Dzikiewicz, *Łk 1,34...*, op. cit., p. 88; D. Dzikiewicz, *Ocena...*, op. cit., p. 4; F. Mickiewicz, *Ewangelia...*, op. cit., p. 115-116; *Šventasis Raštas Naujojo Testamento. Keturios evangelijos ir Apaštalų darbai*, vol. 1, L. Tulaba (ed.), Roma 1979, p. 249.

¹² Cf. D. Dzikiewicz, *Łk 1,34...*, op. cit., p. 93-94; D. Dzikiewicz, *Ocena...*, op. cit., p. 61-65; E. A. Livingstone, *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford 2006², p. 304.

¹³ Cf. Gregorius Nyssenus, *In diem Natalem Christi*, in: *Enchiridion marianum biblicum patristicum*, D. Casagrande (ed.), Rome 1974, p. 320-325; D. Dzikiewicz, *Ocena...*, op. cit., p. 6.

¹⁴ Cf. Aurelius Augustinus, *De Sancta Virginitate. Liber unus*, in: *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, opera omnia*, J. P. Migne (ed.), Patrologiae cursus completus Series Latina 40, vol. 6, Paris 1861, IV. 4; J. Ratzinger Benedikt XVI, *Jesus von Nazareth. Prolog. Die Kindheitsgeschichten*, Freiburg 2013, p. 45; D. Dzikiewicz, *Ocena...*, op. cit., p. 6.

¹⁵ Cf. D. Dzikiewicz, *Łk 1,34...*, op. cit., p. 88-92; A. Maceina, *Didžioji Padėjėja*, in: A. Maceina, *Raštai. Teologinės-filosofinės studijos*, Iš Lietuvos filosofijos palikimo 4, Vilnius 1994, p. 402-405; *Šventasis Raštas Naujojo Testamento*, J. J. Skvireckas (ed.), Nördlingen 1949², p. 303; *Šventasis Raštas Naujojo Testamento. Keturios evangelijos ir Apaštalų darbai*, vol. 1, L. Tulaba (ed.), Roma 1979, p. 249.

sexual abstinence are particularly popular¹⁶. This phenomenon also occurs among Lithuanian exegetes¹⁷.

But, on the other hand, it must be admitted that in the camp of supporters of interpreting the eternal vows of virginity, time is also not wasted: new arguments are sought (for example, an argument from the Hebrew wording of the text Lk 1, 34)¹⁸, new words are being developed (for example, instead of the words *vow of virginity* are proposed words *subconscious desire of virginity*)¹⁹ etc. In other words, the debate is taking place and its final point has not yet been achieved²⁰.

Lumen gentium's Eve–Mary's typology and interpretation of Lk 1, 34 in the key of virginal vows

If then the discourse is still being developed, it would be desirable to contribute to it with the help of the Constitution of the *Lumen gentium*, and in particular its text, which finds the motive of comparison between Eve and Mary. This passage sounds like the following:

Rightly therefore the holy Fathers see her as used by God not merely in a passive way, but as freely cooperating in the work of human salvation through faith and obedience. For, as St. Irenaeus says, she „being obedient, became the cause of salvation for herself and for the whole human race.” Hence not a few of the early Fathers gladly assert in their preaching, „The knot of Eve's disobedience was untied by Mary's obedience; what the virgin Eve bound through her unbelief, the Virgin Mary loosened by her faith.” Comparing Mary with Eve, they call her „the Mother of the living,” and still more often they say: „death through Eve, life through Mary”²¹.

The text deals with the cooperation of the Blessed Virgin Mary in the history of Salvation. The main hallmarks of this synergism are

¹⁶ Cf. F. Mickiewicz, *Ewangelia...*, op. cit., p. 115-116; J. Ratzinger Benedikt XVI, *Jesus...*, op. cit., p. 45; D. Dzikiewicz, *Ocena...*, op. cit., p. 4.71-78.

¹⁷ Cf. D. Dikevičius, *Biblinė...*, p. 5; D. Dzikiewicz, *Lk 1,34...*, op. cit., p. 87-95; D. Dzikiewicz, *Ocena...*, op. cit., p. 76.

¹⁸ Cf. J. M. García Pérez, M. Herranz Marco, *La infancia de Jesús según Lucas*, Madrid 2000, p. 39-40; D. Dzikiewicz, *Ocena...*, op. cit., p. 22-23.

¹⁹ Cf. R. Guardini, *La Madre del Signore. Una lettera*, Opere di Romano Guardini, Brescia 1997², p. 27-28; D. Dzikiewicz, *Ocena...*, op. cit., p. 91.

²⁰ „So bleibt das Rätsel – oder vielleicht sagen wir besser: das Geheimnis – dieses Satzes bestehen” (J. Ratzinger Benedikt XVI, *Jesus...*, op. cit., p. 45).

²¹ Second Vatican Council, *Dogmatic Constitution on the Church Lumen gentium*, no. 56, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html.

the obedience of Mary (Lk 1, 38) and her faith (Lk 1, 45)²². Thanks to them, she has become not only the Mother of the Son of God (Lk 2, 1-7) and of the Church (Jn 19, 25-27), but also Eve's antitype, transforming the name of the perpetrator of sin EVA into a joyful greeting of AVE, symbolically expresses the idea of salvation of fallen humanity. The letter "A" represents here the Latin prefix *ab*, which means *separation* and the letters of the "VE" refer to the Latin noun *vae* meaning *grief*, *misfortune* and *misery*, thus one of the main consequences of the birth sin (Gen 3, 16-19)²³.

Admittedly, the fathers of Council did not invent the antithesis of Eve–Mary. Usually the initiator of this antithesis is considered to be St. Justin Martyr (c. 100–165) – a philosopher and apologist²⁴ – who, when writing *The Dialogue with Trypho the Jew*, had an idea, most likely under the influence of the texts of Rom 5, 14 and 1 Cor 15, 22.45, to juxtaposing the most influential women of humanity Eve and Mary²⁵. The popularization of this idea and the deepening of its theological content are attributed to St. Irenaeus of Lyons (c. 130–200) – the father of Catholic Dogmatic and the first Mariologist of the Church²⁶. It is written in one of his most significant works – *Adversus haereses*²⁷:

[...] Mary the Virgin is found obedient, saying, „Behold the handmaid of the Lord; be it unto me according to thy word.” But Eve was

²² Cf. G. Miegge, *La Vergine Maria. Saggio di storia del dogma*, Torino 2008³, p. 262.

²³ Cf. И. X. Дворецкий, *Латинско-русский словарь*, Москва 2000, p. 11.803; A. Klawek, *Ave Maria*, „Ruch Binlijny i Liturgiczny“, 1951, no. 4, p. 36; J. Pelikan, *Mary Through the Centuries. Her Place in the History of Culture*, New Haven 1996, p. 44.

²⁴ Cf. R. Laurentin, *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej. Wydanie integralne*, Theotokos Seria mariologiczna 1, Warszawa 1989, p. 65; E. A. Livingstone, *The Concise...*, op. cit., p. 325.

²⁵ Some authors see some germs of the given antithesis also in the image of Mary-woman of the Gospel according to St. John (2, 4; 19, 26); cf. R. Laurentin, *Matka...*, op. cit., p. 65.

²⁶ Cf. T. Lane, *A Concise...*, p. 12-14; E. A. Livingstone, *The Concise...*, op. cit., p. 300; J. Pelikan, *Mary...*, op. cit., p. 42; C. Trevett, *Ireneusz*, in: R. J. Coggins, J. L. Houlden (eds.), *Słownik hermeneutyki biblijnej*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2005, p. 335-336; H. U. von Balthasar, *W pełni...*, op. cit., p. 536; B. Kochaniewicz, *Antyteza Ewa-Maryja w Adversus haereses św. Ireneusza z Lyonu. Perspektywa apologetyczna*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, 2009, no. 23, p. 89-91.

²⁷ The threads of Eve–Mary antithesis are also found in the Armenian translation of the work *Epideixis* of St. Irenaeus (*Demonstratio apostolicae praedicationis*), found in the twentieth century; cf. J. Pelikan, *Mary...*, op. cit., p. 42; H. U. von Balthasar, *W pełni...*, op. cit., p. 536.

disobedient; for she did not obey when as yet she was a virgin. And even as she, having indeed a husband, Adam, but being nevertheless as yet a virgin (for in Paradise „they were both naked, and were not ashamed,“ inasmuch as they, having been created a short time previously, had no understanding of the procreation of children: for it was necessary that they should first come to adult age, and then multiply from that time onward), having become disobedient, was made the cause of death, both to herself and to the entire human race; so also did Mary, having a man betrothed [to her], and being nevertheless a virgin, by yielding obedience, become the cause of salvation, both to herself and the whole human race. And on this account does the law term a woman betrothed to a man, the wife of him who had betrothed her, although she was as yet a virgin; thus indicating the back-reference from Mary to Eve, [...]. For what the virgin Eve had bound fast through unbelief, this did the virgin Mary set free through faith²⁸.

In this text, the author aligns two women: Mary and Eve. This is done on two levels. The first one gives rise to *similarities*, the second one gives rise to *differences*²⁹.

The level of similarities. Two women are virgins (*Maria virgo / Eva virgo*), but already married (*Eva virum habens / Maria habens virum*). Eve's husband is named Adam (*habens Adam*), and Mary's spouse's name is not mentioned (*praedestinatum virum*). Both women are also very influential: Eve has become the cause of the death of all mankind (*universal genero humano*), Mary – of the salvation (*universe generi humano*)³⁰.

The level of difference. On this level, two opposite provisions are evident: Eve's disobedience / unbelief (*inobaudiens / per incredulitatem*) contradicts Mary's obedience / faith (*obaudiens / per fidem*), and the death, evoked by Eve (*causa facta est mortis*) – the salvation brought by Mary (*causa facta est salutis*)³¹.

²⁸ Irenaeus of Lyons, *Against Heresies. Book III*, 22.4, <http://www.earlychristianwritings.com/text/irenaeus-book3.html>; cf. Irenäus von Lyon, *Adversus haereses. Gegen die Häresien. Griechisch. Lateinisch. Deutsch*, Fontes Christiani 8/3, Freiburg 1995, p. 278-281; Ireniejus Lionietis, *Prieš erezijas*, in: *Bažnyčios Tėvai. Nuo Apaštališkųjų Tėvų iki Nikėjos Susirinkimo. Antologija*, D. Alekna – V. Ališauskas (eds.), Vilnius 2003, p. 250-251.

²⁹ Cf. R. Laurentin, *Matka...*, op. cit., p. 66; B. Kochaniewicz, *Antyteza...*, op. cit., 97-100.

³⁰ Cf. Irenaeus of Lyons, *Against...*, op. cit., 22.4, <http://www.earlychristianwritings.com/text/irenaeus-book3.html>; Irenäus von Lyon, *Adversus...*, op. cit., p. 278-281; Ireniejus Lionietis, *Prieš...*, op. cit., p. 250-251.

³¹ Cf. Irenaeus of Lyons, *Against...*, op. cit., 22.4, <http://www.earlychristianwritings.com/text/irenaeus-book3.html>; Irenäus von Lyon, *Adversus...*, op. cit., p. 278-281;

And what does this have to do with the interpretation of verses Lk 1, 34 in the key to the vow of the eternal virginity of Mary? At first glance – nothing! However, it is only from the first point of view, because a more accurate analysis of the text allows one to notice another element of Eve–Mary’s antithesis, namely the fact that St. Irenaeus not only mentions the virginity of these two women, but also explains the cause of this *status quo*.

The basis of Eve’s virginity was her own and her husband sexual immaturity; it indicates, as St. Irenaeus explains, the lack of feeling of shame (Gen 2, 25):

they were both naked, and were not ashamed, in as much as they, having been created a short time previously, had no understanding of the procreation of children [...] ³².

And what is the basis of Mary’s virginity? It will sound strange, but St. Irenaeus Mary’s virginity justifies only with a biblical text (Deut 22, 23-24) that refers to the marital tradition of ancient Israelites:

And on this account does the law term a woman betrothed to a man, the wife of him who had betrothed her, although she was as yet a virgin ³³.

This tradition – which St. Irenaeus has in mind – foresaw a two-step marriage. First a formal marriage took place, and then, more or less after a year, the wife was introduced to her husband’s home. Admittedly, during the first phase, the spouses lived separately and did not have sexual intercourse, especially in Galilee ³⁴, but nevertheless they were real spouses who could only be separated by the death of one of the spouses or an official divorce ³⁵. It was in such a marital situation that Mary was at the Annunciation in Nazareth (Lk 1, 26-27). She was

Ireniejus Lionietis, *Prieš...*, op. cit., p. 250-251.

³² Irenaeus of Lyons, *Against...*, op. cit., 22.4, <http://www.earlychristianwritings.com/text/irenaeus-book3.html>; cf. Irenäus von Lyon, *Adversus...*, op. cit., p. 278-281; Ireniejus Lionietis, *Prieš...*, op. cit., p. 250-251.

³³ Irenaeus of Lyons, *Against...*, op. cit., 22.4, <http://www.earlychristianwritings.com/text/irenaeus-book3.html>; cf. Irenäus von Lyon, *Adversus...*, op. cit., p. 278-281; Ireniejus Lionietis, *Prieš...*, op. cit., p. 250-251.

³⁴ „According to b. Ketub. 12a, pre-marital intimacy between a betrothed couple was permitted in Judaea but not in Galilee [...]” (M. Goodman, *Galilean Judaism and Judaeon Judaism*, in: W. Horbury, W. D. Dawies, J. Sturdy (eds.), *The Cambridge History of Judaism. The Early Roman Period*, vol. III, Cambridge 2008, p. 596); cf. D. Dzikiewicz, *Ocena...*, op. cit., p. 135.

³⁵ Cf. M. Rosik, *Ziemia Słowa. Biblijny przewodnik po Ziemi Świętej. Izrael – Jordania – Synaj*, Wrocław 2013, p. 54-59.

after marriage, but before she was introduced to her husband's home (Mt 1, 18-25).

In other words, the justification for Mary's virginity, as given by St. Irenaeus, has nothing to do with her vows of eternal virginity. Of course, immediately the question arises: why? The range of possible answers would probably be quite broad: he did not know, did not want to, could not, did not agree, did not support etc. Whatever the case, the fact remains a fact – the above-mentioned work of St. Irenaeus does not confirm the vow of Mary's virginity. But not only because there was no such a thing or that he was nor aware about it's existence. The real reason for this was probably different, and namely, Eve-virgin's openness to motherhood: "So God created humankind [...] male and female he created them. [...] and God said to them: Be fruitful and multiply [...]"³⁶ (Gen 1, 27-28); "The man named his wife Eve, because she was the mother of all living" (Gen 3, 20).

Biblical
theology

So Mary-virgin should have a similar nature. Otherwise, Eve–Mary's parallel would lose one of the main signs of parallelism and cease to function at all. Indeed, for each typology, the continuity of its essential elements is necessary³⁷. In turn, the interpretation of fragment Lk 1, 34 in the key of the oath of eternal virginity, which Mary performed before the Annunciation in Nazareth, removes her openness to motherhood, and at the same time destroys the typology of Eve–Mary.

Something similar could be deduced from the typology of Adam–Christ, which is also found on the pages of the cited above work of St. Irenaeus:

For as by one man's disobedience sin entered, and death obtained [a place] through sin; so also by the obedience of one man, righteousness having been introduced, shall cause life to fructify in those persons who in times past were dead. And as the protoplast himself Adam, had his substance from untilled and as yet virgin soil [...], and was formed by the hand of God, that is, by the Word of God, for "all things were made by Him," and the Lord took dust from the earth and formed man; so did He who is the Word, recapitulating Adam in Himself, rightly receive a birth, enabling Him to gather up Adam [into Himself], from Mary, who was as yet a virgin³⁸.

³⁶ All English-language Bible quotes come from *Holy Bible. New Revised Standard Version: Catholic Edition*, London 1993.

³⁷ Cf. C. Baldick, *Oxford Dictionary of Literary Terms*, Oxford 2008³, p. 247.344; B. McNeil, *Typologia*, in: R. J. Coggin, J. L. Houlden (eds.), *Słownik hermeneutyki biblijnej*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2005, p. 894.

³⁸ Irenaeus of Lyons, *Against...*, op. cit., 21.10, <http://www.earlychristianwritings.com/text/irenaeus-book3.html>; cf. Ireniejus Lionietis, *Prieš...*, op. cit., p. 247-248.

In the above text, St. Irenaeus, compares the supernatural beginnings of the first and second Adam. Both were conceived in a virginal way. The first was born from *the virgin soil*, the second from *the virgin woman*. But the soil God made the first man from (Gen 2, 7) was – as the Bishop of Lyon emphasized – not *yet* touched (Gen 2, 4-6), but in fact open to fertility and called to it (Gen 1, 9-11). Therefore, also the Virgin Mary – the equivalent of the virgin soil – should have, before the foretold of the birth of Jesus in Nazareth, also an analogous procreative orientation, because otherwise Adam–Christ parallelism would lose one of its most important elements.

Biblical Mary as a wife of Joseph was just such a person (Mt 1, 18; Lk 1, 26-27). The fundamental change in this matter was introduced much later only through the so-called *apocryphal tradition*, which from the biblical Mary, open to fertility, made the sworn virgin, closed to fertility.

Recapitulation

The *Lumen gentium* Constitution is one of the highest-ranking Vatican II documents. Its genesis was accompanied by a long and heated discussion³⁹. So there is not a one meaningless or casual word in it. Eve–Mary’s antithesis does not make any exceptions in this case. Invented by St. Justin Martyr and developed by St. Irenaeus, it became an integral part of Catholic theology, and even one of the main principles of Mariology⁴⁰. This is evidenced by the inclusion of a given antithesis in the text of the Constitution *Lumen gentium*. And this in turn also affects the Catholic exegesis of Mariology texts. The pericope of Lk 1, 34 is a great example. The interpretation of a given verse in the key of vows of eternal virginity weakens the typology of Eve–Mary, because Eve, open to motherhood, could not be the perfect prototype of Mary, who, as the proponents of this hypothesis claim, vowed virginity, and vice versa, the woman from Nazareth, vowed to virginity and as so closed to motherhood, she could not be the perfect equivalent of Eve as the mother of all living. Therefore, the following conclusions are drawn: 1) the interpretation of verse Lk 1, 34 in the key of virginal vows, is theologically unjustified and as such should be abandoned; 2) The Constitution *Lumen gentium* opens up new theological perspectives, even in the field of biblical science⁴¹.

³⁹ Cf. T. Lane, *A Concise...*, op. cit., p. 312; G. Miegge, *La Vergine...*, op. cit., p. 244-270.

⁴⁰ Cf. R. Laurentin, *Matka...*, op. cit., p. 66-67.

⁴¹ “[...] *Lumen gentium* [...] otwiera [...] niewątpliwie nowe perspektywy odrodzeniowe dla myśli teologicznej [...]” (E. Florkowski, *Wprowadzenie...*, op. cit., p. 93).

KONSTYTUCJA DOGMATYCZNA O KOŚCIELE *LUMEN GENTIUM* A INTERPRETACJA ŁK 1, 34 JAKO WYRAZU ŚŁUBU WIEKUISTEGO DZIEWICTWA MARYI

Biblical
theology

W 2015 roku obchodzono pięćdziesiątą rocznicę zakończenia obrad Soboru Watykańskiego II (1962–1965). W taki sposób chciano podkreślić znaczenie przyjętych przez Ojców Soborowych dokumentów. Niniejszy artykuł posiada analogiczny cel. Jego zadaniem jest ukazanie wpływu pewnych treści Konstytucji Dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, jednego z najważniejszych dokumentów soborowych, na interpretację tekstów biblijnych. Daną tezę zilustrowano na przykładzie wersetu Łk 1, 34. Zdaniem zwolenników tzw. hipotezy tradycyjnej ów werset stanowi wyraz przedanuncjacyjnego ślubu wiekuistego dziewictwa Maryi. Dzisiaj jednakże ta interpretacja traci na randze. Chociaż nie brakuje także jej adherentów. Toteż dyskusja trwa. Powyżej wspomniana Konstytucja sugeruje pewne rozwiązanie w tej kwestii. A jeżeli tak, to *Lumen gentium* posiada nie tylko wysoką wartość dogmatyczną, lecz także i egzegetyczną.

Słowa kluczowe: Sobór Watykański II, dogmatyka, egzegeza, mariologia, ślub dziewictwa, Maryja, Ewa, św. Ireneusz.


Bibliography:

1. Acerbi A., *Lumen gentium*, in: W. Kasper – ed al. (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 4, Freiburg 1997³, p. 1118-1120.
2. Aurelius Augustinus, *De Sancta Virginitate. Liber unus*, in: Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, opera omnia, J. P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus Series Latina* 40, vol. 6, Paris 1861, p. 396-428.
3. Baldick C., *Oxford Dictionary of Literary Terms*, Oxford 2008³.
4. Ceuppens P. F., *Theologia biblica. De Mariologia Biblica*, vol. 4, Rome 1948.
5. Dikevičius D., *Biblinė Rožinio slėpinių prasmė*, „Artuma. Katalikiškas mėnraštis šeimai“, 2008, no. 1, p. 4-6.
6. Dzikiewicz D., *Łk 1,34 a obraz Matki Bożej Ostrobramskiej*, in: D. Dzikiewicz – J. Witkowski (eds.), *Anna Krepsztul – człowiek sztuki i cierpienia. Księga pamiątkowa dedykowana Pani Annie Krepsztul w 80. Rocznice urodzin i 5. rocznicę śmierci*, Wielcy Ludzie Wileńszczyzny 2, Wilno 2012, p. 87-95.
7. Dzikiewicz D., *Ocena krytyczna hipotezy przedanuncjacyjnego ślubu wiekuistego dziewictwa Maryi*, Dolnośląska Biblioteka Cyfrowa, Wrocław 2014.
8. Дворецкий И. Х., *Латинско-русский словарь*, Москва 2000.
9. Erbacher J., *Der Vatikan: das Lexikon*, Leipzig 2009.
10. Fischer H. F., *Bažnyčia, nušviesta Vatikano II susirinkimo*, in: V. Bulčius – ed al. (eds.), *Kunigas. Vilniaus Arkivyskupo Kardinolo Audrio Juozo Bačkio tarnystės penkiasdešimtmečiui*, Vilnius 2011, p. 107-118.

11. Florkowski E., *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, in: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1967³, p. 89-104.
12. García Pérez J. M. – Herranz Marco M., *La infancia de Jesús según Lucas*, *Studia Semitica Novi Testamenti* 6, Madrid 2000.
13. Goodman M., *Galilean Judaism and Judaeon Judaism*, in: W. Horbury – W. D. Dawies – J. Sturdy (eds.), *The Cambridge History of Judaism. The Early Roman Period*, vol. III, Cambridge 2008, p. 596-617.
14. Gregorius Nyssenus., *In diem Natalem Christi*, in: *Enchiridion marianum biblicum patristicum*, D. Casagrande (ed.), Rome 1974, p. 320-325.
15. Guardini R., *La Madre del Signore. Una lettera*, Opere di Romano Guardini, Brescia 1997².
16. *Holy Bible. New Revised Standard Version: Catholic Edition*, London 1993.
17. Irenaeus of Lyons, *Against Heresies. Book III*, 22.4, <http://www.earlychristianwritings.com/text/irenaeus-book3.html>.
18. Irenäus von Lyon, *Adversus haereses. Gegen die Häresien. Griechisch. Lateinisch. Deutsch*, *Fontes Christiani* 8/3, Freiburg 1995.
19. Ireniejus Lionietis, *Prieš erezijas*, in: *Bažnyčios Tėvai. Nuo Apaštališkųjų Tėvų iki Nikėjos Susirinkimo. Antologija*, D. Alekna – V. Ališauskas (eds.), Vilnius 2003, p. 229-266.
20. Klawek A., *Ave Maria*, „Ruch Binlijny i Liturgiczny“, 1951, no. 4, p. 25-37.
21. Kochaniewicz B., *Antyteza Ewa-Maryja w Adversus haereses św. Ireneusza z Lyonu. Perspektywa apologetyczna*, „Poznańskie Studia Teologiczne“, 2009, no. 23, p. 89-102.
22. Lane T., *A Concise History of Christian Thought*, Grand Rapids 2007².
23. Laurentin R., *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej. Wydanie integralne*, Theotokos Seria mariologiczna 1, Warszawa 1989.
24. Livingstone E. A., *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford 2006².
25. Maceina A., *Didžioji Padėjėja*, in: A. Maceina, *Raštai. Teologinės-filosofinės studijos*, Iš Lietuvos filosofijos palikimo 4, Vilnius 1994, p. 349-494.
26. McNeil B., *Typologia*, in: R. J. Coggins – J. L. Houlden (eds.), *Słownik hermeneutyki biblijnej*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2005, p. 894-895.
27. Mickiewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza rozdziały 1-11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament III/1, Częstochowa 2011.
28. Miegge G., *La Vergine Maria. Saggio di storia del dogma*, Piccola Biblioteca Teologica 93, Torino 2008³.
29. *Naujasis Testamentas*, Č. Kavaliauskas – V. Aliulis (eds.), Salzburg 1989².
30. *Novum Testamentum Graece*, Nestle-Aland (eds.), Stuttgart 1999²⁷.
31. Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, Kielce 2014.
32. Pelikan J., *Mary Through the Centuries. Her Place in the History of Culture*, New Haven 1996.
33. Petraitis R., *Vatikano susirinkimai*, in: R. Petraitis (ed.), *Religijotyros žodynas*, Vilnius 1991, p. 394-395.

34. Ratzinger Benedikt XVI J., *Jesus von Nazareth. Prolog. Die Kindheitsgeschichten*, Freiburg 2013.
35. Ravasi G., *Videro il Bambino e sua Madre. Meditazioni sui vangeli dell'infanzia*, Milano 2000⁴.
36. Rosik M., *Ziemia Słowa. Biblijny przewodnik po Ziemi Świętej. Izrael – Jordania – Synaj*, Wrocław 2013.
37. Second Vatican Council, *Dogmatic Constitution on the Church Lumen gentium*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html.
38. Söll G., *Eva-Maria-Parallele*, in: R. Bäumer, L. Scheffczyk (eds.), *Marienlexikon*, vol. 2, St. Ottilien 1989, p. 420-421.
39. *Šventasis Raštas Naujojo Testamento*, J. J. Skvireckas (ed.), Nördlingen 1949².
40. *Šventasis Raštas Naujojo Testamento. Keturios evangelijos ir Apaštalų darbai*, vol. 1, L. Tulaba (ed.), Roma 1979.
41. Trevett C., *Ireneusz*, in: R. J. Coggins, J. L. Houlden, *Słownik hermeneutyki biblijnej*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2005, p. 335-337.
42. Von Balthasar H. U., *W pełni wiary*, Kraków 1991.
43. Ziółkowski Z., *Najtrudniejsze stronice Nowego Testamentu*, Biblioteka Miłośników Biblii, Warszawa 2006.

DOI: 10.15290/rtk.2018.17.3.03

 0000-0001-9715-9357*ks. Artur Antoni Kasprzak**Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*

„Rewolucja kopernikańska” na Soborze Watykańskim II? Analiza historyczno-teologiczna redakcji drugiego rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, o Ludzie Bożym

COPERNICAN REVOLUTION AT THE SECOND VATICAN COUNCIL? THE HISTORICAL-THEOLOGICAL ANALYSIS OF THE WRITING OF THE SECOND CHAPTER OF THE DOGMATIC CONSTITUTION ON THE CHURCH, THE PEOPLE OF GOD

The study of this article, takes for its historical-theological analysis, the drafting of the fundamental conception of the understanding of the Church by the Second Vatican Council: The Church as People of God. This ancient term appears already in the first schema of the Church prepared by the Roman Curia, but its main place is in *Lumen Gentium*, the latest version of the text of the Dogmatic Constitution on the Church. The main focus of this study is devoted to the reconstruction of the most important steps in the formulation of this term. The purpose of the article, is to put into an adequate perspective the statement of journalists and some conciliar historians, that the writing of the new chapter of the People of God in *Lumen Gentium* has become the symbol of the Copernican Revolution at the Second Vatican Council.

Key words: Council Vatican II, People of God, *De Populo Dei*, *De Ecclesia*, *Lumen Gentium*, *Commissio de doctrina Fidei et Morum*.

Dla podkreślenia priorytetowego znaczenie definicji Kościoła jako Ludu Bożego, w ostatniej fazie redakcji i dyskusji nad KK, ojcowie soborowi stworzyli osobny rozdział poświęcony tej kwestii i umieścili go przed rozdziałem *De Institutione Hierarchica Ecclesiae*. Zamiana rozdziałów, chociaż była tylko zabiegiem redakcyjnym w celu lepszego uwypuklenia teologicznego znaczenia Ludu Bożego jako rzeczywistości pierwszorzędnej w zrozumieniu istoty Kościoła, stała się, zdaniem dziennikarzy soborowych i niektórych historyków, symbolem soborowej „rewolucji kopernikańskiej”. Jeśli nie zamiana rozdziałów, to rzeczywiście teologiczne znaczenie wyrażenia Lud Boży może być w pewien sposób rozumiane jako rewolucyjne (por. J. Grootaers). Stwierdzenie takie wymaga jednakże właściwego usytuowania od strony historycznej i teologicznej.

Posługując się analizą źródeł archiwalnych i opracowań historycznych Soboru Watykańskiego II, w artykule tym pragnę przedstawić pierwotny kontekst rozumienia wyrażenia Lud Boży. Analizą objęty zostanie przede wszystkim proces rozwoju prac soborowych z uwzględnieniem głównych etapów ich redakcji. Spojrzenie z tej perspektywy pozwala usytuować pierwotne znaczenie koncepcji Ludu Bożego, a co za tym idzie, lepsze zrozumienie jego realnego znaczenia dla właściwej jego oceny.

Wyrażenie *De Populo Dei* w pierwotnym schemacie *De Ecclesia*

Pojęcie Ludu Bożego w zastosowaniu do Kościoła pojawiło się na Soborze Watykańskim II już w okresie jego przygotowań. Pomysł opisanego Kościoła w KK przy użyciu tego terminu został przedstawiony Komisji przygotowawczej Soboru przez jednego z jej teologicznych konsultatorów, I. Backesa¹. Ten niemiecki teolog przesłał do analizy podkomisji *De Ecclesia* (obradującej od 13 do 18 lutego 1961 r.), 8-stronicowe opracowanie zatytułowane: *De Corpore Christi mystico et de Populo Dei*². Refleksja wyrażona w piętnastu paragrafach tego teologa,

¹ Ignacy Backes – teolog niemiecki, już na początku Soboru Watykańskiego II napisał wiele opracowań dotyczących Ludu Bożego, zob. *Die Kirche ist das Volk Gottes im Neuen Bund*, „Trierer Theologische Zeitschrift” 69 (1960), s. 111-117; *Gottes Volk im Neuen Bund*, „Trierer Theologische Zeitschrift” 70 (1961), s. 80-93; *Das Volk Gottes im Neuen Bunde*, [w:] *Kirche, Volk Gottes*, red. H. Asmussen, Stuttgart 1961, s. 97-129. Por. Y. Congar, *Kościół jaki kocham*, Kraków 1997 s. 16.

² Już po spotkaniu tejże komisji Backes przesłał inny tekst: „*De Ecclesia secundum quod consideratur tamquam populus Dei Novo Testamento constitutus*” (datowany dzień później: 25 stycznia). Y. Congar. *D'une „ecclesiologie en gestation” à*

stanowiąc w pewnym sensie rodzaj exposé eklezjologii, „wyjaśniała, że przygotowanie Kościoła zakorzeniało się w historii Izraela i jego założenie przez Chrystusa [posiadało charakter] nowego Ludu Bożego”³. Tekst Backesa wyrażał „pragnienie kontynuowania doktrynalnego, nawet dosłownego, encykliki *Mystici Corporis* (...)”⁴.

Wyrażenie Lud Boży przedstawione przez wspomnianego tutaj teologa zostało przyjęte do pierwszej wersji *De Ecclesia (De Ecclesiae militanis natura)* w marcu 1961 r.⁵ W tym okresie był to jedyny schemat o Kościele, a jego redaktorami byli wybrani członkowie Kurii Rzymskiej⁶. We wstępnym schemacie określenie Lud Boży zostało użyte dwukrotnie. Na tym etapie redakcji określenie Lud Boży nie miało istotnego znaczenia dla zdefiniowania Kościoła⁷. W schemacie przygotowawczym próbowano określić Kościół, wychodząc z koncepcji Ciała Mistycznego, następnie dążąc do opisanego jego elementów charakterystycznych, zgodnie z encykliką Piusa XII *Mystici Corporis*⁸. Oprócz głównego mankamentu, że wyrażał on tylko rzymską szkołę teologii, należy zaznaczyć, że był również mocno opóźniony w swojej redakcji; biskupi otrzymali go dopiero w listopadzie 1962 r.⁹

Lumen Gentium (Chap. I et II), [w:] *Le Concile de Vatican II. Son Eglise. Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Paris 1984 „TH” nr 71 s. 129.

³ Zob. ibidem, s. 129.

⁴ Por. ibidem, s. 130.

⁵ Zob. ibidem, s. 129.

⁶ Tekst zredagowany przez S. Tromp, na podstawie tekstów bp. Ugo Lattanziego. Por. ibidem, s. 129.

⁷ Oto fragmenty tekstu używające wyrażenia Lud Boży w pierwszej wersji *De Ecclesia*, w oryginalnej numeracji tekstu: „novus Adam caput totius generis humani constitutus (...) et populum Dei ad aeternam salutem non modo per se, sed et per electos a se praepositos multipliciter sancificat sapienterque gubernat” (nr 2, s. 9, linie 18-21); „Itaque novus hic populus, quem Paulus Apostolus Israëli Dei appellavit...” (nr 2, s. 10, linie 1-2). Zob. Fr. G. Hellin, *Concilii Vaticani II synopsis. In ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones. Constitutio dogmatica de Ecclesia. Lumen Gentium*. Vatican 1995 s. 14-16.

⁸ J. Grootaers, *Peuple de Dieu*, [w:] *Catholicisme. Hier. Aujourd'hui. Demain. [Encyclopédie publiée sous le patronage de l'Institut catholique de Lille par G. Mathon, G.-H. Baudry, P. Guilluy, E. Thiery, t. 49, V° „Perpignan – Pie V”*, Paris 1986 s. 105.

⁹ Por. A. A. Kasprzak, *La collégialité épiscopale interprétée comme coresponsabilité dans la pensée et l'action du cardinal Léon-Joseph Suenens. Une figure de pasteur dans la crise qui suit le Concile Vatican II*, Lille 2009, s. 160-163. A. Melloni, *Ecclesiologie al Vaticano II (Autunno 1962 – estate 1963)*, [w:] *Les Commissions Conciliaires à Vatican II*, Leuven 1996, s. 96-103.

Koncepcja Ludu Bożego i osobny rozdział w Konstytucji Dogmatycznej o Kościele

Ecclesiology

Geneza opracowania osobnego tekstu nt. Ludu Bożego w KK jest ściśle powiązana z historią wdrożenia nowego schematu *De Ecclesia* na Soborze. Chodzi o schemat zwany pierwotnie „Philips”. Tekst, który powstał na prośbę prymasa Belgii kardynała Leona-Józefa Suenensa, został zredagowany przez prałata Gérarda Philipsa, a także międzynarodową ekipę teologów już w październiku 1962 r.¹⁰ W swojej pierwszej wersji nie posiadał jeszcze rozdziału o Ludzie Bożym. Jednakże od początku nosił w sobie wyraźne opracowanie tematu Ludu Bożego i świadczył przede wszystkim o zastosowaniu nowej metody teologicznej. Tytuł Lud Boży, figurując pod numerem drugim rozdziału I w wersji tekstu rozdysponowanego wśród ojców soborowych *in aula* 30 listopada 1962 r.¹¹, przedstawiał realną próbę pogłębionej analizy. Tekst wypełniający całą stronę maszynopisu A4 zawierał analizę biblijną, wyjaśniającą obecność Chrystusa w Kościele jako „rzeczywistości nadprzyrodzonej”¹². Obecność Boga w Chrystusie pośród swojego ludu, który określono tutaj jako – „wybrany lud kapłański (Ap 1,5n), naród wybrania, królewskie kapłaństwo, lud święty przed Bogiem, podmiot jego miłosierdzia i przeniesienia z ciemności do jego cudownego światła (1 P 2, 9-10)” – zapisany został w dynamice historii i eschatologii. Niewątpliwie jakość teologiczna tego tekstu, również forma (w j. fr. tekst miał 18 stron maszynopisu) spowodowały duże poruszenie wśród ojców soborowych¹³. Dokument tworzył jakby całość nowego schematu *De Ecclesia*.

Już w pierwszym tygodniu grudnia 1962 r. stało się dla wszystkich uczestników Soboru oczywiste, że potrzebne jest całkowite odrzucenie schematu *De Ecclesia* przygotowanego przez Komisję teologiczną

¹⁰ Por. A. A. Kasprzak, *La collégialité épiscopale interprétée comme coresponsabilité...*, s. 114-115.

¹¹ Chodzi o pierwotną wersję przyszłego schematu Philipsa, którą autorzy zatytułowali: „Ce que nous attendons et espérons de la Constitution dogmatique sur l’Eglise”. Zob. FConc. Philips nr 433, s. 1.

¹² Zob. FConc. Philips nr 433, s. 3-4.

¹³ Nowa propozycja schematu *De Ecclesia* wywołała furję kard. Ottavianiego, który widząc krążący po audytorium bazyliki tekst zredagowany poza Komisją Doktrynalną, wykrzyknął: *Vobis revelationem quamdam facio: antequam schema istud distribueretur, audite! Audite! Antequam distribueretur, iam conficiebatur schema substituendum. Igitur ante praevisa merita iam iudicatum est!* AS I/IV, t. 1, s. 121-122.

(przygotowawczą)¹⁴. Sekretariat Stanu poprosił w tym samym czasie kardynała Ottavianiego o stworzenie schematu, który mógł stanowić bazę dla obrad kolejnej sesji Soboru. Chodziło o zredagowanie nowego tekstu, jeszcze przed drugą sesją Soboru¹⁵, nadającego się do akceptacji Komisji Doktrynalnej¹⁶. Dla realizacji tego zamierzenia, podczas spotkania tejże komisji 21 lutego 1963 r., kardynał Ottaviani zaproponował stworzenie 7-osobowej podkomisji Komisji Doktrynalnej. 22 lutego utworzono tzw. Komisję Siedmiu, w skład której weszli kardynałowie i biskupi: „Brown, König, Léger, Prałat Parente, abp Garrone, bp Schröffer i [bp Charue]”¹⁷. Co ciekawe, podkomisja dzień po swoim wyborze nie tylko dokonała porównania tekstów i wybrała jako nowy schemat tekst belgijski zwany *Philips*, ale również do czasu ponownego spotkania z Komisją Doktrynalną postanowiła go ulepszyć¹⁸. W tym pierwszym okresie nie było jeszcze formalnego opracowania osobnego rozdziału o Ludzie Bożym. Podkomisja pracowała generalnie nad rozdziałem I, gdzie jednak znajdowało się wiele elementów teologicznych o Ludzie Bożym¹⁹.

Pierwsza idea o stworzeniu osobnego rozdziału o Ludzie Bożym powstała w kontekście coraz większego przekonania teologicznego o słuszności idei nadania odpowiednio ważnej rangi temu tematowi pośród innych fundamentalnych kwestii dotyczących Kościoła. Taka wola pojawiła się najpierw wśród teologów z grona tzw. *Squadra*

¹⁴ O całkowitem odrzuceniu dotychczasowego schematu zaważyła słynna interwencja kard. Suenensa z 4 grudnia, w której przedstawił on generalny plan Soboru, wskazując świadomie, że potrzebny jest inny schemat *De Ecclesia*, napisany w perspektywie pastoralnej i taki, do przyjęcia przez Komisję Doktrynalną i Komisję Centralną, której Suenens był członkiem. AS I/IV, t. 1, s. 225-227.

¹⁵ Cf. A. Melloni, *Ecclesiology al Vaticano II...*, s. 136.

¹⁶ Komisja Doktryny Wiary i Moralności, nazywana w skrócie Komisją Teologiczną albo Komisją Doktrynalną.

¹⁷ L. Declerck, C. Soetens, *Carnets conciliaires de l'évêque de Namur A.-M. Charue*, Louvain-la-Neuve 2000, s. 87.

¹⁸ Ulepszanie tekstu trwało ok. dwóch tygodni. Jak zapisał w swoim dzienniku soborowym G. Philips, gdy 5 marca doszło do umówionego spotkania z Komisją Doktrynalną: „Było to dla mnie [Congara] posiedzenie najbardziej przykre ze wszystkich. (...) Kardynał Ottaviani zarzucił Komisji Siedmiu przekroczenie swojej misji (jeśli go dobrze zrozumiałem); jej jedynym zadaniem było dokonanie wyboru tekstu bazy i nic poza tym”. G. Philips, K. Schelkens, *Carnets conciliaires de Mgr Gérard Philips secrétaire adjoint de la Commission doctrinale*, Leuven 2006, s. 97.

¹⁹ Zob. poniżej przypis nr 23.

*Belga*²⁰, środowiska, do którego należał G. Philips i z którego wyrósł pierwotnie tekst *Lumen gentium*, później, w Komisji Doktrynalnej, następnie, wśród członków Komisji Koordynacji²¹, w końcu u samego papieża.

Tekst osobnego rozdziału o Ludzie Bożym powstawał z różnych fragmentów *Lumen gentium*. Pierwotnie jego zawartość znajdowała się w rozdziałach I *De Ecclesiae mysterio* i III *De Populo Fideli ac speciatim de Laicis*²² (numeracja rozdziałów redakcji schematu Philipsa z kwietnia 1963 r.)²³. Osobny rozdział *De Populo Dei* został sformułowany dosyć późno. Jak pisze prałat Leo Declerck, ówczesny sekretarz kardynała Suenensa:

Rozdziały I i II były dyskutowane na spotkaniach Komisji Doktrynalnej od 5 do 13 marca. 22 kwietnia 1963 r. papież udzielił swojej aprobacji, aby wysłać je do Ojców Soborowych [por. Tekst TPV *De Ecclesia*, 22.4.1963, n° 670]. Rozdziały III i IV zostały zasadniczo opracowane podczas spotkań Komisji Doktrynalnej w maju 1963 r. (...) Wprowadzenie nowego rozdziału *De Populo Dei* nastąpiło dopiero po decyzji Komisji Koordynacji z 3-4 lipca 1963 r.²⁴.

²⁰ Por. L. Declerck, *Le rôle joué par les évêques et periti belges au Concile Vatican II. Deux exemples.* „Ephemerides Theologicae Lovaniensies” 2000 n° 76 s. 445-464.

²¹ Komisja Koordynacji została utworzona przez papieża Jana XXIII 12 grudnia 1962 r., dwa tygodnie po słynnym przemówieniu kard. Suenensa o potrzebie generalnego planu dla Soboru. Arcybiskup Malines został powołany do tej komisji w celu zmniejszenia zbyt dużej ilości schematów dokumentów soborowych. Por. L.-J. Suenens, *Souvenirs et Espérances*, Paris 1991, s. 58.

²² Chodzi o rozdział poświęcony wiernym świeckim, który od lipca 1963 r. został przesunięty w numeracji *Lumen Gentium* z rozdz. III na rozdz. IV. Zob. Fr. G. Hellin. *Concilio Vaticani II synopsis...*, s. XXVI. Zob. numer III rozdz. *Lumen Gentium* poświęconego laikatowi od kwietnia do maja 1963 r. potwierdzają następujące archiwa soborowe: FConc. Philips nr. 702, 705-709, 720, 723, 724, 727.

²³ J. Grootaers wyjaśnia dokładne pochodzenie poszczególnych numerów w rozdz. II poświęconym *Lumen Gentium* w następujących słowach: „W rozdziale II *Lumen Gentium* poświęconym Ludowi Bożemu, numery 10, 11 i 12 pochodzą z poprzedniego rozdziału III (poświęconego laikatowi), tymczasem numery 14, 15 i 16 pochodzą z poprzedniego rozdziału I poświęconego Tajemnicy Kościoła. Nowymi są numery: 9 (Nowe Przymierze i Nowy Lud), 13 (powszechność lub «katolickość» jedyne go Ludu Bożego) i 17 (o charakterze misyjnym Kościoła)”. J. Grootaers, *Peuple de Dieu...*, s. 110.

²⁴ L. Declerck, W. Verschooten, *Inventaire des papiers conciliaires de Monseigneur Gérard Philips, secrétaire adjoint de la Commission doctrinale*, Leuven 2001, s. 54-55.

Decyzja o stworzeniu nowego rozdziału zapadła dokładnie 4 lipca 1963 r. podczas wspomnianego posiedzenia Komisji Koordynacji²⁵. Idea ta, zaproponowana przez kardynała Leon-Joseph Suenensa, połączona została z pomysłem nadania nowego porządku całej strukturze *De Ecclesia*²⁶. Również ten pomysł Komisja Koordynacji zaakceptowała. Schemat został odtąd podzielony według następujących rozdziałów: rozdz. I *De Ecclesiae mysterio*, rozdz. II *De Populo Dei in genere*, rozdz. III *De Episcopis et constitutione hierarchica Ecclesiae*, rozdz. IV *De Laicis*, rozdz. V *De Vocatione ad sanctitatem*²⁷. To właśnie tutaj nastąpiła zamiana rozdziałów nazwana „rewolucją kopernikańską”, o czym szerzej za chwilę. Tekst i przyjęty nowy podział wszystkich pięciu rozdziałów zostały opatrzone *nihil obstat* papieża Pawła VI 19 lipca 1963 r.²⁸

Bilans końcowy uznany za pozytywny, pomimo licznych ograniczeń redakcyjnych

Historia sformułowania rozdziału II *Lumen gentium* o Ludzie Bożym świadczy o skomplikowanej drodze redakcji tego tekstu. Rozdział ten jest wynikiem różnych dyskusji, w których brało udział bardzo wielu autorów, wypowiadających się w różnych kwestiach. Spowodowało to – co zapisał w swoim dzienniku soborowym Yves Congar – że myśl tego rozdziału ma charakter bardzo niejednorodny. Congar ubolewa nad brakiem całościowej redakcji, opartej na przewodniej idei:

²⁵ Zob. Fr. G. Hellin. *Concilii Vaticani II synopsis...*, s. XXVI.

²⁶ W archiwach soborowych G. Philipsa jest projekt listu G. Philipsa do K. Rahnera z 4 sierpnia 1963 r., w którym ten pierwszy informuje, że: „Komisja Koordynacji zmieniała plan *De Ecclesia*: będzie nowy rozdział nt. Ludu Bożego (...)”. Cf. FCon. Philips 462. L. Declerck i W. Verschooten. *Inventaire des papiers conciliaires de Monseigneur Gérard Philips...*, s. 47. Zauważmy, że już od pierwszego spotkania Komisji Koordynacji, to znaczy od stycznia 1963 r. (pierwsza sesja tej komisji odbyła się w dniach 21-27 stycznia), Komisja ta zaakceptowała raport Suenensa o potrzebie generalnej reorganizacji schematu *De Ecclesia*, a także jego szczegółowe propozycje. Wtedy to po raz pierwszy członkowie komisji zdecydowali o zmniejszeniu z 11 do 4 rozdziałów *De Ecclesia*. W jednej z wersji podziału, rozdziały miały mieć tytuły: „Chap. I. De Episcopatus institutione et ratione. Chap. II. Le Corps Episcopal et l’Eglise universelle. Chap. III. Les Evêques résidentiels et l’Eglise particulière. Chap. IV. Papauté et Episcopat”. FConc. Philips n° 566. Cf. FConc. Philips n° 567-580. FConc. Suenens n° 822, AS V/I, s. 90n. Cf. EAM Kardinal-Döpfner-Archiv, Konzilsakten nr 3525.

²⁷ Fr. G. Hellin. *Concilii Vaticani II synopsis...*, s. XXVI. Por. J. Grootaers. *Peuple de Dieu...*, s. 109.

²⁸ FCon. Philips nr 772. [Tekst *TPV De Ecclesia*, z datą 19.7.1963, 31s.].

Podkomisja *De populo Dei*. Widzimy ostro, podejmując bezpośrednią pracę [nad tekstem], jak bardzo *De Ecclesia*, a rozdział *De populo Dei* w szczególności, cierpią z powodu faktu, że nigdy nie zostały tak naprawdę ZRODZONE [W CAŁOŚCI]. Brano kawałek to tu, to tam; pewien przyjaciel Philipsa, mając posłuch u kardynała Suenensa, wprowadził gdzieś bez powodu ideę, która mu pasowała (np. nr: *De populo uno et universali*, wprowadzona przez Thilisa)²⁹: wszystko to nie jest JEDNOLITYM TEKSTEM! Philips zadość uczynił prośbom *currente calamo*³⁰, równocześnie z zaskakującą łatwością dodając gdzieś „pewną rzecz” dotyczącą eucharystii, to misji, to różnorodności kultur. Mam jego fiszki, napisane są prosto, prawie bez skreśleń. Ale to wszystko bez werwy, bez jednorodności myśli. Nie ma jednej idei, która zdominowałaby i doprowadziła do [właściwego] exposé³¹.

Pomimo przytłaczającej krytyki francuskiego dominikanina, wyrażonej w stosunku do teologicznej jakości tekstu o Ludzie Bożym, należy podkreślić przewagę jego walorów, co zauważa po Soborze również cytowany tutaj Y. Congar³².

Koncepcja Ludu Bożego w trakcie redakcji *Lumen gentium* była wciąż ulepszana. Jeśli w pierwszym schemacie *De Ecclesia* pojęcie Ludu Bożego pojawiało się pośród innych obrazów Kościoła jako pewien element porównawczy, mający na celu wyjaśnienie tylko w formie analogicznej, czym jest Kościół, w wersji schematu *Lumen gentium* pojęcie Ludu Bożego przedstawiano wyraźnie jako temat należący do głównych fundamentów Kościoła. Tekst o Ludzie Bożym miał ostatecznie dużo więcej walorów, aniżeli wad. Jego zawartość pomimo braku pełnej koherentności, zawierała w sobie wiele fundamentalnych aspektów Kościoła. W *Relatio* przedstawionym wobec biskupów *in aula* 17 września 1964 r. w momencie skrutacji częściowej nad rozdziałem II *Lumen gentium*, abp Gabriel Garrone³³ przytoczył aż sześć pozytywnych argumentów przemawiających za tym tekstem:

1. Ukazywał Kościół w itinerarium historii, „inter tempora”.
2. Wyjaśniał to, co odnosi się globalnie do całego Kościoła, a wcześniej do każdego rodzaju stanów czy posług.

²⁹ Philips konsultował tekst nowego rozdziału z Moellerem, Congarem i Thilsem. Por. FCon. Philips nr 774.

³⁰ *Currente calamo* – pisanie za ruchem pióra.

³¹ Zapis w dzienniku soborowym z 3 grudnia 1963 r. Y. Congar, *Mon journal du Concile*, Paris 2002 t. I s. 583 [krytyka Congara dotyczy również całości *De Ecclesia*, por. s. 410].

³² Por. Y. Congar, *Kościół jaki kocham*, M. Znak Cerf/Kairos 1997, s. 9.

³³ J. Grootaers, *Peuple de Dieu...*, s. 110.

3. Uwydatniał wprowadzenie hierarchii we wspólnotę jako pewnego rodzaju *posługi* dla niej.
4. Uwydatniał jedność całego Kościoła w różnorodności Kościołów partykularnych, różnych tradycji i kultur.
5. Pozwalał lepiej określić katolików, chrześcijan niekatolików i uniwersalność ludzi w planie Bożym, unikając terminologii nieadekwatnej o „członkach”.
6. W uniwersalnej perspektywie, określał w końcu misję lub misje³⁴.

„Rewolucja kopernikańska”?

Analiza historii redakcji soborowego wyrażenia Lud Boży nie może pominąć wspomnianego zabiegu redakcyjnego, nazwanego przez dziennikarzy i historyków „rewolucją kopernikańską”³⁵. W trakcie formułowania kolejnych rozdziałów nowego schematu *De Ecclesia*, kardynał Suenens, jeszcze przed wysłaniem tekstu do Komisji Koordynacji, poprosił praelata Alberta Prignona o sugestie. Rektor kolegium belgijskiego „zapropomował od razu umieszczenie rozdziału dotyczącego Ludu Bożego przed rozdziałem o hierarchii”³⁶. Jak już wspomnieliśmy, prymas Belgii, przyjmując propozycję jako interesującą, i mając zgodę Komisji Doktrynalnej na realizację takiego zamierzenia, przedstawił ją na spotkaniu Komisji Koordynacyjnej (3-4 lipca 1963 r.). Pomysł zamiany został przyjęty pozytywnie. Także papież Paweł VI przyjął propozycję zamiany rozdziałów (9 lipca), podkreślając, że należy jednakże zachować argument *populus Dei, ultimus in executione, sed primus in intentione*³⁷. Ojcowie soborowi przyjęli pomysł *in aula* kilka miesięcy później, podczas drugiej sesji. Ich głosowanie częściowe nad rozdziałem II *Lumen gentium* (numery 9-12; 13; 14-16; 17) miało miejsce 17 listopada 1964 r., w wyniku którego z 2190 obecnych ojców 1615 zagłosowało *placet*, 553 *placet iuxta modum*³⁸.

³⁴ Y. Congar, *D'une „ecclesiologie en gestation” à Lumen Gentium (Chap. I et II)...*, s. 132-133.

³⁵ Por. J. Grootaers, *Peuple de Dieu...*, s. 110. H. Legrand, *Nature de l'Eglise particulière et rôle de l'évêque dans l'Eglise (n° 11-24)*, [w:] *Vatican II. La charge pastorale des évêques. Décret „Christus Dominus”*, Paris 1969, s. 103-104.

³⁶ C. Troisfontaines, „*Le rôle d'Albert Prignon durant le Concile Vatican II*”, [w:] *Mgr Albert Prignon. Recteur du Pontificio Collegio Belga. Journal Conciliaire de la 4 e session*, Louvain-la-Neuve 2003, s. 15.

³⁷ Zob. *Ibidem* 16. [przypis 20]. Fr. G. Hellin, *Concilio Vaticano II synopsis...*, s. XXVI-XXVII.

³⁸ Zob. Fr. G. Hellin, *Concilio Vaticano II synopsis...*, s. XXIX.

Nawet jeśli umieszczenie przez Sobór rozdziału o Ludzie Bożym przed rozdziałem o hierarchii w Kościele było *de facto* tylko zabiegiem redakcyjnym, zamiana ta potwierdziła ewolucję otwarcia teologicznego wszystkich redaktorów konstytucji. Koncepcja Ludu Bożego w rozumieniu Kościoła stała się miernikiem teologicznej ewolucji członków najważniejszych komisji Soboru, większości biskupów podczas Zgromadzeń Plenarnych Soboru, a także samego papieża Pawła VI. W pewnym sensie to prawda, że zmiana teologicznego postrzegania Kościoła przez Sobór była radykalna i słusznie określono ją, symbolicznie, jako „rewolucją kopernikańską”. Zamiast „społeczeństwa doskonałego” i nazewnictwa jurydycznego, mającego na celu funkcję apologetyki, wyrażenie Ludu Bożego wprowadzało wizję bardziej biblijną, historyczną i eschatologiczną Kościoła. Sobór Watykański II, podkreślając rzeczywistość Kościoła w tym wyrażeniu, przywraca rozumienie ojców Kościoła, dla których

w liturgii *populus* oznacza często zgromadzenie lokalne, zwłaszcza zgromadzenie eucharystyczne, już w nim bowiem urzeczywistnia się głęboka tajemnica Kościoła.

Jak napisał po Soborze uczeń Congara, o. Hervé Legrand:

Odtąd to nie Kościół lokalny, który grawituje wokół Kościoła powszechnego, lecz jedyny Kościół Boga, który znajduje się w celebracji Kościoła lokalnego. Więcej jeszcze, w zamian za sytuację, w której członkowie Kościoła byliby podzieleni na aktywnych i pasywnych, na tych, którzy celebrują i tych, którzy asystują, wszyscy są uważani za aktywnych³⁹.

Już po zakończonych obradach Soboru Watykańskiego II uzasadnione było podkreślanie zasadności wyrażenia Lud Boży w różnego rodzaju dalszych teologicznych interpretacjach tego pojęcia⁴⁰. Na przykład wyżej wspomniany dominikanin Legrand zaangażował cały swój wysiłek, by wyjaśniać w tym wyrażeniu znaczenie Kościoła lokalnego. Diecezja czy inna forma kościoła lokalnego (prałatury personalne⁴¹,

³⁹ H. Legrand, *La réalisation de l'Eglise en un lieu*, [w:] *Initiation à la pratique de la théologie*, red. B. Lauret, F. Refoulé, Paris 1993, s. 150.

⁴⁰ W analizie tego artykułu podajemy tylko przykłady posoborowej interpretacji znaczenia koncepcji Ludu Bożego po Soborze Watykańskim II. W analizie tej kwestii Jan Grootaers rozróżnia trzy tematy, które świadczą o ograniczeniu teologicznym treści II rozdziału *Lumen Gentium*: „1. Specyfika Nowego Testamentu. (...) 2. Efektywne i szczególne zadanie. (...) 3. Inne określenia jako wezwanie do poprawek: a. pierwszeństwo wyrażenia *Kościół*, (...) b. Kościół jest również Ciałem Chrystusa”. Wyjaśnienie poszczególnych kwestii [w:] J. Grootaers, *Peuple de Dieu...*, s. 116-119.

⁴¹ Por. DP nr 10, KPK nr. 294-297.

prałatury terytorialne) nie tylko jako części Ludu Bożego, lecz porcja, czyli partykularności, zawierają w sobie całość Tajemnicy Kościoła.

Dzięki rozumieniu Kościoła jako Ludu Bożego, dla kardynała Suenensa uzasadnione było również promowanie potrzeby współodpowiedzialności wszystkich wiernych w Kościele. Interpretowanie Ludu Bożego, do którego należą równocześnie wszyscy ochrzczeni, w tym również ludzie stanu duchownego, konsekrowanego, a także wszyscy pełniący ministeria święceń czy posług – oznaczało słuszny postulat Prymasa Belgii, aby starać się w Kościele o większą współpracę pomiędzy papieżem – biskupami – kapłanami i wiernymi świeckimi⁴².

Do dzisiaj jest jednak nieuzasadnione, a nawet błędne, interpretowanie pojęcia Ludu Bożego w kategorii języka politycznego. Niestety taka interpretacja pojawiła się po Soborze zwłaszcza w teologii wyzwolenia,

w której rozumiano [pojęcie ludu] na sposób marksistowski, gdzie lud tworzył antypody wobec warstw rządzących i gdzie powszechnie rozumiano ten termin w sensie suwerennej roli ludu, która winna być zastosowana również w Kościele⁴³.

Tak jak to uwypukla cytowany kardynał Józef Ratzinger, nie można mówić w takim duchu ani o zamyśle Soboru Watykańskiego, ani w ogóle o tym, czym miałyby być Kościół. Posoborowe dyskusje, w których, jak podkreśla dalej Ratzinger, doszukiwano się „większej «demokratyzacji» na sposób zachodni lub w sensie «różnych demokracji krajów ludowych» Wschodu”⁴⁴ powoli stały się „rodzajem fajerwerku”⁴⁵, który zastygł szybko sam w sobie.

Konkluzja

Jako pierwszy wniosek niniejszego artykułu przedstawiam, iż wyrażenie Lud Boży znalazło centralne miejsce w KK nie tylko dzięki różnym konsultacjom i debatom opartym na argumentacji teologicznej i pastoralnej, ale przede wszystkim dzięki pewnym sprzyjającym okolicznościom, w których mogły następować po sobie przełomowe momenty rozwoju refleksji teologicznej o Kościele. Analiza tego artykułu dostrzega trzy przełomowe momenty. Pierwszym było odrzucenie pierwotnego schematu *De Ecclesia*, napisanego przez Kurię Rzymską.

⁴² Por. L.-J. Suenens, *La Coresponsabilité dans l'Église d'aujourd'hui*, Paris 1968, s. 224.

⁴³ J. Ratzinger, *Faire route avec Dieu. L'Église comme communion*, Paris 2003, s. 117.

⁴⁴ Ibidem 117.

⁴⁵ Por. N. Lohfink.

Dokument ten zbytnio koncentrował się na encyklice *Mystici Corporis* Piusa XII, nie proponując *de facto* żadnego dalszego rozwoju eklezjologii. Ta pierwsza okoliczność łączy się z drugą: decyzją o wyborze tekstu napisanego przez belgijskiego prałata Gérarda Philipsa jako bazy dla nowego schematu konstytucji. Przełom polegał tutaj na ogromnym wpływie soborowego środowiska *Squadra Belga* na redakcję nowego tekstu, czyli teologów belgijskich i międzynarodowego grona wybitnych teologów z nimi współpracujących, takich jak Y. Congar, K. Rahner, J. Daniélou czy C. Colombo. Ogrom ich prac teologicznych dokonywanych w kularach Soboru miał bezpośredni wpływ na Komisję Doktrynalną i Komisję Koordynacyjną, także dzięki uczestniczeniu wielu z ich członków w tych decyzyjnych Komisjach. Pozytywnym zmianom na rzecz odnowionej eklezjologii patronował kardynał L.-J. Suenens, który od stycznia 1963 r. przewodniczył komisji odpowiedzialnej za wybór najlepszego tekstu bazy *De Ecclesia*, a od września otrzymał funkcję moderatora Soboru i miał bezpośredni wpływ na całokształt prac i możliwość cotygodniowej wymiany spostrzeżeń z papieżem. Trzecia okoliczność to podwójna decyzja przyjęta w Komisji Koordynacyjnej 3 i 4 lipca 1963 r. dotycząca Ludu Bożego. Przy okazji akceptacji reorganizacji podziału pierwszych pięciu rozdziałów *Lumen gentium* zgodzono się, aby problematyce *De Populo Dei* poświęcić osobny rozdział. Zaakceptowano również umiejscowienie nowego rozdziału przed rozdziałem o hierarchii. Rozdział o Ludzie Bożym został wyraźnie zaakcentowany i tak jak tego pragnął pierwotnie prałat A. Prignon i kardynał Suenens – stał się symbolem nowego oblicza Kościoła. Ta zamiana została ostatecznie potwierdzona w końcowym głosowaniu ojców Soborowych i promulgacji całości Konstytucji Dogmatycznej o Kościele 21 listopada 1964 r. przez papieża Pawła VI.

Wyrażenia Lud Boży użyto w konstytucji *Lumen gentium* 33 razy. Użyto go w jedenastu dokumentach spośród wszystkich szesnastu dokumentów końcowych Soboru Watykańskiego II. Nie ma wątpliwości, że w oczach Ojców Soborowych tekst II rozdziału KK miał mocne atuty. Jego osobne przedstawienie w konstytucji zostało podjęte dzięki uznaniu w nim aż sześciu różnych pozytywnych argumentów przez komisję Koordynacji. Biblijne pojęcie Ludu Bożego odpowiadało nowym perspektywom teologii zastosowanej przez Sobór, m.in. wrażliwości ekumenicznej. Punktem centralnym owego ujęcia była możliwość postrzegania Kościoła już nie – jednostronnie, jak to miało miejsce przed Soborem, z perspektywy hierarchii, ale z dwu stron równocześnie: hierarchii i całego Ciała Chrystusa. Mamy tu do czynienia z nową metodą

w teologii⁴⁶. Zmiana metody teologicznej przyczyniła się ostatecznie do uznania zasadności stwierdzenia, że na Soborze Watykańskim II nastąpił pewien rodzaj rewolucji. Artykuł ten wykazuje jednak, że symboliczne porównanie owej zmiany do „rewolucji kopernikańskiej” wymaga właściwego dopowiedzenia. Posoborowa dyskusja, a nawet zamieszanie w tej sprawie, świadczy paradoksalnie o dużej potrzebie recepcji Soboru, lepszego wyjaśnienia głównych zamierzeń jego redaktorów. Ta potrzeba wydaje się wciąż aktualna. Notabene w czasie obecnego pontyfikatu, w którym papież Franciszek tak często używa pojęcia Lud Boży, mówiąc o Kościele, tego dopowiedzenia jakby na nowo zaczyna brakować.

**„REWOLUCJA KOPERNIKAŃSKA” NA SOBORZE
WATYKAŃSKIM II? ANALIZA HISTORYCZNO-TEOLOGICZNA
REDAKCJI DRUGIEGO ROZDZIAŁU
KONSTYTUCJI DOGMATYCZNEJ O KOŚCIELE
LUMEN GENTIUM, O LUDZIE BOŻYM**

Artykuł podejmuje analizę historyczno-teologiczną redakcji fundamentalnej koncepcji rozumienia Kościoła przez Sobór Watykański II: Kościoła jako Ludu Bożego. To starożytne pojęcie pojawia się w pierwszym soborowym schemacie o Kościele, przygotowanym przez Kurię Rzymską. Swoje najważniejsze miejsce znajduje jednak w *Lumen gentium*, ostatecznej wersji tekstu KK. Główna uwaga studium poświęcona została odtworzeniu najważniejszych etapów formułowania tego wyrażenia. Celem artykułu jest właściwe usytuowanie stwierdzenia dziennikarzy i niektórych historyków soborowych, według których zredagowanie nowego rozdziału o Ludzie Bożym w KK stało się symbolem „rewolucji kopernikańskiej” na Soborze Watykańskim II.

Słowa kluczowe: Sobór Watykański II, Lud Boży, *De Populo Dei*, *De Ecclesia*, *Lumen gentium*, *Commissio de doctrina Fidei et Morum*.


Bibliografia:

1. Congar Y., *D'une „ecclesiologie en gestation” à Lumen Gentium (Chap. I et II)*, [w:] *Le Concile de Vatican II, Son Eglise. Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Paris 1984, s. 123-136.
2. Congar Y., *Kościół jaki kocham*, Kraków 1997.
3. Congar Y., *Mon journal du Concile*, Paris 2002.

⁴⁶ Por. J. Grootaers, *Peuple de Dieu...*s. 109.

4. Declerck L., *Le rôle joué par les évêques et periti belges au Concile Vatican II. Deux exemples*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 2000 n° 76 s. 445-464.
5. Declerck L., Soetens C., *Carnets conciliaires de l'évêque de Namur A.-M. Charue*, Louvain-la-Neuve 2000.
6. Declerck L., Verschooten W., *Inventaire des papiers conciliaires de Monseigneur Gérard Philips, secrétaire adjoint de la Commission doctrinale*, Leuven 2001.
7. Grootaers J., *Peuple de Dieu*, [W:] *Catholicisme. Hier. Aujourd'hui. Demain. [Encyclopédie publiée sous le patronage de l'Institut catholique de Lille par G. Mathon, G.-H. Baudry, P. Guilluy, E. Thiery, t. 49, V° « Perpignan – Pie V»]*, Paris 1986.
8. Hellin Fr. G., *Concilii Vaticani II synopsis. In ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones. Constitutio dogmatica de Ecclesia. Lumen Gentium*, Vatican 1995.
9. Kasprzak A. A., *La collégialité épiscopale interprétée comme coresponsabilité dans la pensée et l'action du cardinal Léon-Joseph Suenens. Une figure de pasteur dans la crise qui suit le Concile Vatican II*, Lille 2009.
10. Kasprzak A. A., *Przemiany społeczno-kulturowe w Kościele we Francji w rozeznaniu duszpasterskim biskupów francuskich i papieża Pawła VI (1965-1978)*, Kraków 2018.
11. Legrand H., *La réalisation de l'Eglise en un lieu*, [w:] *Initiation à la pratique de la théologie*, red. B. Lauret, F. Refoulé, Paris 1993.
12. Melloni A., *Ecclesiologie al Vaticano II (Autunno 1962 – estate 1963)*, [w:] *Les Commissions Conciliaires à Vatican II*, Leuven 1996.
13. Philips G., Schelkens K., *Carnets conciliaires de Mgr Gérard Philips secrétaire adjoint de la Commission doctrinale*, Leuven 2006.
14. Ratzinger J., *Faire route avec Dieu. L'Église comme communion*, Paris 2003.
15. Schlegel J.-L., *Changer l'Église en changeant la politique*, [w:] *À la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris 2012.
16. Suenens L.-J., *Souvenirs et Espérances*, Paris 1991.
17. Suenens L.-J., *La Coresponsabilité dans l'Église d'aujourd'hui*, Paris 1968.
18. Troisfontaines C., *Le rôle d'Albert Prignon durant le Concile Vatican II*, [w:] *Mgr Albert Prignon. Recteur du Pontificio Collegio Belga. Journal Conciliaire de la 4 e session*, Louvain-la-Neuve 2003.

DOI: 10.15290/rtk.2018.17.3.04

 0000-0001-5450-1722

Rev. Józef Budniak
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Ecumenism in Poland – movement full of contrasts

Since the beginning of Christianity, the consequences of the separations (regarding doctrine and tradition) have been permanent and painful – full of contrasts (conflicts, differences); contrasts that present a certain phenomenon, by showing it in comparison with another but completely different phenomenon. Therefore the article presents a set of selected positive and negative ecumenial experiences. The purpose of such combination of opposites is to emphasize the characteristic features that particular Churches or Christian Communities present, and simultaneously it shows the Christians' responsibility for seeking unity. As John Paul II formulated it, ecumenism is "a movement towards unity". Ecumenism is not merely the "sign of the times", but it is a duty and responsibility in the face of God and His saving plan. It lies with those who through Baptism became Christ's body and His people.

Key words: John Paul II, Roman Catholic Church, Polish Ecumenical Council, dialogue, ecumenism.

Introduction

In the history of Church, the second millenium of Christianity has been marked with many separations among Christians. However, if we think about the unity of the followers of Christ, we have to go back as far as the beginnings of Christianity, and we will also find it mentioned in different places of the New Testament starting with the High Priest's Prayer, in which Jesus prayed to His Father with the words: "That they may all be one; as thou Father, art in me, and I in thee, that they may

be in us: that the world may believe that thou didst send me” (J 17,21). When, after the death and resurrection of Jesus Christ, in various towns of the ancient world Churches were born, all Christians were aware of the fact that they participated in a work spread all over the globe. Paul the Apostle, in his Epistle to the Ephesians, said: “There is one body, and one Spirit, even as also ye were called in one hope of your calling; One Lord, one faith, one baptism” (Eph 4, 4).

In the year 200, Saint Irenaeus, in his work *Against Heresies*, stressed that the tradition handed down from the apostles creates the unity among tribes, different cultures, languages and various nations. This teaching and creed “was inherited by the Church scattered all over the world, and it guards it diligently (...)”.¹

Christian faith resulted in creation of specific Churches in various places in the world: in Rome, Antiochia, Alexandria, Germania, Laodicea, Lyon, and people who created those Churches were aware that they belonged to one Church which was present in the whole inhabited world. The Greek word *oikumene* should be translated: “the whole inhabited world”. Therefore, the Church of Christ has, in its essence, been ecumenical since the very beginning because in contrast to earlier religious experiences, which were limited to strengthening the unity of tribes and nations, Christianity has built the experience of unity so far unknown in the history of mankind: the unity with all people.

The problem of unity in Church appeared in the 3rd century and lasted till the 5th century. The first work discussing the problem of the mystery of the Church in a systematic way is St. Cyprian’s, the bishop of Carthage, treatise titled *On the Unity of Catholic Church* written in 251 A.D. The reason for that treatise was the separation among Christians in the Roman Church caused by Novatian. St. Cyprian, sending this treatise to Rome, wanted to put an end to the followers of that sect, advocating a policy under which former idolators could be once again admitted to communion with the real Church. St. Cyprian, “the African Pope” as his nickname was, was one of the first theologians of unity in the Church².

Another painful separation among Christians took place in 1054. It was the Eastern schism – split in Christianity into the Eastern and Western Church.

Since the beginning of Christianity, the consequences of the separations (regarding doctrine and tradition) have been permanent and

¹ *Antologia Patrystyczna*, trans. A. Bober SJ, Kraków 1966, p. 31.

² J. O. Bragança, *Kościół jeden i jedyny. Teologia św. Cypriana z Kartaginy*, „Communio” 8 (1988), no 2, p.27-29.

painful – full of contrasts (conflicts, differences); contrasts that present a certain phenomenon, by showing it in comparison with another, but completely different phenomenon. The purpose of such combination of opposites is to emphasize the characteristic features that particular Churches or Christian Communities present. The breakthrough event in eliminating these contrasts, i.e. destroying the walls separating Christians and opening the way to build a full visible unity among them, was the Second Vatican Council (1963-1965). It opened the Roman Catholic Church onto other Christian denominations, starting from the basic assumption that every separation is not only against the will of Christ but also a threat to the world³, and in the final effect it is directed against the Church. Therefore, Christians “united in imitating the martyrs cannot be separated”⁴ because “the sin of our separation is very serious”⁵. John Paul II, continuing the ecumenical path of his predecessor, intensified the efforts to restore the full visible unity among Christians in Church, and in this spirit he introduced the Church into the third millenium. He did his best to make the Church more reconciled than separated in the third millenium. John Paul II appealed to all Churches:

Ecumenism

“We cannot come before Christ, the Lord of history, as divided as we have unfortunately been in the course of the second millenium. These divisions must give way to rapprochement and harmony; the wounds on the path of Christian unity must be healed”. Going beyond our own frailties, we must turn to Him, the one Teacher, sharing in his death so as to purify ourselves from the jealous attachment to feelings and memories, not of the great things God has done for us, but of the human affairs of a past that still weighs heavily on our hearts⁶.

Hence ecumenism is a movement, which in the dialogue full of love and truth, revises the existing divisions and differences all over the world, including Poland, of course.

³ Cf. *Dekret o ekumenizmie*, in: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, no 1 (next: DE).

⁴ John Paul II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente”* (10.11.1994), No.1, in: *„Ut unum”*. *Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1988*, ed. S.C. Napiórkowski, K. Lesniewski, J. Lesniewska, Lublin 2000, p. 266-267.

⁵ John Paul II, *List apostolski „Orientale lumen”* (2.05.1995), No. 17, in: *„Ut unum”*. *Dokumenty Kościoła katolickiego...*, p. 311.

⁶ *Ibidem*.

Ecumenical relationships between Roman Catholic Church in Poland and Polish Ecumenical Council

Ecumenism is a word which describes reality. The word has entered the scene of today's Christianity, also in Poland, and refers to experiences starting at the beginnings of Church's activity.

Polish ecumenism has its roots in the Protestant unification movement. By the end of 1942, basing on the experience of the National Department of the World Association for Promoting Friendship among Nations through Churches, the Provisional Ecumenical Council was constituted in Warsaw. The Council was the result of clandestine ecumenical meetings organized for more than two years. At the beginning of its activity, it was more an association of people representing various Churches than an organized forum of Churches. In that time, "Polish Christians' Confession of Faith" (Polish Confession) formulating the dogmatic principles recognized as the common good of all Christians, was developed. It was signed in the Methodist chapel in Warsaw in March 1944 by the clergy of the following Churches: Evangelical Church of Augsburg Confession, Evangelical Reformed, Evangelical Methodist, Old Catholic Church of the Marialavites and Polish National Catholic Church. The official presentation of Provisional Ecumenical Council took place in Warsaw on 14th October, 1945. Besides the representatives of the five above mentioned Churches, Polish Baptists and Orthodox also declared their participation in the work of the Council. The meeting started with an ecumenical service. At the plenary session of the Council, the representatives of the above mentioned Churches declared their willingness to belong to the Council in order to deepen their ecumenical commitment. Simultaneously, they decided to promote in their own confessional circles the ecumenical spirit of brotherhood and cooperation, according to a saying: "what connects us is of higher quality than that what divides us"⁷.

Twenty years before the Roman Catholic Church got officially engaged in the ecumenical activity, the Polish Ecumenical Council had already functioned. The Council consists of Churches of Protestant and Old Catholic tradition, and the Orthodox Church. Other initiatives than Catholic were and still are accomplished basing on the structure of this Council. The official constitution of the Polish Ecumenical Council took place in Warsaw on 15th November, 1946⁸. At the turn of 1950s and

⁷ K. Karski, *Powstanie i rozwój Polskiej Rady ekumenicznej*, „Studia i Dokumenty ekumeniczne” 12 (1996) No.2, p. 38.

⁸ *Ibidem*. p. 38.

1960s, after Pope John XXIII had announced the idea of convening the general council, an ecumenical opening took place in the Roman Catholic Church. This opening could also be felt in Poland. After the Second Vatican Council, the Roman Catholic Church undertook a number of spiritual, doctrinal and practical ecumenical initiatives. In 1968, the Conference of Polish Episcopate issued a pastoral letter in which Catholics were called to show fraternal respect for the Christian Orthodox, Protestants and members of other Christian Communities. The bishops expressed their desire to overcome mistrust and avert malevolence which would allow to take closer ecclesiastical contacts and establish a fruitful dialogue⁹.

Polish Episcopate Commission for Ecumenism (now Polish Bishops' Council for Ecumenism) faced a very important task – first to make contact, and later start cooperation with Churches associated in Polish Ecumenical Council, as the modern ecumenical movement seeks reconciliation and reconstruction of unity with Churches and not only with individual persons or groups of Christians. On 7th December 1977, a Subcommittee for Doctrinal Dialogue was established. It began its work with discussions with the Churches associated in PEC about the issue of respecting baptism administered in particular Churches, and the mutual recognition of this sacrament. The Roman Catholic Church in Poland and Churches associated in Polish Ecumenical Council signed the declaration about mutual recognition of the sacrament of the holy baptism on 23rd January, 2000. It means that a person's baptism in one of these Churches is respected by the other ones and it does not need to be repeated. Baptism administered in the Roman Catholic Church, and in the following Churches: Evangelical-Reformed, Polish Catholic, Polish Autocephalous Orthodox Church and Old Catholic Church of the Marialavites, is considered as valid. At the end of *The Declaration of Churches in Poland at the Beginning of the third Millennium* there is an optimistic – ecumenical – accent: Baptism in Christ is a call to the Churches to overcome their divisions and to manifest their unity in a one visible way¹⁰.

In the practice of Christian Churches, baptism shows how important it is for the unity of Christians. At the same time it is the base for creating Christian community – “ecumenism of communion”.

⁹ *List Pasterski Episkopatu „O dążeniu do jedności chrześcijan”* (Warszawa, 23.10.1968), in: „*Ut unum*”. *Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, ed. S. C. Napiórkowski, Lublin 1998, p. 209-214.

¹⁰ *Sakrament chrztu znakiem jedności. Deklaracja Kościołów w Polsce na progu trzeciego Tysiąclecia*, in: *Encyklopedia ekumenizmu w Polsce (1964-2014)*, ed. J. Budniak, Z. Glaeser, T. Kałużny, Z. J. Kijas, Kraków 2016, p. 514-515.

The other issue the Subcommittee for Doctrinal Dialogue dealt with was the question of marriages of different ecclesiastical affiliations. A pastoral instruction, developed by the Subcommittee and discussed with the representatives of PEC, was approved by the Conference of Polish Episcopate and handed on to the bishops to be put into practice in the dioceses.

One of the important areas in the ecumenical cooperation in Poland has been, since 1994, the engagement of the Churches in the new, joint translation of the Scriptures. On 17th March, 2018, Warsaw was the place where the Ecumenical Bible was launched. It is a new translation of the Holy Scripture of the Old Testament and New Testament (ecumenical translation from native languages) prepared by the International Translation Team of the Bible Society in Poland. The Synod of the Evangelical Church of Augsburg Confession, during the debates on 4th April, 2018, adopted a resolution about the use of the Ecumenical Bible during liturgy. That way the Evangelical Church of Augsburg Confession in Poland has become the first Church associated in the Polish Ecumenical Council to use this Bible in liturgy and the texts from the Bible will be used in meditations during ecumenical services.

In the process of making the visual unity of Christians real – according to the documents of Christian Churches and interfaith dialogues – spiritual ecumenism takes a special place. Its essence is the inner transformation which is the result of the Holy Spirit's action and shows the way how to live according to the Gospel in the spirit of following Christ. Therefore in the centre of the pursuit of unity is the prayer, whose source is the desire of Jesus Himself “that they may all be one [...], that the world may believe” (J 17, 21). “This conversion of the heart and the sanctity of life including public and private prayers for the unity of Christians – as it was underlined in the Council's Decree on Ecumenism – should be considered as the soul of the whole ecumenical movement” (DE 8). One of the oldest and most developed forms of spiritual ecumenism in Poland is the Week of Prayers for Christian Unity, traditionally celebrated from 18th to 25th January every year.

Thinking about ecumenism in Poland, we come to the reflection that the unification movement in our country is one which runs on two rails. It is a movement full of contrasts, similar to our Polish reality, also full of contrasts. This twofold movement consists of: **The beginnings of Polish ecumenical movement.**

It started in the year 1925 (Bishop Juliusz Bursche, Fr. Prof. Dr Jan Szeruda, Fr. Zygmunt Michelis), was continued during World War II and in the first postwar years. People of different denominations were

truly united by their shared misery. It is no wonder, though, that after the war they kept to what they had vowed to each other in concentration camps, bunkers or the underground. It was how the Christian Ecumenical Council in Warsaw started. Later it was changed into the Polish Ecumenical Council.

Contemporary Polish ecumenical movement. This movement began when the Roman Catholic Church started to cooperate with the Polish Ecumenical Council after Vatican II (1962-1965). As Karl Rahner said “new seed germs” presented themselves after Vatican II. Soon after the Council was finished, the Polish translation of Council’s documents appeared. Looking at the development of ecumenical relations between Churches in Poland, it can be said that the words spoken by the Melechite patriarch Maximos IV in the Council’s aula, are true: “Ecumenism is a door opened for us by the Holy Spirit Himself, a door which nobody can close any more”¹¹.

After the collapse of the totalitarian system (after 1989), more Churches joined the ecumenical movement – Seventh-day Adventists, Christ’s Congregations and Pentacostal. However, the cooperation between the Churches joined in the Polish Ecumenical Council and the Roman Catholic Church was not so easy. Not always were the Churches to be blamed. There was another “partner” that always tried to stand between them. This “partner” were the state authorities. It must be said that the then authorities did their best to prevent the Catholic-Protestant-Orthodox-Old Catholic meetings. They did everything to prevent the Protestant Church from selling their church buildings to the Catholic Church. In consequence, particularly in the Mazury Region, Catholics illegally occupied the unused Protestant churches, but unfortunately those in use, too. It led to great controversies in the relations between churches. Also in the postwar times in Mazury, the communist authorities played a big role in stirring up arguments between Lutherans and Methodists.

The first contacts between the Protestant Churches and the Roman Catholic Church were established by the already mentioned bishop Zygmunt Michelis in 1959. The first ecumenical service in history took place in the Warsaw Roman Catholic St. Marcin church on 10th January, 1962. Bishop Zygmunt Michelis was preaching. Similar services took place in Cieszyn Silesia and the moderator of those meetings was – from the Catholic side – Bishop Herbert Bednorz, and from the Protestant – Rev. Jan Gross, the precursor of the ecumenical movement in Silesia. At first, both met on a private ground. In that region, the

¹¹ Cf. A. Skowronek, *Teologiczne zbliżenia*, Warszawa 1993, p. 137.

first ecumenical service took place in the Catholic church in Pruchna in January 1969. In the 1970s, ecumenical services and concerts were organized both in Catholic and Protestant churches. Those were the beginnings of ecumenism on a large scale. Two more true ecumenists joined the group – Archbishop Alfons Nossol and Fr. Arkadiusz Miś from Drogomyśl.

As it was already said, our ecumenism moves somehow on two rails of one track. One rail is the one which has been used for many years by the Churches associated in the Polish Ecumenical Council, gathering three Christian traditions: Protestant, Orthodox and Old Catholic. The second, younger rail put in the 1960s and 1970s, is the Roman Catholic rail. Both rails run alongside, sometimes they are close and sometimes they are more distant. But they should not be too far away from each other and they should not drift apart if they want to fulfill together the prayer of our Lord, particularly the words: “Holy Father, keep them in thy name which thou hast given me, that they may be one, even as we are” (J 17, 11).

Positive and negative selected ecumenical experiences

In the ecumenical activities you can encounter positive and negative experiences which arise from historical separations, conflicts and differences. Among the ecumenical experiences a few selected examples – positive and negative – can be presented.

The Roman Catholic Church and the Orthodox Church have had animated talks for many years. There are good relationships between Catholics and the ecumenical patriarch of Constantinople, Bartholomew, who said that the unification of the two branches of Christianity was inevitable. The situation looks different in the bilateral dialogue with Moscow Orthodox. The Wallachian Metropolitan Bishop, Hilarion (Alfiejew), responsible for the administration of the Moscow Patriarchate and foreign affairs in the Russian Orthodox Church, takes the view that the Orthodox Church and the Roman Catholic Church will never get united because of many conflicts and misunderstandings that have accumulated in the thousand-year history of their separation. The foundations of faith are identical and the Credo's are almost identical, but the Catholics have a different understanding of the origin of the Holy Spirit than the Orthodox (dispute about filioque). The Orthodox hierarch stressed that there were also differences about the diptychs of canonized persons. He claimed that some saints respected by the Catholic Church were seen as heretics and persecutors of the

Orthodox by the Russian Orthodox Church. As an example he gave Cardinal Stepinac. In his speech, he said that:

Catholics are talking about the possible canonization of Cardinal Stepinac who was Croatian, and he is already treated as if he were a saint, but for example in the opinion of the Serbian Orthodox Church the Cardinal was directly involved in the extermination of Serbs in the Second World War¹².

There are other disputable issues which show that the unification of Churches is not a clear perspective for the future. The Orthodox remember well the numerous attempts to impose a union upon them during the crusades and the contemporary antiorthodox activities of the Greek Catholic Church (Uniate) in Ukraine.

Ecumenism

On 23rd January, 2000 in Warsaw Lutheran Holy Trinity cathedral, the Churches of the Polish Ecumenical Council, except the Baptist Church (dogmatic reasons), and the Roman Catholic Church signed a common declaration about their mutual recognition of the Sacrament of Holy Baptism.

After the introduction of religion lessons at schools (1990/1991), on the one hand the Churches got closer with each other because they organized many events together, especially in the Christmas time, or they organized biblical competitions. But on the other hand, there occurred misunderstandings among the children of different denominations caused by lack of tolerance, as the children had been brought up in the environment filled with hatred for the other religion. In one of the secondary schools in Cieszyn Silesia in the 1960s, there was a teacher who used to put the letters “P” (Protestant) and “C” (Catholic) next to his pupils’ names in the class register forgetting that school is a place free of religious prejudices.

Within theological universities and faculties in Poland, separate departments and sections of ecumenical theology were founded. They initiated the foundation of several dynamically operating Ecumenical Institutes. The first of them was established at the Theological Faculty of the Lublin Catholic University that celebrates its 100th anniversary of existence in 2018. These examples should be seen as another positive ecumenical experience in our country.

In 1994, the Opole University with a Theological Faculty was established. Since the very beginning of this University, there has been a Faculty of Ecumenism and Comparative Theology.

¹² (n.a.), *Nie będzie zjednoczenia prawosławnych i katolików*, <http://www.ekumenizm.pl/koscioly/wschodnie/nie-bedzie-zjednoczenia-prawoslawnych-i-katolikow/> (07.05.2018).

The academic community in Cieszyn is also worth mentioning as at the Branch of Pedagogical-Artistic Faculty of the Silesian University, in the academic year 1998/1999, there was opened a department of Religious Education which took on a new dimension, i.e. ecumenical. In the building of Cieszyn *Alma Mater*, an ecumenical chapel was established and consecrated on 12th May 1998. In the premises of the university, members of the Polish Region of International Ecumenical Fellowship organized an International Ecumenical Congress (21-28 August, 1995) for the first time in Poland. The Congress attracted more than three hundred representatives of various Churches from almost all over the world. The leading subject of the meeting was: *Renew us through prayer and work*¹³.

Following the example of the World Day of Prayer for Peace that was organized for the first time on John Paul's II initiative in Assisi in 1986, where Christians from different Churches and Ecclesial Communities prayed for peace in the world, in Poland such initiative was also taken. Among others, there was held an international ecumenical service for peace in St. John the Baptist church in Brenna, in Cieszyn Silesia on 18th March, 2002. The service gathered clergy from five Christian Churches in Poland and Czech Republic¹⁴.

Polish President, Bronisław Komorowski, appreciating the role and the significance of ecumenical dialogue in Cieszyn Silesia, came to Cieszyn to participate in the ecumenical prayer for peace in the world on 1st September, 2011. There also participated Catholic and Lutheran bishops, as well as many faithful of both religions. Referring to the geographical position of Cieszyn, President Komorowski said that: "a voice from here, from the border of nations, languages, cultures and religions proves that being different does not mean misfortune but beauty and wealth of Poland and all world's nations"¹⁵.

Another positive aspect of Polish ecumenism is the ecumenical translation of New Testament and Psalms published in autumn 2001. The translation was accomplished by theologians of different Christian denominations. The whole Bible, the Old and New Testaments, as it was mentioned before, was published in 2018.

Rev. Jan Gross, the ex-president of the Silesian Branch of Polish Ecumenical Council, wrote in his diaries:

¹³ Cf. J. Budniak, *Ekumenizm, jutra na przykładzie Śląska Cieszyńskiego*, Katowice 2002, p. 162-173.

¹⁴ See *Brenna jak Asyż*, „Głos Ziemi Cieszyńskiej” Cieszyn, 22.03.2002, p. 1-2.

¹⁵ J. Budniak, *Wkład społeczności lokalnej w proces pojednania chrześcijan*, in: *Człowiek dialogu*, ed. Z. Glaeser, Opole 2012, p. 617.

When I was a child, at school I often heard my Catholic friends say that entering a Protestant church is for them such a great sin that immediately they have to confess what they had done. When I started my work as priest in Szczytno, one day I was showing the teachers around our Protestant church. When I pointed to the statue of Our Lady with Little Jesus in the main altar, the Catholic teachers told me, that it was really strange because they had always been told that a picture of Our Lady was buried under the threshold of every Protestant church, and everyone who went through the threshold trampled on Her. And here in your church is a statue of Our Lady!¹⁶

These examples show the lack of ecumenical knowledge. Nowadays you do not hear such statements any more. Undoubtedly, the ecumenical education, ecumenical documents and the dialogues have had a great influence on the improvement of the situation.

Not once had John Paul II entered a Protestant church. The best example is his visit in Skoczów on 22nd May, 1995. After the canonization of St. Jan Sarkander, the Pope participated in an ecumenical prayer in the Holy Trinity Evangelical Church of Augsburg Confession. In his speech, John Paul II stressed the importance of the ecumenical dialogue in the Bielsko-Żywiec Diocese. He said:

[...], Cieszyn Silesia is well known in Poland as a place of particular ecumenical testimony. For a long time it has been a region of harmonious coexistence of the faithful from the Catholic Church and Evangelical Church of Augsburg Confession, and an intensive ecumenical dialogue. The dialogue is conducted with a deep conviction that we have so much in common, and what joins us is the common faith in Christ and our homeland¹⁷.

Further example of positive ecumenical experience is the fact that after 55 years, the Roman Catholic Church represented by Archbishop Damian Zimoń from Katowice, returned the Protestant Martin Luther church in Siemianowice (Laurahütte), built by the Protestants in 1895 and confiscated with the help of the authorities by the Nuns of Visitation who arrived from Vilnius in 1945. This is undoubtedly an important experience in our Polish reality.

There are also some negative experiences. During the Parliament elections in 1997, the party Liga Polskich Rodzin (Ligue of Polish Families) hung calumnious posters about Protestant candidates (Prof. Jerzy Buzek and the Senate Deputy Speaker Marcin Tyrna). The posters

¹⁶ J. Gross, *Doświadczenia ekumeniczne w Polsce*, „Przegląd Ewangelicki” 2003, nr 4, p. 31-32.

¹⁷ J. Budniak, *Wkład społeczności lokalnej ...*, p. 784.

called on the electorate to boycott those candidates to the Parliament (“The Protestants disappointed us, the communists, too! Look for Catholic candidates on the lists”).

In a village run for 12 years by a borough leader who was a Protestant lady, two Catholic priests tried actively to persuade the Catholics that she should not be elected again. When she finally was elected, there were people who managed to lead to the re-election in a part of the borough. In the end effect she received almost 400 votes more than the Catholic candidate. And who re-elected her? Mostly Catholics, because there are only about 70 Protestant inhabitants there. This experience has negative overtones as far as the priests are concerned, but very positive as far as the Catholic faithful are concerned. Because of that, that village did not have the traditional ecumenical harvest festival which is organized in many other Silesian villages every year.

Catholics, Protestants and Christians of other confessions live next to each other as neighbours, meet at work and learn how to live among people of different religions. We should constantly develop in our minds the things that we share in our faith and become conscious of them. We should also seek for unity in spite of the differences that are still present between us. Baptism and Eucharist are the two sacraments accepted by all Christians. As to Baptism there is basic agreement of all Churches. Baptism administered in one Church is accepted in others. There is a lack of similar agreement concerning Eucharist. The fact that Baptism is accepted does not mean that we are allowed to share in one Eucharist. Despite the Christians’ longing, they still cannot be united around one altar to consume the same eucharistic bread and drink from the one chalice. This situation is against the will of Jesus who prayed during the Last Supper, “that they may all be one”. Eucharist is the sacrament of communion, which means the unity of man not only with the Lord, but also unity of the people with one another. This context highlights the drama of separation best. Christians cannot be indifferent to it.

Conclusion

After the presentation of the few positive and negative ecumenical aspects, it might be easier to understand that ecumenism in Poland is “a movement full of contrasts, similar to our Polish reality, also full of contrasts”. All Christians are responsible for seeking unity, and the prospect that no ecumenical effort is in vain should encourage us. Each good initiative is worth undertaking and makes sense. Unity

is not the goal alone. Ecumenism is, as John Paul II formulated it: “a movement towards unity”¹⁸, and:

those belong to it who invoke the Triune God and confess Jesus as Lord and Saviour, doing this not merely as individuals but also as corporate bodies. For almost everyone regards the body in which he has heard the Gospel as his Church and indeed, God’s Church. All however, though in different ways, long for the one visible Church of God, a Church truly universal and forth into the world that the world may be converted to the Gospel and so be saved, to the glory of God (cf. DE 1).

The ecumenical movement is an irreversible process both on the spiritual level and in everyday practice. Ecumenism is not merely the “sign of the times”, but it is a duty and responsibility in the face of God and His saving plan. It lies with those who through Baptism became Christ’s body and his people. At the same time, the pursuit for reconciliation should be the inner voice of Christian conscience enlightened by faith and guided by love.

Ecumenism

EKUMENIZM W POLSCE – RUCH PEŁEN KONTRASTÓW

Skutki podziałów (dotyczących doktryny i tradycji) od początku chrześcijaństwa są trwałe i bolesne, czyli pełne kontrastów (konfliktów, różnic). Kontrasty, polegające na przedstawieniu pewnego zjawiska, poprzez ukazanie na tle lub obok, zjawiska, zupełnie odmiennego. Stąd w artykule zostały zaprezentowane wybrane pozytywne i negatywne doświadczenia ekumeniczne. Takie zestawienie przeciwieństw służy uwydatnieniu cech charakterystycznych, które prezentują poszczególne Kościoły, czy Wspólnoty chrześcijańskie, a jednocześnie wskazuje na obowiązek dążenia do jedności, który ciąży na wszystkich chrześcijanach. Każda dobra inicjatywa ma swój sens. Jak sformułował Jan Paweł II, „ekumenizm jest ruchem ku jedności”. Ekumenizm bowiem to już nie tylko „znak czasu”, ale to obowiązek i odpowiedzialność wobec Boga i Jego zbawczego zamysłu, spoczywająca na tych, którzy przez chrzest stali się Ciałem Chrystusa i nowym Jego ludem.



Słowa kluczowe: Jan Paweł II, Kościół rzymskokatolicki, Polska Rada Ekumeniczna, dialog, ekumenizm.

¹⁸ John Paul II, *Wiara przeniknięta pragnieniem jedności chrześcijan* (catechesis from 26.06.1985, in: <https://www.apostol.pl/janpawelii/katechezy/bog-ojciec/wiara-przenikniete-pragnieniem-jednosci-chrzescijan> (03.05.2018)).

Bibliography:

1. *Antologia Patrystyczna*, trans. A. Bober SJ, Kraków 1966.
2. Bragança J.O., *Kościół jeden i jedyny. Teologia św. Cypriana z Kartaginy*, "Communio" 8 (1988), no 2.
3. *Brenna jak Asyż*, „Głos Ziemi Cieszyńskiej” Cieszyn, 22.03.2002, p. 1-2.
4. Budniak J., *Ekumenizm jutra na przykładzie Śląska Cieszyńskiego*, Katowice 2002.
5. Budniak J., *Wkład społeczności lokalnej w proces pojednania chrześcijan*, in: *Człowiek dialogu*, ed. Z. Glaeser, Opole 2012, p. 617.
6. *Dekret o ekumenizmie*, in: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002.
7. Gross J., *Doświadczenia ekumeniczne w Polsce*, „Przegląd Ewangelicki” 2003, nr 4, p. 31-37.
8. John Paul II, *List apostolski „Orientale lumen”* (2.05.1995), in: „*Ut unum*”. *Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1988*, ed. S.C. Napiórkowski, K. Lesniewski, J. Lesniewska, Lublin 2000.
9. John Paul II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente”* (10.11.1994), in: „*Ut unum*”. *Dokumenty Kościoła katolickiego...*
10. John Paul II, *Wiara przeniknięta pragnieniem jedności chrześcijan* (catechesis from 26.06.1985, in: <https://www.apostol.pl/janpawelii/katechezy/bog-ojciec/wiara-przeniknieta-pragnieniem-jednosci-chrzescijan> (03.05.2018).
11. Karski K., *Powstanie i rozwój Polskiej Rady ekumenicznej*, „*Studia i Dokumenty ekumeniczne*” 12 (1996), No.2.
12. *List Pasterski Episkopatu „O dążeniu do jedności chrześcijan”* (Warszawa, 23.10.1968), in: „*Ut unum*”. *Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, ed. S.C. Napiórkowski, Lublin 1998.
13. n.a., *Nie będzie zjednoczenia prawosławnych i katolików*, <http://www.ekumenizm.pl/koscioly/wschodnie/nie-bedzie-zjednoczenia-prawoslawnych-i-katolikow/> (07.05.2018).
14. *Sakrament chrztu znakiem jedności. Deklaracja Kościołów w Polsce na progu trzeciego Tysiąclecia*, in: *Encyklopedia ekumenizmu w Polsce (1964-2014)*, ed. J. Budniak, Z. Glaeser, T. Kałużny, Z.J. Kijas, Kraków 2016.
15. Skowronek A., *Teologiczne zbliżenia*, Warszawa 1993.

DOI: 10.15290/rtk.2018.17.3.05

 0000-0001-6701-1378 0000-0001-6571-3923 0000-0003-0270-4362*Joanna Cieślik-Klauza**Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina**Rev. Leszek Marius Jakoniuk**Uniwersytet w Białymstoku**Maciej Bogumił Nerkowski**Opera i Filharmonia Podlaska w Białymstoku*

Songs of Taizé

Works composed by the Taizé Community often appear in liturgical hymnals. Regardless of the Christian denomination as well as the country and language of origin of these songs, they are played in Catholic churches during the celebration of the Holy Mass and at Protestant gatherings and prayer meetings. These works are commonly called the Taizé canons, even though, strictly speaking, not all of these pieces are canons. The fact that these songs are sung throughout the world during ecumenical prayer services and gatherings points to their popularity and the fact that they have become a symbol of the Taizé Community. This phenomenon can be attributed to the fact that the Taizé canon is based on a variety of musical sources that combine simple musical forms, clear rhythms, and balanced harmonies with rich and novel melodies. Because of Jacques Berthier and Joseph Gelineau's compositions, the Taizé Community's music is simple yet original. And thanks to the compositional involvement of members of the Taizé Community, particularly of Brother Jean-Marie and the community's Prior Alois, new compositions have continued to reflect the characteristic style of the Taizé repertoire that has developed over many years. As a *libre propos* on the topic of the Taizé Community's musical compositions, this article presents the relationship between the musical sources, lyrics and languages, and musical compositional techniques of the Taizé songs that undoubtedly reflect the ecumenical character and vocation of the Taizé Community.

Key words: Taizé Community, music, lyrics, musical forms, song, canon, prosody, polyphony, litanies, Protestant chorales, Orthodox songs, ecumenism, art.

Introduction

Ecumenism

The ecumenical community known as Taizé is named after the small French village in which it was founded. Before 1940, Taizé was an ordinary village in the Burgundy region of France and located 100 kilometers from Lyon and a few kilometers from the ruins of the great Benedictine Abbey in Cluny. Thanks to the Taizé Community's founder, Brother Roger, Taizé has become an important place in France and Europe, and the hill on which the village is located remains a world-renowned ecumenical center. Immediately after the Second World War, members of the Taizé Community visited German military prisoners of war and cared for orphans as a part of the community's mission to "seek reconciliation and hospitality." Since its founding, the Taizé Community has had a strongly anthropological approach to its vocation. The community focuses entirely on the human person – usually the poor, suffering, and lonely. As Yves Congar noted in the dairy¹ that he kept during the Second Vatican Council: the "human being" exists. It is from this idea that the idiosyncratic anthropology of Taizé arose. Brother Roger Schütz founded the Taizé Community, became its first prior, and wrote the rule that the community strives to follow each day. Soon after the community's founding, new brothers—both Protestants and Catholics—began to join. Since the brothers who belong to the Taizé Community represent different Christian denominations, the community is ecumenical.

When Brother Roger founded the community in Taizé, it did not set out to welcome the youth from throughout Europe and the world. And, although the community was known for its hospitality, it did not anticipate that it would become such a far-reaching movement. As more and more visitors began to come to Taizé, the members of the community questioned whether the visitors would have a negative effect on the brothers' daily monastic life, which aimed to realize the "allegory of the community."² As early as the 1950's, young people joined the brothers in their daily prayers and stayed in Taizé for a few

¹ Y. Congar, *Mon journal du concile*, Paris 2002, vol. 2, pg. 185.

² S. Scatena, *Taizé una parabola di unità. Storia della comunità dalle origini al concilio dei giovani*, Bologna 2018, pg. 876.

days of retreat. With time, the brothers of Taizé realized that they could combine their monastic life, personal calling, and the presence of the ever-growing group of young people. Throughout the years, the meetings that the community hosted developed their own idiosyncratic rhythm. And, over a period of 50 years, the musically gifted members of the Community along with composers such as Joseph Gelineau³, Jacques Berthier⁴ and Brother Robert⁵ developed a repertoire of songs that are performed during the three prayer meetings that take place every day in the Church of Reconciliation in Taizé.⁶ In addition to the proclamation of the Word and silence, a particular type of singing takes place during the liturgies celebrated in Taizé. This kind of singing plays a significant role in and is a permanent feature of the Taizé Community's daily monastic liturgy.⁷

Ecumenism

In his work *The Spirit of the Liturgy*, Cardinal Ratzinger wrote, "When man comes into contact with God, mere speech is not enough."⁸ For youth throughout Europe and the world who are seeking the meaning of life, Taizé has and continues to serve as a special place where they encounter God. Such encounters with God undoubtedly "enliven the various dimensions of human life and transform them into a song of praise."⁹ Along with Brother Jean-Marie, one of the cantors of the Taizé Community, it is possible to state that "nothing replaces

³ Joseph Gelineau is a French Jesuit who was born in 1920 in Champ-sur-Layon. As a religious, he composed many songs (canticles and psalmodies) that greatly aid in the celebration of the Eucharist. He participated in the Second Vatican Council as an expert in matters pertaining to the liturgy. He also became well known for his compositions for the Taizé Community. In 2008, he died at the age of 87. His grave is located in the Jesuit cemetery in Grenoble, France.

⁴ Jacques Berthier was born in Auxerre in 1923. He worked as a composer and organist, first in the cathedral of Auxerre and then at St. Ignatius of Loyola church in Paris. In 1955, he began to compose works for the Taizé Community. After taking a break for a few years, at the request of Brother Robert, Berthier resumed writing short songs for meditation in different languages in 1975. He died in 1994 in Paris. Berthier wrote 232 songs in 20 different languages.

⁵ Robert Giscard was born in 1923. He entered the Taizé Community in 1949. Initially he served as the community's doctor and later composed music. He and Jacques Berthier created the songs of Taizé that are recognizable throughout the entire world. Giscard died in 1993.

⁶ Por. Robert de Taizé (ed.), *Benissez le Seigneur. 27 chants de Taizé avec versets de solistes et accompagnements*, Taizé 1990, pg. 4.

⁷ Br. Alois, *Nuove musiche per nuove comunità*, "Musica e Chiesa", Roma 2017, pg. 139.

⁸ J. Ratzinger, *The Spirit of the Liturgy*, San Francisco, 2000, pg. 136.

⁹ Ibidem.

the beauty of human voices joined in song, which opens the gate of trust in God.”¹⁰ Song externalizes what is generated within the human heart; it is a way to enter into the mystery of God, of whom one can sing (*Dieu est chantable*).¹¹

The Phenomenon of Songs

Works composed by the Taizé Community often appear in liturgical hymnals. Regardless of the Christian denomination as well as the country and language of origin of these songs, they are played in Catholic churches during the celebration of the Holy Mass and at Protestant gatherings and prayer meetings. The fact that these songs are sung during ecumenical prayer meetings indicates that they are phenomenon that has become symbolic.¹² From its very beginning, the Taizé Community has been contemplative. For this reason, it has given song pride of place as a means to express what lies at the heart of faith. In addition, the Taizé (and not other) songs are unusual in the way that they uniquely express the spiritual sensibilities and needs of the youth who come to the Burgundian village. These songs also convey a deep understanding of the ideas promoted by the Taizé Community’s founder, Brother Roger. It is not without reason that the compositions are based primarily on vocal arrangements that are characteristic of sacred music and on works for the organ. Many of the Taizé songs convey a deeper understanding of young people and their needs as a community and unite them through the language of music, which transcends nationalities and Christian denominations.

The ecumenical character of the Taizé Community unites young people from different parts of the world. When these young people sing the songs of the Taizé Community, it no longer matters where they come from, what languages they speak, or the way in which they pray. Taizé songs are based on a variety of musical forms, compositional techniques, and cultures; as such, they are musical expressions of

¹⁰ “Pour ouvrir les portes de la confiance en Dieu, rien ne remplace la beauté des voix humaines unies par le chant.” L. Grzybowski, *La magie des chants de Taizé*, in “La vie,” http://www.lavie.fr/religion/spiritualite/la-magie-des-chants-de-taize-24-12-2013-48128_22.php (12.18.2018).

¹¹ L. Jakoniuk, *L’Exultet – une catéchèse vecue*, in “Rocznik Teologii Katolickiej”, XII/2 (2013), pg. 189.

¹² See J.M. Kubicki, *Liturgical Music as Ritual Symbol: A Case Study of Jacques Berthier’s Taize Music*, Leuven 1999; and C. Calitz, *Liturgical Singing as Ritual Symbol*, “*Verbum et Ecclesia*” 32 (1) 2011. (<https://verbumetecclisia.org.za/index.php/ve/article/view/430/651>) (12.18.2018).

a universal language. Through Taizé songs, young people have a sense that they belong to a community and, in his own way, each person can come to a deeper understanding of the content of the songs; participate in sung prayers in his own language; and, having a sense of belonging to an ecumenical community, become part of a broad circle of youth who are enthusiastic about their faith. “Indeed, man’s own being is insufficient for what he has to express, and so he invites the whole of creation to become a song with him...”¹³

The phenomenon of the songs composed by the ecumenical Taizé Community is due to the fact that the compositions are based on a variety of musical sources that combine simple musical forms, clear rhythms, and balanced harmonies with rich and novel melodies. Thanks to works by composers such as Jacques Berthier¹⁴ and Joseph Gelineau,¹⁵ both of whom were involved with the brothers of the Taizé Community and closely collaborated with Brother Robert Giscard for many years, Taizé songs are simple yet original. After the main composers passed away, Brother Roger encouraged the brothers who were musically gifted to write new works. Decades have passed since the first compositions were written for the Taizé Community, and, due to the efforts of the Community’s members, particularly Brother Jean-Marie and Prior Alois, new compositions have been written and continue to reflect the Taizé canon of music’s characteristic style, which has developed over many years.¹⁶ Through the work of composers as

¹³ J. Ratzinger, op. cit., pg. 136.

¹⁴ Examples of songs composed by J. Berthier are contained in the hymnal published in 2018-2019. “*Chants de Taizé, Taizé 2018*” (abbreviated hereafter as CDT). See CDT: 1-3, 5-26, 29, 32-33, 35-38, 40, 41, 43-46, 48-50, 52-58, 60, 61, 68-72, 79-86, 92-93, 117, 143, 147, 154.

¹⁵ For examples of J. Gelineau’s compositions, see CDT: 4, 51, 62, and 64. Joseph Gelineau also composed many church songs, psalmodies, and hymns that are well known in France. Many of these compositions are sung during monastic celebrations, including those that take place in Taizé. Y. Chiron, *Frère Roger 1915-2005. Fondateur de Taizé*, Perrin 2008, pgs 127-128.

¹⁶ Currently, four brothers within the Taizé Community, supported by the Swiss composer, are working on compositions and harmonies. First, the brothers find a text that will be helpful in promoting prayer. Then, one of the brothers composes the music and runs his composition by the other brothers in the community. The brothers try out the new composition during the summer months. They and the youth listen to the words and the music. If the composition is well received, then it is included within the Taizé canon of songs. Often new songs are created for the European Youth Meeting, which is organized each year in a different European country. It is for this reason that new songs are often in the language of the country that hosts the European Youth Meeting in a given year. See Br. Alois, *Nuove musiche per nuove comunità*, “Musica e Chiesa”, Roma 2017,

well as the Taizé Community's own work, the community found the optimal way to create short songs that are rich in musical ideas, based on a variety of musical forms and sources, and present distinct musical styles. Taizé songs are based on different types of music from *a capella* to vocal pieces with instrumental accompaniment, which occasionally includes improvisation by soloists. Thousands of people participate in the gatherings that take place in Taizé, and some of the songs that they sing include homophony and polyphony, while wind instruments, the guitar, and the organ also often accompany the more formal songs.

Ecumenism

Musical Sources

The sources of the Taizé songs are interesting, and their historical and cultural inspiration can vary greatly. For example, Taizé compositions include antiphonal songs, Orthodox hymns, and the clear structures characteristic of Protestant chorales. Many songs follow the rules of the musical technique of canons that were popularized by the well-known canon *Jubilate Deo* written by the German composer Michael Praetorius. The expression "Taizé canons" is commonly used to refer to every kind of Taizé songs. Term "canon," however, does not necessarily always refer to the technical musical form, since many of the Taizé songs are, in fact, not canons. Most likely the media popularized this misnomer, which has become a permanent expression among those associated with the Taizé Community to refer to the entire repertoire of Taizé songs.

Lyrics and Language

Within the Taizé songs, the lyrics are the most important element that makes up the melody and determine the subsequent musical elements as well as the formal structure of the songs. While the lyrics of many of the songs are in Latin, some songs are composed in German, English, Spanish, Russian, Polish, and many other languages.

pg. 142; L. Grzybowski, *La magie des chants de Taizé*, in "La vie," http://www.lavie.fr/religion/spiritualite/la-magie-des-chants-de-taize-24-12-2013-48128_22.php (12.18.2018).

The Bible¹⁷ as well as the writings of the Fathers of the Church,¹⁸ the masters of the contemplative life,¹⁹ contemporary Christian authors, and the Taizé Community's founder, Brother Roger,²⁰ are sources of inspiration for the the Taizé songs. Lyrics are the primary musical feature around which the pieces are composed; once the lyrical layers have been determined, the musical elements follow. The text's clarity and its adherence to the rules of prosody are the basic and very evident formative and creative principles behind Taizé songs—principles that are an intrinsic element of the rule of the predominance of the meaning of the lyrics.²¹ The hymnals that the Taizé Community publishes every year intentionally include translations of the lyrics into many languages as a means to overcome the barriers that exist between the different cultures, ages and generations, and denominations of those who participate in the prayer meetings.²²

Ecumenism

Compositional Techniques and Methods

Taizé music is rich in a range of techniques and compositional methods that draw from a variety of sources. This feature—the fact that a single song can be based on a variety of musical examples, styles, and compositional techniques that span many centuries and countries—is

¹⁷ The psalms—see CDT 2, 5, 7, 8, 10, 11, 18, 23, 24, 26, 27, 29, 31, 32, 35, 38, 58, 59, 65, 108, 112, 123, 124, 127, 128, 129, 131, 133, 134, 137, 138, 140, 141, 142, 150, 151, and 155; other Old Testament texts—see CDT 8, 16, 17, 42, 107, 152; as well as New Testament texts—see CDT 3, 6, 19, 25, 30, 34, 37, 41, 47, 49, 64, 67, 100, 106, 114, 115, 119, 125, 130, 132, 135, 136, 140, 144, 145, 146, 147, 148, 154, and 158.

¹⁸ For passages from the writings of St. Gregory of Nazianzen, see CDT 149; St. Ambrose, see CDT 153; St. Michael de Fleu, see CDT 156; and St. Augustine, see CDT 9, 159.

¹⁹ For passages from the writings of St. Teresa of Avila, see CDT 50; St. Francis of Assisi, see CDT 66; and St. John of the Cross, see CDT 122.

²⁰ For passages from the writings of Dietrich Bonhoeffer, see CDT 139; and Brother Roger, see CDT 157.

²¹ C. Grandjean captured this idea very well: “...une belle musique et de belles paroles ne font pas forcément un beau chant. La qualité de la prosodie, c'est-à-dire l'adaptation de la musique et du texte est très soignée et cela dans toutes les langues, de même que l'harmonie....” M. Page, *Taizé: Pas de musique sans silence*, <https://www.cath.ch/newsf/taize-pas-de-musique-sans-silence/> (12.18.2018).

²² «(...) L'addition de ces diverses qualités des paroles, des mélodies, de la prosodie et de l'harmonie fait le succès du répertoire de Taizé auprès de gens d'âge, de culture et de confessions différentes (...).” M. Page, *Taizé: Pas de musique sans silence*, <https://www.cath.ch/newsf/taize-pas-de-musique-sans-silence/> (12.18.2018).

an integral part of the ecumenical character of the musical practices employed by the Taizé Community. Apart from the strictly choral parts of the compositions, the songs also include improvisational parts for soloists. The unmeasured and free rhythms of these solos recall choral practices, the lyrics of which guide the musical form. The compositions' main emphasis on prosody is characteristic of psalmodic and declamatory songs.²³ In Taizé songs, references to medieval sequences are evident in melismatic passages²⁴ that are written for single expressions such as "Alleluia" or "Kyrie eleison." These diatonic forms coincide with the melodies sung by the choral parts. The medieval features of the songs overlap with other more contemporary musical features such as the harmonic sound of the chords. Sometimes improvisational melismatic singing by soloists accompanies this texture. Free improvisation is possible in such instances because the chords that create the harmonic and colorful background for the parts of the soloists and the song as a whole are often static.

Counterpoint

The variety of musical techniques used in the composition of Taizé songs is impressive. Many medieval compositions use counterpoint (*nota contra notam* or *punctus contra punctum*).²⁵ This practice arose in polyphonic music in the thirteenth century when precise musical notation and scoring began to be more common. Counterpoint was specifically used in *conductus*. The transparent harmonic texture that is characteristic of this technique makes the lyrics clear and serves to achieve rhythmic discipline. The Taizé Community often uses this technique in its songs because it enables equal singing as well as a rhythmic regularity and stability that make it easy for all vocal types and singing abilities to participate. Not all Taizé songs, however, make use of these historical compositional techniques.²⁶

Polyphony

The simple technique of polyphony, which is void of isorhythm, can also be found in Taizé songs.²⁷ The independent voices within the

²³ See, for example: CDT 18, 36.

²⁴ *Alleluja* 10, CDT 71.

²⁵ *Laudate Dominum*, CDT 10; and *In manus tuas, Pater*, CDT 30.

²⁶ *Dieu ne peut que Donner son amour*, CDT 51; and *Grande est ta bonté*, CDT 64.

²⁷ *Jubilate Deo*, CDT 311 and *Benedictus Dominus Deus*, CDT 47.

framework of simple musical sentences and closed melodic phrases lead to the slight embellishment of the melodic part. The freely formed counterpoints most often consist of transitional sounds as well as independent counterpoint lines sung by the remaining voices. This type of polyphony usually clearly culminates in a return to previously determined cadences.²⁸

Four-Part Harmony

Four-part harmony, which is based on classical harmony,²⁹ is a clear and often-used texture in Taizé songs because it is the most universal musical language and most closely related to contemporary and widely known practices in music. Composers often refer to major and minor tonalities in a four-part harmonic system. The traditional choral voices: soprano, alto, tenor, and bass move within a limited ambitus (range). In songbooks adapted for songs sung in a group, choral works based on four- and one-part harmonies are performed like a canon. Therefore, after the voices course back, the most often-used texture is the traditional four-part harmony along with *ad libitum* instrumental accompaniment, which is present in the Taizé songs.³⁰

Ecumenism

Canons

Many Taizé songs are canons, which is one of the oldest musical textures in polyphony.³¹ During the Renaissance, the compositional technique of canons was the basic way to create music. Classical examples of such canons are Michael Pretorius' (1571 -1621) *Jubilate Deo* and Melchior Franck's (1579-1639) *Da Pacem Domine*, both of which can be found in the Taizé songbook.³² The history of musical literature even reveals that canons for 36 voices,³³ which were also based on polychoral compositional technique, exist. The first songs written for the Taizé Community use this compositional approach to create

²⁸ *In te confido*, CDT 46; and *Jubilate coeli*, CDT 61.

²⁹ *Confitemini Domino*, CDT 18; and *Jubilate, Alleluja*, CDT 27.

³⁰ Br. Alois, *Nuove musiche per nuove comunità*, in *Musica e Chiesa*, Roma 2017, pg. 141.

³¹ *Gloria ... et in terra pax*, CDT 6; *Veni Creator Spiritus*, CDT 22; *Gloria, gloria*, CDT 25; and *Ostende nobis*, CDT 29.

³² *Jubilate Deo*, CDT 31; and *Da pacem... in diebus*, CDT 42.

³³ Johannes Ockeghem (b. 1410 or 1420, d. 1497) is likely the author of the 36-voice canon *Deo gratias*, which is written for a 9-part choir.

the songs' musical structure.³⁴ The canon, which is based on the compositional technique known as *ostinato*,³⁵ is one of the simplest and, therefore, most effective forms of polyphony. The canons composed by Berthier contain all of the basic features of this kind of music.³⁶ From a technical point of view, a canon is not difficult to compose. In addition, a canon's melodic ambitus is relatively narrow, its phrases can be sung in one breath, and the entirety of the piece plays out on a simple harmonic plane that stays within the chords of the cadence. The Taizé collection of songs contains a double canon³⁷ as well as canons for two,³⁸ three,³⁹ four,⁴⁰ and five voices.⁴¹ Sometimes a choir or soloists accompany. Canons are often sung by *cori spezzati*, meaning by separated choirs, which creates an intricate polychoral texture and allows for additional topophonic effects. When considering the entire form of the Taizé Community's repertoire of songs, it is clear that composers demonstrated considerable compositional creativity. The Taizé collection of canons known as *Cantate Domino* is of particular interest because these canons were composed using a common harmonic scheme and the same metric system. These canons can be performed in a variety of sequences and combinations through a different arrangement of consonance each time. The *Cantate Domino* canons can also be performed in a variety of spaces.

Variety of Forms and Genres

Taizé songs are based on a variety of forms and genres taken from many Christian traditions, which reflects the Taizé Community's ecumenical vocation. The community's songs include litanies, Orthodox

³⁴ Br. Alois, *Nuove musiche per nuove comunità*, in *Musica e Chiesa*, Roma 2017, pg. 141.

³⁵ The first songs of Taizé (canons).

³⁶ See CDT 6, 19, 22, 25, 29, 42, 49, 55, 57, 61, and 154.

³⁷ *Magnificat*, CDT 19.

³⁸ *Veni Creator Spiritus*, CDT 22; *Gloria, gloria*, CDT 25; *Ostende nobis*, CDT 29; and *Jubilate Deo*, CDT 31.

³⁹ *Da pacem cordium*, CDT 55.

⁴⁰ *Gloria... et in terra pax*, CDT 6; *Magnificat*, CDT 19; *Da pacem... in diebus*, CDT 42; and *L'ajuda em vindrà*, CDT 124.

⁴¹ *Kyrie 1*, CDT 79 as well as *Kyrie eleison 1*, in Rober de Taizé (ed.), *Benissez le Seigneur. 27 chants de Taizé avec versets de solistes et accompagnements*, Taizé 1990, pg. 19.

songs, and Protestant chorales, and also contain features of open works.

Litanies

Taizé songs frequently use simple refrains, particularly litanies, the structure of which is based on prayers comprised of a series of invocations and repeated supplications. Both *ostinato* sequences, rhythmic and melodic variations, as well as a variety other features comprise a large part of these works.⁴² These compositions are based on different musical periods, and they connect musical sentences, particularly preceding and succeeding lines. In accordance with the compositional rules for litanies, these kinds of musical works preserve the interdependence between dominant and tonic tonal harmony.

Ecumenism

Eastern Orthodox Music

The use of Orthodox liturgical hymns as well as Russian lyrics in Taizé songs are only a few examples of the ways in which Eastern Orthodox⁴³ music influences Taizé compositions. Melody is the predominant feature of Eastern Orthodox music. Such melodic features appear in Taizé songs in the psalmodic and repetitive character of the musical fragments. Like Orthodox music, Taizé songs use both subdominant and tonic plagal cadences. These elements, along with the presence of the dominant chord, reflect musical features and techniques that are characteristic of Eastern Orthodox songs.

Protestant Chorales

Protestant chorales, which have a clearly defined purpose, are the most obvious and prevalent source of the Taizé songs.⁴⁴ In fact, features of chorales are present in all of the Taizé compositions and include: four-part texture, melodic chords created using the musical technique *nota contra notam*, different languages, short melodic phrases, as well as simple melodic and rhythmic structures that enable individuals to sing polyphony without having any previous or special musical instruction or preparation. During the time of Luther, organ accompaniment was introduced into sacred music, and such accompaniment is

⁴² *Notre âme attend*, CDT 7; and *Singt dem Herrn*, CDT 24.

⁴³ *Sviaty Bože*, CDT 109; and *Bogoroditse Dievo 2*, CDT 110.

⁴⁴ *Bleibet hier*, CDT 3; and *Singt dem Herrn*, CDT 24.

also used in Taizé songs. The use of musical instruments that are not permitted during Catholic and Eastern Orthodox sacred liturgies is fully permitted in Protestantism. Such instruments support not only singers but also are also colorfully significant in Taizé compositions.

Open Work

Interesting features of Taizé songs that are not present in art songs are a lack of dynamic and articulated notation as well as a set duration.⁴⁵ There is also freedom to change and choose different instrumental parts. This feature of the scores gives a conductor a lot of flexibility, freedom, and possibilities from which to choose. Historically speaking, therefore, Taizé songs resemble open works that take shape only when the songs are being performed and depend on the conductor's decisions. Although it is a stretch to compare this practice to twentieth-century *alteatoric* musical practices, such spontaneity is reminiscent of Flemish tricks, thanks to which the composers made room for a certain amount of creative freedom. As Josephe Gelineau mentioned in one interview, within the history of Western music, it is customary in liturgical singing for the end of a song to be carefully determined. This can be seen particularly in the revised liturgy of the hours where the length of time that hymns, psalms, and responsorials are recited or sung is determined very precisely. On the one hand, this approach is practical. On the other hand, however, something valuable is lost. Taizé songs begin and end whenever the conductor so chooses to begin and end them, thereby allowing for freedom, silence, or repetition that creates a space and atmosphere into which the Holy Spirit can enter.

Conclusion

The composers of the Taizé songs are exceptionally gifted and deserving of the highest regard because of the rich sources from which they draw, their awareness of different religious practices and historical musical genres, as well as their accurate assessment and understanding of the function and purpose of Taizé songs. It is a difficult task to create music that has a universal character and draws from many cultures and Christian denominations. The great success of Taizé songs points not only to the merits of the Taizé Community's founder, Brother Roger, but also to the effective collaboration between the Taizé

⁴⁵ The majority of the Taizé songs do not have dynamic and agogic accents, which allows the singers freedom of interpretation.

Community and other composers who have excellently continued the work of previous composers by remaining faithful to the characteristic style and purpose of Taizé songs. One of the many elements that contribute to the phenomenon of the popularity of the Taizé songs throughout the world is the fact that the ecumenical Taizé Community has and continues to create a musical language that can be shared and experienced in common in order to convey the faith and promote interpersonal communication among thousands of young people. This music, in turn, has sparked the interest of even more young people to make pilgrimages to Taizé and other European cities within the context of the European Youth Meetings hosted by the brothers of the ecumenical community. When listening to the compositions written for the Taizé Community from the time it was founded, it is clear that, although these songs are sometimes sung with the accompaniment of many instruments and choral voices, they do not sound like concert pieces because the purpose of these songs is to support and sustain the prayers of the people that rise from the depths of their hearts to God.

Ecumenism

ŚPIEWY Z TAIZÉ


Otwierając niejedną księgę z pieśniami liturgicznymi można często natrafić na utwory, które opisane są jako kompozycja Taizé. Bez względu na wyznanie, kraj i język utwory te, pojawiają się podczas sprawowanych Mszy św. w katolickich kościołach czy podczas liturgicznych spotkań modlitewnych w świątyniach protestanckich. Potocznie nazywa się je kanonami z Taizé, aczkolwiek nie wszystkie, ściśle rzecz ujmując, nimi są. Obecność tych śpiewów podczas ekumenicznych modlitw i spotkań wskazuje na ich fenomen, który urasta do rangi symbolu. Fenomen ten polega na wyjątkowym doborze środków muzycznych, łączących prostotę formy, przejrzystą rytmikę i wyważoną harmonię z bogactwem melodycznych inwencji. Wspólnota z Taizé, dzięki takim kompozytorom jak Jacques Berthier czy Joseph Gelineau, posługując się prostotą nie otarła się jednak o banalność inwencji muzycznych. Do dziś w Taizé dzięki zaangażowaniu kompozytorskiemu między innymi takich braci jak Jean-Marie czy Alois, przeor Wspólnoty, powstają nowe śpiewy zachowujące charakterystyczny styl wypracowany przez szereg lat. Niniejszy artykuł jako *libre propos* na temat śpiewów z Taizé, jest próbą pochylenia się nad ich źródłami, tekstami i językiem, technikami muzycznymi zastosowanymi przy ich kompozycji nierozzerwalnie związanymi z ekumenicznym charakterem powołania Wspólnoty z Taizé.

Słowa kluczowe: Wspólnota z Taizé, muzyka, teksty, formy muzyczne, śpiew, kanon, prozodia, polifonia, litanie, chorał protestancki, śpiew prawosławny, ekumenizm, sztuka.

Bibliography:

1. Alois Br., *Nuove musiche per nuove comunità*, “Musica e Chiesa”, Roma 2017.
2. Calitz C., *Liturgical Singing as Ritual Symbol*, “Verbum et Ecclesia” 32 (1) 2011. (<https://verbumeteclesia.org.za/index.php/ve/article/view/430/651> (12.18.2018)).
3. Chiron Y., *Frère Roger 1915-2005. Fondateur de Taizé*, Perrin 2008.
4. Congar Y., *Mon journal du concile*, Paris 2002, vol. 2.
5. Grzybowski L., *La magie des chants de Taizé*, in “La vie,” http://www.lavie.fr/religion/spiritualite/la-magie-des-chants-de-taize-24-12-2013-48128_22.php (12.18.2018).
6. Jakoniuk L., *L'Exultet – une catéchèse vecue*, in “Rocznik Teologii Katolickiej”, XII/2 (2013), pg. 189.
7. Kubicki J. M., *Liturgical Music as Ritual Symbol: A Case Study of Jacques Berthier's Taize Music*, Leuven 1999.
8. Page M., *Taizé: Pas de musique sans silence*, <https://www.cath.ch/newsf/taize-pas-de-musique-sans-silence/> (12.18.2018).
9. Ratzinger J., *The Spirit of the Liturgy*, San Francisco, 2000.
10. Robert de Taizé (ed.), *Benissez le Seigneur. 27 chants de Taizé avec versets de solistes et accompagnements*, Taizé 1990.
11. Scatena S., *Taizé una parabola di unità. Storia della comunità dalle origini al concilio dei giovani*, Bologna 2018.

DOI: 10.15290/rtk.2018.17.3.06

 0000-0002-6672-8171*Elżbieta Agnieszka Rafałowska**Centro Pastorale Diocesano – Servizio per l'ecumenismo della Diocesi di Mantova*

La ricostruzione storiografica dei primi contatti tra la Comunità Ecumenica di Taizé e la Chiesa polacca

FIRST CONTACTS BETWEEN THE ECUMENICAL COMMUNITY OF TAIZÉ AND THE CHURCH IN POLAND

The purpose of this article is to outline the first contacts between the Ecumenical Community of Taizé and Poland. The available materials show that the first Poles who visited Taizé in 1960 were Father Jerzy Klinger and Aniela Urbanowicz from Warsaw. Through the press, the news about this community gradually reached various environments, such as the Catholic intelligentsia or precursors of ecumenism associated with the center in Laski near Warsaw. The event which was the Second Vatican Council reviewed the first contacts thanks to two factors. On the one hand, a group of people (fathers of the Council, secular observers and journalists) made personal contact with the brothers from Taizé staying in Rome. On the other hand, the Council opened for Catholics the possibility of participating in the ecumenical movement and contacts with the Community of Taizé became a chance for Polish people to put this new opportunity into practice.

Key words: Taizé, Poland, first contacts.

La proposta pastorale della Comunità Ecumenica di Taizé riscontra da decenni un forte interesse tra i giovani in Polonia. Il fenomeno che coinvolge migliaia di pellegrini, per lo più giovani, costituisce spesso oggetto di reportage oppure approfondimenti teologici. L'obiettivo di

questo articolo è delinearne gli inizi, risalendo alle fonti che testimoniano i primi incontri tra i frati della Comunità e persone provenienti dalla Polonia.

Il contesto più ampio di questa ricerca va indicato in due lavori. Il primo è la tesi di licenza di Egidio Montanari, pubblicata a Roma nel 2002¹. L'autore offrì una dettagliata ricostruzione dei contatti della Comunità di Taizé con tutto l'Est Europa, basando le sue ricerche in buona parte sui documenti custoditi a Taizé. Il secondo lavoro coinvolse un gruppo di testimoni e ricercatori di diversi Paesi, che sotto la guida di Silvia Scatena esaminarono i documenti disponibili negli archivi, statali e privati, presenti in vari Paesi dell'ex blocco comunista. Il contenuto di questo articolo si iscrive in questa ricerca, anticipando una ormai vicina pubblicazione del libro finale. Nello stesso tempo è un estratto della tesi di licenza, discussa alla Facoltà Teologica del Triveneto a Padova nel 2018, dal titolo: *I contatti tra la Comunità Ecumenica di Taizé e la Polonia, fino alla caduta del regime comunista (1960 – 1989), in Varsavia, Poznań e Katowice: l'impatto pastorale e teologico.*

Ecumenism

Anni '60 – decade dei contatti individuali

I limiti imposti alla Chiesa negli spazi pubblici rendevano difficoltoso un percorso di ricerca personale, ma non precludevano del tutto ai singoli fedeli questa possibilità. Le persone che per vari motivi riuscivano a fare un viaggio all'estero, portavano spesso clandestinamente documenti o libri, divulgati poi in un cosiddetto secondo circuito. Anche le esperienze personali diventavano delle ricchezze, che condivise con gli amici raggiungevano un gruppo sempre più largo di destinatari. Per questa ragione negli anni '60 le persone venivano introdotte individualmente nella conoscenza della comunità di Taizé, come anche di molte altre realtà. Si può tracciare quasi una catena di passaggi, indicando con molta precisione le prime fonti di questi contatti. La seconda fase, svolta contemporaneamente, riguarda i testi. Essi, circolando, arrivavano alle persone che non si conoscevano direttamente. Anche in questo caso negli anni '60 si può parlare della scoperta individuale, perché non esisteva nessun forum, sul quale fosse possibile scambiare le impressioni o porre le domande. Nel 1969 la casa editrice PAX pubblicò il libro di Jean-Marie Paupert, *Taizé et l'église de demain (Taizé i Kościół jutra)*, il primo titolo dedicato alla

¹ E. Montanari, *La comunità di Taizé e l'Europa centro-orientale. I riferimenti essenziali, teologici e spirituali di frère Roger e della comunità di Taizé trovano una significativa espressione nelle relazioni con i giovani, le Chiese e le società dell'Est europeo, dagli anni Sessanta ad oggi*, Roma 2002.

comunità, stampato in lingua polacca. Non di rado dopo la lettura della regola di vita, racchiusa in questo libro, il lettore si chiedeva se la realtà descritta esistesse ancora – e molti scoprivano soltanto in un secondo momento che l'autore di queste parole era ancora vivo. Anticipando la visita dei frati in Polonia, alcune persone che avevano la possibilità di andare all'estero, suscitavano nel Paese l'interesse per questa nuova comunità.

“La scoperta di Taizé” – l'istituzione dei primi rapporti

Ecumenism

È difficile stabilire con ogni certezza la data del primo contatto avvenuto tra i polacchi e la comunità ecumenica di Taizé. Bisogna ammettere la possibile esistenza di qualche testimonianza che non sia stata resa pubblica e potrebbe trovarsi nella corrispondenza o negli appunti privati. Aniela Urbanowicz, riferendosi ad una conversazione privata con fr. Roger, testimonia che il Priore fu presente alla Messa celebrata dal card. Wyszyński a Roma, nel maggio 1957². In questa occasione però non avvenne un incontro tra i due, per cui l'anno che segna l'inizio dei reciproci contatti è il 1960³. Alla fine di quell'anno visitarono Taizé due polacchi e sebbene entrambi provenissero da Varsavia, le strade che li avevano portati sulla collina furono indipendenti l'una dall'altra.

Il primo visitatore fu Jerzy Klinger, teologo ortodosso, parroco della chiesa di san Giovanni Climaco e docente dell'Accademia Teologica Cristiana. Durante il dottorato Klinger ebbe la possibilità di trascorrere un semestre a Parigi, invitato da Paul Evdokimov all'Istituto di San Sergio. Sfruttando al meglio la permanenza, Klinger andò a consultare il prof. Nissiotis a Ginevra e visitò due monasteri: Chevetogne e Taizé⁴. Il figlio e biografo del teologo non menziona i nomi delle persone con quali Klinger ebbe contatti, ma conferma un dettaglio importante avvenuto in questa occasione. Jerzy Klinger, rispondendo alla richiesta

² A. Urbanowicz, *Taizé, klasztor protestancki [Taizé, un convento protestante]*, «Tygodnik Powszechny» (8/1961), p. 5.

³ Negli archivi dell'IPN, tra i rapporti di investigazione contro Jerzy Turowicz si trova anche il riferimento al fatto che Wyszyński stesse evitando l'incontro con fr. Roger durante il concilio (Kr/010/10093 vol. 2, 89). Mancano infatti le testimonianze dell'incontro tra il Primate ed il Priore a Roma ma ciò potrebbe derivare dalla cautela che Wyszyński, considerando gli anni trascorsi in isolamento, potesse mostrare durante la permanenza estera.

⁴ M. Klinger, *Kalendarium życia Jerzego Klingerera [Calendarium della vita di Jerzy Klinger]*, in: J. Klinger, *O istocie prawosławia. Wybór pism [Sul fulcro dell'ortodossia. Scritti scelti]*, Warszawa 1983, p. 531-539.

dei frati, celebrò nella chiesa romanica a Taizé la Divina Liturgia ortodossa, per la prima volta nella storia della comunità. La continuità di questi contatti non può essere confermata con i documenti disponibili, ma vista la grande attività di Klinger non è possibile nemmeno escludere successivi incontri. Il teologo polacco fece numerosi viaggi, parte di essi collegati al suo lavoro per la commissione Fede e Costituzione del Consiglio Ecumenico delle Chiese (assemblea ad Uppsala, in Ghana ed a Nairobi).

Ecumenism

Aniela Urbanowicz è la seconda persona che visitò Taizé nel 1960. La sua storia ebbe un'origine diversa. Il primo contatto con la comunità di Taizé fu possibile grazie al coinvolgimento di Urbanowicz in numerose iniziative. Nel 1956 fu tra i fondatori del KIK – Club dell'Intelligenza Cattolica. Nello stesso periodo le Piccole Sorelle di Gesù arrivarono in Polonia ed una di loro fu presente ad un incontro del KIK a Varsavia. Ebbe così inizio una relazione di conoscenza ed ospitalità; infatti le piccole sorelle durante le visite a Varsavia si fermavano nell'appartamento di Aniela Urbanowicz. Visto che la donna aveva un'ottima padronanza della lingua francese, fu possibile contraccambiare l'ospitalità, invitandola in Borgogna, presso la famiglia di una delle suore, Claire Latour. Di solito a questo scambio viene attribuita la conoscenza di Taizé; com'è noto, la fondatrice s. Magdeleine, visitò la collina già nel 1948, ma i genitori di suor Claire non conoscevano quel posto. Urbanowicz stessa descrisse le loro ricerche⁵: prima le discussioni sulla novità dell'ecumenismo nei salotti dei quali fu ospite, la curiosità che suscitò il racconto di Taizé e la casuale scoperta, grazie ad un cartello stradale, che questo luogo era vicino alla casa in cui soggiornava. Durante la prima breve visita Urbanowicz non incontrò fr. Roger, scoprì invece di essere la prima polacca nel villaggio, venuta uno o due giorni dopo la visita di padre Klinger. Nonostante fosse uno dei primi contatti personali, a Taizé la situazione della Polonia era ormai ben nota. Durante un dialogo sulle attività ecumeniche nel suo Paese, Urbanowicz accennò di conoscere il pastore Michelis e subito ottenne l'invito per domenica 4 dicembre, giorno in cui il Priore sarebbe stato presente nel monastero.

A partire da questo primo incontro fr. Roger espresse costantemente una grande stima verso il popolo polacco e la convinzione che esso avrebbe avuto un importante ruolo nella ricostruzione dell'unità tra i cristiani. Questo legame di simpatia si esternava attraverso la preghiera, infatti ogni settimana durante le intercessioni la comunità

⁵ A. Urbanowicz, *Taizé klasztor protestancki* [Taizé, un convento protestante], «Tygodnik Powszechny» (8/1961), p 5.

ricordava il card. Wyszyński. Fr. Roger ammise di voler visitare la Polonia ed anche se ciò fu possibile solo un decennio più tardi, nel 1960 si stabilì il contatto personale che si mutò in una sincera amicizia con Aniela Urbanowicz. Alla fine della sua permanenza l'ospite polacca fu invitata alla preghiera comunitaria, informata discretamente sulle regole vigenti che riguardavano i cattolici: essi potevano assistere ad una funzione evangelica ma senza parteciparvi. Urbanowicz ascoltava dunque i salmi (allora non esistevano ancora i canti ripetitivi che oggi costituiscono un tratto caratteristico della preghiera a Taizé), ma non li recitava.

La semplicità di quel posto, il modo diretto nel quale i monaci raccontavano della loro vita e vocazione, la grande apertura verso ogni visitatore, colpirono Urbanowicz che volle diffondere nel suo Paese la notizia di questa particolare comunità. Nel febbraio 1961 uscì su «Tygodnik Powszechny»⁶ il primo testo in lingua polacca dedicato a Taizé. Urbanowicz raccontò dettagliatamente la sua visita, la storia e la situazione attuale della comunità. Nell'esposizione della regola di vita si avvale dei materiali che aveva ricevuto dai frati, in particolare il libro di fr. Roger *Vivre l'aujourd'hui de Dieu*. In breve tempo in Polonia apparvero successivi articoli che fecero crescere notevolmente l'interesse verso Taizé e verso l'ecumenismo in genere.

Limminente inizio del concilio Vaticano II aiutò ad inserire la “scoperta” di Taizé in un contesto ecclesiale più ampio. Nell'aprile 1961 il pastore Zygmunt Michelis scrisse su «Znak»⁷ un articolo nel quale la presentazione del “nuovo convento” serviva come punto di partenza per una riflessione che abbracciò i temi dell'ecumenismo, come anche le possibili svolte che avrebbe potuto introdurre su questo tema il concilio della Chiesa cattolica. L'autore del testo ringraziò Aniela Urbanowicz per i materiali che gli aveva fatto consultare, infatti le informazioni sulla storia e la vita quotidiana nella comunità sono in gran parte compatibili con ciò che fu scritto nell'articolo di Urbanowicz di febbraio. Lo stile nel quale Michelis descrisse la comunità lascia intendere che per lui si tratti di una realtà nuova, ciò a sua volta costituisce un contrasto con il fatto che a Taizé il cognome del pastore era già noto. Sarebbe importante stabilire con certezza se veramente Michelis conobbe Taizé solo nel 1961. È certo invece che ricevette

⁶ Ibidem.

⁷ Cfr. Z. Michelis, *Taizé. Znamienny owoc ducha ekumenicznego. [Taizé. Il frutto significativo dello spirito ecumenico.]*, «Znak» 82 (4/1961), p. 450-451.

la documentazione da Aniela Urbanowicz, con la quale fu legato da un'amicizia sviluppatasi in particolari circostanze⁸.

A Taizé la pratica realizzazione, o a volte anticipazione dell'unità, giocava un ruolo importante. I frati di Taizé cercavano di costruire le relazioni con ogni persona disposta a rispondere. La dimensione ecumenica della loro missione fu spesso evidenziata dal fatto che i cristiani di diverse denominazioni intraprendevano i contatti con la comunità contemporaneamente. Così fu per esempio in Cecoslovacchia, dove la conoscenza di Taizé si espanse sia nell'ambiente cattolico di Praga, tramite i signori Maria e Jiří Kaplan, che in quello evangelico grazie alla famiglia del pastore Alfred Kocáb. In Polonia questo processo incluse subito tre denominazioni, passando tra le rispettive persone di riferimento: padre Jerzy Klinger, Aniela Urbanowicz e pastore Zygmunt Michelis⁹. Le attività ecumeniche non nacquero in Polonia in concomitanza con gli eventi descritti ma il riferimento alla comunità di Taizé permise di intensificare l'impegno ed incoraggiare le persone coinvolte.

Incontri avvenuti durante il concilio Vaticano II

L'influenza che il concilio Vaticano II ebbe nella storia della Chiesa è oggetto di numerosi studi ed approfondimenti, sia per quanto riguarda i documenti ufficiali che gli incontri informali ed il loro significato nel processo di redazione dei testi oppure le interazioni tra i padri conciliari. La presenza di fr. Roger e fr. Max come osservatori al concilio mise la comunità ecumenica di Taizé nel cuore della Chiesa universale e portò frutto con le riflessioni e relazioni di cui tutt'ora non si può stimare il valore. Anche per l'oggetto di questa ricerca il periodo conciliare ebbe una vitale importanza. Le persone menzionate in precedenza, che all'inizio della decade scoprirono Taizé per i cristiani in Polonia, non si recarono a Roma, ma in qualche modo prepararono coloro che vi furono presenti: fu così per esempio per i rappresentanti dell'intelligenza cattolica che conobbero Taizé grazie alle relazioni di Aniela

⁸ I due si conobbero quando il pastore tornò dalla detenzione nel campo di concentramento ad Oranienburg, dove fu imprigionato con Stefan Urbanowicz, il marito di Aniela. L'avvocato chiese al compagno di prigionia di portare alla moglie le notizie su di sé nel caso non dovesse ritornare a casa e infatti tra i due sopravvisse solo Michelis.

⁹ Le tre persone elencate furono impegnate già dapprima nel dialogo ecumenico. Aniela Urbanowicz descrisse uno dei primi incontri del KIK (nel 1956 o poco più tardi), durante il quale i partecipanti recitarono assieme il Padre nostro. Klinger e Michelis furono gli ospiti dell'incontro. Cfr. W. Skrodzki, *Rzeczniczka pojednania [Promotrice di riconciliazione]*, «Niedziela» (9/1986), p. 2, 8.

Urbanowicz ed a Roma entrarono a loro volta in contatto personale con i frati. Dall'altra parte la presenza di prelati polacchi permise di stabilire le relazioni anche con i rappresentanti della gerarchia della Chiesa¹⁰. Questa duplice direzione ebbe la sua continuazione negli anni successivi, quando l'esperienza degli incontri a Taizé venne proposta ai fedeli in Polonia sia "dall'alto", attraverso gli inviti ufficiali dei vescovi, che "dal basso", tramite le iniziative intraprese dai laici. Raramente è dato conoscere il primo incontro con la comunità nel modo così dettagliato come lo offrì Aniela Urbanowicz. Le descrizioni degli incontri dei giornalisti polacchi con fr. Roger o i suoi confratelli, pubblicate a TP nel 1963, testimoniano un'amicizia ormai salda, assestata, ma non ci è dato conoscere l'inizio di queste relazioni. Nel testo per l'apertura del concilio¹¹ il Fondatore venne menzionato come uno dei sei rappresentanti dell'ambito protestante, tra i quali tuttavia soltanto loro due furono elencati con il nome. Questo è un segno di particolare attenzione ma non significa necessariamente la conoscenza personale. Alla fine della prima sessione un inviato del TP pubblicò un'intervista con fr. Roger¹². L'introduzione tradisce l'ammirazione dell'autore, che definì Taizé come uno dei più forti focolari dell'ecumenismo e riservò ai frati aggettivi superlativi. Jerzy Turowicz descrisse in uno degli articoli il suo terzo incontro con fr. Roger. Tra i due non mancarono le espressioni di cordialità ma sarebbe troppo parlare di amicizia.

Nell'articolo a fr. Roger fu chiesto di esprimere un commento sulla prima sessione del concilio e le sue risposte meritano un breve approfondimento. La prima cosa alla quale prestò attenzione l'osservatore non-cattolico fu l'irenesimo (da lui inteso come la delicatezza nel formulare le opinioni) presente negli interventi dei padri conciliari. Secondo la testimonianza del Priore, nessuno tra gli osservatori protestanti si sarebbe sentito toccato od offeso da qualsiasi contributo, nonostante essi fossero caratterizzati da molta libertà di espressione.

¹⁰ Le parole con le quali il vescovo di Katowice, Herbert Bednorz, salutò i frati di Taizé nel 1973, esprimono la sua opinione nei confronti della comunità: "Assieme al loro superiore, essi si trovano tra i cristiani più conosciuti nel mondo occidentale. Sviluppano un potente dinamismo, puramente religioso, cresciuto sulla preghiera, sacrificio ed amore fraterno, che esercita una ammirevole influenza su numerosi giovani di tutti i continenti del mondo." (Ka07/235, 117) Queste parole testimoniano la fiducia con la quale la maggior parte dei Vescovi polacchi si relazionava alla comunità di Taizé.

¹¹ Cfr. A. Bardecki, *Na otwarcie Soboru [Per l'apertura del concilio]*, «Tygodnik Powszechny» (41/1962), p. 1-2.

¹² J. Turowicz, *Rozmowa z przeorem Taizé [Il colloquio con il priore di Taizé]*, «Tygodnik Powszechny» (15/1963), p. 3.

La seconda osservazione riguardava lo stesso stile del concilio, dove affiorò con molta chiarezza la dimensione sinodale della guida della Chiesa. Per una persona proveniente dalla tradizione luterana, anche se vivamente impegnata nel dialogo ecumenico e per questo priva di pregiudizi, questa fu una scoperta di grande importanza. Fr. Roger usò l'espressione *une conversion de mentalité*, per descrivere un cambiamento dell'immagine della Chiesa cattolica: da severa, come fu spesso definita nella tradizione di provenienza di fr. Roger, a Chiesa materna, che il priore ebbe possibilità di osservare personalmente. L'esperienza del concilio determinò un cambiamento, che portò alla più profonda comprensione del mistero della Chiesa:

Non si torna dal concilio gli stessi di prima. Si diventa universali, "si diventa cattolici..."¹³

Alla fine dell'intervista l'autore annotò questa citazione, lasciando al lettore la possibilità di interpretare l'ultima espressione autonomamente.

Durante la seconda sessione le reciproche relazioni continuarono e le testimonianze riportano alcune situazioni nelle quali il protagonista fu Jerzy Turowicz. Nel dicembre 1963 per esempio il giornalista polacco ricevette da fr. Roger i biglietti per accedere alla Basilica di San Pietro per la solenne Messa di canonizzazione¹⁴. Le conoscenze, dall'ambiente dei laici osservatori si allargavano così agli stessi padri conciliari e nel 1963 Jerzy Turowicz riportò una relazione dell'incontro nell'appartamento romano della comunità¹⁵, avvenuto il 13 ottobre. Oltre al redattore furono presenti "i vescovi polacchi", dei quali purtroppo non conosciamo i cognomi. Non abbiamo certezza che sia stato per loro il primo incontro ma lo si può supporre leggendo gli argomenti trattati. Fr. Roger e fr. Max descrissero gli obiettivi della loro comunità, assicurarono anche gli ospiti del loro grande rispetto verso il cattolicesimo. Nonostante il forte desiderio di riportare l'unità tra i cristiani, gli interlocutori notavano tutte le difficoltà di quel processo ed espressero la convinzione che solo una forte scossa potrebbe accelerare il progresso su questa strada.

Il lettore che seguiva il concilio sulle pagine del TP anche alla fine della terza sessione ricevette nuove informazioni su Taizé. Le due

¹³ A. Bardecki, *Na otwarcie Soboru [Per l'apertura del concilio]*, «Tygodnik Powszechny» (41/1962), p. 2.

¹⁴ Cfr. J. Bątkiewicz-Brożek, *Kościół pojednania [Chiesa di riconciliazione]*, «Tygodnik Powszechny» (1/2010), p. 5-7.

¹⁵ J. Turowicz, *Jerzy Turowicz telefonuje z Rzymu [Jerzy Turowicz chiama da Roma]*, «Tygodnik Powszechny» (42/1963), p. 1-2.

realtà – comunità ed evento al Vaticano – venivano in qualche modo unite da un denominatore comune. Questa volta fu Halina Bortnowska a descrivere la sua prima visita in via del Plebiscito, assieme a Jerzy Turowicz¹⁶ – ormai in amicizia con gli ospiti – ed Anna Morawska, “da poco tornata dal vero Taizé”¹⁷. Nel dialogo appare ormai il tema dei giovani, irrequieti, in continua ricerca, insoddisfatti dei consigli degli adulti ed anziani, che nonostante tutto questo “arrivano da noi a Taizé, sempre più numerosi, non possiamo far fronte a questa ondata”¹⁸. La citazione delle parole del priore, riportate da Bortnowska, indicava l’inizio del flusso di giovani, accolto nel primo momento con sorpresa da parte della comunità che aveva scelto la vita monastica. Il racconto di Anna Morawska, descritto in dettaglio nel precedente paragrafo, permette di scoprire un sentimento di stupore da ambedue le parti. I segni dei tempi spesso sorprendeivano i monaci ma il modo in cui essi li leggevano e ne davano risposta, impressionava ed affascinaava i giovani.

Nel corso dell’ultima sessione conciliare la presenza dei frati di Taizé a Roma fu ormai un elemento costante della vita sociale. Lo stesso fr. Roger ricordava che solo durante la quarta sessione circa cinquecento persone furono ospitate dalla comunità per un pasto¹⁹. La prova che la cerchia delle persone si stesse allargando si trova nei ricordi di Stefan Swieżawski, il consulente laico convocato al concilio. Sotto la data del 4 ottobre 1965, il professore annotò di essere stato invitato con la moglie Maria ad un pranzo “polacco” all’appartamento dei frati. Nonostante Swieżawski fosse l’unico tra i commensali presente alle sessioni del concilio, ammise che proprio verso la fine dell’ultima sessione e tramite gli amici giornalisti fece la conoscenza personale di fr. Roger. Nelle memorie, scritte a distanza degli anni, il filosofo aggiunse che dopo qualche tempo anche i coniugi Swieżawski sarebbero diventati amici dei frati, come all’epoca lo furono gli altri presenti: Jerzy Turowicz, Mieczysław Habicht ed Andrzej Wielowieyski – un attivista socio-politico di Varsavia, legato a «Więź» e a KIK²⁰.

¹⁶ Esiste una testimonianza che Turowicz con la moglie andarono a Parigi per sei settimane nel 1964, tuttavia non è possibile stabilire se anche in questa occasione ebbe contatti con la comunità. Kr/010.10093 vol. 2, p. 120.

¹⁷ H. Bortnowska, *Miasto i sobór* [La città ed il concilio], «Znak» 128-129 (2-3/1965), p. 317.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Cfr. E. Montanari, *La comunità di Taizé e l’Europa centro-orientale*, p. 29.

²⁰ S. Swieżawski, *W nowej rzeczywistości 1945-1965* [Nella nuova realtà 1945-1965], Lublin 1991, p. 410.

L'ultima questione da accertare riguarda il fatto quali vescovi polacchi furono abitualmente ospitati dalla comunità a Roma. I documenti disponibili contengono due cognomi ed entrambe le relazioni sono cariche di interessanti dettagli. La persona di mons. Wojtyła si pone in primo piano nelle diverse memorie, per causa del suo futuro pontificato. L'inizio dei reciproci contatti risale agli anni del concilio, precisamente al 1962. Fr. Roger fece conoscenza con un vescovo che incontrava spesso al mattino, prima delle sessioni conciliari, durante un momento di preghiera personale nella Basilica di San Pietro²¹. Da un'altra fonte giunge la testimonianza che anche il vescovo di Katowice, Herbert Bednorz, si trovava tra gli ospiti della comunità²².

Gli anni '60 furono un tempo di primi contatti personali tra la comunità di Taizé ed i cristiani polacchi. Fin dai primi momenti queste relazioni furono caratterizzate da un'apertura ed attenzione e spesso segnavano l'inizio di amicizie. Da parte dei frati il legame con la Polonia si esprimeva costantemente attraverso la vicinanza in preghiera²³, e

²¹ L'attuale Priore della comunità, fr. Alois, fece questo ricordo in un'intervista per «L'Osservatore Romano»: «Durante il concilio, il vescovo Wojtyła andava ogni mattina, prima delle sessioni, a pregare nella cappella del Santissimo Sacramento della basilica di San Pietro e lì andava anche frater Roger. A volte si scambiavano qualche parola. Già durante il primo periodo conciliare, nel 1962, frater Roger invitò un giorno il futuro Papa, che era allora vescovo ausiliare di Cracovia, a condividere un pasto nell'appartamento romano che frater Roger aveva affittato. Fu l'inizio di un lungo rapporto di fiducia, caratterizzato soprattutto da visite reciproche, frater Roger a Cracovia e l'arcivescovo Wojtyła a Taizé.» Fr. Alois di Taizé, *I giovani e il rischio della fiducia*, «L'Osservatore Romano», 4 maggio 2011.

²² Questo pastore di una diocesi con grande concentrazione di industrie raccolse tutti gli strumenti necessari per la propria missione durante il percorso accademico. Bednorz conseguì due dottorati di ricerca: il primo dedicato alla dottrina sociale nel pensiero di Lutero e Calvino, il secondo – in legge – riguardava il concordato firmato dalle autorità della Polonia nel 1925. Questi studi si svolsero negli atenei di Lovanio e Parigi, dunque Bednorz oltre all'interesse e competenza nel campo ecumenico ebbe anche la padronanza di lingua francese e l'esperienza di permanenza in Francia. Tutti questi elementi agevolarono la relazione con fr. Roger che si trasformò in una duratura amicizia. A partire dall'anno 1970, fr. Roger visitò Katowice quattro volte, invitato da mons. Bednorz a predicare durante i tradizionali pellegrinaggi degli uomini a Piekary. Elaborato sulla base di: J. MYSZOR, *Życie i działalność ks. bpa Herberta Bednorza (1908-1989). Szkic biograficzny*. [Vita ed operato di mons. Herbert Bednorz (1908-1989). Note biografiche], in: Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne [Studi Storico-Teologici Slesiani], XXII (1989).

²³ Fr. Roger dichiarò durante il primo incontro con Aniela Urbanowicz che la comunità prega ogni settimana per card. Wyszyński, mentre Anna Morawska durante la sua permanenza nel 1964, sentì durante le intercessioni la preghiera per i giornalisti della stampa cattolica in Polonia. Cfr. A. Urbanowicz, *Taizé, klasztor protestancki* [Taizé, un convento protestante], «Tygodnik Powszechny» (8/1961), p. 5; A. Morawska, *Taizé 1940-1965*, «Znak» 128-129 (2-3/1965), p. 232.

tramite un'attenta osservazione ed informazione della situazione locale²⁴. Nonostante fosse un tempo di relazioni individuali, le persone coinvolte non trattenevano per sé la scoperta di questa nuova realtà. Grazie alle relazioni pubblicate nella stampa, i soggetti di questi primi contatti condividevano le proprie esperienze con un largo gruppo di destinatari. Fu avviato un processo, cui frutti diventarono visibili nel corso della successiva decade. Da una parte le conoscenze con i protagonisti della vita culturale ed ecclesiale permisero di realizzare le prime visite dei fratelli, e più tardi anche di fr. Roger in Polonia. Dall'altro canto la diffusione dei testi sulla comunità e del Fondatore, preparò un largo gruppo di interessati, che dopo aver appreso le prime informazioni attendevano la possibilità di conoscere personalmente la comunità di Taizé. Con l'inizio degli anni '70 questi focolari sparsi in molte città e spesso nascosti, ebbero modo di strutturarsi, dando vita ai primi gruppi di giovani, ispirati dalla comunità ecumenica.

Ecumenism

Conclusioni

Le prime relazioni con i frati della Comunità Ecumenica di Taizé sono avvenuti in Polonia in un momento favorevole. Il Concilio Vaticano II ha svolto un ruolo importante in questo processo per due ragioni. Innanzitutto la possibilità di viaggiare a Roma fu un'occasione preziosa per molti Vescovi e laici, studiosi e giornalisti, provenienti da un Paese isolato dal regime. In secondo luogo per i polacchi i contatti con la Comunità di Taizé costituirono una pratica applicazione dell'apertura ecumenica che il Concilio permise nella Chiesa cattolica.

REKONSTRUKCJA HISTORYCZNA PIERWSZYCH KONTAKTÓW POMIĘDZY EKUMENICZNĄ WSPÓLNOTĄ Z TAIZÉ ORAZ KOŚCIOŁEM W POLSCE

Celem tego artykułu jest zarysowanie pierwszych kontaktów między Ekumeniczną Wspólnotą z Taizé a Polską. Z dostępnych materiałów wynika, że pierwszymi Polakami, którzy odwiedzili Taizé w roku 1960 byli o. Jerzy Klinger oraz Aniela Urbanowicz z Warszawy. Za pośrednictwem prasy wiadomość o tejże Wspólnotie docierała stopniowo do różnych środowisk, jak na

²⁴ Dopo il suo ritorno da Taizé, Wojtyła riferiva che i frati seguivano la situazione in Polonia con grande interesse, conoscevano i cognomi delle persone coinvolte, come anche le dinamiche e le problematiche peculiari per questo paese. Cfr. Kr010/10093 vol. 2, 333.

przykład inteligencja katolicka lub prekursorzy ekumenizmu związani z centrum w Laskach pod Warszawą. Wydarzenie, jakim był Sobór Watykański II, ożywiło te pierwsze kontakty dzięki dwóm czynnikom. Z jednej strony grupa osób (ojców soborowych, obserwatorów świeckich i dziennikarzy) nawiązała osobisty kontakt z braćmi z Taizé, przebywającymi w Rzymie. Z drugiej strony Sobór otworzył dla katolików możliwość uczestnictwa w ruchu ekumenicznym i kontakty ze Wspólnotą z Taizé stały się dla Polaków okazją do wprowadzenia tej nowej możliwości w praktykę.


Słowa kluczowe: Taizé, Polska, pierwsze kontakty.

Ecumenism

Bibliografia:

1. Alois di Taizé, *I giovani e il rischio della fiducia*, «L'Osservatore Romano», 4 maggio 2011.
2. Bardecki A., *Na otwarcie Soboru [Per l'apertura del concilio]*, «Tygodnik Powszechny» (41/1962), p. 1-2.
3. Bortnowska H., *Miasto i sobór [La città ed il concilio]*, «Znak» 128-129 (2-3/1965), p. 303-320.
4. Bałkiewicz-Brożek J., *Kościół pojednania [Chiesa di riconciliazione]*, «Tygodnik Powszechny» (1/2010), p. 5-7.
5. Klinger M., *Kalendarium życia Jerzego Klingera [Calendarium della vita di Jerzy Klinger]* in: J. Klinger, *O istocie prawosławia. Wybór pism [Sul fulcro dell'ortodossia. Scritti scelti]*, Warszawa 1983.
6. Michelis Z., *Taizé. Znamienny owoc ducha ekumenicznego. [Taizé. Il frutto significativo dello spirito ecumenico.]*, «Znak» 82 (4/1961), p. 441-458.
7. Montanari E., *La comunità di Taizé e l'Europa centro-orientale. I riferimenti essenziali, teologici e spirituali di frère Roger e della comunità di Taizé trovano una significativa espressione nelle relazioni con i giovani, le Chiese e le società dell'Est europeo, dagli anni Sessanta ad oggi*, Roma 2002.
8. Morawska A., *Taizé 1940-1965*, «Znak» 128-129 (2-3/1965), p. 220-242.
9. Myszor J., *Życie i działalność ks. bpa Herberta Bednorza (1908-1989). Szkic biograficzny. [Vita ed operato di mons. Herbert Bednorz (1908-1989). Note biografiche]*, in: *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne [Studi Storico-Teologici Slesiani]*, XXII (1989).
10. Paupert J.-M., *Taizé i Kościół jutra (Taizé et l'église de demain)*, Łódź 1969.
11. Skrodzki W., *Rzeczniczka pojednania [Promotrice di riconciliazione]*, «Niedziela» (9/1986), p. 2, 8.
12. Swieżawski S., *W nowej rzeczywistości 1945-1965 [Nella nuova realtà 1945-1965]*, Lublin 1991.
13. Turowicz J., *Jerzy Turowicz telefonuje z Rzymu [Jerzy Turowicz chiama da Roma]*, «Tygodnik Powszechny» (42/1963), p. 1-2.
14. Turowicz J., *Rozmowa z przeorem Taizé [Il colloquio con il priore di Taizé]*, «Tygodnik Powszechny» (15/1963), p. 3.
15. Urbanowicz A., *Taizé, klasztor protestancki [Taizé, un convento protestante]*, «Tygodnik Powszechny» (8/1961), p. 5.

DOI: 10.15290/rtk.2018.17.3.07

 0000-0002-1928-0773*Marcin Zatyka**Associação Portuguesa de Ciência Política*

La comunidad ecuménica de Taizé y los cambios políticos en Polonia a fines del siglo XX

THE ECUMENICAL COMMUNITY OF TAIZÉ AND POLITICAL CHANGES IN POLAND AT THE END OF THE 20TH CENTURY

The principal aim of this article is to show the relationship between the Ecumenical Community of Taizé and Poles in the time of political changes in Poland at the end of the 20th century. The Youth Council initiated in the 1970s by the community, which was later transformed into the Young Adults European Meetings, created an opportunity to intensify the ecumenical process, but also to enable meetings of thousands of young Europeans from two antagonistic blocs, eastern and western, separated by the Iron Curtain between 1945 and 1989. Recently published documents of the authorities of the Polish People's Republic (PRL), used by the author in the article, prove hostility of the communist regime towards the Catholic Church in Poland, but also reveal some methods used in this struggle. They also show that shortly before the Youth Council organized in France by the Taizé Community, the communist authorities appointed necessity to conduct actions aimed at weakening the Church in the area of ecumenism and the movements and organizations of lay people, which were slowly developing themselves that time.

The Poles living in the communist state were accompanied by the Taizé brothers. Their dedication have been continued also after the collapse of the regime. The intensity of the events organized by the community has changed, as well as a number of participants of meetings in this French village and the Young Adults European Meetings organized by Taizé. While during the time of

communism there were only several dozen or hundred young participants from Poland, after the end of the regime, Poles in the number of tens of thousands dominated these events. During the political transformation Taizé has become one of the main foreign destinations for young Polish Christians, as well as a place of their natural integration with other young adults from the European Union countries. The person who contributed significantly to the inclusion of Poles in the activities of this community, both during the communist period and during the political transformation, was Pope John Paul II from Poland.

Ecumenism

Key words: Taizé, ecumenism, Polish People's Republic, communism, European integration, lay people, political transformation in Poland, John Paul II.

La película *El Azar* de Krzysztof Kieślowski, filmada entre 1980 y 1981, en el corto periodo de apertura en la Polonia comunista, marcado por los huelgas de trabajadores y la fundación del sindicato Solidarnosc, muestra la importancia de relaciones entre los jóvenes cristianos polacos y la comunidad ecuménica de Taizé.¹ Hasta hoy no hay prácticamente referencias a la utilización por el cineasta polaco del caso de Taizé; por un motivo banal – el actor principal citó erróneamente el nombre del pueblo francés, donde existe la comunidad. Gracias a la mala pronunciación del actor, también no fue traducido el nombre de la comunidad ecuménica a los subtítulos, ni a la versión inglesa de la película. No obstante *El Azar* puede ser reconocido como la primera película que describe la relación entre la comunidad de Taizé y los polacos, en su mayoría jóvenes que viven tras el Telón de Acero, y que participaron en encuentros religiosos en Europa Occidental. En el guión, escrito por mismo Kieślowski, fue presentada la historia de la vigilancia de los servicios de inteligencia comunista contra un grupo de jóvenes opositores cercanos a los hermanos de la comunidad francesa de Taizé. La escena que presenta al protagonista de la película, Witek Dlugosz, forzado por un funcionario de los servicios secretos comunistas a denunciar extranjeros favorables a la oposición democrática polaca se basó, como demuestran algunos testimonios posteriores y publicaciones, en situaciones reales.²

Mediante el chantaje, como la negación de pasaporte, el Ministerio de Interior de la Polonia comunista intentó reclutar no solo a los deportistas o a los artistas que iban a Occidente, sino también a los participantes de eventos religiosos, aparentemente poco significativos. Aunque *El Azar* fue denunciado por censura de la ley marcial, y su

¹ K. Kieślowski, *Przypadek (El Azar)*, 1981.

² M. Górka, *Wywiad z Bratem Markiem z Taizé*, en: www.mgorka.prv.pl, 2004.

presentación tuvo lugar seis años después, todavía durante el periodo comunista, en 1987, el guión de Kieślowski ganó el premio principal del festival del filme polaco de Gdynia. La revelación de las técnicas de los servicios de seguridad comunistas contra los jóvenes asociados a la comunidad de Taizé no alteró prácticamente la estrategia aplicada hasta el final del régimen en emisión de pasaporte. En 2009, durante el juicio de autolustración de Mariusz Handzlik, cuando era subsecretario de Estado en la Cancillería del Presidente de Polonia, fue revelado que intentaron captarlo antes de su viaje a Taizé en 1987. Durante el juicio un ex funcionario del régimen confirmó que los servicios de seguridad comunista chantajearon a Handzlik con el pasaporte. El ex agente explicó que, a pesar de Handzlik negarse a cooperar, fue registrado, de manera falsa o por error, en documentos de inteligencia como colaborador secreto.³

Después de junio de 1989, cuando la oposición democrática llegó al poder, Taizé y las reuniones organizadas por esta comunidad se convirtieron en uno de los principales lugares de viaje para miles de jóvenes polacos. Tuvieron la oportunidad de conocer las realidades de los países de Europa Occidental, entre los cuales en aquel tiempo se intensificaron los procesos de integración política, económica y social.

Directrices contra la Iglesia Católica

La participación de los creyentes polacos en movimientos de la Iglesia, especialmente oriundos del Occidente, fue limitada por las restricciones impuestas por las autoridades de la República Popular de Polonia. Así como en todo el Bloque Soviético.⁴ Además, los obispos polacos no estaban interesados en el desarrollo de grupos religiosos de masa debido al peligro de ser interceptados fácilmente por los servicios de inteligencia comunista. El creciente interés de los creyentes por los movimientos eclesíásticos después del Concilio Vaticano II fue frenado mismo por el primado polaco, el Cardenal Stefan Wyszyński. El Arzobispo de Varsovia, encarcelado durante la época estalinista y bajo vigilancia durante años por los servicios de seguridad, temía sobre la unidad de la Iglesia polaca.⁵ El temor principal fue una posible infiltración de oficiales y colaboradores de la seguridad comunista a través del laicado a las estructuras de la Iglesia, que en consecuencia

³ *Esbek: Mogłem fikcyjnie zarejestrować Handzlika*, en: www.wprost.pl, 15.07.2009.

⁴ M. Zatyka, *Un cura que se hizo soviético*, “Pregón de La Plata”, Buenos Aires, 01.08.2018, p. 2-3.

⁵ M. Lasota, *Donos na Wojtyłę*, Cracovia, 2006, p. 26.

la desestabilizaban. Los documentos publicados recientemente por el Instituto de la Memoria Nacional en Varsovia prueban esas intenciones. El Ministerio del Interior de la República Popular de Polonia (PRL) tuvo planos para debilitar la Iglesia Católica y también otras confesiones religiosas, reconocidas como “antisocialistas debido a sus supuestos doctrinales”.⁶

En 15 de junio de 1973 fue emitido por el Director del Departamento IV del Ministerio del Interior, una unidad responsable por la lucha contra la Iglesia, un documento llamado “Directrices sobre las formas y métodos de las actividades operacionales del Departamento de IV y sus homólogos en el terreno”. En el texto firmado por el subdirector del departamento, Coronel Konrad Straszewski indicó la necesidad de tomar medidas encaminadas a “debilitar la cohesión interna y la eficiencia de las células individuales de la Iglesia”. Entre las actividades de desestabilización estaba la propuesta de utilizar las iglesias y las asociaciones religiosas no católicas contra la jerarquía de la Iglesia Católica. Uno de los campos para un posible conflicto entre ellas fue el ecumenismo. El autor de las directrices también señaló la posibilidad de luchar contra la Iglesia a través de los laicos. Él escribió: Desde la posición de las asociaciones de los laicos católicos, hay una gran oportunidad para la deseada influencia sobre el clero y los obispos.⁷

Con la apertura de varios documentos del régimen comunista, se puede suponer que el reconocimiento del ecumenismo y de la actividad de los laicos como áreas que podían debilitar la Iglesia, sirvió al régimen para la justificación de algunas acciones hostiles contra los jóvenes polacos cercanos a Taizé. En junio de 1973, cuando fueron publicadas las directrices del Ministerio del Interior polaco, la comunidad de Taizé ya se preparaba intensivamente para el Consejo de la Juventud en Francia. El evento fue inaugurado el 30 de agosto de 1974, reuniendo a más de 40,000 jóvenes, particularmente de los países de la Europa Occidental.⁸ El encuentro creó una oportunidad para que las autoridades comunistas adquirieran conocimiento de los laicos polacos que estaban en contacto con los cristianos detrás del Telón de Acero y también los nombres de algunos extranjeros simpatizantes de la oposición democrática en Polonia.

⁶ A. Dziurok, F. Musiał, *Instrukcje, wytyczne, pisma Departamentu IV Ministerstwa Spraw Wewnętrznych z lat 1962-1989. Wybór dokumentów*, Cracovia – Katowice 2017, p. 33.

⁷ Ibidem, 561-563.

⁸ Brat Roger z Taizé, *Niech twoje święto trwa bez końca*, Warszawa 1982, p. 190-191.

El Consejo de Jóvenes y los Encuentros Europeos de Jóvenes

Polonia, debido al pequeño número de no católicos, no fue un lugar de intenso proceso ecuménico. Pero la creciente popularidad de la comunidad de Taizé creaba una oportunidad para que los jóvenes se fueran al extranjero. Sistemáticamente católicos polacos se unieron al desarrollo de la comunidad fundada en 1940 por el pastor protestante Roger Schutz, llamado hermano Roger. Su objetivo principal fue trabajar con jóvenes cristianos, especialmente de Europa, además de realizar también varias actividades en la área del ecumenismo. Después del Concilio Vaticano II con una autorización de la Santa Sede, los católicos que quisieran podían integrarse a movimientos ecuménicos. En este contexto Taizé comenzó a llamar la atención de muchos jóvenes católicos. Sistemáticamente aumentaba también número de personas que visitaban el pueblo francés. La comunidad mediante pequeños eventos semanales, creó un gran encuentro internacional llamado El Concilio de Jóvenes. La inauguración del evento tuvo lugar en 1974 en Taizé. Más tarde, Roger Schutz realizó varios grandes viajes a distintos países europeos y a otros continentes. Al mismo tiempo se inició la preparación de los documentos del Concilio de Jóvenes. En estos textos, escritos a fines de la década de 1970, fue subrayada la necesidad de renovar las comunidades cristianas a todos los niveles, diocesanos y parroquiales, así como la necesidad de rezar por el Papa. Se colocaron propuestas específicas para la renovación de la liturgia popular y para acercar a los creyentes al misterio de la muerte y la resurrección de Jesucristo a través de la palabra, de la oración y de la Eucaristía.⁹

Con el tiempo, los hermanos de Taizé transformaron el Concilio de Jóvenes en cortas reuniones de pocos días organizadas en varias ciudades de Europa a finales de año. Los eventos llamados “Encuentros Europeos de Jóvenes” inicialmente fueron organizados en países de la Europa Occidental. El primer encuentro tuvo lugar en diciembre de 1978, en París. Otras reuniones de jóvenes animadas por la comunidad de Taizé, en forma de retiros fueron organizadas en los años sucesivos en varias parroquias de Barcelona, Roma y Londres. Los participantes de los encuentros tuvieron la posibilidad de compartir con otros jóvenes su fe y la experiencia de la vida cristiana, así como participar en oraciones. Un elemento importante de los encuentros fueron, desde inicio, pequeños debates sobre la situación de la Iglesia,

⁹ E. Weron, *Ruchy odnowy we współczesnym Kościele*, Poznań, 1993, p. 105.

especialmente en lugares de sufrimiento de los cristianos. No faltaban allí testimonios de personas perseguidas por su fe en países comunistas de la Europa Central y del Este.

El primer gran encuentro entre jóvenes de Polonia y jóvenes del Europa Occidental surgió en 1974 en Taizé durante el Concilio de Jóvenes. A pesar del reducido número de visitantes polacos en los encuentros organizados por la comunidad ecuménica, no faltaban los testimonios sobre la dureza de la vida bajo el régimen. Los hermanos de Taizé también enviaban a Polonia pequeños grupos de jóvenes para reunirse con cristianos polacos, así como con los obispos. Uno de ellos fue el primado de Polonia el Cardenal Stefan Wyszyński. Normalmente los jóvenes de Taizé se juntaron a los peregrinaciones a Czestochowa.¹⁰

Los primeros encuentros de Taizé organizados en ciudades de Europa no fueron muy importantes para los católicos polacos. Entre 1978 y 1988, en estos eventos participaron sólo pequeños grupos de jóvenes de Polonia, pero ya se creó la oportunidad de reunirse con otras personas de la misma edad y conocer mejor la realidad del cristianismo en Europa Occidental. Para algunas personas de la Polonia comunista los encuentros crearon lazos naturales con otros jóvenes y las comunidades parroquiales detrás del Telón de Acero.¹¹

El tiempo del Solidarność

El periodo de mayor libertad en la Polonia comunista, entre 1980 y 1981, coincidió con la formación del primer sindicato independiente en el Bloque Oriental, llamado Solidarność. En la organización participaron muchos jóvenes, incluido activistas católicos asociados con la Comunidad de Taizé. Algunos de ellos, junto con la imposición de la ley marcial en Polonia el 13 de diciembre de 1981, sufrieron diversas formas de represión.¹²

La ley marcial declarada por el general Wojciech Jaruzelski paró el proceso de democratización de Polonia y aisló al país durante meses del resto del mundo. El cierre de fronteras provocó una dificultad aún mayor para los viajes de los polacos al extranjero. La participación de jóvenes polacos en los encuentros europeos animados por hermanos de la Comunidad de Taizé también se vio perjudicada. Un año antes, en diciembre de 1980, alrededor de 600 jóvenes polacos lograron llegar a la reunión en Roma. Al mismo tiempo tuvieron la oportunidad de

¹⁰ Brat Roger z Taizé, *Jego miłość jest ogniem*, Katowice, 1992, p. 98-99.

¹¹ M. Zatyka, M. Zatyka, *Ekumeniczna Wspólnota z Taizé*, Ząbki 1999, p.72-75.

¹² Ibidem, p. 72.

conocer a Juan Pablo II. Según algunas fuentes fue el mismo Papa quien ayudó a negociar con el estado comunista para facilitar el viaje de los jóvenes polacos.¹³ El Presidente del Episcopado Polaco para el Ecumenismo, Obispo Wladyslaw Miziolek ayudó a organizar los primeros viajes. Mencionó que las autoridades de la República Popular de Polonia no eran muy receptivas a estas peregrinaciones y causaban dificultades. El Ministerio del Interior estaba particularmente perjudicando a los jóvenes al no concederles el pasaporte.¹⁴

Desde el principio de los Encuentros Europeos de Jóvenes en 1978, el hermano Marek fue el único polaco en la Comunidad de Taizé durante el periodo comunista, ayudando a mantener el contacto con los jóvenes polacos. Él mismo sufrió las dificultades provocadas por las autoridades comunistas. Antes de ser admitido en la comunidad en 1977, visitó el pueblo francés dos veces, participando, entre otros, en el Concilio de la Juventud. Cuando decidió unirse a la comunidad, el Ministerio Interior polaco rechazó su pasaporte durante dos años.¹⁵

Los mayores problemas para abandonar el país, los tuvieron los católicos polacos que se inscribieron en el Encuentro Europeo de Jóvenes de Londres en diciembre de 1981. La ley marcial anunciada el 13 de diciembre evitó que los autocaros cruzaran la frontera polaca. En señal de solidaridad con los jóvenes polacos, durante la reunión en Londres, los jóvenes europeos cantaron en polaco la canción “Canta al Señor, toda la tierra”.¹⁶

Debido a los problemas que tenían jóvenes polacos para viajar al oeste europeo, los hermanos de Taizé decidieron tomar la iniciativa y de vez en cuando venían discretamente a Polonia. El hermano Roger también vino varias veces. Llegó en Mayo de 1981 para participar en el funeral del cardenal Stefan Wyszyński en Varsovia. Al mismo tiempo se reunió con jóvenes polacos, de quienes recibió un ramo de flores para el Papa Juan Pablo II hospitalizado en la clínica romana de Gemelli, después del atentado del 13 de Mayo de 1981. El fundador de Taizé fue recibido por el Papa polaco a pesar de riguroso régimen de visitas del herido Papa.

¹³ J. Bałkiewicz-Brożek, *Do Taizé coraz bliżej*, “Tygodnik Powszechny”, Cracovia 51-52/2009.

¹⁴ M. Zatyka, M. Zatyka, *Ekumeniczna Wspólnota...*, p. 71-72.

¹⁵ M. Górka, *Wywiad...*

¹⁶ M. Zatyka, M. Zatyka, *Ekumeniczna Wspólnota...*, p. 72.

Los líderes de la Iglesia polaca y Taizé

La jerarquía de la Iglesia Católica de Polonia tenía relaciones cercanas con Taizé. El Papa polaco Juan Pablo II tuvo un papel importante en el acercamiento de ambos lados. Hasta principios de los años 80, una parte del clero y del episcopado polaco mantuvieron la distancia con esta comunidad ecuménica. La desconfianza acabó con la decisión de Juan Pablo II de invitar a los hermanos de Taizé a Roma. El propio Papa participó en las oraciones de hasta tres encuentros europeos organizados en la capital italiana en la década de los 80. Hasta el final de su vida Juan Pablo II enviaba todos los años una carta con mensaje dirigido a los participantes de estos encuentros, a los organizadores y a las familias de acogida.¹⁷

Ecumenism

En realidad Karol Wojtyła fue el primer padre polaco que promovió la comunidad de Taizé. Su encuentro con Roger Schutz y otros hermanos tuvo lugar en 1962 durante las sesiones del Concilio Vaticano II, en Roma. En 1964 el Arzobispo de Cracovia visitó Taizé y posteriormente regresó cuatro años después. También recibía al hermano Roger cuando éste visitaba Polonia. El más importante gesto de Juan Pablo II con la comunidad ecuménica, fue su peregrinación a Taizé en 1986, durante una visita oficial a Francia.

La simpatía de los hermanos de Taizé fue correspondida por parte de Karol Wojtyła y sus compatriotas. El hermano Roger durante el régimen comunista llegó a visitar a Polonia muchas veces. A menudo paraba en casas de miembros del Club de la Inteligencia Católica (KIK), como por ejemplo el periodista del semanario “Tygodnik Powszechny”, Jerzy Turowicz. El prior de la comunidad mantuvo buenas relaciones con los respectivos clubes: de Varsovia y Cracovia, apoyando las iniciativas de estas organizaciones.¹⁸ De KIK salieron varios políticos de la oposición, que a comienzos de la década de los 90 iniciaron a construir las bases de la Tercera República de Polonia.

Las relaciones de la jerarquía de la Iglesia Católica de Polonia con la Comunidad Ecuménica de Taizé con el tiempo se fortalecieron. Un gran acercamiento tuvo lugar en los últimos años del comunismo. En 1986 el Senado de la Academia de Teología Católica en Varsovia, llamado desde 1999 el Universidad de Cardenal Stefan Wyszyński de Varsovia (UKSW), llegó a entregar al hermano Roger, el fundador de la Comunidad de Taizé, el doctorado honoris causa. En ese mismo año, a finales de octubre, poco después de la visita del Papa Juan Pablo II

¹⁷ M. Zatyka, La entrevista con el hermano José Maria Ribeiro OP. En posesión del autor.

¹⁸ S. Oder, S. Gaeta, *Joao Paulo II Santo*, Lisboa 2010, p. 73.

a Taizé, la villa francesa fue visitada por más de una docena de obispos polacos, que incluyó también al cardenal de Wrocław, Henryk Gulbinowicz. Los obispos polacos pararon en Taizé dos días y dos noches en el camino de regreso del Santuario de Lourdes. Aún seis meses antes, en abril de 1986, llegó a la Comunidad Ecuménica de Taizé el Primado de Polonia, Cardenal Jozef Glemp, con el Obispo Stefan Wesoly, que en aquel momento era responsable del servicio pastoral a los polacos que vivían en el extranjero.¹⁹

Los miembros de la Conferencia Episcopal de Polonia desempeñaron un papel importante en la organización de viajes a Taizé y a los Encuentros Europeos de Jóvenes celebrados en los países de Europa occidental en los últimos años del comunismo. No sólo facilitaron el proceso de alquilar autobuses estatales para las peregrinaciones a Taizé, sino que también rellenaron y firmaron documentos necesarios en los procedimientos de solicitud de pasaportes expedidos por las autoridades comunistas de la República Popular de Polonia.²⁰

Ecumenism

El encuentro con el Occidente

El apoyo de los obispos polacos para promover las ideas de reconciliación y unidad entre los cristianos, promovidas por los hermanos de Taizé también se manifestaba en acciones organizadas en el territorio polaco, por ejemplo en el apoyo recibido durante los encuentros europeos en Wrocław y Varsovia. La elección de Wrocław, como ciudad anfitriona de Encuentro Europeo de Jóvenes en 1989, fue uno de los momentos decisivos en la relación con los católicos polacos. La pequeña comunidad francesa gracias al encuentro se tornó famosa para millares de ciudadanos de Polonia, tanto cristianos como no creyentes. Entre las multitudes que participaron en el evento con los hermanos de Taizé, transmitido por los medios de comunicación social, se encontraban importantes personajes de la Iglesia polaca y del Estado, entre ellos el presidente de gobierno Tadeusz Mazowiecki.

En el siglo XX la comunidad ecuménica de Taizé organizó en Polonia tres encuentros europeos para jóvenes. En Wrocław la iniciativa se desarrolló dos veces: en 1989 y 1995, y en Varsovia una vez, en 1999. Durante los encuentros todos los participantes pasaron el evento hospedados en casas de familias. Anteriormente, en otras ciudades europeas, la comunidad nunca consiguió encontrar sitios suficientes, usando algunas escuelas y centros parroquiales. De media, en cada

¹⁹ M. Zatyka, M. Zatyka, *Ekumeniczna Wspólnota...*, p. 73-75.

²⁰ G. Koneczna, *Taizé w Polsce*, en: https://www.taize.fr/pl_article452.html

uno de estos eventos participaron más de 50.000 de personas. Del mismo modo, fue muy fuerte la presencia de los jóvenes polacos en los encuentros europeos organizados por la comunidad de Taizé a partir de 1990, es decir después del comunismo. Estos jóvenes, venidos de todas las regiones del país, representaban el grupo más numeroso de los que participaba en los Encuentros Europeos de Jóvenes. Muchos de ellos no siempre tenían vínculos a sus comunidades parroquiales ni antes habían realizado tareas para la Iglesia.²¹ El año récord fue 1992, cuando para el encuentro en Viena se desplazaron más de 60 mil polacos, dominando las estadísticas de los participantes de este evento. En los años siguientes el número de participantes oriundos de Polonia bajó, pero hasta el final del siglo XX nunca vinieron menos de 30 mil polacos. Para todos ellos, la peregrinación al Encuentro Europeo de Jóvenes comenzaba en los puntos de preparación, especialmente en las parroquias. Desde el inicio de la Tercera República de Polonia en todo el país funcionaban más de 200 puntos de acogida, formados por grupos a menudo vinculados a la Iglesia Católica, así como a las varias Iglesias Protestantes.²²

Durante los encuentros europeos, todos los jóvenes fueron invitados a participar en actividades sociales y de caridad, así como charlas sobre la unidad y la reconciliación entre las naciones. El propio fundador de la Comunidad de Taizé, el hermano Roger, en uno de sus discursos durante el Encuentro Europeo de Jóvenes en París, en el que participaron 50.000 jóvenes de Polonia, los alentó a realizar tareas en la sociedad europea. – Así, muchos jóvenes polacos que conocemos, viven la primera bendición: felices son los pobres de corazón, porque ellos ven a Dios, y ellos ya ven algo del misterio de Dios. Tengo la impresión de que en el alma polaca hay sólo la simplicidad, no hay ninguna pretensión espiritual. Vosotros sois entonces aquellos felices que -como muchos antes de vosotros – quedarán en el corazón de Europa como una levadura de confianza, de paz y de reconciliación. De esta forma, pueden construir Europa – dijo a los jóvenes polacos hermano Roger de Taizé.²³

A partir de 1990 los jóvenes polacos participaron cada vez más en los encuentros organizados cada semana en el pueblo de Taizé, en Borgoña. En la década de los 90 llegaron allí miles de ciudadanos de un país en fase de transición. Para muchos de ellos el viaje a Taizé fue como una primera oportunidad de salir del país, aislado durante 50

²¹ E. Weron, *Ruchy odnowy...*, p. 104-106.

²² G. Koneczna, *Taizé w...*

²³ *Ibidem*.

años de guerra y comunismo. Las visitas a la comunidad que promovía la reconciliación entre los pueblos de Europa y la colaboración mutua entre las naciones fueron, de hecho, el primer paso de la apertura a la idea de integración europea.²⁴ En los encuentros semanales en Taizé participaron no sólo cristianos adultos de varios países de Europa, sino también políticos famosos y altos funcionarios estatales. En el marco de una visita privada viajaron a Taizé los ex diputados Andrzej Wielowieyski y Gabriel Janowski, así como el ex presidente Bronislaw Komorowski.

Las actividades de la Comunidad Ecuménica de Taizé, en el marco de la animación de encuentros internacionales, se profundizaron con el impulso dado por Juan Pablo II en Polonia a la idea de las Jornadas Mundiales de la Juventud. El proyecto fue creado en base a la experiencia de los Encuentros Europeos de Jóvenes organizados desde 1978. Los encuentros con el Papa comenzaron en 1986 en Roma y se extendieron a otros continentes, limitándose a las personas de ambientes católicos. En ambos casos, los eventos sirvieron para movilizar a los jóvenes polacos a viajar y participar en las reuniones internacionales y para lograr una mayor apertura al mundo. Desde el inicio de Jornadas Mundiales de Jóvenes, los hermanos de Taizé se comprometieron a ayudar en la organización de estos eventos. Uno de ellos tuvo lugar en 1991 en Polonia, en Czestochowa, donde vinieron más de 1,6 millones de personas.²⁵

La comunidad de Taizé es una de las pocas organizaciones occidentales que al inicio del período de transición democrática en Polonia invitaba a los católicos de este país a tener una actitud más abierta hacia los extranjeros y a fortalecer los vínculos con la Iglesia universal. Por otra parte, Taizé propuso una forma menos exigente y menos implicada en la vida de la Iglesia estructural, que la Acción Católica restaurada en Polonia en 1996. A diferencia de otros grupos activos en la Iglesia Católica, las iniciativas tomadas por los hermanos de la comunidad ecuménica en las parroquias y capellanías universitarias polacas no tenían fuertes lazos a la estructura eclesiástica. Esta relativamente independiente forma de evangelización de jóvenes contribuyó a la atracción de varios adolescentes alejados de la Iglesia Católica. Muchos de ellos antes de conocer a Taizé nunca habían tenido una cercanía con la vida espiritual, siendo selectivos en sus convicciones religiosas o simplemente no estando vinculados a su parroquia. Gracias

²⁴ M. Zatyka, *João Paulo II e a integração polaca na Europa unida*, Lisboa 2015, p. 236-238.

²⁵ Centrum Myśli Jana Pawła II, nauczanie jp2.pl

a Taizé muchos polacos tuvieron oportunidad de no sólo participar en la preparación de encuentros ecuménicos, sino también realizar tareas evangelizadoras y sociales. Los participantes reunidos en los Encuentros Europeos de Jóvenes antes y durante el evento se quedaron en la vida de la parroquia, asumiendo varias responsabilidades sociales.²⁶ A través de esta experiencia podían mutuamente descubrir la riqueza de sus iglesias locales y también derribar estereotipos y desconfianza hacia los ciudadanos de los países de la antigua Comunidad Económica Europea. La experiencia de Taizé no dejó a los jóvenes polacos indiferentes. Volvían a Polonia con la experiencia de la universalidad de la Iglesia y la apertura a los países de Europa Occidental, que durante muchos años quedaron al otro lado del Telón de Acero.²⁷ Hasta algunos críticos del papel de la comunidad ecuménica el Iglesia apuntan a su popularidad y universalidad en el espacio eclesiástico y público polaco.²⁸ En varios casos la comunidad de Taizé creó el primer contacto con la Iglesia y envolvió en la actividad a otros movimientos religiosos. En Polonia no faltaban entretanto intentos de otros grupos, tanto religiosos, como no religiosos, de copiar experiencias de la comunidad fundada por el hermano Roger. El fundador de encuentros de jóvenes en Lednica, el padre Jan Góra confirmaba las raíces de su proyecto en la comunidad de Taizé,²⁹ en el cual hoy participan anualmente más de 100.000 jóvenes. Taizé inspiró también al activista social Marek Kotański, cuando fundó los primeros núcleos del Movimiento de Corazones Puros³⁰, para lucha contra las adicciones.

Conclusiones

Polonia, a fines del siglo XX, fue sujeto a un proceso de cambio político basado en la democratización del Estado comunista tras el Telón de Acero. Desde la década de 1970 los hermanos de la comunidad ecuménica de Taizé intentaron “abrir” este país cerrado a través del Consejo de la Juventud y los Encuentros Europeos de Jóvenes. Estos eventos propiciaron una oportunidad para que los jóvenes polacos viajaran y conocieran los países del Bloque Occidental y a los cristianos que vivían allí. A la luz de los documentos del régimen descubiertos

²⁶ L. M. Jakoniuk, *Taizé – miejscem krzyżowania się ludzkich dróg. Fenomen spotkań*, “Katecheta”, 12/2009, p. 32-39.

²⁷ G. Koneczna, *Taizé w...*

²⁸ J. Jenkins, *Cała prawda o wspólnotcie z Taizé*, “Zawsze wierni”, 1-2014 (170).

²⁹ La presentación *Lednica 2000*. Poznań, 2015.

³⁰ M. Zatyka, M. Zatyka, *O tym, co najważniejsze*, Varsovia 2004, p. 45.

últimamente, las autoridades comunistas de Polonia trataron de reclutar colaboradores secretos entre los jóvenes que asistían a los encuentros organizados por la comunidad ecuménica de Taizé. Durante muchos años, una de las pocas referencias a esta práctica fue la película “El Azar” de Krzysztof Kieślowski. La comunidad de Taizé, como muestra el filme, no solo creó las condiciones para unos encuentros de jóvenes de dos bloques antagónicos, sino también formaba y acompañaba a régimen, algunos de ellos, incluidos miembros de los Clubes Intelectuales Católicos, cercanos a Taizé, se convirtieron en parte de la nueva elite política. Finalmente, Taizé, que en sus inicios fue una comunidad poco conocida, visitada por pequeños grupos de Polonia, se convirtió en el animador de grandes eventos en los que participaron más de 50,000 polacos. Los encuentros integraron jóvenes de ambos lados de Europa. Los participantes polacos de estas reuniones también tuvieron una oportunidad de abrirse a la idea del ecumenismo, así como al proceso de integración de Polonia en la Unión Europea, proceso que culminó en 2004.

Ecumenism

EKUMENICZNA WSPÓLNOTA Z TAIZÉ A ZMIANY POLITYCZNE W POLSCE KOŃCA XX WIEKU

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie relacji między ekumeniczną Wspólnotą z Taizé a Polakami na tle zmieniającej się sytuacji politycznej w Polsce końca XX w. Zainicjowany w latach 70. przez tę wspólnotę Sobór Młodych, który następnie przekształcił się w Europejskie Spotkania Młodych, stworzył okazję nie tylko do intensyfikacji procesu ekumenicznego, ale też do regularnych spotkań tysięcy młodych Europejczyków z antagonistycznych bloków, wschodniego i zachodniego, rozdzielonych Żelazną Kurtyną między 1945 a 1989 r. Upublicznione w ostatnim czasie dokumenty władz Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (PRL), z których korzystał autor, dowodzą nie tylko wrogości komunistycznego reżimu wobec struktur Kościoła katolickiego w Polsce, ale też ujawniają stosowane w tej walce metody. Ukazują również, iż na krótko przed organizowanym we Francji przez Wspólnotę z Taizé Soborem Młodych władze komunistyczne uznały za niezbędne akcje w obszarze ekumenizmu oraz rozwijających się dopiero w PRL ruchów i organizacji katolików świeckich, służące osłabieniu Kościoła. Solidarni z żyjącymi w komunistycznym państwie Polakami bracia z Taizé nie ustali w animowaniu młodzieżowych spotkań także po upadku reżimu. Zmieniła się intensywność tych wydarzeń, a także liczba osób wyjeżdżających do tej francuskiej miejscowości i na organizowane przez Taizé Europejskie Spotkania Młodych. O ile w okresie PRL udawało się


tam od kilkudziesięciu do kilkuset młodych katolików, o tyle po zakończeniu komunistycznego reżimu Polacy w liczbie kilkudziesięciu tysięcy osób rocznie zdominowali te wydarzenia. W okresie transformacji ustrojowej Taizé stało się jednym z głównych miejsc zagranicznych wyjazdów grup młodych chrześcijan z Polski, a także ich naturalnego integrowania się z rówieśnikami z państw Unii Europejskiej. Osobą, która w znaczący sposób przyczyniła się do włączenia Polaków w działalność tej wspólnoty, zarówno w okresie komunizmu, jak i podczas transformacji ustrojowej, był pochodzący z Polski papież Jan Paweł II.

Słowa kluczowe: Taizé, ekumenizm, Polska Rzeczpospolita Ludowa, komunizm, integracja europejska, laikat, transformacja ustrojowa w Polsce, Jan Paweł II.

Bibliografia:

1. Brat Roger z Taizé, *Jego miłość jest ogniem*, Katowice, 1992.
2. Brat Roger z Taizé, *Niech twoje święto trwa bez końca*, Warszawa 1982.
3. Bątkiewicz-Brożek J., *Do Taizé coraz bliżej*, "Tygodnik Powszechny", Cracovia 51-52/2009.
4. Dziurok A., Musiał F., *Instrukcje, wytyczne, pisma Departamentu IV Ministerstwa Spraw Wewnętrznych z lat 1962-1989. Wybór dokumentów*, Cracovia – Katowice 2017.
5. *Esbek: Mogłem fikcyjnie zarejestrować Handzlika*, en: www.wprost.pl, 15.07.2009.
6. Górka M., *Wywiad z Bratem Markiem z Taizé*, en: www.mgorka.prv.pl, 2004.
7. Jakoniuk L. M., *Taizé – miejscem krzyżowania się ludzkich dróg. Fenomen spotkań*, "Katecheta", 12/2009, p. 32-39.
8. Jenkins J., *Cała prawda o wspólnocie z Taizé*, "Zawsze wierni", 1-2014 (170).
9. Kieślowski K., *Przypadek (El Azar)*, 1981.
10. Koneczna G., *Taizé w Polsce*, en: https://www.taize.fr/pl_article452.html
11. Lasota M., *Donos na Wojtyłę*, Cracovia, 2006.
12. Oder S., Gaeta S., *Joao Paulo II Santo*, Lisboa 2010.
13. Weron E., *Ruchy odnowy we współczesnym Kościele*, Poznań, 1993.
14. Zatyka M., *João Paulo II e a integração polaca na Europa unida*, Lisboa 2015.
15. Zatyka M., *La entrevista con el hermano José Maria Ribeiro OP*. En posesión del autor.
16. Zatyka M., *Un cura que se hizo soviético*, "Pregón de La Plata", Buenos Aires, 01.08.2018, p. 2-3.
17. Zatyka M., Zatyka M., *Ekumeniczna Wspólnota z Taizé*, Ząbki 1999.
18. Zatyka M., Zatyka M., *O tym, co najważniejsze*, Varsovia 2004.

DOI: 10.15290/rtk.2018.17.3.08

 0000-0001-6701-1378*Joanna Cieślik-Klauza**Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina*

Passion Music at the Turn of the XX and XXI Centuries, Part II: Tan Dun and Osvaldo Golijov

The *Passion 2000* project, which came about through the initiative of Helmuth Rilling, posed a particular challenge for composers from outside of European culture and different religious traditions. However, the Chinese composer, Tan Dun, and the Argentinian composer, Osvaldo Golijov, met this challenge by composing the *Water Passion* and *La Pasión Según San Marcos*, respectively, and opening up the traditional Passion genre to new perspectives. Both composers began their works with the words of the Gospels and then added in new texts to imbue their works with a more universal message. These interpolations, which refer to twentieth-century tragedies, bring the concept of Christ's suffering into modern times. By adding aspects of their own cultures to their works, Dun and Golijov essentially broke with the tradition of the Passion genre by presenting the events of the Passion contained in the Gospels through the prism of Far Eastern instrumentation and South American rhythms, while still maintaining the power of Helmuth's request. Despite obvious references to Johann Sebastian Bach, these works present an unconventional approach to the Passion genre and open this form of religious music up to new possibilities for communication between the artist (composer) and the listener.

Key words: Passion, Tan Dun, Osvaldo Golijov, contemporary sacred music, *Water Passion*, *La Pasión Según San Marcos*.

When he wrote the *Passion According to St. Luke (Passio et Mors Domini Nostri Jesu Christi secundum Lucam)* in 1966, Krzysztof Penderecki revived the Passion genre in the mid-twentieth century. The

premiere of this work was a great event both in the world of music and religious circles. Penderecki himself emphasized that his “art,” which was deeply rooted in Christianity, sought to rebuild the metaphysical space of man that had been chattered by the tragedies of the 20th century. According to Penderecki, “the only way to save man is to restore the sacred dimension of reality.”¹ This work, which spoke deeply to people through advent-garde means while evoking the musical tradition of Bach emboldened other twentieth-century artists to attempt to create compositions in this genre.

In his *Passion and Resurrection* (1981), Jonathan Harvey revived the choral tradition within the Passion genre. Specifically, he used English translations of medieval passion texts from, among other sources, the collections of Benedictine monasteries. His Passion composition created for soloists, vocal ensembles, and a chamber orchestra harkened back to the earliest traditions in this genre. Although the foreground of his composition is present as a medieval monody, certain parts of his work also contain contemporary atonal sounds.

In 1982, Arvo Pärt attempted to revive the Passion genre in his *Passio Domini Nostri Jesu Christi Secundum Joannem*. This work visibly corresponded with the traditional form, which assigned the part of Jesus to the baritone, the part of Pilate to the tenor, and the part of the crowd to the choir. What was new in Pärt’s Passion, however, was his departure from the dramatic approach to illustrate the events of the Gospel. In other words, when he wrote his work, Pärt took advantage of the *tintinnabular* technique, which consists in approaching and moving away from designated tonal and sonic centers. “When I am looking for answers to questions about my own life, music, and work, I draw myself into the sound of a bell...”² The textual strata of Pärt’s Passion is very expressive and refers to both medieval traditions and Renaissance polychoral style. One can hear the responsorial songs in this music, which are accompanied by the vocal layer, and the organ evokes an association with Bach’s music. Echoes of Bach’s work are evident in Pärt’s musical rhetoric, an example of which is his use of *aposiopesis* at the moment of Christ’s death. In many of his works, including *Passio Domini Nostri Jesu Christi Secundum Joannem*, Arvo Pärt uses a slow tempo, which gives his listeners the time to contemplate

¹ <http://lublin.gosc.pl/doc/3496414.Bladzenie-prowadzi-do-splnienia> (11.11.17)

² Taken from Arvo Pärt’s interview with Joanna Cieřlik-Klauza, *Wtajemniczenie w trójdźwięk*, report and interview conducted for TVP S. A. in Białystok, November 2003.

and reflect. He creates a musical space that allows for metaphysical contemplation and deep interior reflection.

John Tavener is another twentieth-century composer who wrote *Fall and Resurrection* in 2000 at the request of the Prince of Wales. In his composition, Tavener tells the story of the life, Passion, and Death of Jesus Christ using music that recalls the Orthodox tradition. His work contains two soloists, a soprano, and a bass, each of who share all of the roles between themselves: Eve, the Mother of God, Mary Magdalene, God, Christ, and the Devil. The saxophone accompanies the party that tempts Eve to sin.

Four works were created for Helmuth Rilling's *Passion 2000* project to commemorate the 250th anniversary of Bach's death. In addition to the two Passions created by Europeans Sofia Gubaidulina and Wolfgang Rihm, two others were written by composers outside of Europe: the *Water Passion* by the Chinaman residing in America, Tan Dun, and *La Pasión Según San Marcos* composed by the Argentinian, Osvaldo Golijov. The two latter works will be discussed below.

Theology
of beauty

Tan Dun – *Water Passion*

One might be surprised that Rilling requested that Tan Dun, who is best known within Europe as a composer of soundtracks for such films as *Hero* or *Crouching Tiger, Hidden Dragon*, to compose a Passion work. Dun's musical idiom is combining a variety of historical and cultural traditions. He does not shy away from the latest techniques, from apparently discontinuous contrasts, just as he provocatively speaks of the connection between everything and nothing, between high art with the banal. His critics do not share the same admiration for Dun as do those who are fascinated by his work. As a musical visionary, Tan Dun seeks to connect the East and the West as well as multidimensional messages. Born in 1957, Dun is no longer a member of the youngest generation of composers. Yet, his professional experience continually intrigues people. While his aim is not to build bridges or seek to establish dialogue between cultures that are worlds apart, Dun has an ability to combine seemingly dichotomous elements into a whole.

Dun wrote his *Water Passion* for a soprano, bass, mixed choir, a solo group of violins, cellos, three sets of percussions, and a Yamaha A-3000 sampler. The solos within the work are very demanding, ambitious, and greatly challenging to the soloists. However, the most difficult task of the instrumental parts is to improvise.

Within his work, Dun draws from a few different written sources. Of the twenty-eight chapters of St. Matthew's Gospel, Tan Dun chose to use only seven. By reducing the content, Dun limits the work to Christ's most important words and omits large parts of the narrative. This approach to the Gospel text recalls the simplicity of Buddhist philosophy. By simplifying the content, Dun intentionally impoverishes the music, thereby drawing the listener's attention to the flowing tempo and the symbolism of the sounds. In this way, Dun avoids traditional musical affects that are characteristic of the Passion genre and relies instead on the language of symbols. The word "water" in the title of his work, therefore, becomes a *leitmotiv* of the historical event being transposed. The symbolic meaning of the work gives it a broad religious and cultural context.

Traditionally, Passion texts open with the narration of the Last Supper. Tan Dun, however, begins his Passion with baptism, which, through water, introduces each Christian into the world of faith. He emphasizes that the symbol of water is very metaphorical and connected with birth, meaning the work of creation, life, death, and passing away. Water penetrates the earth and touches the air. It is an invaluable component of the nature of the world. According to Dun, water is a symbol of the resurrection and, therefore, associated with hope. It is the idiom for the birth of a new world and of a better life.

The Gospel of St. Matthew is starting point for Tan Dun's Passion. There are, however, certain interpolations that create new contexts within the meaning of the work. For example, Dun chose to use selected phrases from the Gospel of St. John. After the seven last words of Christ on the cross, Dun adds another Gospel verse: "I thirst" and "It is finished." In addition, he includes references to verses from two Old Testament books: Wisdom and Ecclesiastes. Also, his own text in the form of seven short verses is included in the literary layer of the Passion. Only the choir sings these verses in parallel fifths. Tan Dun also presents the symbols of peace and purity in the intervals. Moreover, Dun uses parallel intervals in order to refer to historical musical styles, which emphasizes his awareness and appreciation for tradition.

In Dun's Passion, he does not differentiate between the roles of Christ, the Evangelist, and Pilate. The bass sings the part of Jesus, which is differentiated from the musical material because its pentatonic scale is limited. This makes the musical style attributed to Christ closer to the sounds of the Far East. The only place where "Jesus" begins to improvise by singing outside of the pentatonic scale is the moment when Peter denies Him. This is the main scene of the *Water Passion*.

This part begins in the tones of overtone singing, which are accompanied by the solo violin. In the introduction to this part, the play on the vocal resonance corresponds with the violin's improvisation. Gradually, more complex elements in the musical structure are incorporated. For example, an energetic rhythm joins in, which intensifies this key moment in this scene, and the vocal parts are divided between the choir, which musically dialogues with the main characters. When he denies Christ, Peter utters his lines a few times in a very low register. The commentary is reminiscent of the role that choirs played in the performances of Greek antiquity.

In Tan Dun's *Passion*, he uses repeated symbolic interval structures: fifths, which are a symbol for purity, are interrupted with a descending second and a sudden glissando. This figure, which appears many times at key moments in *Water Passion*, integrates the entire work. After Peter denies Christ, another symbolic intermezzo follows, which brings the entire work together as the parts are played on the so-called "water percussion." Bowls of water are placed on the stage in order to create sound effects of water babbling, rippling, splashing, and falling (dripping).

The soprano plays the part of Judas. By giving a woman this part, Dun deliberately strives to create an obvious historical dissonance. At the same time, by writing the part for a woman he shows how the message is universal. Tan Dun, who often uses extremes in his work, is intentionally inconsistent. The difference between Righteousness and Betrayal is like the contrast that occurs in the natural world in the differences between men and women. Dun's rejection of gender also points to the biblical antagonism between the characters. Judas' betrayal is the culmination of Dun's *Water Passion*. This tense moment plays a central role in the musical score. The theme of betrayal (sung by the soprano soloist) accompanies the contrasting shades of the male choir. The tritones that Dun uses in the musical material emphasize the deceit.

Coloring plays an extremely important role in Tan Dun's work. Within the parts sung by the soloists, there are fragments from the edge of the melody and *sprechgesang*; the vocalizations accompany the elaborate techniques that are executed, which leads to tremors, or unnatural vibrations of the voice. Improvisations are often built on Asian sounding scales. Far Eastern sounding vocal excerpts are sung using the overtone singing technique mentioned above, which consists in manipulating the human voice's resonance. Although this is a normal practice in Asian and American countries and particularly in

Tibet, it is very different from Central European traditions. The sound is similar to an Islamic muezzin who calls the people to prayer. Such inter-cultural associations within the context of the Christian Passion broaden the scope of the meaning of the work.

The choir's significant role in this score makes the work particularly dynamic. Usually the choir reacts spontaneously at the moment an action takes place. On a sonoristic level, the choir often screams or hisses. At the appropriate nonverbal sounds, the choir is able to achieve shocking murmuring effects, snoring, laughter, barking, and purring. At other moments, the choir sings in a traditionally harmonious manner. The music of the work is composed with close consideration for the work's content. For example, in the seventh part, the choir sounds particularly scary as it recalls when the crowd chose to release Barabbas instead of Christ. The chaotic sounds at this moment, which are caused by the sonoristic cries of the crowd, come to the foreground. The aggressive sounding percussion instruments emphasize the terror of the situation, while the mournful cello and lyrical violin emphasize the tragedy. Stones were included in the instrumentation; they are both musically and symbolically significant. At the crucial moment when the crowd is asked to choose between Christ and Barabbas, the choir members rhythmically hit together stones taken from the bottom of a river which they hold in their hands. This symbolic stoning of Christ is conveyed through the musical rhythm of the stones clashing together, which is then joined by the sounds of a solo cello and guitars. In this situation, the death of Jesus is inevitable. The choir and soloists sing Christ's final words on the cross: "Eli, Eli lama sabachthani?", which leads to a musical earthquake. Contrasts, topophonic effects, polymetry, polymorphism, and diverse color create a multifaceted chaos that is interspersed with screaming, groans, and seemingly chaotic glissandos. As a reminder, Tan Dun includes an ascending melodic motif in the following parts of the song until the hymn that calls for peace.

A composer of Chinese descent, Tan Dun is particularly sensitive to instrumentation. For this reason, he uses both water percussion and traditional Chinese instruments in the *Water Passion*. In addition, he also uses Chinese ceramic flutes called xun, ocarina, and Tibetan tingsha bells, all of which have been used for seven thousand years during Buddhist prayers. He also includes extensive drum sets to enhance the narrative and move it along. The music for the percussion instruments is often written based on the principles of polyrhythm. The surprising sounds of the water percussion, timpani, gongs immersed

in water as well as the way that they are used make each performance a spectacular show that takes place at the edge of the stage. The lit bowls filled with water create an additional impression, since they are laid out in the shape of a cross in order to emphasize the message's symbolic meaning.

For Tan Dun, including water in the score is as organic to him as a tears and human blood—the environment in which every stage of human existence begins and ends. In many cultures, the simple sound of water splashing is a symbol of hope. Dun composed the *Water Passion* during the period of his work that he termed “organic music” because his works contained organic elements of nature: water, sand, and stone. Topophonic effects also play a role in this part of Tan Dun's creation. Percussion drum sets are placed in various places on the stage. In some parts of his *Passion*, a completely different style taken from entertainment music influences the work. For example, Dun uses bluegrass in his score. Bluegrass is improvisational music that began in America in the 1950's, is influenced by country music and Appalachian sounds, and is played by “battling” fiddles and instruments. These improvised battles are punctuated by vocal inserts, songs, and conversations. The aim of this music is to repeat the virtuoso instrumental parts. This dialogue takes the form of a conversation between the parts played in the *Water Passion*. Both the instrumentation and the form of the work build these dialogues, contrasts, competitions, and clashes of opposites.

In order to remain partially faithful to the tradition of the *Passion* genre, Tan Dun strove to maintain the original structure of Bach's *Passion* in his work. To this end, the choir and solo parts alternate with the choral parts. Dun represents the descent toward death by using different musical sources. Then, symbolically reflecting the event in the surface of the water, the music changes direction, and the narration rises higher and higher toward the sky and the Resurrection. This musical journey is full of hope. When speaking about his work, Tan Dun said that it is like a mirror that reflects many cultures. His *Passion* ends with the following words: “A time to love, a time of peace, a time to dance, a time to be silent,” which sheds a new light on the message of the entire work. This text was written by Pete Seeger and inspired by verses from Ecclesiastes. In 1965, two American bands, *The Mamas and the Papas* and *The Byrds*, popularized this song. Seeger added the words “a time of peace” as a public protest against the Vietnam War. Dun's use of this song serves as an obvious reference to the 1960s, when it served as a kind of hymn that called for freedom and opposed

injustice and warfare. The hopeful ending of Dun's work follows after the horror and Buddhist mysticism contained in the sections that precede it. The ending sheds light on the message of the entire work, which opposes evil, violence, and injustice in the world. Dun strives to help contemporary listeners become interested in Passion themes by associating them with contemporary life and situations.

Oswaldo Golijov – La Pasión según San Marcos

Oswaldo Golijov is an Argentinian composer who is not well known in Europe. He was born in 1961 into an emigrant family. His mother was of Jewish descent, and his father was of Russian origin. The composer's childhood was filled with classical music and traditional Jewish klezmer music. After accepting Rilling's invitation to compose a Passion for the *Passion 2000* project, Golijov thought a long time about what form his work would take. He wanted to create a Passion piece that was different from the European works that already existed. Therefore, Golijov chose to use different form-creating elements, express new emotions, and create an optimistic overtone in his work in order to convey an entirely different message that the inhabitants of South America would understand.

According to European tradition, Jesus' suffering is usually presented in music using dark tones. Golijov, on the other hand, treats the topic of the Passion boldly by illuminating it through the rhythm, color, and the energy of the Latin American temperament. His composition *La Pasión Según San Marcos* is filled with energetic dance, Brazilian capoeira rhythms, and the joy of singing in a group. In his composition, Golijov included brass bands, the accordion, guitar, six violinists, and six cellists, which is characteristic of Latin American tradition. This group is joined by a choir with both male and female solo parts that sing a native Latin American sounding issue.

Golijov decided to approach the main characters of the biblical events in an unusual manner. For example, the solo voices are not assigned to the main characters of the passion. As a result, the main role of Jesus is shared among different performers, including soloists and the choir. Golijov justifies this approach by stating that, since Jesus represents the people, each person can convey His verbal message. In this way, the Word of God is a kind of spirituality that can penetrate each person and, consequently, can be transmitted by any mouth. In Golijov's opinion, the traditional approach of assigning the role of Jesus

to only one soloist impoverishes the message and rejects the symbolic element that he considered the special quality of his idea.

Dance is the basis of Latin American culture. Golijov's entire Passion is, therefore, full of carnival rhythms, the flamenco, and other rhythms that convey lively emotions. Golijov illustrates the judgment of Jesus as ever increasingly fast music arises from the silence. The increasing tempo simultaneously builds the tension which, in turn, intensifies and unfolds both the agogical and instrumental layers. This scene culminates in a rhythmic layer that joins with the choral and instrumental sounds, which are almost orgiastic as the members of the choir clap their hands and stamp their feet.

Golijov chose the Gospel of St. Mark primarily because St. Mark defends the Jews. Golijov uses the last seven words of Jesus on the cross. In addition, he emphasizes the Gospel themes that he selected. The text of the composition is divided into thirty-four episodes, the shortest of which lasts only thirty-six seconds. Golijov's Passion begins with the Baptism of Christ. The initial story is then interrupted by the last words of Christ on the cross. In addition, Golijov uses Latin poetry and music as well as excerpts from Psalms 113-118. He also draws from Rosalia de Castro's nineteenth-century Spanish poem about the tears that St. Peter shed when he realized his guilt, which is also described in St. Mark's Gospel. This musical moment in Golijov's Passion is particularly moving, and the deep expression of Peter's regret aesthetically resembles the most beautiful arias from Handel's oratorios.

Golijov's betrayal of Christ is very interesting. Here he divides the narration, which is accompanied by swinging Cuban rhythms, among four tenors. The choral interludes that help create the texture disrupt the consistent development of rhythmic structures. The rhythmic dissonance in this passage of music serves as a commentary on the betrayal. The dancing layers of polyrhythmicity and the energetic dynamism seem out of place at such a serious moment in the Passion. Nevertheless, the rhythm consistently builds up to a powerful climax. Golijov uses music from the samba when Jesus is arrested. In European culture, such music during such a solemn moment is unacceptable. In Latin American cultures and tradition, however, the samba expresses the strongest of emotions. Against this clear rhythmic background, Golijov creates the most direct narrative. Golijov also distinguishes the moment in the narrative when Barabbas is released and Jesus is condemned to death through polyrhythmic and polymetric structures. For almost two minutes only the drums can be heard as they amplify the complex rhythmic structures. During this part, the alternating

tempos and lack of verbal layers focus the listener's attention on the complex texture. Golijov presents the moment of Jesus' death through a magnetic and nostalgic aria by the contralto.

Golijov concludes his *La Pasión Según San Marcos* with a Kadish, a traditional Jewish song for the dead. This part is separated by poly-metric singing (the soloist sings in 2/2 time, while the chorus sings in 6/8 time), which resembles rhythmically irregular Gregorian chants. Choral voices then arise based on a Cuban rhythm. By combining references to Gregorian chant, Protestant sounding choirs, traditional music, and solo arias along with flamenco rhythms, Golijov attempts to create a common space for many cultures and religions to interact. He also, however, harkens to the tradition of Bach by, as he repeated in different interview, imagining how Johann Sebastian Bach would have composed a Passion if he were living in the 20th century in South America.

Although Golijov uses what would be considered a controversial approach to compositional ideas, his work nevertheless fulfills its role to convey the Passion story. In this sense, *La Pasión Según San Marcos* is not only filled with unusually moving and wonderfully lyrical cantilenas, but also enriched with sensual South American expressions that are based on complex rhythms. By employing musical traditions South American dance, Osvaldo Golijov creates new contexts for the Passion story. And, while these elements may not follow convention, they make up an extraordinary work that expresses deep faith and hope for a new life after death.

The way in which composers present contemporary religious music has ceased to be important. In other words, the techniques, compositional methods, and musical style that a composer employs have become secondary, while the message of a composition has become the most important. Music can vary in means and expression; sometimes it is dark and restless, and at other times it is joyful and energetic. As the works of Tan Dun and Osvaldo Golijov demonstrate, the way to tell the same biblical story of the Passion does not always have to be subject to convention and expressed in a somber mood. Rather, the most important aim of Passion works is to guide the listeners to focus on and explore the greatest mystery of faith. Dun and Golijov express the spirit of the times in their unconventional use of multiple methods and means to express completely different moods through heated dance, unbounded joy, and energetic rhythm. Most of all, they reveal that the musical avant-garde has entered into a dialogue with

historical Passion traditions in order to resurrect the memory of the events that occurred more than two-thousand years ago on Golgotha.

PASJA PRZEŁOMU XX I XXI WIEKU – TAN DUN, OSVALDO GOLIOV

Projekt *Pasja 2000*, zrealizowany z inicjatywy Helmuta Rillinga stał się nie lada wyzwaniem dla kompozytorów pochodzących spoza europejskiego kręgu kultury i odległych tradycji religijnych. Niemniej jednak zarówno *The water passion* Tan Duna jak i *La Pasión según San Marcos* Osvaldo Goliova otwierają przed gatunkiem pasji nowe perspektywy. Obaj kompozytorzy wychodząc od słów Ewangelii nadali dziełom znacznie bardziej uniwersalne przesłanie poprzez dodanie nowych tekstów. Te interpolacje nawiązujące do dwudziestowiecznych tragedii rozszerzyły pojęcie cierpienia Chrystusa na czasy współczesne. Dodając do swoich utworów koloryt własnych kultur, zarówno Chińczyk Tan Dun jak i Argentyńczyk Osvaldo Goliova przyczynili się do złamania tradycji gatunku. Przedstawiają ewangeliczne zdarzenia pasyjne poprzez pryzmat dalekowschodniej instrumentacji i południowoamerykańskich rytmów, nie tracąc tym samym na sile przekazu. To niekonwencjonalne podejście do dzieł pasyjnych pomimo wyraźnych nawiązań do mistrza gatunku Jana Sebastiana Bacha otwiera nowe możliwości komunikowania się między artystą a odbiorcą na gruncie muzyki religijnej.


Theology
of beauty

Słowa kluczowe: Pasja, Tan Dun, Osvaldo Goliova, współczesna muzyka sakralna, *Water Passion*, *La Pasión según San Marcos*.

Bibliography:

1. Arvo Part's interview with Joanna Cieślak-Klauza, *Wtajemniczenie w trójdzwięk*, report and interview conducted for TVP S. A. in Białystok, November 2003.

DOI: 10.15290/rtk.2018.17.3.09

 0000-0001-5285-118X*Leszek Lorent**Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina*

Et tua res agitur... – I ciebie rzecz dotyczy. Marcina Błażewicza studium ludzkiej wolności

ET TUA RES AGITUR... – THIS CONCERNS TO YOU. THE STUDY OF FREEDOM BASED ON MARCIN BLAZEWICZ PERCUSSION MUSIC

Among many others contemporary composers, who uses percussion in their music, Marcin Blazewicz (professor of the Fryderyk Chopin Academy of Music in Warsaw) seems to be an extraordinary. His compositions are inspired by the philosophy of Far East. They might be named as a persucussional works about being... *Et tua res agitur* is dedicated to the person of the priest Jerzy Popieluszko, who was murdered by communist regime. Is a musical story/tale about responsibility and suffering. The article shows not only the roots of the composition but also a practical approach of the performance and interpretation of Marcin Blazewicz composition.

Key words: percussion, Jerzy Popieluszko, responsibility, philosophy, far east, Marcin Blazewicz.

Jak to się dzieje, że w jednej kompozycji można pogodzić intuicyjne porwy emocji z wyszukany intelektualizmem, subtelności duszy z burzą dźwiękową, tradycje sprzed tysięcy lat ze współczesnością, ład

formy z treściami o kosmicznym rozmachu? To właśnie jest tajemnicą talentu. Na szczęście nie wszystko w sztuce daje się wyjaśnić.¹

Marcin Błażewicz należy do twórców, którym polska sztuka perkusyjna zawdzięcza znaczną część swojej tożsamości. Horyzonty twórcze kompozytora są odzwierciedleniem jego zainteresowań skupionych wokół gnostycyzmu, jogi, filozofii Dalekiego Wschodu a więc nurtów akcentujących olbrzymi potencjał drzemiący w człowieku, predestynujący go do autosoteriologii – samozbawienia, uzyskiwanego przez określone techniki medytacyjne. Zainteresowany tematem niniejszego referatu czytelnik z pewnością może zadać pytanie gdzie w śród tak zarysowanego kręgu inspiracyjnego znaleźć miejsce na chrześcijańskie wpływy, eksponujące motyw cierpienia człowieka i wynikającą z niego perspektywę zbawienia? Odpowiedzi na nie może udzielić analiza choćby samych nazw dzieł kompozytora, który osobiście odżegnuje się od jakichkolwiek inspiracji chrześcijańskich/religijnych w swej twórczości:

Żyjemy w epoce wielkich przewartościowań. Wciąż przesuwają się najistotniejsze akcenty w naszym życiu wewnętrznym, w naszym życiu duchowym. Religia nie łączy nas już z sacrum, tę jej rolę przejęła sztuka, która prowadzi nas w głąb siebie, w otchłań spraw ostatecznych, ku jądro wieczności.²

Z pośród wielu tytułów ukazujących duchowe emergencje Błażewicza, wyjątkową i szczególnie interesującą w kontekście niniejszej wypowiedzi jest kompozycja *Et tua res agitur*, przeznaczona na perkusję solo, 2 trąbki i orkiestrę smyczkową. Wybitny polski historyk sztuki, filozof Krzysztof Lipka określił perkusyjne dzieła Marcina Błażewicza mianem „traktatów filozoficznych”³ zwracając tym samym uwagę na ich metafizyczne podłoże oraz uniwersalny przekaz. Mimo, iż utwór o którym traktuje niniejszy referat w sposób znaczący odstaje ideowo od pozostałych, nasyconych Duchem Wschodu dzieł, jest w rzeczywistości obszerną muzyczno-filozoficzną wypowiedzią stanowiącą o wolności jednostki ludzkiej. Jego omówienie wydaje się szczególnie ważne w świetle zjawisk współczesności, w której prawa człowieka do bycia człowiekiem, do samostanowienia o sobie, do wolności są nieustannie łamane w wielu częściach świata. Celem niniejszej wypowiedzi nie jest

¹ K. Lipka, M. Błażewicz, *Filozoficzne traktaty perkusyjne Marcina Błażewicza*, [w:] *Zeszyty Naukowe nr 47, W kręgu sztuki perkusyjnej*, AMFC, red. S. Skoczyński, Warszawa 1999, s. 123.

² Ibidem, s. 119.

³ Por. ibidem.

zagłębianie się w zagadnienia polityczne, lecz w ten aspekt życia, który plasuje się ponad podziałami partyjnymi, ideologiami, religiami. Jest nim wolność i godność ludzka.

Et tua res agitur jest swego rodzaju manifestem muzycznym, napisanym na zamówienie Josepha Hertera⁴ – popularyzatora muzyki polskiej na terenie Stanów Zjednoczonych. Prawykonanie dzieła odbyło się w kościele Św. Stanisława Kostki w Warszawie 21.10.1987 roku – w trzecią rocznicę tragicznej śmierci księdza Jerzego Popiełuszki, zamordowanego przez polskie władze komunistyczne. Należy zaznaczyć, iż dzieło nie jest manifestem politycznym czy religijnym. Inspiracje Błażewicza sięgają znacznie dalej – rzecz można do samego centrum zagadnienia, które wstrząsnęło Polakami w 1984 roku.

Analizowana kompozycja, poprzez głębię wyrazu jest muzycznym symbolem cierpienia i walki i jak każdy symbol może zostać odczytana na wiele sposobów. Symbol bowiem, według wybitnego historyka religii – Mircea Eliadego

Theology
of beauty

odśłania pewne aspekty rzeczywistości – te najgłębsze – które wymykają się wszelkim innym sposobom poznania [...]. Obrazy, symbole, mity nie są przypadkowymi wytworami psychiki, odpowiadają pewnej określonej potrzebie i spełniają określoną funkcję, polegającą na obnażeniu najskrytszych form istnienia [...]. Obrazy i symbole [...] umożliwiają nam wielokrotne powracanie do rajskiego stadium praczłowieka.⁵

Marcin Błażewicz nie narzuca odbiorcy utworu konkretnego jego rozumienia czy interpretacji. Poprzez podtytuł *funeral music* daje jedynie do zrozumienia, iż dotyczy ona treści ważkich, ostatecznych, wymykających się kartezyjańskiemu widzeniu świata.

Genialna muzyka tworząca kompozycję przeznaczoną na perkusję solo, 2 trąbki i orkiestrę smyczkową, po raz kolejny staje się nośnikiem treści filozoficznych. Celowo użyłem w tym miejscu sformułowania „po raz kolejny”, jako że omawiany utwór, mimo swej inspiracyjnej odrębności doskonale wpisuje się w nurt głębokich, metafizycznych dzieł Błażewicza – zarówno tych komponowanych latach 80 i 90 (*Arista – death omen*, *Credo*, *Ineffabilis*) jak i tych powstałych w XXI wieku (*Kali-Yuga*).

Tym razem kompozytor zadaje pytanie, kiedy możemy mówić o wolności człowieka i jaki jest związek wolności z odpowiedzialnością. Tragiczna śmierć księdza jest utożsamiana przez twórcę ze śmiercią każdego człowieka, którego najbardziej naturalnym prawem jest prawo do wolności. Struktura państwa totalitarnego ową wolność zabija, nie

⁴ Por. <http://www.cantoresminores.pl/?employees=joseph-a-herter>.

⁵ M. Eliade, *Obrazy i symbole*, Warszawa, 1998.

toleruje indywidualności i wolnego myślenia, traktując jednostki ludzkie nie jako osobne, niezależne „byty” lecz jako masę, tłum. Można więc powiedzieć, że *Et tua res agitur* jest dziełem napisanym ku przestrodze, by patologiczna sytuacja, w której państwo decyduje o życiu i śmierci obywateli już nigdy się nie powtórzyła. Błażewicz opisując muzycznie przypadek chrześcijańskiego bojownika o wolność dotyka istotnego zagadnienia sytuacji granicznych, opisanych przez Karla Jaspersa:

Sytuacjami granicznymi nazywam to, że stale znajduje się w jakichś sytuacjach, że nie mogę żyć bez walki i cierpienia, że biorę na siebie winę i nie mogę tego uniknąć, wreszcie, że muszę umrzeć. (...) Są jak mur, o który uderzamy, o który się rozbijamy. Nie potrafimy ich zmienić, lecz jedynie naświetlić, nie mogąc ich wywieść i wyjaśnić przez odniesienie do czego innego⁶.

Theology
of beauty

Marcin Błażewicz zwraca w swym dziele szczególną uwagę na zagadnienie przewyciężenia samego siebie, które bliskie jest wielu nurtom filozoficznym i religijnym. Pokonywanie własnych ograniczeń, strachu warunkuje bowiem progres duchowy. Ten z kolei generuje piękno istoty ludzkiej: „Postawiłem cię pośrodku świata, abyś tym łatwiej mógł spoglądać dookoła siebie i widzieć to, co jest. Stworzyłem Cię jako istotę ani niebiańską, ani ziemską [...], abyś mógł samego siebie rzeźbić i przewyciężać”⁷.

W jaki sposób powinien zachować się człowiek w obliczu utraty wolności i zbliżającej się śmierci? Kompozytor uzależnia odpowiedź od tego „czy jest w nas Wiara, Nadzieja, czy Zwątpienie i Nicość”. Należy zwrócić uwagę, iż wymienione cztery stany emocjonalne, w niewątpliwy sposób wpływające na postrzeganie eschatologicznego aspektu życia, Błażewicz w sposób całkowity stara się uniezależnić od religii, pozostając tym samym w zgodzie z własnym światopoglądem. Niezależnie jednak od tego, czy utwór interpretujemy w duchu wiary, czy też w duchu świeckim, w centrum błażewiczowskich rozważań stoi człowiek – istota „rozpostarta” między wiecznym duchem i przemijającą materią... Wiara w osobowego Boga, lub we własne możliwości, implikująca hipotetyczną zmianę zastanej rzeczywistości daje nadzieję, mającą związek z empatią i kwestią odpowiedzialności za losy drugiego człowieka. To właśnie ona sprawia, że w sytuacjach całkowitego rozbięcia wewnętrznego jesteśmy w stanie się podnieść i dokonać wielkich czynów. Zwątpienie i nicość, mogą być natomiast postrzegane jako rodzaj *acedii*, zwątpienia, gnuśności, któremu poddanie się może być przyczyną zła wyrządzonego drugiemu człowiekowi...

⁶ R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 188.

⁷ G. Picó della Mirandóla, *Mowa o godności człowieka*.

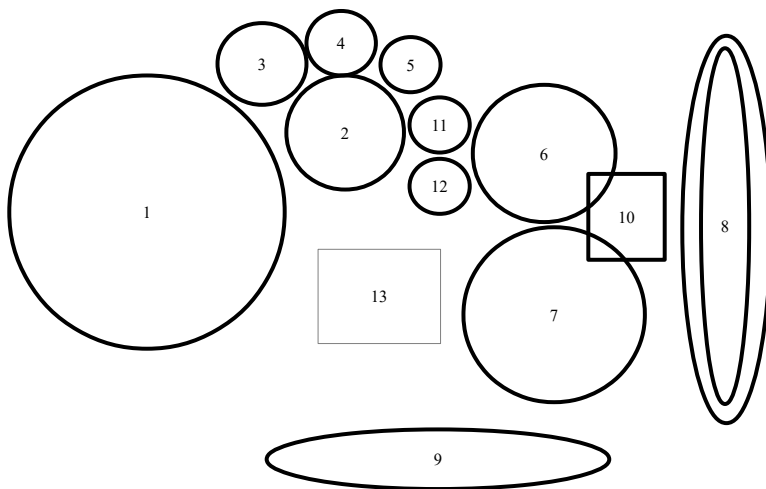
Et tua res agitur Marcina Błażewicza, wpisuje się w nurt muzyki żałobnej. Stanowi muzyczne rozwinięcie myśli kompozytora, mówiącej o tym, iż „jesteśmy byciem w stronę śmierci i z tej perspektywy możemy dopiero żyć właściwie, nadając każdej chwili sens jedyny, bo niepowtarzalny”⁸. Kompozycja będąca rodzajem traktatu o ludzkich drogach, o dokonywaniu wyborów, składa się z kilku fragmentów o zróżnicowanej energetyce:

- fragment muzyczny zanotowany od początku dzieła do oznaczenia wykonawczego *misterioso e solare*;
- fragment muzyczny od oznaczenia wykonawczego *misterioso e solare*, do perkusyjnej kadencji;
- perkusyjna kadencja;
- fragment muzyczny *tutta la forza, lamentabile con dolore e ben sonoro*, łącznie ze zmianą tempa w literze K;
- epilog/coda – fragment muzyczny od litery N do końca kompozycji.

Poniżej przedstawiono schemat instalacji perkusyjnej wraz z opisem, powstały w oparciu o praktykę wykonawczą autora artykułu.

Theology
of beauty

Ryc. 1. Marcin Błażewicz, *Et tua res agitur*. Schemat instalacji multiperkusyjnej: ksylofon⁹, 2 kotły (6, 7), gran cassa profondo (1), 3 tom-tomy (3, 4, 5), tom-tom kontrabasowy (2), 2 werble (11, 12), tam-tam profondo (9), 2 gongi jawajskie (8), 2 tybetańskie/japońskie misy świątynne spoczywające na trapie (10), wykonawca (13).



⁸ Błażewicz M., książeczka dołączona do płyty Marcin Błażewicz, KOS Records, CD 06, 1993

⁹ Ksylofon znajduje się w orkiestrze a jego partia nie jest wykonywana przez solistę.

Wewnętrzne części utworu charakteryzujące się różnymi energetykami tworzą wartką narrację, rodzaj opowieści w której uczucie bólu i niepokoju przeplata się z momentami emocjonalnego suspensu. Owe momenty „zawieszenia energetycznego” nie przynoszą jednak ukojenia; dają jedynie namiastkę chwilowego wytchnienia w walce – zarówno tej wewnętrznej, osobistej, duchowej jak i zewnętrznej, związanej z realiami ostatnich dwóch dekad minionego wieku.

Pierwszy z wyróżnionych przeze mnie fragmentów muzycznych zbudowany jest z potężnych pionów dźwiękowych wykonywanych *tutti* przez orkiestrę smyczkową. Ich konstrukcja horyzontalna opiera się na interwałach sekundowych, przydając im tym samym klasterowego charakteru. Tworzone przez Błazewicza płaszczyzny klasterowe przemieszczają się w kierunku opadającym lub wznoszącym się. Rozedrgana wewnętrznie tkanka muzyczna wsparta jest brzmieniem najniższego kotła (dźwięk E); dyspozycja rytmiczna perkusji zasada się na podziałach sekstolowych. Muzyka początkowych taktów dzieła utrzymana jest w wysokich wartościach dynamicznych. Jej energetyka jest dodatkowo potęgowana przez liczne wycofania dynamiczne oraz *crescenda*, realizowane na krótkim odcinku czasu. Zastosowanie małych rozpiętości interwałowych (zarówno w płaszczyźnie horyzontalnej jak i wertykalnej) sprawia, iż odbiorcy dzieła mają uczucie falowania, wewnętrznego rozwarstwienia dźwięku. Pojawiające się w partii pierwszych skrzypiec liczne mikro glissanda przydają omawianemu fragmentowi dzieła lamentacyjnego charakteru.

Dalsza część utworu zbudowana jest z drobnych struktur trzydziestodwójkowych, sprawiających wrażenie niejednorodnej wewnętrznie „dźwiękowej magmy”. Każda z grup instrumentalnych posiada w jej obrębie mini solo, składające się ze wspomnianych interwencji trzydziestodwójkowych, kwintolowych, triolowych, których energetyka wsparta jest licznymi *crescendami* i nagłymi wycofaniami dynamicznymi. Należy zaznaczyć, iż istotną rolę w sonorystyce tego fragmentu dzieła odgrywają flażolety, w znakomity sposób odrealniające naturalne, pełne brzmienie dźwięku. Projekcja dźwiękowa smyczków realizowana jest bez efektu *vibrato*, czego efektem jest uzyskanie „zimnego”, przenikliwego, zdawać by się mogło zawieszonoego w dźwiękowej próżni brzmienia (określenie *freddo, non vibrato*). Dodatkowym zabiegiem sonorystycznym jest wprowadzenie dźwięków *dobachi* – tybetańskich mis świątynnych umieszczonych na membranie kotła¹⁰.

¹⁰ W opisanym przypadku kocioł traktowany jest w funkcji instrumentu/narzędzia rezonującego. Drgania misy tybetańskiej są przekazywane membranie instrumentu, która poprzez zmianę naprężenia wzmacnia i moduluje ich dźwięk.

Perkusyjna kadencja, stanowiąca najbardziej wirtuozowski fragment kompozycji, oparta jest na podstawowym, sekstolowym materiale rytmicznym, zarysowanym na początku dzieła. Jej cechą charakterystyczną jest nieustanny progres dynamiczny, agogiczny i fakturalny, przebiegający od struktur homofonicznych, do skomplikowanej polifonii. Początkowe, pojawiające się w niskich wartościach dynamicznych interwencje dźwiękowe gran cassy i tom-tomu kontrabasowego, przedzielane są fermatami o zróżnicowanym czasie trwania. Czas ów przeznaczony jest na całkowite wybrzmienie instrumentów. Błażewicz zwraca tym samym uwagę na ważkość ciszy w muzyce; ciszy, która mówi często więcej niż same dźwięki. Umożliwia bowiem kontemplację, rodzaj zapadnięcia się w siebie, wewnętrzną, duchową syntezę.

Wraz z sukcesywnym przyspieszaniem fermaty przedzielające poszczególne sekstolowe struktury ulegają skracaniu; wprowadzone zostają również dźwięki pozostałych membranofonów. Ewolucja materiału muzycznego zmierza w kierunku maksymalnego zagęszczenia faktury.

Theology
of beauty

Ryc. 2. Marcin Błażewicz, *Et tua res agitur*, perkusyjna kadencja. Fragment partytury

The image shows a musical score for a percussion cadence. It consists of two systems of staves. The first system includes three staves for trumpets (3 Tmts), one for trumpet and trombone (Tmts cb.), and one for grand piano (Gr.c. prof.). The second system includes three staves for trumpets (3 Tmts), one for trumpet and trombone (Tmts cb.), and one for grand piano (Gr.c. prof.). The score features complex rhythmic patterns, dynamic markings such as *fff* and *possibile presto, bruto*, and a fermata at the end of the second system.

Po osiągnięciu największego nasycenia energetycznego w solowej partii perkusji, kompozytor wprowadza brzmienia trąbek, generowane zdawać by się mogło „bez oddechu”. Kumulowana energia nie zostaje rozładowana od razu. Jej ostateczną erupcję poprzedza pauza generalna, będąca rodzajem wstrzymania oddechu przed ostatecznym

„unicestwieniem”. Jest to rodzaj zapowiedzi muzycznej ekspiacji, oczyszczenia, pokuty przywracającej jedność z Bogiem.

Od określenia *subito tempo* następuje nagła zmiana rytmiki. Kompozytor tworzy dwie, heterogeniczne płaszczyzny muzyczne:

- punktualistyczną, realizowaną przez rytmiczne *unisona* perkusji i orkiestry smyczkowej, definiowaną przez podziały ćwierćnutowo-ósemkowe;
- stałą, osiągniętą przez rytmiczną statykę dźwięków trąbek.

Trzy, przedzielone pauzami generalnymi interwencje smyczkowego, perkusyjnego i trąbkowego *tutti (acuto)* zrywają snuta do tej pory muzyczna tkanek dzieła. Należy w tym miejscu wspomnieć o symbolicznej cyfrze 3, która dla kompozytora jest niezwykle istotna. Błażewicz upatruje w niej nie tylko religijnych konotacji, objawiających się w trójpostaciowości Boga¹¹ ale przede wszystkim symbolu doskonałości we wszystkich aspektach życia, w tym również w sztuce.

Ostatni, dziewięciotaktowy fragment utworu określony przez mnie jako *coda*, zbudowany jest z długo wybrzmiewających, flazoletowych reminiscencji tematu głównego, utrzymanego tym razem w niskich wartościach dynamicznych – w charakterze *freddo, non vibrato, misterioso*. Energetyczna statyka będąca następstwem wspomnianej dyspozycji materiału dźwiękowego zamyka dzieło, skłaniając do głębokiej refleksji nad ludzkimi drogami.

Kompozytor nawiązując w muzyczny sposób do wydarzeń jakie rozegrały się w Polsce w latach 80, pragnie zatrzymać ową tragiczną chwilę, by w czasach współczesnych mogła ona wybrzmieć pełnią swej głębi, by nie odeszła w zapomnienie. W kontekście „trwania chwili” w innym, lecz również stanowiącym o śmierci utworze Marcina Błażewicza, cytowany już Krzysztof Lipka napisał:

[...] podobne założenie, uczynione w odniesieniu do dzieła opisującego śmierć kogoś z najbliższych, nabiera szczególnego sensu: oto bowiem mijający czas, który stępieja w nas poczucie bólu, nie jest w stanie narużyć tej części przeżyć, które zastały zawarte w utworze.¹²

Można więc pokusić się o tezę, iż muzyczne traktaty filozoficzne Marcina Błażewicza stanowią rodzaj duchowej kroniki dokumentującej istotne wydarzenia rozgrywające się zarówno w świecie materialnym jak i duchowym. Analiza i złamanie sekretnych kodów kompozycji pozwalają na uświadomienie sobie kim jesteśmy i dokąd tak naprawdę

¹¹ W chrześcijaństwie – Bóg Ojciec, Syn Boży, Duch Święty, w hinduizmie – Brahma, Wisznu, Sziwa...

¹² K. Lipka, M. Błażewicz, *Filozoficzne traktaty perkusyjne*, s. 114.

zmierzamy, definiując tym samym widzenie życia i śmierci w odpowiedniej, wzajemnie uzupełniającej się perspektywie.

Et tua res agitur powstał z namysłu nad miejscem człowieka we współczesnym świecie, nad śmiercią, nad problemem wolnej woli i odpowiedzialności, nad ostatecznym argumentem, którym może stać się śmierć [...]. Dla każdego z nas jest ona czymś innym, w zależności od tego, czy jest w nas Wiara, Nadzieja, Zwątpienie czy Nicość.¹³

ET TUA RES AGITUR... – I CIEBIE RZECZ DOTYCZY. MARCINA BŁAŻEWICZA STUDIUM LUDZKIEJ WOLNOŚCI

Spośród wielu współczesnych kompozytorów przeznaczających swe dzieła na perkusję postać Marcina Błażewicza – twórcy związanego z Uniwersytetem Muzycznym Fryderyka Chopina w Warszawie, jawi się jako szczególna. Jego kompozycje inspirowane często (choć nie tylko) filozofią Dalekiego Wschodu można określić mianem filozoficznych traktatów perkusyjnych, podnoszących tematy bytu, przemijania. W tak zarysowanym kręgu inspiracyjnym i ideologicznym analizowany w niniejszym referacie utwór zajmuje istotne miejsce. *Et tua res agitur* dedykowane pamięci zamordowanego księdza Jerzego Popiełuszki jest muzyczną opowieścią o ludzkich drogach, pokonywaniu samego siebie, odpowiedzialności i cierpieniu. W artykule odnajdziemy nie tylko wiele informacji na temat genezy dzieła, ale również uwagi wykonawcze i interpretacyjne wyrosłe na gruncie praktyki estradowej autora.

Theology
of beauty

Słowa kluczowe: awangarda francuska, ikonografia wschodnia, syntezy teologiczne, model w sztuce, *sacrum*.


Bibliografia:

1. Antokoletz E., *Muzyka XX wieku*, POZKAL, Inowrocław 2009.
2. Błażewicz M., książeczka dołączona do płyty *The Darkes Dark – Mystery of Self Liberation*, Acte Prealable, Warszawa 1999.
3. Błażewicz M., książeczka dołączona do płyty *Marcin Błażewicz*, KOS Records, CD 06, 1993.
4. Dąbek S., *Twórczość mszalna kompozytorów polskich XX wieku*, PWN, Warszawa 1996.
5. Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*; t. I; tł. Stanisław Tokarski, Agnieszka Kuryś; Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1994-1997.
6. Hart M., Lieberman F., *Planet drum*, Harper Collins Publisher, San Francisco 1991.

¹³ M. Błażewicz, książeczka dołączona do płyty *Marcin Błażewicz*, KOS Records, CD 06, 1993.

7. Hart M., Stevens J., *Drumming at the edge of magic*, Harper Collins Publisher, New York 1990
8. Jung C.G, *Archetypy i symbole*, Czytelnik, Warszawa 1993.
9. Kotoński W., *Leksykon współczesnej perkusji*, PWM, Warszawa 1999.
10. Lorent L., *Ineffabilis. Perkusyjne dzieła Marcina Błażewicza*, wyd. Cultura Animi, Warszawa 2015.
11. Lorent L., *Szkice Perkusyjne*, wyd. Cultura Animi, Warszawa 2014.
12. Maffit R., *Rhythm & Beaty, the art of percussion*, Watson-Guption Publications, New York 1999.
13. Mirandola G. , *Mowa o godności człowieka*, tł. Z. Nerczuk, M. Olszewski, Instytut Filozofii i Socjologii PAN
14. Skoczyński S. (red.), *W kręgu sztuki perkusyjnej*, Zeszyty Naukowe AMFC nr 47, Warszawa 1999.

DOI: 10.15290/rtk.2018.17.3.10

 0000-0001-7954-2475*Joanna Maluga**Akademia Muzyczna im. Feliksa Nowowiejskiego w Bydgoszczy*

Ludowe pojmowanie wiary w kompozycji *Missa sine nomine* Ignacego Zalewskiego

THE FOLK CONCEPTION OF FAITH BASED ON THE COMPOSITION *MISSA SINE NOMINE* BY IGNACY ZALEWSKI

The prelection is based on published in 2017 book *Sacrum and profanum in coral-percussion music of XXI century* by Joanna Maluga and Leszek Lorent. The composition for percussion solo, traditional voice consort (natural voices choir) and four trombones is presented as a centre of the article. *Missa sine nomine* is an extraordinary composition among others by Zalewski, where he tries to interpret the faith in God interpreted by the institution on Church and by vox populi.

The article shows not only an analysis of the composition, but also a practical way to prerformance, based mostly on the dialogue between composer and conductor.

Key words: *Missa sine nomine*, Church, people, faith, God, choir, natural voice.

Missa sine nomine Ignacego Zalewskiego należy do dzieł paraliturgicznych. Przeznaczona jest na perkusję solo, zespół śpiewu tradycyjnego (chór białych głosów) i cztery puzony. Utwór został zamówiony w 2016 roku przez *Międzynarodowy Festiwal Tradycji i Awangardy Muzycznej Kody*. Jego forma ewoluowała, począwszy od wizji rozbudowanego *Stabat Mater*¹ na perkusję solo i chór białych głosów, poprzez

¹ Należy w tym miejscu nadmienić, iż *Stabat Mater* Ignacy Zalewski skomponował w 2018 roku. Dzieło jest przeznaczone na chór, perkusję, baryton, głos żeński

mszę ze składem instrumentalnym rozszerzonym o cztery puzony przeznaczoną do wykonania koncertowego, aż po mszę zawierającą elementy dramatyczne. W takiej właśnie formie – reżyserowanej mszy religijno-świeckiej, dzieło zostało po raz pierwszy przedstawione publiczności przez Chór VRC, solistów i zespół instrumentalny podczas festiwalu *Kody* w 2017 roku. Omawiany utwór jest dziełem synkretycznym, w którym oprócz tradycyjnych tekstów mszalnych zostały wykorzystane fragmenty wybranych wierszy i poematów Józefa Czechowicza (*O Niebie, Świat, Sam*), Jana Kasprowicza (***, *Święty Boże*), Adama Mickiewicza (*Broń mnie przed sobą samym*). Fascynacja polską poezją nie jest zjawiskiem nowym w twórczości muzycznej Ignacego Zalewskiego. Dzieła inspirowane rodzimą literaturą stanowią znaczący element artystycznej spuścizny młodego twórcy, zarówno w aspekcie solowym, kameralnym, jak i symfonicznym. Kompozytor swoją postawą twórczą zrzesza wokół siebie grupę osób o podobnych zainteresowaniach, którzy często współkreują ostateczny kształt danych utworów. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku analizowanej w niniejszej wypowiedzi *Missa sine nomine*. Pierwsza prezentacja sceniczna dzieła była reżyserowana przez Jerzego Machowskiego – bliskiego współpracownika kompozytora, operującego specyficznym, minimalistycznym podejściem do gry aktorskiej, manifestującym się w powierzeniu chórzystom jedynie wybranych jej elementów, zredukowanych do gestów, przemieszczania się w obrębie przestrzeni akustycznej. Kreowanie napięcia wspierane było przez intymną grę świateł symbolizujących boską opatrność oraz cieni, stanowiących jej antytezę, rodzaj alegorycznego przedstawienia zwątpienia w zasadność niebiańskich wyroków. Tego rodzaju idea doskonale sprawdziła się w warunkach koncertowych Sali Centrum Spotkania Kultur w Lublinie, w której utwór został prawykonany.

Umiejętność doboru odpowiednich tekstów kompatybilnych pod względem treści i emocji do *ordinarium i proprium missae* w sposób niewątpliwy świadczy o kunszcie kompozytorskim Zalewskiego, wiedzy z zakresu literatury i wyczuciu poetyckiego piękna. Pomimo wprowadzenia do kompozycji świeckich tekstów o ludowym zabarwieniu emocjonalnym, kompozytor nie odcina się od tradycji, czyniąc tym samym ukłon w stronę słuchaczy zaznajomionych z wielowiekową schedą języka łacińskiego wykorzystywanego w twórczości religijnej (tu: chrześcijańskiej).

i zespół instrumentalny. Prawykonanie dzieła odbędzie się na festiwalu Gorzkie Zale – Nowe Epifanie, 04.03.2018 roku w Studiu Koncertowym Polskiego radia im. Witolda Lutosławskiego.

W zastosowanych przez Zalewskiego tekstach świeckich występuje motyw zwątpienia w naturę Boga i jego istotę, akcentujący prostotę pojmowania wyższego bytu przez prostych ludzi. Kompozytor wyraża owo zwątpienie brzmieniem białych głosów chóralnych, nawiązując tym samym do obrzędowości ludowej, często (choć nie w analizowanym przypadku) łączącej elementy ceremoniału chrześcijańskiego z wpływami pogańskimi (np. obrzęd Dziadów).

Teksty *ordinarium missae* przywoływane przez lud (chór) reprezentują stanowisko instytucji Kościoła, objaśniającej zagadnienia wiary przez pryzmat mędrców i dokonywanej przez nich interpretacji świętych pism. Istota Stwórcy jest jednak nieodgadniona, a Jego wyroki często sprzeczne z ziemskim pojmowaniem sprawiedliwości czy dobra. Boska potęga nie jest rozpoznawalna, lecz jest niezwykle mocno ukonstytuowana kulturowo – ten fakt właśnie nakazuje prostemu ludowi modlitwę nawet w sytuacjach, w których odwoływanie się do boskiego majestatu wydaje się być sprzeczne ze zwykłą, “ziemską logiką”. Człowiek jednak jest z natury istotą wątpiącą. W analizowanym utworze owa nieufność wyrażona została przez teksty poetyckie. Mamy więc do czynienia z dwiema płaszczyznami narracyjnymi dzieła: płaszczyzną definiowaną przez *ordinarium missae*, oraz świecką, obrazowaną przez teksty spoza łacińskiego obrządku. Zderzenie ze sobą dwóch sposobów narracyjnych generuje napięcia energetyczne. Dualizm *Missa sine nomine* przejawia się również w użytych przez kompozytora językach polskim i łacińskim. Teksty w języku polskim stanowią komentarz do tekstów łacińskich; są rodzajem ludowej egzegezy świętych pism, przybierając względem nich funkcję afirmatywną lub przeciwstawną. Należy nadmienić, iż Ignacy Zalewski pozostaje sceptyczny w kwestii podejścia do wiary. Jego światopogląd ukonstytuowany został w oparciu o naukowe tezy, o czym wyczytać możemy m.in. wydanej niedawno pozycji autorstwa Leszka Lorenta i Joana Malugi *Sacrum i profanum w chóralno-perkusyjnej muzyce XXI wieku*:

Ignacy Zalewski należy do twórców zafascynowanych nauką [...] Fakt ten sprawia, iż kompozytor wizję świata duchowego wywodzi nie z konkretnej doktryny religijnej, narzucającej określone formy rozumowania i postrzegania rzeczywistości lecz z nauki, opierając się na wypowiedziach wielkich jej przedstawicieli, jak choćby Richard Dawkins, Stephen Hawking, Michał Heller².

Można pokusić się o tezę, iż paraliturgiczna twórczość Zalewskiego, w której wykorzystuje teksty spoza kanonu mszalnego, jest formą

² J. Maluga, L. Lorent, *Sacrum i profanum w chóralno-perkusyjnej muzyce XXI wieku*, wyd. AM im. F. Nowowiejskiego w Bydgoszczy, 2017, s. 20.

konsensusu pomiędzy jego własnym sposobem oglądu rzeczywistości a postrzeganiem jej przez pryzmat dogmatów chrześcijańskich stojących często w opozycji do “pierwotnego instynktu”, czy też ludowego pojmowania wiary. Poniżej przedstawiony został synkretyczny opis poszczególnych części mszy, koncentrujący się na ich literackiej interpretacji:

– *Kyrie* – tekst łaciński został skomentowany wierszem Jozefa Czechowicza *O niebie*. Punktem centralnym omawianej części czyni kompozytor słowa *warto śpiewać jego chwałę*, stanowiące o zasadności wzywania boskiego miłosierdzia. Kończące fragment słowa *mój synku*, są pierwszym w dziele wyrazem zwątpienia i rzeczywistego, ludzkiego cierpienia po stracie ukochanej, bliskiej osoby. Ignacy Zalewski określił owo zwątpienie jako „niezwykle osobiste, wynikające z prostoty ducha gminu”³.

– *Gloria* – poetycki komentarz do *Glorii* pozostaje względem niej w opozycji. Obrzęd mszalny, generujący uwielbienie nieznanego prostemu ludowi Boga zderza się z rozpaczą, i łzami których rezonans odnajdujemy w kolejnych częściach kompozycji (*wierzyłem zawsze w światła moc, władnącą nad mrokami, a przecież nieraz wiarę tę gorzkimi zlewam łzami*).

– *Credo* – część ta ma charakter hiobowy. Takie widzenie *Symbolu Nicejskiego* stanowi zamierzony przez twórcę paradoks. Oto bowiem wyznanie wiary zderza się z rozpaczą rodzącą gniew i sprzeciw. Zwrot *Broń mnie przed sobą samym* oznacza w tym wypadku dyskurs między duchem (ludzką duszą) a materią (ludzka cielesność) . Samo słowo *credo* (wierzę) reprezentuje irracjonalną cząstkę natury ludzkiej, która z jednej strony jednoczy lud, narzucając mu normy postępowania i zachowania, z drugiej zaś rodzi pytania, wątpliwości i pragnienie wiedzy. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, iż zdobycie całkowitej wiedzy przekreśla Tajemnicę Wiary będącą jej esencją. Część *Credo* zakończona została ontologicznym pytaniem o istotę boga – człowieka.

– *Sanctus* – tekst mszalny pozostaje w opozycji do poetyckiego komentarza. Uporczywie powtarzane *Sanctus Dominus Deus Sabaoth* współistnieje z obrazem konającego człowieka będącego podmiotem lirycznym w wierszu Jana Kasprowicza. Odbiorcy poezji mogą odnieść wrażenie, że Bóg pozostaje w pewien sposób na uboczu rozgrywających się w materialnym świecie ludzkich dramatów. Jego siła i potęga współistnieją z obojętnością i stałością (niezmiennością) Jego istoty. Zarysowana w *Glorii* niemoc istoty ludzkiej przybiera w tej części

³ Autoryzowana wypowiedź kompozytora z dnia 05.07.2016 – rozmowa z Joanną Malugą i Leszkiem Lorentem.

silniejszy, choć ukryty charakter. Kompozytor, poprzez określone zabiegi artykulacyjne uwydatnia melodykę tekstu młodopolskiego poety (zaakcentowanie przedniojęzykowej głoski „r” w siedmiokrotnej repetycji słów *kracze i kracze*).

– *Agnus Dei* – część ta symbolizuje pogodzenie się z faktem przemijania. Kompozytor osiąga ów efekt poprzez połączenie poezji Józefa Czechowicza z tekstem łacińskim. Szczególną uwagę zwraca Zalewski na zagadnienie upływającego czasu⁴, który w ludzkim (ziemskim) pojmowaniu zbliża człowieka w stronę śmierci, unicestwienia, w boskim zaś – ku wieczności. Ontologiczny problem odnoszący się do istnienia Boga odnajdujemy na słowach *jest, nie ma, będzie, był*. Jest to centralny punkt energetyczny omawianej części.

W analizowanej kompozycji pojawiają się liczne opozycje wynikające z przekazu użytych tekstów polskich i łacińskich. Głos ludu (*vox populi*) stara się pojąć transcendentne treści stanowiące esencję wiary i przełożyć je na realia codziennego, ziemskiego życia. Jest to jednak zadanie zdecydowanie wykraczające poza możliwości percepcyjne człowieka z gminu martwiącego się w większej mierze o zaspokojenie podstawowych potrzeb życiowych, niż o sprawę ducha. Ukryty za skomplikowanymi rytuałami Bóg, który dwa tysiące lat temu wcielił się w postać człowieka, nie przemawia do prostych ludzi, pozostając tym samym obcym bytem. Boskie człowieczeństwo Jezusa Chrystusa percypowane jest przez lud jedynie w formie wyuczonych przez wieki historii form niedzielnych i świątecznych zachowań, przybierających często formę jedynie gestów wykonywanych poniekąd w sposób automatyczny. W cytowanej już książce *Sacrum i profanum w chóralno-perkusyjnej muzyce XXI wieku* wyczytać możemy, iż w analizowanym dziele

kompozytor, poprzez swe muzyczno-poetyckie przemyślenia kieruje uwagę odbiorcy dzieła ku teologii negatywnej – tzw. teologii apofatycznej, według której częściowy wgląd w istotę Boga uzyskujemy poprzez zaprzeczenia, czym lub kim Bóg nie jest⁵.

⁴ Zagadnienie upływającego czasu poruszane jest przez Ignacego Zalewskiego w wielu kompozycjach. Ma to niewątpliwy związek z zainteresowaniem kompozytora mechaniką kwantową i publikacjami prof. Michała Hellera. Ignacy Zalewski w jednym z wywiadów udzielonych nam podczas pracy nad książką wyznał, iż mimo fascynacji nauką nigdy nie stara się przekładać jej języka na sposób muzycznej wypowiedzi w sposób ścisły. Scjencyczne inspiracje powinny bowiem stanowić jedynie pretekst do głębszych rozważań na polu sztuki. Według Zalewskiego nauka i sztuka odpowiadają innym potrzebom człowieka i nie powinno się ich łączyć.

⁵ J. Maluga, L. Lorent, *Sacrum i profanum...*, s. 39.

Omawiane dzieło Ignacego Zalewskiego z całą pewnością nie należy do klasyki gatunku. Mimo, iż w tytule kompozycji widnieje słowo msza, w sposób znaczący odbiega ona treścią i przekazem od jej tradycyjnej formy. Dzieje się tak zapewne nie tylko ze względu na wprowadzeniem do „muzycznego obrządku” tekstów poetyckich, lecz przede wszystkim ze względu na jej przekaz filozoficzny akcentujący zwątpienie w Boga. Mamy zatem do czynienia z kolejnym paradoksem, w którym doświadczenie *sacrum* współlistnieje czy wręcz współzawodniczy z codziennym postrzeganiem *profanum*: duch zderza się z materią, życie ze śmiercią, wieczność z przemijaniem...

Missa sine nomine zrodziła się z potrzeby refleksji nad rytuałem oraz chęcią wnikięcia głębiej w psychologię ludzkiego przeżywania tegoż rytuału, w trakcie którego oprócz tradycyjnych formuł obecna jest własna, wewnętrzna refleksja każdego człowieka.⁶

Chór w kompozycji *Missa sine nomine* Ignacego Zalewskiego

Utwór *Missa sine nomine* w pierwotnym zamyśle kompozytorskim miał być wykonywany przez zespół śpiewu tradycyjnego. W niedługim czasie Zalewski zmienił jednak koncepcję ze względu na potencjalne ograniczenia wyrazowe jakie niesie za sobą zastosowanie jedynie białych głosów, w sposób naturalny predestynowanych do wykonawstwa muzyki ludowej.

W przypadku realizacji dzieła przez Chór VRC kompozytor zmienił początkowe założenia estetyczne poprzez wprowadzenie większej ilości barwowych niuansów, elementów współczesnych technik kompozytorskich. Jednym z powodów owych zmian były nowe możliwości wykonawcze, jakie otworzyły się przed Zalewskim podczas współpracy z Chórem VRC, specjalizującym się w realizacji partytur muzyki współczesnej, choć nie tylko. Należy bowiem nadmienić, iż wspomniany zespół z równą gracją porusza się we współczesnych estetykach muzycznych jak i doskonale odnajduje się w realizacji muzyki minionych epok. Dzięki ciąglemu poszerzaniu wiedzy z zakresu technik wykonawczych Chór VRC operuje szerokim diapazonem możliwości artykulacyjnych i wyrazowych. Muzycy tworzący trzon zespołu posiadają szerokie horyzonty artystyczne i często nie ograniczają swych projekcji jedynie do śpiewu. Należy w tym miejscu przywołać wykonania licznych utworów, w których chórzyci śpiewając grali również na drobnych

⁶ Autoryzowana wypowiedź kompozytora z dnia 05.07.2016 – rozmowa z Joanną Malugą i Leszkiem Lorentem.

instrumentach perkusyjnych takich jak rain makery, czy simantry. Do dzieł tego rodzaju należą m.in.: *Xopancuicatl* Piotra Tabakiernika, *Messa dell Uomo Moderno* Kamila Staszowskiego...

Kompozytor miał zatem do dyspozycji niezwyklej aparat wykonawczy, z jednej strony operujący klasyczną, wyrównaną barwą, z drugiej zaś potrafiący przekroczyć kanony klasycznego śpiewu wchodząc tym samym w arкана muzyki tradycyjnej, zarezerwowanej niejako dla ludowych (lub stylizowanych na nie) formacji artystycznych.

Nowe założenia kompozytorskie, będące wynikiem wnikliwej współpracy między kompozytorem, dyrygentem a w konsekwencji z całym zespołem zostały ujęte w następujący sposób:

- elementy dzieła utrzymane w niskich wartościach dynamicznych, posiadające charakter kontemplacyjny winny być stylizowane na naturalny śpiew odznaczający się “nieokrzesałą” barwą głosu znaną z wiejskich kościołów;
- fragmenty kompozycji utrzymane w wysokich wartościach dynamicznych, odznaczające się dużą energetyką, powinny przypominać krzyk realizowany na konkretnych, zdeteminowanych zapisem wysokościowym dźwiękach.

Obydwa powyższe założenia generowały ogromny wysiłek wokalny, dlatego w fazie odczytywania utworu zespół pracował według zasad klasycznej emisji głosu. Podczas ostatnich prób, posiadając już doświadczenie operowania głosem białym (zdobyte podczas warsztatów) chór realizował wiernie wskazówki kompozytorskie.

Jak już zostało wcześniej wspomniane Ignacemu Zalewskiemu chodziło o przedstawienie nabożeństwa, w którym wierni w sposób rzeczywisty rozważają zagadnienie bożej obecności. Rzeczywisty oznacza w tym miejscu ludzki, prosty sposób pojmowania Boga, stojący często w sprzeczności z oficjalną nauką Kościoła. Literackim obrazem tego typu rozterek, będący rodzajem swoistej dychotomii dzielącej “pokornego ducha” i “niepokorne ciało” mogą być wybrane fragmenty dzieła Stanisława Reymonta *Chłopi*, w których autor zawarł opis zaduszkowych nabożeństw, łączonych po kryjomu z dawnym obrządkiem Dziadów... W utworze Zalewskiego spod płaszczyzny żarliwej modlitwy prostego ludu wyłaniają się pytania o naturę Boga. Zderzenie dwóch postaw mentalnych uczestników nabożeństwa, ufnej i skonstrastowanej z nią wątpliwej, rodzi emocje. Generuje także konieczność zróżnicowania sposobów chóralnej artykulacji dźwięku. Twórca stawia w centrum dzieła człowieka rozdartego wewnątrz między wynikającą z tradycji koniecznością słuchania Bożego Słowa, a jego rozumieniem. Kompozytor podkreśla iż w jego mszy: „chodzi o przedstawienie nabożeństwa,

podczas którego ludziom puszcza ją hamulce, jeśli mają wątpliwości co do tak sformułowanej wiary, bożej obecności, czy po prostu do kondycji w świecie i jakości życia”⁷. Nie znaczy to jednak, iż analizowany utwór ma charakter obrazoburczy. Lepszym określeniem tego typu zabiegów jest przebijająca przez sferę sacrum świeckość, której literackim wcieleniem są teksty poetyckie. Chodzi tutaj o ludzkie pojmowanie wiary, pociągające za sobą cały bagaż ułomności wynikających z naturalnych ograniczeń człowieka. Ignacy Zalewski kieruje swe dzieło do inteligentnych, wolnych od uprzedzeń słuchaczy, prowokując do rozważań nad chrześcijańskim rytuałem. Jako podsumowanie warto jeszcze raz zacytować Zalewskiego:

Theology
of beauty

Ostatnim o co mi chodzi byłoby stworzenie obrazoburczego widowiska. Chciałbym spojrzeć na odczuwanie transcendencji na bardzo intymnym poziomie, do którego dostęp daje w pewnym sensie nieokrzesany technicznie śpiew. Ale przede wszystkim z poczuciem, że potrzeba uczestnictwa w rytualnie znaczącym, symbolicznym, jest ważna, jeżeli nie niezbędna dla człowieka⁸.

Kompozytor nie bez przyczyny zatytułował swoje dzieło *Missa sine nomine*. Nawiązał w ten sposób do renesansowej tradycji mszalnej *sine nomine*. W książeczce programowej Festiwalu Tradycji i Awangardy Muzycznej KODY 2017 czytamy:

Missa sine nomine – dosłownie „Msza bez nazwy”, to tradycyjne nazwa powstałego w renesansie takiego umuzycznienia *ordinarium missae*, w którym kompozytor operuje wyłącznie skomponowanym prze siebie materiałem dźwiękowym. W *Missa sine nomine* Ignacego Zalewskiego swobodzie kompozytorskiej podlega nie tylko materiał muzyczny, ale do pewnego stopnia również materiał słowny: obok tekstu mszy śpiewanego po łacinie, w utworze występują fragmenty wierszy i poematów Adama Mickiewicza, Józefa Czechowicza i Jana Kasprowicza. W kompozycji znajdują się również cytaty melodyczne z dwóch znanych pieśni ludowych: kurpiowskiej – *Zaświeć niesiondzu* i lubelskiej – *Kare konie*.

W głębszym, metafizycznym znaczeniu, poprzez określenie *sine nomine* kompozytor dokonuje pewnego uogólnienia na płaszczyźnie duchowej. Mimo, iż termin msza odwołuje się zazwyczaj do chrześcijańskiej duchowości, Zalewski niejako jej nie nazywając odwołuje się w swym muzyczno-metafizycznych rozważaniach do ogólnego widzenia ducha. Nie upatruje bowiem esencji wiary w usankcjonowanej instytucjonalnie formie obrządku lecz w jej recepcji dokonywanej

⁷ Autoryzowana wypowiedź kompozytora z dnia 05.07.2016 – rozmowa z Joanną Malugą i Leszkiem Lorentem.

⁸ Ibidem.

przez prosty lud, a więc w szerszym znaczeniu również przez każdego człowieka.

Podsumowując wszystkie rozważania na temat *Missa sine nomine* Ignacego Zalewskiego pragnę przywołać słowa kompozytora, w których streszcza idee dzieła:

W *Missa sine nomine* własna, wewnętrzna refleksja każdego człowieka nad sacrum jest niejako wyciągnięta na wierzch za pomocą poezji wybranych autorów. Refleksja ta czasem może być bardzo powszednia, przyziemna, czasem wąpiąca, czasem afirmatywna, czasem wręcz epifaniczna. Takie właśnie spojrzenie na ludzkie przeżywanie chciałem zawrzeć w mszy, aby odświeżyć swoje i słuchacza podejście do rytuału naszej kultury najbliższemu i najbardziej powszedniemu oraz zobaczyć, co z tego wyniknie. Podobnie jak w *Stojąc z daleka*, tak i tu nie stawiam tez, nie prawię morałów i nie wchodzę w żadną teologiczną czy mistyczną dyskusję. Wyjąwszy wstawki z tekstami poetyckimi *Missa sine nomine* jest kolejnym umuzyycznieniem *ordinarium missae*, a każdy słuchacz może wynieść z utworu to, co chce i odnieść (lub nie odnosić) do własnego przeżywania i własnej, prywatnej metafizyki. Koniec końców jednak muzyką staram się przede wszystkim oddziaływać na emocje, bo ostatecznie o to po prostu chodzi w komponowaniu.⁹

Theology
of beauty

LUDOWE POJMOWANIE WIARY W KOMPOZYCJI *MISSA SINE NOMINE* IGNACEGO ZALEWSKIEGO

Niniejszy referat powstał w oparciu o wydaną w 2017 roku książkę *Sacrum i profanum w chóralno-perkusyjnej muzyce XXI wieku*¹⁰ autorstwa Joanny Malugi i Leszka Lorenta. Przedstawione w nim rozważania dotyczą synkretycznej kompozycji Ignacego Zalewskiego przeznaczonej na perkusję solo, zespół śpiewu tradycyjnego (chór białych głosów) i cztery puzony. *Missa sine nomine* należy do szczególnych dzieł w dorobku młodego twórcy, w którym podejmuje on zagadnienia wiary w Boga interpretowanej przez instytucję Kościoła oraz przez prosty lud. Dyskurs, który pojawia się przy tak zarysowanym zagadnieniu stanowi główną treść dzieła. Niniejszy referat w dużej mierze stanowi o rozumieniu analizowanego utworu, w oparciu o praktykę wykonawczą autorki oraz o rozmowy z twórcą

Słowa kluczowe: *Missa sine nomine*, Kościół, lud, wiara, Bóg, chór, białe głosy.


⁹ Ibidem.

¹⁰ J. Maluga, L. Lorent, *Sacrum i profanum*...

Bibliografia:

1. Borowska B., *Inspirująca rola tekstów maryjnych w kształtowaniu frazy i interpretacji utworów chóralnych kompozytorów polskich*, AM w Katowicach, 2011.
2. Czechowicz, J., *Kamień*, Ośrodek Brama Grodzka Teatr NN, Lublin 2007.
3. Czechowicz, J., *Wiersze wybrane*, Czytelnik, Warszawa, 1955.
4. Czechowicz, J., *Wiersze wybrane*, Czytelnik, Warszawa, 1955.
5. Dąbek S., *Twórczość mszalna kompozytorów polskich XX wieku*, PWN, Warszawa 1996.
6. Farcinkiewicz Ł., *Tworzenie muzyki sakralnej*, rozmowa z Pawłem Łukaszewskim, [w:] *Musica Sacra Nova 1/2007*, red. M. Łukaszewski, Musica Sacra Edition, Warszawa 2007.
7. Kasprowicz, J., *Hymny, Księga Ubogich, Mój Świat*, PAX, Warszawa, 1956.
8. Łukaszewska J., *Świadomość podstawą prawidłowej mowy i śpiewu*, [w:] *Musica Sacra Nova 3-4*, Musica Sacra Edition, Warszawa 2009.
9. Maluga J., Lorent L., *Sacrum i profanum w chóralno-perkusyjnej muzyce XXI wieku*, wyd. AM w Bydgoszczy, 2017.
10. Mickiewicz, A., *Wiersze i powieści poetyckie*, Świat Książki, Warszawa, 1998.
11. Mielko-Remiszewska M., *Musica Ecclesiae Nova*, UMCS, Lublin 2010.
12. Stochniol M., *Pasja w XX wieku*, „Ruch Muzyczny” 2012, nr 6.
13. Szulik M.R., *Chór w kościele*, Polihymnia, Lublin 2012.
14. Autoryzowane wywiady z kompozytorem.

DOI: 10.15290/rtk.2018.17.3.11

 0000-0003-0424-091X*Piotr Szkiłdź**Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*

Ampułki pielgrzymie jako „pamiątki” z miejsc świętych

PILGRIM AMPOULES AS “SOUVENIRS” FROM HOLY PLACES

The first Christian pilgrimages are dated to the 3rd century, while the development of the pilgrimage movement falls on the 4th and 5th centuries. From this time, we have numerous testimonies of pilgrimages made to places of saints, in which the most important center was Jerusalem and places associated with the life and activity of Jesus Christ. They also went to local centers of worship, which were no less known than Jerusalem. These include places such as the Sanctuary of St. Menas in Abu Mina or Saint Tekla near Selucja and the monastery in Bobbio. As souvenirs from the visited places, various kinds of devotional items, such as ampoules, were imported. We find them from the Levant area to Britain. In this article, the attention will be given to ampoules from Abu Mina, which was the largest center producing ampoules with the presentation of Saint Menas.

Key words: archeology, ampule, Abu Mina, pilgrimage, antiquity, Menas.

Pielgrzymki towarzyszą chrześcijaństwu od pierwszych wieków jego istnienia aż do chwili obecnej. Fenomen zabierania z sobą przedmiotów związanych z miejscem podróży nie jest tylko domeną współczesności. Kupujemy figurki przedstawiające ulubione miejsce, lub pocztówki, które mają przypominać nam miejsca, przeżyte emocje, atrakcje. Nie inaczej było w starożytności, gdzie z dalekich wypraw przywożono różne wyroby lokalnych rzemieślników, czy wytwory dawnych cywilizacji.

W okresie wczesnego chrześcijaństwa oraz wczesnego średniowiecza, kiedy nasiliły się ruchy pielgrzymie, zaczęto przywozić ze sobą różne pamiątki tych pobożnych wypraw. Najczęściej były to: woda, olej, kurz, kamienie. Rzeczy te znajdowały się zazwyczaj w ozdobnych pojemniczkach zwanymi ampułkami lub w innych ozdobnych przedmiotach. Współcześnie ampułki kojarzą się z naczyniami liturgicznymi, w których trzymana jest woda i wino w trakcie Mszy św. Natomiast w interesującym nas okresie nazwa ta odnosiła się do dewocjonałów: *ευλοιαι*, *eulogiae* lub *benedictiones*. Były to przedmioty związane materialnie z *loca sancta*.

W poniższym artykule uwaga zostanie poświęcona głównie ampułkom z Sanktuarium Świętego Menasa w Abu Mina, w północno-zachodnim Egipcie (około 45 km od Aleksandrii). Ośrodek ten był jednym z największych ośrodków pielgrzymich w Egipcie oraz w Cesarstwie Bizantyjskim. Działalność centrum pielgrzymkowego w Abu Mina przypada na okresie od końca IV wieku do pierwszej połowy VII wieku. Według badaczy takich jak: William Anders, Jacek Kościuk, Peter Grossman, mieścił się tam ważny ośrodek wytwórczy dewocjonałów pielgrzymich, w szczególności ampułek. Wytwory te są znajdowane nie tylko w pobliżu Abu Mina czy w Egipcie, lecz także w wschodniej i zachodniej Europie.

Oprócz ampułek z Abu Mina, zostaną też opisane ampułki z grupy Monza-Bobbio, pochodzące z obszaru Palestyny.

Dla większego zrozumienia zagadnienia związanego z dewocjonaliami, zostanie pokrótce nakreślona historia pielgrzymowania, a szczególny nacisk zostanie położony na miejsca święte w Lewancie.

Krótką historia pielgrzymek

Pielgrzymowanie nie jest wcale wytworem religii chrześcijańskiej czy judaistycznej, lecz jest ponadczasową ideą, która łączy wszystkie religie. W starożytnej Grecji i Rzymie rozpowszechnione było pielgrzymowanie do wyroczeni i świątyń, choć miało ono nieco inny charakter niż pielgrzymki chrześcijańskie. Głównie były to podróże do miejsc (np. Delfy), gdzie przebywały osoby „widzące”. Bliższe idei pielgrzymek chrześcijańskich były podróże do większych ośrodków kultu np. Świątyni Artemidy w Efezie czy Świątyni Zeusa w Olimpi. Udawano się także do mniejszych, lokalnych ośrodków kultu.

Chrześcijańskie pojęcie pielgrzymowania formowało się nie tylko na kanwie wcześniejszych pogańskich pielgrzymek, lecz szczególnie na judaistycznej idei pielgrzymowania. O pierwszym nakazie udania

się do miejsca świętego możemy przeczytać w Starym Testamencie, w Księdze Powtórzonego Prawa. Zapisano tam, aby trzy razy do roku stawić się: „Przed obliczem Pana”¹. W późniejszych wiekach, miejscem świętym dla Izraelitów stała się Świątynia Jerozolimska. Po upadku powstania żydowskiego i zdobyciu Jerozolimy przez Tytusa Flawiusza w roku 70, Żydzi udali się na wygnanie, przez co trudno było im wypełniać nakaz z Księgi Powtórzonego Prawa. Wśród członków diaspory wykształciła się tradycja, aby przynajmniej raz w życiu udać się na pielgrzymkę do Jerozolimy. Przybysze z odległych części świata nie zatrzymywali się tylko na Jerozolimie, ale ruszali w dalszą drogę w celu odwiedzenia miejsc znanych z kart Starego Testamentu, np. dębu Patriarchów w Mambre, grobów Patriarchów w Hebronie oraz grobowców Dawida i Salomona w Betlejem².

Pielgrzymki chrześcijan zaczęły pojawiać się dopiero w I połowie IV wieku. Najprawdopodobniej było to spowodowane niestabilnością polityczną i konfliktami, ale przede wszystkim prześladowaniami chrześcijan. Prześladowania wyznawców Chrystusa miały miejsce w różnych prowincjach Cesarstwa, praktycznie od drugiej połowy I wieku aż do roku 313. W okresie przed edyktem mediolańskim, posiadamy zaledwie kilka opisów pielgrzymek do Jerozolimy. Wspomina o nich historyk Kościoła Euzebiusz z Cezarei w swoim dziele *Historia Kościoła*. Dowiadujemy się z niego o czterech pątnikach udających się do Ziemi Świętej. Najstarsze pielgrzymki miały miejsce II połowie II wieku, kiedy to do Jerozolimy udali się biskup Sardes Meliton i Orygenes oraz kapadocki biskup Firmilian. W roku 212, swoją pielgrzymkę w Jerozolimie kończy Aleksander i zostaje biskupem tego miasta³. Po nastaniu pokoju religijnego w Cesarstwie oraz przejściu władzy przez Konstantyna, nastąpił nagły wzrost ruchów pielgrzymkowych do miejsc świętych. Najpopularniejszym kierunkiem pielgrzymek była oczywiście szeroko rozumiana Ziemia Święta: Jerozolima, Betlejem, Nazaret, Góra Synaj i inne miejsca związane z wydarzeniami ze Starego i Nowego Testamentu. Oprócz miejsc związanych z działalnością Jezusa Chrystusa, należało by wymienić także inne miejsca, do których nie mniej licznie udawały się pielgrzymki. Najczęściej były to stolice podzielonego Imperium.

¹ Każdy mężczyzna powinien trzy razy w ciągu roku stawić się przed Panem, twoim Bogiem, w miejscu, które On sobie wybierze: Na święto Przaśników, na Święto Tygodni i Na Święto Namiotów. Pwt 17, 16a.

² P. Iwaszkiewicz, *Do Ziemi Świętej: najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII wiek*, Kraków 2010, s. 18-19.

³ P. Iwaszkiewicz, *Do Ziemi Świętej...*, s. 20-21.

Na zachodzie był to Rzym, gdzie po za miastem znajdowały się memorie apostołów, Świętego Piotra na Watykanie oraz Świętego Pawła przy *via Ostiensis*. W epoce konstantyńskiej na miejscach pochówku apostołów zostały wybudowane bazyliki. W okolicach Rzymu znajdowały się również groby pierwszych męczenników oraz papieży. Najsłynniejsze miejsce ich pochówku zlokalizowano w katakumbach Św. Kaliksta, które były najczęściej odwiedzanym miejscem pielgrzymek z Rzymu, ale przede wszystkim tych spoza obrębu miasta. Konsekwencją popularności Katakumb Św. Kaliksta, a szczególnie Krypty Papieży, były przeprowadzone tam renowacje i rozbudowy, która zostały zlecone przez papieża Damazego. Papież ten ozdobił również inne miejsca związane z kultem męczenników w Rzymie i wokół niego. Warto wspomnieć o Bazylice Krzyża Świętego z Jerozolimy, która została wybudowana na polecenie Cesarzowej Heleny, matki Konstantyna. Złożono tam relikwie krzyża świętego. Poza Rzymem istniało wiele lokalnych ośrodków pielgrzymich, np. Neapol, Rawenna, Mediolan oraz sanktuarium w Bobbio w północnej Italii, które dokładnie będzie omawiane w dalszych rozdziałach.

Na wschodzie centrum pielgrzymim oprócz Jerozolimy był Konstantynopol. Znajdowały się tam: relikwie św. Jana Chrzciciela, fragmenty Krzyża Świętego, Całun z Monappello, włócznia Longinusa oraz wiele innych relikwii. Na wschodzie Cesarstwa pielgrzymowano do ośrodków w Lewancie, Egipcie, Nubii, a także we wschodniej części Azji Mniejszej. Mówiąc o Egipcie, warto wymienić nieistniejące już Sanktuarium Św. Menasa w Abu Mina. W południowo-zachodniej części Azji Mniejszej znajdowało się, także Sanktuarium św. Tekli, *Hagia Thekla* (w pobliżu Selucji), które nie zachowało się do współczesności.

Obok miejsc pochówków świętych lub miejsc związanych z życiem Jezusa, celem pielgrzymek były miejsca, w których żyli sławni pustelnicy. Warto wspomnieć o dwóch takich miejscach w Syrii, które były położone blisko siebie. Pierwszym z nich jest *Qal'at Sem'an*, gdzie znajdowała się ascetyczna kolumna, na której przebywał słynny Symeon Słupnik Starszy (ok. 389-459). Drugie miejsce znajdowało się nieopodal, na wzgórzu cudów⁴, była to kolumna ascetyczna Symeona Słupnika Młodszego (ok. 521-562). Oba te miejsca były dobrze rozwijającym się ośrodkiem pielgrzymim.

⁴ Cudowne wzgórze swoją nazwę zawdzięcza, cudom jakie miały tam miejsca za życia Symeona Słupnika Młodszego. Zlokalizowane jest nieopodal współczesnego miasta Samandağ w tureckiej prowincji Hatay.

We wczesnym chrześcijaństwie oprócz pielgrzymek do miejsc świętych lub sławnych ascetów, obserwujemy również wędrówki do miejsc, gdzie wystawione były ikony objęte szczególną czcią⁵.

Nie pora i miejsce na pełny opis motywacji oraz charakterystykę wczesnochrześcijańskich pielgrzymek. Krótkie nakreślenie historii oraz celu pielgrzymek, pozwoli nam na szersze spojrzenie na problematykę z występowaniem najstarszych zachowanych dewocjonałów pielgrzymich.

Ampułki – dewocjonała pierwszych pielgrzymów.

Współcześnie pielgrzymi starają się zabrać ze sobą cząstkę świętego miejsca do domu, nieważne czy pielgrzymują do Jerozolimy, Betlejem, Rzymu czy Częstochowy. Ta „cząstka” najczęściej jest w postaci obrządków i różańców. Tam gdzie jest to możliwe, pielgrzymi zazwyczaj zabierają ziemię, kurz, kamienie oraz fragmenty skał. Nie inaczej było w okresie wczesnego chrześcijaństwa, chociaż nie istniały współcześnie znane dewocjonała pielgrzymie. Najczęstszymi pamiątkami w dawnych czasach były ampułki, ale także bransolety, medaliony, enkolpia, fibule oraz pierścienie⁶. Dawni pielgrzymi lubowali się wręcz w pozyskiwaniu pamiątek z miejsc, do których pielgrzymowali. Niekiedy dochodziło do wręcz absurdalnych sytuacji, kiedy to pielgrzymi w czasie liturgii Wielkiego Piątku – jak opisuje Egeria – odgryzali i kradli kawałki ze świętego drzewa podczas całowania relikwii Krzyża Świętego⁷.

W poniższym rozdziale skupimy się na najbardziej reprezentatywnej grupie zabytków związanych z ruchem pielgrzymkowym we wczesnym chrześcijaństwie, czyli ampułkach. Jak zostało już wspomniane we wstępie, są one nazywane *εὐλοιαί*, *eulogiae* lub *benedictiones*. Przez wzgląd na wielkość zagadnienia, ukazane zostanie zaledwie kilka dość charakterystycznych przykładów dotyczących interesujących nas dewocjonałów.

Na wstępie należało by pokrótce opisać materiał, z jakiego zostały wykonane ampułki. Najczęściej do produkcji wykorzystywano glinę, gdyż była szeroko dostępna i tania w obróbce. Występowały również ampułki zrobione z szkła bądź metali.

⁵ J. Elsner, J.P. Rubiés, *Voyages and Visions*, London 1999, s. 23.

⁶ E. Jastrzębowska, *Najstarsze zachowane dewocjonała pielgrzymie z Jerozolimy*, [w:] *Jerozolima w Kulturze europejskiej*, Warszawa 1999, s. 59.

⁷ P. Iwaszkiewicz, *Do Ziemi Świętej...*, s. 184.

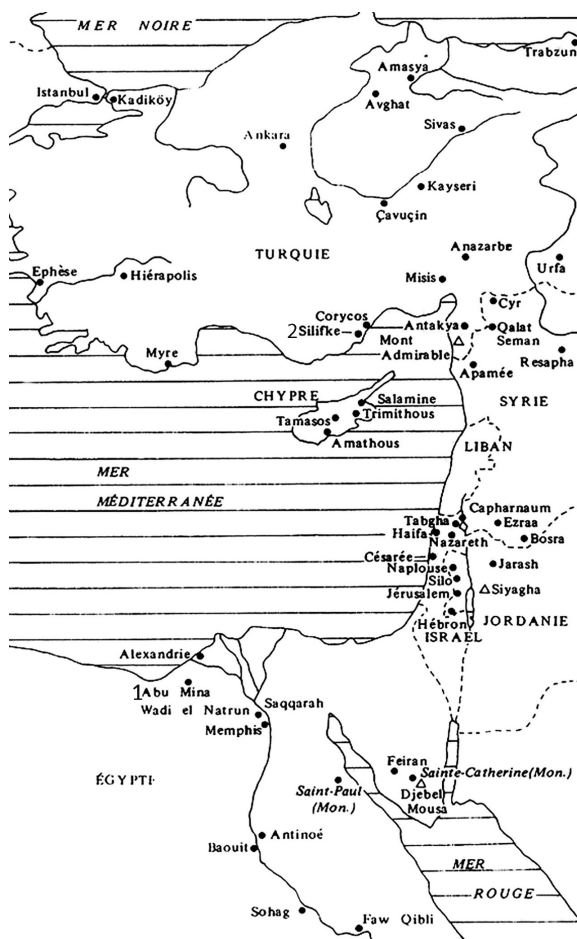
W późnym okresie rzymskim, ampułki służyły jako wota, które składano w sanktuariach lub do grobu. W okresie wczesnego chrześcijaństwa, ale także we wczesnym średniowieczu wykorzystywano je jako przedmioty związane z *loca sancta*, które służyły jako pojemniczki lub opakowanie na olej, wodę, kurz, ziemię oraz kamienie. W miejscu zamieszkania pielgrzymia, przywiezione, 'relikwie' były otaczane czcią oraz przypisywano im właściwości magiczne. O tych szczególnych właściwościach wspomina pielgrzym, który przybył do Ziemi Świętej, a jego historia została spisana w roku 570 przez Antonina z Piacenty. Píše on tak: 'Gdyż Krzyż zostaje wyniesiony z owego pomieszczenia na dziedziniec dla adoracji, w tej samej chwili pojawia się na niebie gwiazda i przesuwa się nad to miejsce, w którym znajduje się Krzyż i pozostaje nad nim, przez cały czas adorowania Krzyża. Ofiarowuje się wówczas oliwę w małych buteleczkach dla błogosławieństwa. Ilekroć dotyka się brzegiem buteleczki do drzewa Krzyża, oliwa burzy się i jeśli się jej nie zamknie -wypływa na zewnątrz.'⁸ Jak można zauważyć w opisie, olej w ampułkach stawał się wręcz namiastką Krzyża Świętego, a jego opakowanie relikwiarzem. Kolejne magiczne właściwości pamiątek z pielgrzymki, nie dotyczą bezpośrednio ampułek, ale krążków wykonanych z gliny i kurzu. W „Żywocie Symeona Młodszego”, możemy przeczytać o pielgrzymce pewnego prezbitera, ojca trzech synów. 'Weź to błogosławieństwo-eulogię ulepioną z mojego kurzu i idź, a jak tylko popatrzysz na nasz wizerunek, to jakbyś nas samych zobaczył', Gdy po powrocie z pielgrzymki, jeden z synów prezbitera zachorował i domagał się od ojca zawiezienia na górę *Mirabilis*, aby Symeon go uzdrowił, ojciec powiedział: 'Święty Symeon, synu posiada moc przybycia i odwiedzenia ciebie tutaj, wyzdrowiejesz i będziesz żył'. Dzięki Eulogii syn ujrzał świętego i zawołał: 'Wstań, zapal kadzidło i módl się, ponieważ sługa boży Symeon jest tutaj'⁹. W wyżej wymienionych przykładach widzimy jaką moc miały – jak uważano – pamiątki z miejsc świętych, przywiezione do domu i dla-czego otaczano je pobożną czcią.

Kult świętego Menasa jest bardzo dobrze udokumentowany, ale o samej postaci wiadomo niewiele. Menas urodził się w bogatej egipskiej rodzinie we Frygii pod koniec III wieku n.e. Po przedwczesnej śmierci rodziców, wstąpił za namową przyjaciół ojca, którzy byli oficerami, do armii rzymskiej, którą jednak wkrótce opuścił z powodów religijnych, w okresie prześladowań chrześcijan przez Dioklecjana (284-305 n.e.) po 303 roku. Kiedy wiele lat później ponownie wrócił w szeregi armii

⁸ P. Iwaszkiewicz, *Do Ziemi Świętej...*, s. 218.

⁹ E. Jastrzębowska, *Najstarsze zachowane dewocjonalia...*, s. 66-67.

i jako chrześcijanin odmówił udziału w ofiarach i rytuałach przewidzianych imperialnymi przepisami, został skazany na ścięcie i spalenie za ewangelizację i odmowę wyrzeczenia się wiary chrześcijańskiej. Zwłoki męczennika zostały przewiezione do Egiptu. Do tego momentu wszystkie opisy są w miarę zgodne, rozbieżności zaczynają się pojawiać przy transporcie zwłok świętego do miejsca wiecznego spoczynku. Według „Martyrium”, w najwcześniejszej wersji żywota św. Menasa spisanego w języku koptyjskim i greckim, to siostra świętego przywiozła szczątki brata do Aleksandrii, gdzie natchniony objawieniem arcybiskup kazał załadować je na wielbłąda, aby ten, bez żadnego dozoru, sam znalazł drogę do miejsca pochówku. W miejscu, gdzie wielbłąd ukląkł, wybudowano kryptę i złożono do niej relikwie św. Menasa w srebrnej trumnie¹⁰. Natomiast późniejsza wersja przypisuje wykradnięcie zwłok męczennika towarzyszom broni, którzy wraz z oddziałem, przenieśli ciało do Egiptu. W drodze powrotnej do Frygii, gdzie wówczas stacjonował oddział, wielbłądy dźwigające



Rys. 1. Mapa bliskowschodnich ośrodków pielgrzymich. 1. Sanktuarium św. Menasa w Abu Mina, 2. Sanktuarium św. Tekli (J. P. Sodini, *La terre des semelles : images pieuses ramenées par les pèlerins des Lieux saints (Terre sainte, Martyria d'Orient)*, [w:] *Journal des savants*, 2011, il.1).

¹⁰ P. Grossmann, *The Pilgrimage Center of Abû Minâ*, [w:] D. Frankfurter (red.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Leiden – Boston – Köln 1998, s. 282.

sarkofag ze szczątkami Menasa odmówiły posłuszeństwa i nie chciały iść dalej. Ciało zostało więc pogrzebane w okolicach osady Est¹¹.

Sanktuarium św. Menasa w Abu Mina położone było niedaleko osady Est, około 45 km na zachód od Aleksandrii (rys. 1), gdzie pierwotnie miał znajdować się grób z ciałem świętego. W pobliżu miejsca pochówku zaczęli zbierać się ludzie i otaczali miejsce pobożną czcią, gdyż wielu z odwiedzających to miejsce stawało się świadkami licznych cudów. Biskup Anastazy (326-378 r.) wybudował nieopodal małą kaplicę, oratorium w formie tetrapylonu z kopułą.

Rozwój tego miejsca jako ważnego ośrodka pielgrzymkowego, można datować na V i VI wiek¹². Upadek ośrodka przebiegał w dwóch fazach: pierwsza wiąże się z najazdem perskim w roku 619-621, druga natomiast z podbojem Egiptu przez Arabów w roku 639-642.

Prawdopodobnie kult męczennika oraz tradycja pielgrzymek zaczęła rozwijać się w końcu IV wieku. Produkcja ampułek rozwijała się od końca IV i do pierwszej połowy VII wieku. Wokół licznych ulic znajdowały się sklepy i warsztaty rzemieślnicze, w których produkowano i sprzedawano różnego rodzaju dewocjonaalia. Odkryte, podczas badań, liczne formy do wytwarzania ampułek, mogą sugerować nam na przemysłowy charakter wytwarzania tych przedmiotów¹³. W trakcie badań archeologicznych przeprowadzonych w Abu Mina na początku XX wieku zostały odkryte setki glinianych ampułek¹⁴.

Ampułki, które zostały wyprodukowane w Abu Mina, tzw. ampułki św. Menasa, mają około 9 cm wysokości i około 5-6 cm szerokości. Ich kształt przybliżony jest do spłaszczonej tykwy z wąską szyjką oraz dwoma otworami na przewieszenie rzemyka lub łańcuszka. Na brzuścu znajduje się medalion, w którym umieszczano sceny związane z św. Menasem (rys. 2). Podstawowym przedstawieniem było ukazanie świętego w stroju wojskowym w pozycji oranta, u jego stóp znajdowały się dwa wielbłądy. Do wyżej wymienionych motywów dołączano jeszcze inne, takie jak: rozeta, łódź bądź kosz z chlebem. Często dodawano również napis w języku greckim, *EULOGIA TOU HAGIOU MĒNA*

¹¹ J. Kościuk, *Wczesnośredniowieczna osada w Abū Minā*, Wrocław 2009, s. 25.

¹² Więcej na temat ośrodka kultu św. Menasa, zob. J. Kościuk, *Wczesnośredniowieczna osada...*

¹³ W. Anderson, *Menas flasks in the West: pilgrimage and trade at the end of antiquity*, "Ancient West and East" 2007(6), s. 225.

¹⁴ W. Anderson, *Menas flasks in the West...*, s. 224.



Rys. 2. Ampułka św. Menasa, VII wiek (Musée du Louvre).



Rys. 3. Ampułka z wizerunkiem św. Tekli (awers), (Musée du Louvre.)

Theology
of beauty

(Błogosławieństwo św. Menasa) (rys. 2) lub w skróconej wersji *TOU HAGIOU MĒNA*¹⁵.

Eulogie związane z kultem Św. Menasa w Abu Mina znajdowane są nie tylko w pobliżu miejsca kultu, lecz także w odległych zakątkach Europy oraz w Azji Środkowej. Poniżej skupimy się na zabytkach, które głównie odnajdujemy poza granicami Cesarstwa Bizantyjskiego, na terenie dawnego Cesarstwa Zachodniego. Pierwszeństwo w opisie mają miejsca najbliższe ośrodka kultu w Abu Mina. W dzielnicy Aleksandrii – Kom el-Dikka podczas prac archeologicznych w 1980 roku, odkryto 150 ampułek i ich fragmentów¹⁶.

Kolejne znaleziska ampułek, a nawet w pewnym sensie ich wytwórnie, znajdujemy w południowo-środkowej Azji Mniejszej, w Sanktuarium Świętej Tekli zwanym *Hagia Tekla*, nieopodal Seleucji (rys. 1). O postaci św. Tekli dowiadujemy się z dzieła, pochodzącego z II wieku

¹⁵ W. Anderson, *Menas flasks in the West...*, s. 221; P. Grossmann, *The Pilgrimage Center of Abû Minâ...*, s. 284; J. Kościuk, *Wczesnośredniowieczna osada...*, s. 49.

¹⁶ W. Anderson, *Menas flasks in the West...*, s. 225.

zatytułowanego „Historia Pawła i Tekli”¹⁷. Postać Św. Tekli była wychwalana przez doktorów kościoła np. Metodego, Grzegorza z Nysy oraz Grzegorza z Naziaru w IV i V wieku.

Podczas badań archeologicznych odkryto gliniane ampułki, najprawdopodobniej pochodzące z ośrodka kultu św. Menasa z Abu Mina lub okolic. Zestawione przez S. J. Davisa ampułki na rewersie przedstawiają św. Menasa, natomiast na awersie przedstawiona jest św. Tekla. Na szesnastu opisanych przez Davidsa, aż piętnastu z nich przedstawia scenę z drugiego procesu Św. Tekli w Antiochii oraz dzikie zwierzęta u jej stóp. Ampułki te pochodzą z V lub VI wieku (460-560r.). Szesnasta natomiast różni się od pozostałych, jest większa oraz pochodzi z VII wieku. Na ampułce występuje kilka zmian w przedstawieniu świętej. Postać została bardzo uproszczona, z rękami na plecach, najprawdopodobniej związanymi. Tekla otoczona jest jedynie przez dwa dzikie zwierzęta: niedźwiedzia i lwa (rys. 3). Nad dekoracją znajduje się grecka inskrypcja w kształcie łuku *Η ΑΓΙΑ ΘΕΚΛΑ*, która definitywnie identyfikuje postać. W otaczających scenę okręgach widnieje inny grecki napis *ΕΥΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΗΝΑ ΑΜΗ*, (Błogosławieństwo Świętego Menasa Amen).

Z drugiej strony ampułki, nad postacią w pozie oranta – najprawdopodobniej samego św. Menasa, znajduje się podobne błogosławieństwo (rys. 4)¹⁸.

Ostatnimi ważnymi miejscami, o których warto wspomnieć jest klasztor w Bobbio oraz katedra w Monza. Klasztor w Bobbio położony jest w północnej Italii. Osada ta znana już była w starożytności jako Bobium lub Ebovium. Jednak sławna stała się dopiero od VII wieku, za sprawą irlandzkiego mnicha Świętego Kolumbana Młodszego (561-615)¹⁹. W roku 590 wyruszył on z klasztoru w Bangor w podróż na kontynentalną Europę. Wraz z innymi mnichami, działał przez kilkanaście lat w królestwie Merowingów, gdzie zakładał nowe klasztory, między innymi Annegrey czy Fontaine. Po konflikcie z królem Childebertem, udał się do północnej Italii. Z inicjatywy króla Longobardów Agilufa założył w roku 613 klasztor w Bobbio i przyjął regułę św. Benedykta,

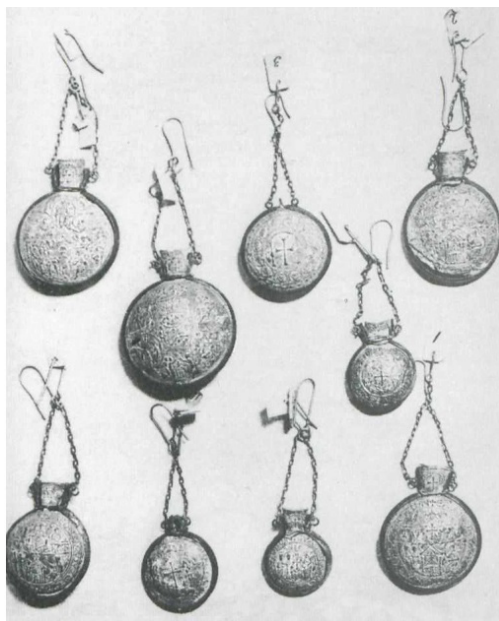
¹⁷ Więcej na temat historii św. Tekli oraz ośrodka kultu, zob. S. J. Davis, *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Oxford 2001.

¹⁸ S. J. Davis, *The Cult of Saint Thecla...*, s. 118-119.

¹⁹ J. Strzelczyk, *Jonasz z Bobbio, Żywot Kolumbana*, [w:] Elżbieta Zakrzewska-Gębka (tłum.), *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 60*, Warszawa 1995, s. 43.



Rys. 4. Ampułka z przedstawieniem św. Menasa (rewers), (Musée du Louvre).



Rys. 5. Ampułki pielgrzymie z skarbca Katedry w Monzy, (E. Jastrzębowska, *Najstarsze zachowane dewocjonalia...*, il. 1)

Theology
of beauty

zwana regułą benedyktyńską²⁰. Miejsce to było nie tylko celem pielgrzymek, lecz także przystankiem w pielgrzymowaniu do Jerozolimy²¹.

Monza położona jest na północ od Mediolanu. Z rozkazu królowej Teodolindy wzniesiony został kościół i pałac. O tym wydarzeniu pisał Paweł Diakon w *Historii Longobardów*, że po śmierci Króla Agilulfa władzę przejęła jego żona Teudelinda jako regentka za swojego niepełnoletniego syna Adoloalda, w tym okresie „...odbudowano wiele Kościołów i poczyniono liczne darowizny na rzecz świętych miejsc”²². Na podstawie znalezionych zapisków w katakumbach św. Kolumbana wiadomo, że Jan przywiózł ampułki tam znalezione z Rzymu od papieża Grzegorza Wielkiego, w darze dla longobardzkiej królowej. W Skarbcu kościoła w Monzy, znaleziono spis przesłanych ampulek Teodolidzie przez Grzegorza Wielkiego²³. Ampułki zostały znalezione także w mieście Longobardów, Padwie.

²⁰ Ibidem, P. A. Février, *Le monachisme*, [w:] *Naissance des arts chrétiens. Atlas des monuments paléochrétiens de la France*, Paris 1991, s. 144-145.

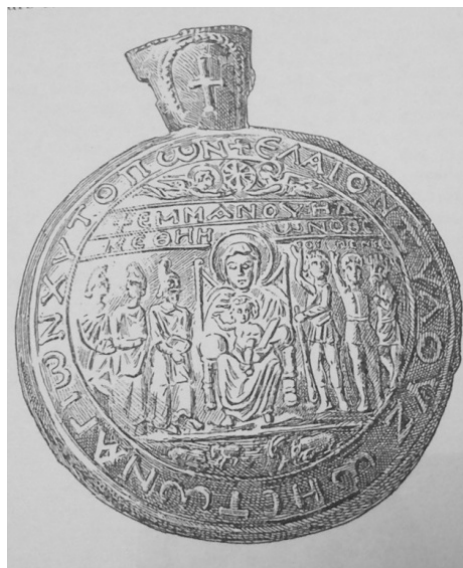
²¹ R. M. Bulas, *Palestyńskie Ampułki ze Zbiorów Monza-Bobbio. Program ikonograficzny*, [w:] *Vox Patrum* 35, t. 65, Lublin 2015, s. 94.

²² I. Lewandowski, *Paweł Diakon, Historia Longobardów*, Warszawa 1995, s. 277.

²³ R. M. Bulas, *Palestyńskie Ampułki...*, s. 94.



Rys. 6. Ampułka z skarbcza katedry w Monza, Ukrzyżowanie Jezusa oraz kobiety u grobu, (R. M. Bulas, *Palestyńskie Ampułki*, il. 2a).



Rys. 7. Ampułka z skarbcza katedry w Monza, przedstawienie Madonny z Dzieciątkiem oraz Adoracji Magów (R. M. Bulas, *Palestyńskie Ampułki*, il. 4a).

Ampułki pochodzące z grupy Bobbio – Monza mają kształt spłaszczonej buteleczki, tykwy, z krótką szyjką, do której przytwierdzony jest łańcuszek. Po obu stronach w medalionie znajdują się repusowane dekoracje. W przeciwieństwie do glinianych ampułek, które wcześniej były omawiane, eulogie z północy Italii wykonane są z metalu (stop cyny i metalu). Posiadają rozmiary 7,5 x 5,7 cm, na awersie ampułki umieszczony jest pas zawierający inskrypcję w języku greckim, która kręgiem otacza brzusiec (rys. 5). Niektóre przedstawienia zawierają repusowane pojedyncze słowa. Dekoracje ampułek z Monzy – najbardziej reprezentacyjne oraz najlepiej zachowane z całej grupy – możemy przedstawić w dwóch typach:

- Chrystologiczny (rys. 6), w tym typie ukazane są sceny z życia Jezusa, w szczególności: śmierć i Zmartwychwstanie, które zostały ujęte w sposób symboliczny. Natomiast z drugiej strony przedstawienia, sceny Wniebowstąpienia oraz Zesłania Ducha Świętego.
- Maryjny (rys. 7), tu główny nacisk położony jest na osobę Maryi. Głównymi przedstawieniami w tym typie są: Madonna tronująca w scenie Zwiastowania, Adoracja pasterzy i Pokłon Magów, na rewersie natomiast Madonna i Apostołowie w scenie Wniebowstąpienia oraz sceny z życia Chrystusa z centralną sceną Narodzin.



Rys. 8. Mapa przedstawiająca miejsca omówione w tekście gdzie odnaleziono ampułki św. Menasa.

Ampułki z Bobbio zachowały się w znacznie gorszym stanie niż eulogia z Monzo.

Oprócz dobrze nam znanych przedstawień Jezusa ukrzyżowanego, Zmartwychwstania lub Wniebowstąpienia. Tu pojawiają się nowe elementy ikonograficzne, m.in. scena z Jezusem krocącym po wodzie oraz motyw *crux gemmata* na pagórku. Stan w jakim zachowały się ampułki nie pozwala na dokładną rekonstrukcję ikonografii.

Ilość oraz różnorodność dekoracji ampulek, a także ich powszechny dostęp przez taniość produkcji, wskazuje na popularność wśród pielgrzymów. A co za tym idzie, pozwala nam również na prześledzenie miejsc, skąd pielgrzymi wyruszyli oraz gdzie się zatrzymywali w trakcie swojej duchowej, ale i fizycznej drogi.

„Pielgrzymujące Ampułki”

Przeważnie szlaki pielgrzymów pokrywały się z ówczesnymi szlakami handlowymi, nieznacznie je modyfikując, tak żeby zahaczały o lokalne ośrodki pielgrzymie, jak w przypadku klasztoru w Bobbio. Można wyznaczyć dwa typy szlaków: morski i lądowy. Morski szlak był o wiele szybszy, za to niebezpieczny, lądowy zaś był o wiele dłuższy, lecz bardziej bezpieczny, gdyż do celu prowadziły główne rzymskie drogi, które były uczęszczane i patrolowane. Jako przykład pielgrzyma z IV wieku, weźmy człowieka, który wyruszał z Bordeaux do Palestyny w roku 333. Od celu pielgrzymki, czyli od Jerozolimy dzieliło go ok. 3100 mil rzymskich (tj. około 4500 km.). Sama wędrówka trwała ponad 137 dni. Należy do niej dodać wiele dni na odpoczynek, zwiedzanie ciekawych miejsc po drodze.

Podróż powrotna mogła wynosić mniej więcej tyle samo dni²⁴.

Eulogiae związane z ośrodkiem pielgrzymim w Abu Mina, znajdujemy daleko poza granicami Egiptu czy Lewantu (il.8). Najliczniejszą grupę znajduje się na Półwyspie Bałkańskim w dawnych rzymskich prowincjach: Dalmacji Pannoni, Mezii oraz Dacji. W Dalmacji i Pannoni, znaleziska ampułek koncentrują się w zachodnich częściach prowincji (*Carnuntum*, *Szombathely*, *Ljubljana*, *Makarska*), oraz we wschodnich regionach Mezji (tylko na jednym stanowisku, *Capidava*, w pobliżu dawnego portu *Histria*) oraz Dacji (*Apullum*, 150 km na południe od Dunaju). Na tych terenach odnaleziono jedynie szesnaście ampułek, identyfikowanych jako eulogie z Abu Mina, jedynie sześć z nich pochodzi z badań archeologicznych. Większość ampułek dotarła w te rejony pomiędzy VI a VII wiekiem, kiedy odnowił się handel pomiędzy Morzem Czarnym a Morzem Śródziemnym²⁵.

Ampułki św. Menasa z Abu Mina lokalizujemy głównie w północno-wschodnich Włoszech. Co najmniej dwanaście ampułek znajduje się w zbiorach w Padwie, Akwilei, Trieście i Este. Niewielkie zbiory ampułek możemy znaleźć w Apulii, w miejscowości Ugento. Wyżej wymienione ampułki pochodzą z V wieku, ale większość z drugiej

²⁴ P. Iwaszkiewicz, *Do Ziemi Świętej...*, s. 28-29.

²⁵ W. Anderson, *Menas flasks in the West...*, s. 229-230; G. A. Niculescu, *Nationalism and the representation of society in Romanian archaeology*, [w:] A. Oroveanu (red.), *Nation and National Ideology: Past, Present and Prospects*, Bucharest 2002, s. 209-234; A. Madgearu, *The spreading of the Christianity in rural areas of post-Roman Dacia (4th-7th centuries)*, [w:] "Archaeus: Studies in the History of Religions" 8(2004), p. 45.

połowy VI wieku. W Rawennie odnaleziono także eulogie z Abu Mina, ale datowane są na początek VII wieku²⁶.

Znaleziska Ampulek nie ograniczają się tylko do południa Europy, gdzie kontakt z Egiptem czy z Cesarstwem Bizantyńskim był lepiej rozwinięty. *Eulogiae* z Abu Mina znajdowane są daleko poza granicami Alp, w królestwach barbarzyńskich, znajdujących się na terenach dawnych rzymskich prowincji. Na terenie Galii, odnalezione ampułki koncentrują się głównie wzdłuż dawnej rzymskiej drogi, *via Agrippa*, która przebiega od Lyonu na południowym-wschodzie, do Normandii na północnym-zachodzie. G.R. Delahaye przebadał rozmieszczenie ampułek wzdłuż ww. drogi oraz jej odnóg i wyznaczył kilka regionalnych skupisk (il.9): Dolina Renu (którą Delahaye nazywa „grupą Helwetów”), Burgundia, Île-de-France, Normandia i Pikardia. Grupy *eulogii* Św. Menasa znajdują się także w Belgii, w tym trzynaście w Musée Royal de Mariemont. Kolejne, występują we Francji, w okolicach Prowansji (Marsylia) na wschodzie i Akwitanii (Bordeaux) na zachodzie²⁷. Podczas prac wykopaliskowych w Paryżu odkryto zaledwie kilka, natomiast większość znanych nam ampułek z terenu Galii przechowywana jest w muzeach lub prywatnych kolekcjach. Podobnie jak w powyższych przypadkach również te ampułki datowane są na V i VI wiek²⁸.

Z terenu dawnej Brytanii posiadamy zaledwie kilka ampułek z Abu Mina. Zostały znalezione na zachodnim wybrzeżu w Meols na półwyspie Wirral i w pobliskim Runcorn²⁹.

Zakończenie

Pamiątki, jakimi niewątpliwie były ampułki, pielgrzymowały wraz z ich właścicielem z powrotem do domu. Dzięki temu, możemy prześledzić, skąd udawano się w pobożną drogę oraz do jakich miejsc świętych się zmierzano. *Eulogiae* traktowano nie tylko jako pamiątki z pielgrzymki lub jako prywatne relikwie, lecz przede wszystkim – jak pokazuje przykład z Bobbio bądź z Monzy – jako relikwie publiczne, które umieszczano w lokalnych kościołach i oddawano im cześć na równi z innymi relikwiami.

Należałoby podjąć badania, które miałyby na celu ukazanie związku pomiędzy znaleziskami różnego rodzaju *eulogii* a szlakami

²⁶ W. Anderson, *Menas flasks in the West...*, s. 233-234.

²⁷ G. R. Delahaye, *La diffusion des ampoules de Saint Méнас en Gaule*, “Le monde copte” 27/28 (1997), s. 162-163.

²⁸ W. Anderson, *Menas flasks in the West...*, s. 235-237.

²⁹ W. Anderson, *Menas flasks in the West...*, s. 235.

pielgrzymów. Pozwoliłoby to na dokładne zrozumienie zagadnienia „pamiątek pielgrzymich” oraz pomoże dokładnie przeanalizować ich rozmieszczenie, szczególnie w zachodniej Europie, gdzie utworzyły się nowe królestwa, a co za tym idzie nowe podziały administracyjne i kościelne.

AMPUŁKI PIELGRZYMIE JAKO „PAMIĄTKI” Z MIEJSC ŚWIĘTYCH

Pierwsze, chrześcijańskie pielgrzymki datowane są na III wiek, natomiast rozwój ruchu pielgrzymkowego przypada na okres IV i V wieku. Z tego czasu posiadamy już liczne świadectwa podjętych pielgrzymek do miejsc świętych, których najważniejszym ośrodkiem była Jerozolima i miejsca związane z życiem i działalnością Jezusa Chrystusa. Również udawano się do lokalnych ośrodków kultu, które były nie mniej znane niż Jerozolima. Do nich należy zaliczyć takie miejsca jak: sanktuarium św. Menasa w Abu Mina czy św. Tekli koło Selucji oraz klasztor w Bobbio. Jako pamiątki z odwiedzanych miejsc, przywożono różnego rodzaju dewocjalia, np. ampułki. Znajduje się je od terenu Lewantu aż do Brytanii. W niniejszym artykule, uwaga zostanie poświęcona ampułkom z Abu Mina, które było największym ośrodkiem produkującym ampułki z przedstawieniem św. Menasa.


Słowa kluczowe: archeologia, ampułki, Abu Mina, pielgrzymka, starożytność, Menas.

Bibliografia:

1. Anderson W., *Menas flasks in the West: pilgrimage and trade at the end of antiquity*, „Ancient West and East” 6(2007), s. 221-243.
2. Bulas R. M., *Palestyńskie Ampułki ze Zbiorów Monza-Bobbio. Program ikonograficzny*, [w:] *Vox Patrum* 35, t. 65, Lublin 2015, s. 93-103.
3. Davis S. J., *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Oxford 2001.
4. Delahaye G. R., *La diffusion des ampoules de Saint Ménas en Gaule*, „Le monde copte” 27/28(1997), s.155-65.
5. Elsner J., Rubiés J.P., *Voyages and Visions*, London 1999.
6. Février P. A., *Le monachisme*, [w:] *Naissance des arts chrétiens. Atlas des monuments paléochrétiens de la France*, Paris 1991, s. 144-145.
7. Grossmann P., *The Pilgrimage Center of Abû Mînâ*, [w:] D. Frankfurter (red.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Leiden – Boston – Köln 1998, s. 281-301.
8. Iwaszkiewicz P., *Do Ziemi Świętej: najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII wiek*. Kraków 2010.

9. Jastrzębowska E., *Najstarsze zachowane dewocjonaia pielgrzymie z Jerozolimy*, [w:] *Jerozolima w Kulturze europejskiej*, Warszawa 1999, s. 59-71.
10. Kościuk J., *Wczesnośredniowieczna osada w Abû Mînâ*, Wrocław 2009.
11. Lewandowski I., *Paweł Diakon, Historia Longobardów*, Warszawa 1995, s. 277.
12. Madgearu A., *The spreading of the Christianity in rural areas of post-Roman Dacia (4th-7th centuries)*, „*Archaeus: Studies in the History of Religions*” 8(2004), s. 41-59.
13. Niculescu G. A., *Nationalism and the representation of society in Romanian archaeology*, [w:] A. Oroveanu (red.), *Nation and National Ideology: Past, Present and Prospects*, Bucharest 2002, s. 209-234.
14. Sodini J. P., *La terre des semelles : images pieuses ramenées par les pèlerins des Lieux saints (Terre sainte, Martyria d'Orient)*, „*Journal des savants*” 2011, s. 77-140.
15. Strzelczyk J., *Jonasz z Bobbio, Żywot Kolumbana*, [w:] Elżbieta Zakrzewska-Gębka (tłum.), *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 60*, Warszawa 1995.

DOI: 10.15290/rtk.2018.17.3.12

 0000-0002-9708-5666*ks. Tadeusz Syczewski**Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*

Formacja katolików świeckich do modlitwy Liturgią Godzin

THE FORMATION OF LAY CATHOLICS TO PRAYER THROUGH THE LITURGY OF THE HOURS

The Liturgy of the Hours, in accord with the teaching of the Church, is the prayer of all of the People of God. Everybody participates in accordance with their position in the Church: presbyters as well as all the lay faithful, to the extent they are able. This liturgical prayer of the Church can become the beginning of personal prayer if first the pastors are convinced of the significance of the Liturgy of the Hours in the life of the Church, the parish and in the internal life of the individual lay persons. There is a necessity for the formation of laity in this regard. There is also a need for adequate formation in seminaries as it relates to this matter. It is of great importance to celebrate the patrons of archdioceses, dioceses and parishes together with the Liturgy of the Hours with participation of laity. It is necessary to properly conduct biblical-liturgical catechesis for the lay people. It is of importance to underline the Liturgy of the Hours in the community, the family, the individual, groups and organizations.

Key words: The Liturgy of the Hours, prayer, celebration, formation, the song of praise, laity.

Wprowadzenie

Katechizm Kościoła Katolickiego wyraźnie stwierdza, że liturgia godzin powinna stać się modlitwą całego Ludu Bożego. Każdy bierze w niej udział – zgodnie z miejscem w Kościele: prezbiterzy, jako pełniący posługę duszpasterską, zakonnicy i zakonnice przez charyzmat swego życia konsekrowanego, zaś wszyscy wierni według możliwości i potrzeb¹. Liturgia godzin domaga się – na zasadzie komplementarności – różnorodnych form pobożności Kościoła, szczególnie adoracji i kultu Najświętszego Sakramentu². Dlatego, niezmiernie ważna jest odpowiednia formacja katolików świeckich do liturgii godzin. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie wartości modlenia się liturgią godzin oraz potrzeby odpowiedniej formacji świeckich do tej formy modlitwy.

Znaczenie i godność liturgii godzin w życiu Ludu Bożego

Ośrodkiem, źródłem i szczytem całego życia Kościoła jest Eucharystia³. W niej to w różny sposób łączą się wszelkie działania Kościoła, a szczególnie trzy elementy liturgii: celebracja Słowa Bożego, liturgia godzin oraz rok liturgiczny.

Dzięki Boskiemu Oficjum – liturgii godzin – realizuje się uświęcenie czasu, ludzkiej działalności, kultury, historii, a przede wszystkim nieustanne uwielbienie Boga. Ten hymn uwielbienia, wniesiony w rzeczywistość ludzką przez Wcielony Logos, wyraża chwałę Boga i kieruje ją ku Przedwiecznemu Ojcu. Czyni to razem ze swoim Ciałem – Kościołem⁴.

Sobór Watykański II w Konstytucji o liturgii naucza: „Gdy kapłani oraz inne do tego przez Kościół wyznaczone osoby, lub też modlący się wspólnie z kapłanem wierni, według zatwierdzonej formy, wykonują tę przedziwną pieśń chwały, wówczas jest to prawdziwie głos Oblubienicy, przemawiającej do Oblubieńca. Co więcej, jest to modlitwa Chrystusa i jego ciała zwrócona do Ojca”⁵. Każdy ochrzczony, który odmawia tę modlitwę, wypełnia zadanie Kościoła, uczestnicząc w najwyższym zaszczyście Oblubienicy Chrystusa, ponieważ oddawszy Bogu chwałę,

¹ *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Città del Vaticano 1994; tekst polski: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1175.

² Ibidem, nr 1178.

³ Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 11 (odtąd skrót KK).

⁴ Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, nr 83 (odtąd skrót KL).

⁵ KL, nr 84.

staje przed tronem Bożym w imieniu Matki Kościoła⁶. Celem liturgii godzin jest uświęcenie dnia⁷. Każdy, kto tę modlitwę odmawia – czy to we wspólnocie, czy prywatnie – uwielbia Boga i uświęca się. Sobór Watykański II zachęca do tego, by nie tylko duchowni odmawiali tę modlitwę, ale także świeccy – czy to z prezbiterami, czy na różnego rodzaju spotkaniach lub indywidualnie⁸.

Liturgia godzin bierze swe źródło ze zwyczajów modlitewnych narodu żydowskiego. Izraelici w określonych porach dnia i nocy wznosili modlitwę do Boga⁹. Omawiana forma modlitwy rozwijała się stopniowo, etapami. Przede wszystkim, była modlitwą Kościoła lokalnego, sprawowaną pod przewodnictwem kapłana w określonych godzinach i miejscach na to przeznaczonych. Paweł VI w konstytucji apostolskiej, wprowadzającej w życie liturgię godzin (1970), nazwał ją pieśnią chwały – *Laudis canticum*¹⁰.

Rola Soboru Watykańskiego II w zakresie odnowy liturgii godzin nie polega tylko na zmianach strukturalnych modlitwy Kościoła, lecz na uwypukleniu jej niezwyklej głębi teologicznej. Ona właśnie leży u podstaw nowej wizji *liturgia horarum* i jej sprawowania. Biblia i historia stanowi fundament teologii liturgii godzin. Jest ona dialogiem Boga z ludźmi, a więc z Kościołem, przez co funkcjonuje w związku z Eucharystią i działalnością pasterską¹¹. Kiedy Kościół sprawuje liturgię godzin, chwali Boga Ojca, potwierdza swoją tożsamość, jako wspólnoty powołanej przez Boga w Jezusie Chrystusie – Ludu Bożego. Dzieje się to w konkretnej lokalnej wspólnocie Kościoła¹². Sprawowanie liturgii godzin nie jest tylko manifestacją Ludu Bożego, ale potwierdza posłannictwo Kościoła w sensie wykonywania zadania, do którego został powołany – wykonuje królewskie kapłaństwo, gromadzi się przed Bogiem w Duchu Świętym, by stać się przez celebrację liturgii godzin „uczestnikiem boskiej natury” (1 P 1, 4).

Liturgii

⁶ Por. KL, nr 85.

⁷ Por. Ibidem, nr 88.

⁸ Por. Ibidem, nr 99.

⁹ W. Głowa, *Modlitwa liturgiczna. Liturgia Godzin*, Przemyśl 1996, s. 20-21.

¹⁰ Paweł VI, Konstytucja Apostolska, wprowadzająca w życie Liturgię Godzin, uchwaloną dekretem Drugiego Soboru Watykańskiego, w: *Ogólne wprowadzenie do Liturgii Godzin*, Pallottinum, Poznań 1992, s. 12-18 (odtąd skrót OWLG).

¹¹ OWLG, nr 14.

¹² KL, nr 14.

Liturgia Godzin sprawowaniem kapłaństwa wspólnego

W liturgii godzin Kościół spełnia kapłański urząd Chrystusa, składając Bogu *nieustannie* ofiarę czci, czyli owoc warg, które uwielbiają Boga i wymieniają Jego Imię¹³. Kościół nie jest pozbawiony łączności wzajemnej. Nasza modlitwa ma wymiar wspólnotowy – to jest istotna cecha Kościoła. Źródłem jedności Kościoła jest Słowo Boże, braterska wspólnota, modlitwa, Eucharystia. Modląc się, wspólnota chrześcijańska nie tylko sprawuje *pieśń chwały*¹⁴, używając *ust i serca* całemu kosmosowi, który modli się w człowieku i przez człowieka, ale równocześnie *godziny modlitewne* stają się wielką służbą światu, który nie chce, bądź nie potrafi się modlić¹⁵.

Liturgia Godzin modlitwą uwielbienia Boga przez Kościół

Konstytucja o liturgii zaznacza, że liturgia godzin „jest głosem Kościoła czyli całego Mistycznego Ciała, które publicznie wielbi Boga”¹⁶. Jest to publiczna modlitwa Kościoła¹⁷. Do modlitwy tej wezwani są wszyscy, nie tylko biskupi, kapłani czy diakoni, lecz cały Lud Boży, ponieważ wszyscy jesteśmy winni Bogu chwałę. Kiedy poszczególne osoby zobowiązane do odmawiania tej liturgii modlą się, jest to zawsze głos Kościoła skierowany do Chrystusa.

Modlitwa Kościoła, spełniona w imię Chrystusa, rozwija historię zbawienia w świecie, staje się nosicielką tej historii i przyczynia się do realizacji Bożych zamysłów, w konsekwencji przybliżając Królestwo Boże. Zobowiązani do liturgii godzin modlą się za „własną owczarnię”¹⁸, błagając Boga za „cały powierzony sobie lud”¹⁹, za Kościół²⁰. Konstytucja o liturgii świętej mówiąc o brewiarzu podkreśla, że wszyscy oddani tej modlitwie wypełniają zadanie Kościoła²¹. Ogólne wprowadzenie do liturgii godzin poucza, że „słusznie zalicza się publiczną i wspólną modlitwę Ludu Bożego do głównych powinności

¹³ OWLG, nr 15.

¹⁴ OWLG, nr 16.

¹⁵ Ibidem, nry 31, 42, 78.

¹⁶ KL, nr 99.

¹⁷ Por. Ibidem, nry 90, 98.

¹⁸ OWLG, nr 17.

¹⁹ Ibidem, nr 28.

²⁰ Por. KL, nr 26.

²¹ Ibidem, nr 85.

Kościola”²². Czytając dalej dowiadujemy się, że w modlitwie tej chodzi „o najbardziej istotną cechę Kościoła. Jest on bowiem wspólnotą i ma to wyrażać także i w modlitwie”²³.

Sposoby formacji katolików świeckich do modlitwy Liturgia Godzin

Rola duszpasterzy w formacji świeckich

Duszpasterze muszą być głęboko przekonani o sensie odnowy liturgicznej na odcinku modlitwy Kościoła. Ogólne wprowadzenie mówi, że duszpasterze mają zachęcać wiernych do udziału w głównych częściach liturgii godzin, zwłaszcza w niedziele i święta oraz przygotowywać ich do tego odpowiednimi pouczeniami. Wierni powinni rozumieć, że liturgia godzin jest autentyczną szkołą modlitwy²⁴.

Sobór Watykański II przywraca wiernym w całej pełni udział w liturgii godzin, głównie dzięki wprowadzeniu języków ojczystych do liturgii. Wskazując na soteriologiczny i kultyczny charakter liturgii, Sobór pomógł odkryć i zrozumieć Ludowi Bożemu, że liturgia Kościoła, a więc i modlitwa brewiarzowa, jest źródłem odnowy życia chrześcijańskiego i że Lud ten, na mocy królewskiego kapłaństwa, ma prawo i obowiązek w niej uczestniczyć świadomie i *czynnie*. Już Konstytucja o liturgii dostrzega świeckich katolików, modlących się „wspólnie z kapłanem”²⁵. Ogólne wprowadzenie mówi około 40 razy o udziale świeckich w modlitwie brewiarzowej. Odnowione prawo liturgiczne dotyczące brewiarza, stawia na pierwszym miejscu taki sposób celebracji liturgii godzin, w której biorą udział świeccy i zachęca do takiego właśnie wykonywania tej modlitwy²⁶. Wielkie zadanie w tej mierze stoi przed wspólnotami, stowarzyszeniami czy różnorodnymi ruchami kościelnymi. Wielką rolę w tej formacji odgrywa *Oaza Nowego Życia* II czy III stopnia. Podczas rekolekcji oazowych szczególnie uwagę przywiązuje się do formacji, dotyczącej liturgii godzin. Moderatorzy ruchów winni

Liturgy

²² OWLG, nr 1.

²³ Ibidem, nr 9.

²⁴ OWLG, nr 23; Słowo Biskupów do kapłanów z okazji wprowadzenia Liturgii godzin w języku polskim (1982), [w:] *Dokumenty Duszpastersko-Liturgiczne Episkopatu Polski 1966-1993*, oprac. Cz. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1994, s. 265-271.

²⁵ KL, nr 84-100.

²⁶ OWLG, nr 270.

zachęcać i pomagać w przygotowywaniu pięknej liturgii. Także rodziny powinny włączyć się w czynności liturgiczne, chociażby w organizowanie adoracji przy ołtarzu wystawienia obok Grobu Pańskiego. Triduum Paschalne jest doskonałą okazją do zwrócenia uwagi i włączenie wiernych ze wspólnoty parafialnej w celebrację liturgii godzin, zwłaszcza jutrzni i godziny czytań. Praktyka organizowania tzw. ciemnych jutrzni w kościołach parafialnych dla wielu spośród parafian jest okazją do okrycia – czym w ogóle jest – modlitwa brewiarzowa.

Liturgiczna formacja w seminariach duchowych i zakonnych domach studiów

Liturgia godzin jest fundamentem formacji seminaryjnej/zakonnej²⁷. Dlatego należy podtrzymywać w seminariach zwyczaj wspólnego sprawowania tej modlitwy i to z zastosowaniem śpiewu. Liturgia godzin ma harmonizować z innymi praktykami pobożności. Jako swoiste minimum, należy wspólnie odprawiać, z zachowaniem odpowiedniej pory dnia, jutrznię i nieszpory²⁸. Godnym praktykowania jest łączenie tychże godzin z Mszą Świętą – zwłaszcza w dni świąteczne, w dniu patrona diecezji czy seminarium z racji dni skupienia, rekolekcji itp.

W myśl dokumentów soborowych i posoborowych Kościoła, we wspólnocie seminaryjnej powinno obchodzić szczególnie uroczyscie doroczny cykl tajemnic Chrystusa. Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach przypomina, że „(...) należy zadbać o to, aby dzień Pański oraz główne obchody ku czci Chrystusa, Matki Najświętszej i Świętych odznaczały się charakterem świątecznym i były dniami radości”²⁹.

Obchody ku czci patronów metropolii, diecezji, parafii

Wyjątkową wagę należy przywiązywać do obchodów dni ku czci świętych danej diecezji, metropolii. Należy obchodzić uroczyscie rocznicę poświęcenia katedry i rocznicę święceń biskupa diecezjalnego. W tej mierze powinno się wiernych odpowiednio pouczać.

²⁷ *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, Rzym 1979; T. Syczewski, *Liturgiczna formacja alumnów w wyższych seminariach duchownych w świetle dokumentów odnowy soborowej*, „Studia Teologiczne. Białystok – Drohiczyn – Łomża” 10 (1992), s. 98-99.

²⁸ Por. Ibidem, nr 28-30.

²⁹ Por. KL 102-105.

Dokumenty Synodu Diecezji Drohiczyńskiej przypominają, że liturgia godzin jest modlitwą całego Kościoła³⁰. Została ułożona w ten sposób, iż mogą ją odmawiać nie tylko duchowni, osoby zakonne, ale przeznaczona jest ona również dla katolików świeckich³¹. Modlitwa ta uświęca człowieka i oddaje cześć Bogu. Dzięki tej modlitwie człowiek nawiązuje dialog ze Stwórcą. Głównym celem tej modlitwy jest uświęcenie poszczególnych godzin dnia i ludzkiej pracy, całej działalności³².

Liturgia godzin przygotowuje prezbiterów do owocnego celebrowania Eucharystii. Ożywia odpowiednie usposobienie, właściwą postawę wiary, nadziei, miłości i pobożności. Wyrabia również ducha ofiary i wyrzeczenia³³.

Katolicy świeccy uczestniczący w tej modlitwie w jedności serc i głosów, stają się widocznym znakiem Kościoła, sprawującym misterium Chrystusa³⁴. Wymaga to ze strony duszpasterzy odpowiedniego przygotowania, właściwej katechezy, która ukazałaby najważniejsze treści teologiczne liturgii godzin. Nauczyłaby także – od strony technicznej – właściwego posługiwania się tą formą modlitwy. Katecheza taka wprowadziłaby wiernych w sens poszczególnych godzin.

Do tej modlitwy zachęca się samych wiernych świeckich na przykład podczas spotkań rodzinnych³⁵. Przez odmówienie przynajmniej części liturgii godzin, np. jutrzni lub nieszporów gromadzą się jako wspólnota wiary. Ponadto zachęca się wiernych, by i w rodzinie, która jest *domowym sanktuarium Kościoła*, w miarę możliwości odmawiano przynajmniej jakąś część liturgii godzin, jednocząc się w ten sposób jeszcze ściślej z całym Kościołem³⁶. W rodzinie, jako *domowym Kościele*, jest wiele wspaniałych momentów, w których ta modlitwa mogłaby odnaleźć swoje miejsce: niedziele, uroczystości, rocznice rodzinne, pierwsza komunія święta, sakrament bierzmowania. W ten sposób cała rodzina mogłaby włączyć się w kult liturgiczny³⁷.

³⁰ *I Synod Diecezji Drohiczyńskiej. Statuty, dokumenty wykonawcze*, red. M. Łaziuk, A. Dziega, Drohiczyn 1997, nr 185.

³¹ Konstytucja Apostolska wprowadzająca w życie Liturgie godzin uchwalona dekretem Drugiego Soboru Watykańskiego, [w:] *Liturgia Godzin*, t. I, Poznań 1982, nr 1; Kodeks Prawa Kanonicznego, kan. 1173–1174.

³² Konstytucja Apostolska, op. cit., nr 2.

³³ Por. *I Synod Diecezji Drohiczyńskiej*, op. cit., nr 185.

³⁴ Ibidem, nr 22.

³⁵ KL, nr 100.

³⁶ OWLG, nr 27; *Dekret o apostołstwie świeckich*, nr 11.

³⁷ Ibidem.

Liturgia godzin najlepiej przygotowuje kapłanów, a także i katolików świeckich do owocnego sprawowania i przeżywania Eucharystii oraz ożywia odpowiednie usposobienie, postawę głębokiej wiary, nadziei, miłości, pobożności i ducha ofiary. Pierwszy Synod Diecezji Drohiczyńskiej przypomina, aby tam, gdzie jest to możliwe i zasadne, jutrznia lub nieszpory były odprawiane w kościele z udziałem katolików świeckich, zwłaszcza członków małych wspólnot np. Oazy, Grup Synodalnych, Akcji Katolickiej, Wspólnot Neokatechumenalnych, Rodzin Nazaretzańskich, Sodalitacji Mariańskich, Wspólnoty Odnowy w Duchu Świętym, młodzieży itp. Również samych katolików świeckich zachęca się do wspólnej modlitwy Kościoła przez odmówienie przynajmniej którejś z jej części, ilekroć gromadzą się jako wspólnota wiary.

Papież Paweł VI w Konstytucji Apostolskiej, wprowadzającej w życie liturgię godzin uchwaloną Dekretem II Soboru Watykańskiego napisał:

Liturgia

Modlitwa chrześcijańska jest przede wszystkim modlitwą całej społeczności ludzkiej, którą Chrystus łączy z sobą. Mają w niej udział poszczególni jej uczestnicy, a jednocześnie jest ona modlitwą całego Ciała; jest głosem umiłowanej Oblubienicy Chrystusowej, wypowiadającym pragnienia i prośby ludu chrześcijańskiego, a także błagania o zaspokojenie potrzeb wszystkich ludzi. Jedność tej modlitwy płynie z serca Chrystusa. Pragnął bowiem nasz Odkupiciel, by życie, które rozpoczął w swym ziemskim ciele przez modlitwy i ofiarę, przetrwało przez wieki w Jego Ciele Mistycznym, czyli w Kościele³⁸.

Liturgia godzin wyraża najgłębszą istotę życia chrześcijańskiego i dopomaga w jej urzeczywistnieniu, stąd przeznaczona jest dla wszystkich, także i dla tych, którzy nie są zobowiązani prawem do jej celebracji. Ci zaś, którym Kościół nakazał odmawianie liturgii godzin, niech to czynią pobożnie i w całością ją sprawują, pamiętając także w miarę możliwości zachować zgodność godzin brewiarzowych z godzinami dnia.

Permanentna katecheza biblijno-liturgiczna katolików świeckich

Zanim wprowadzi się świeckich w liturgię godzin, należy nauczyć ich modlić się psalmami, stąd potrzebna jest długofalowa, wieloaspektowa formacja biblijno-liturgiczna. Koniecznym jest permanentne wprowadzenie wiernych w Biblię, jak i w modlitwę psalmami³⁹. Przykładem takiego wtajemniczenia w modlitwę liturgią godzin jest wspomniana już Oaza Nowego Życia. Ona wprowadza uczestników stopniowo

³⁸ Konstytucja Apostolska, op. cit., nr 8.

³⁹ KL, nr 84.

w rozumienie i znaczenie – najpierw psalmów, a następnie poszczególnych godzin tej modlitwy.

Należy zaprezentować wiernym piękno śpiewu psalmów (rola przygotowania muzycznego). Zatrzaszczyć się, by śpiew oficjum stał na wysokim poziomie artystycznym i duchowym. Stosować krótki komentarz, objaśniający główną myśl psalmu⁴⁰. Komentarz taki winien nie tyle ukazywać ścisłą egzegezę psalmu, ale raczej w oparciu na wynikach egzegezy, pomóc modlić się danym psalmem, wprowadzić w temat uroczystości, świąt czy charakter danego okresu roku liturgicznego. Ze względu na duchowe dobro świeckich i umożliwienie im czynnego, świadomego uczestnictwa w modlitwie Kościoła – pozwala na pewne modyfikacje, a nawet improwizacje. Dotyczy to głównie np. doboru psalmów, czytań, a nawet całego formularza oficjum⁴¹.

Podczas przygotowania świeckich należy zwrócić uwagę, że tę formę modlitwy należy sprawować bez pośpiechu, w klimacie skupienia, godnie, z zachowaniem chwil świętego milczenia po czytaniu lub homilii. Nie należy też zbyt przedłużać. Powinno się uwzględniać konkretną sytuację danej wspólnoty (wieś, miasto, ludzie starsi, itp.).

Liturgij

Etapy wprowadzania wiernych w Liturgię Godzin

Po odpowiednim przygotowaniu wiernych w parafii czy wspólnocie, kapłan podejmie stopniowe wprowadzenie ich do udziału w liturgii godzin. Np. na początku może przywrócić lub odnowić praktykę niedzielnych nieszporów, zaprowadzić zwyczaj modlitewnego czuwania z rozważaniami przed Pasterką (godzina czytań), wspólnotowego sprawowania liturgii godzin w *Triduum Sacrum*, a następnie (po pewnym czasie) wprowadzić do codziennego udziału w jutrzni i nieszporach grupy liturgiczne czy apostołskie w parafii, by w końcu obdarzyć tą księgą modlitwy Kościoła rodziny, jak też pojedyncze osoby, szukające pogłębienia życia modlitewnego.

Nieszpory w Polsce miały swoją tradycję. Wprowadzenie wieczornej Mszy św. niedzielnej doprowadziło (między innymi) do ich wyrugowania z życia parafialnego.

⁴⁰ Jest wiele nowych publikacji, zawierających komentarze Ojców Kościoła czy egzegetów – np.: *Psalterz grecki z komentarzami Świętych Ojców, Nauczycieli Kościoła i pisarzy bizantyjskich*, przeł. H. Paprocki, Kraków 2017.

⁴¹ OWLG, nr 274; KL, nr 116.

Konstytucja o liturgii również porusza temat niedzielnych nieszporów z udziałem wiernych⁴². Ogólne wprowadzenie także potwierdza to postanowienie Soboru⁴³.

Wychowanie do udziału w nieszporach trzeba zacząć od dzieci, młodzieży, grup liturgicznych, a więc poprzez katechizację i różnego rodzaju wychowawcze spotkania z ministrantami, służbą liturgiczną, itp. Należy rozważyć problem nabożeństw okresowych, odprawianych zwłaszcza w niedzielę (np. majowych, czerwcowych, październikowych). Te nabożeństwa należałoby odprawiać w krótszej formie przed nieszporami.

Formacja do modlitwy – Liturgia Godzin w roku liturgicznym

Konstytucja o liturgii i Ogólne wprowadzenie, mówiąc o udziale świeckich w liturgii godzin ma na uwadze główne godziny dnia, a więc nieszpory i jutrznię. Dzisiaj istnieje realna szansa, by na początku w niektóre niedziele, np. Adwentu czy Wielkiego Postu, okresach szczególnego skupienia i modlitwy, śpiewać jutrznię przed jedną z rannych Mszy Świętych przy współudziale scholi, ministrantów, lektorów i wiernych. Istnieje także możliwość łączenia tych godzin liturgicznych ze Mszą Świętą.

Liturgia

Liturgia Godzin w *Triduum Sacrum*

Fundamentem formacji wiernych modlitwą liturgii godzin jest rok liturgiczny. Centralne miejsce tego cyklu kościelnego zajmuje Święte Triduum Paschalne przeżywane w parafiach. Są to najważniejsze dni w całym roku liturgicznym. Dlatego, posiadają niezmiernie bogatą liturgię, która wymaga gruntownego przygotowania poprzez właściwą katechezę, homilię i odpowiednie komentarze liturgiczne. Wielkie bogactwo tych dni powinno być przeżywane zarówno we wspólnocie parafialnej, jak i rodzinnej⁴⁴.

W starożytności istniał zwyczaj wspólnego (z udziałem świeckich) sprawowania liturgii godzin. Śladem tego jest fakt, że wraz z zachowaniem przez wieki bez większych zmian liturgią tych świętych dni, przetrwał zwyczaj śpiewania w kościołach tzw. ciemnej jutrzni przez duchownych i wiernych. Po Soborze Watykańskim II w liturgii Wielkiego Tygodnia

⁴² KL, nr 100.

⁴³ OWLG, nr 207.

⁴⁴ T. Syczewski, *Pastoralny wymiar roku liturgicznego*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XV (2002), s. 3.

ten zwyczaj uległ osłabnięciu. Jednak – poprzez język narodowy liturgii godzin – istnieje nowa szansa sprawowania jej przez duchowieństwo i wiernych z należytym zrozumieniem. Dobrze przygotowana liturgia *Triduum Sacrum* łącznie z modlitwą brewiarzową sprawowaną z wiernymi stanowić będzie „głęboką i wspaniałą katechezę Kościoła”.

Godzina czytań przed pasterką

O tej godzinie czytań odprawianej wspólnotowo mówi Ogólne wprowadzenie, jak też dokumenty ostatnich polskich synodów. Zaleca się odpowiednie przygotowanie godziny czytań przed pasterką, w celu wspólnotowego przeżycia uroczystej Mszy Świętej Bożego Narodzenia.

Oficjum za zmarłych

Nierozzerwalnie z życiem parafii łączy się sprawowanie chrześcijańskiego pogrzebu, modlitwy za zmarłych, obchodzenie rocznic śmierci wiernych, itp. Tę modlitwę za zmarłych można ubogacić i ożywić poprzez wspólnotowo sprawowaną liturgię godzin. Duże możliwości duszpasterskie dają odnowione obrzędy pogrzebu. W tym przypadku należy uwzględnić konkretne okoliczności parafii – inaczej można zrealizować ten program w mieście, gdzie pogrzeby odbywają się na komunalnych cmentarzach, inaczej na wsi, gdzie zazwyczaj istnieją cmentarze parafialne i czas pogrzebu ustala w zasadzie duszpasterz. Otóż tam, gdzie istniał zwyczaj śpiewania jutrzni i nieszporów żałobnych, należy go kontynuować i angażować w tę modlitwę całą wspólnotę. W innych miejscach można sprawować oficjum np. raz w miesiącu z okazji wspólnej Mszy Św. za zmarłych; w listopadzie urządzać nabożeństwa z racji wypominków, odprawiać uroczyste liturgię godzin, np. żałobne nieszpory, łącząc je z wymianianiem imion zmarłych, których wierni polecają modlitwie danej wspólnoty, czy to w ramach modlitwy powszechnej lub przed nieszporami, zapowiadając niejako intencje tej wspólnej modlitwy.

Liturgia

Liturgia Godzin w życiu społecznym, rodzinnym i osobistym

Kościół pragnie, by odnowiona liturgia godzin stała się modlitwą, którą nie tylko celebruje się w kościele, z racji sprawowanej tam liturgii, ale by była podręcznikiem modlitwy w życiu codziennym, na zebraniach grup apostołskich, w rodzinie, a także by stanowiła osobisty

modlitewnik każdego chrześcijanina⁴⁵. Okazji do tych zebrań w parafii jest dużo.

Umilowania modlitwy liturgicznej i posługiwania się w modlitwie psalmami należy uczyć już w domu rodzinnym, w kręgu najbliższych. Dzieci powinny zetknąć się z modlitwą psalmów⁴⁶. Jest to impuls do dalszej odnowy liturgicznej, która ma osiągnąć nie tylko zgromadzonych przed konkretnym ołtarzem wiernych, ale również i tych złączonych węzłami małżeństwa, rodziny.

Poszczególnym wiernym, którzy chcieliby, a nie mogą brać udziału we wspólnej celebrze liturgii godzin OWLG proponuje indywidualne odmawianie głównych jej części⁴⁷.

Ciągła formacja liturgiczna (na wszystkich poziomach życia parafialnego) może sprawić, że parafie staną się wspólnotami ożywionymi – na wzór pierwszych gmin chrześcijańskich – duchem modlitwy, który przenikać będzie poszczególne rodziny i osoby. Gdy modlitwa liturgiczna staje się „codzienną modlitwą Ludu Bożego”, codziennym pacierzem, przenikając do głębi modlitwę chrześcijańską, staje się skutecznym pokarmem duchowego życia Ludu Bożego.

Liturgia

Liturgia Godzin w sanktuariach

Sanktuaria – czy to diecezjalne, narodowe czy międzynarodowe, są wspólnym miejscem do modlitwy liturgią godzin. Sanktuarium może być szczególnie miejscem pomocy wiernym w odkrywaniu ducha liturgii godzin i włączenia ich w codzienne uwielbienie Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym. Dlatego rektorzy sanktuariów powinni w programie pielgrzymek uwzględnić celebrację Liturgii Godzin, a zwłaszcza Jutrznię i Nieszpory⁴⁸.

Zakończenie

Podsumowując omawiany temat, należy podkreślić, że odnowiona liturgia godzin przywraca całemu Ludowi Bożemu to, czym dla niego była modlitwa Kościoła w pierwszych wiekach chrześcijańskiej

⁴⁵ OWLG, nr 27.

⁴⁶ Ibidem, nr 40.

⁴⁷ Ibidem, nr 18.

⁴⁸ Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti* (17.12.2001), Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2002; tekst polski: Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003, nr 271.

gorliwości. *Liturgia horarium* po Vaticanum II ma służyć wielkiej syntezie – akcji i kontemplacji, modlitwy i chrześcijańskiego życia. Istotnym rysem reformy liturgicznej na odcinku odnowy brewiarza jest jej duszpasterski charakter. Człowiek zdaje sobie sprawę z tego, że jest zależny od Boga i poprzez modlitwę to wyraża. Księgą modlitwy jest Biblia. Dlatego też człowiek winien najpierw odkryć Biblię. Ona uczy nas, jak zwracać się do Boga. Lud Starego Testamentu był ludem modlitwy, modlił się trzy razy dziennie, modlił się psalmami. Modlitwę Izraela przejmują Chrystus, a modlitwę Chrystusa przejmują Kościół. Formacja zarówno osób zobowiązanych do liturgii godzin, jak i wszystkich chętnych jest bazą do świadomego i głębokiego przeżywania misterium liturgii uświęcenia czasu.

FORMACJA KATOLIKÓW ŚWIECKICH DO MODLITWY LITURGIĄ GODZIN

Liturgia

Liturgia godzin według nauczania Kościoła jest modlitwą całego Ludu Bożego. Każdy bierze w niej udział, zgodnie z miejscem w Kościele: prezbiterzy, jak i wszyscy wierni świeccy – według możliwości. Modlitwa liturgiczna Kościoła może stać się zacznym modlitwy osobistej, jeśli najpierw sami duszpasterze będą przekonani o jej doniosłości w życiu Kościoła, parafii i w życiu wewnętrznym poszczególnych świeckich. Konieczna jest odpowiednia formacja katolików świeckich w tym względzie. Również formacja seminaryjna w tym zakresie powinna kształcić wśród przyszłych kapłanów właściwe postawy. Bardzo ważne są obchody ku czci patronów metropolii, diecezji, parafii z połączeniem celebracji liturgii godzin (z włączeniem w nią ludzi świeckich). Rolę kluczową w recepcji liturgii godzin wśród świeckich odgrywa permanentna katecheza biblijno-liturgiczna. Jedną z dróg rozpowszechniania Ducha liturgii godzin jest przeżywanie tej formy modlitwy, jak i dojrzewanie do niej w małych grupach i stowarzyszeniach, które swoją praktyką „popularyzują” praktykę modlitwy psalmami.


Słowa kluczowe: Liturgia Godzin, modlitwa, celebracja, formacja, pieśń chwały, świeccy.

Bibliografia:

1. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia*, wyd. V, Poznań – Warszawa 2000.

2. *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, s. 1-317; tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.
3. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Città del Vaticano 1994; tekst polski: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
4. Congregazione per il Cultu Divino e la Disciplina dei Sacramenti, *Direttorio su pieta popolare e liturgia. Principi e orientamenti* (17.12.2001), Città del Vaticano 2002; tekst polski: Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003.
5. Głowa W., *Modlitwa liturgiczna. Liturgia Godzin*, Przemyśl 1996.
6. *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, Rzym 1979.
7. *Ogólne wprowadzenie do Liturgii godzin*, Poznań 1992.
8. Paweł VI, *Konstytucja Apostolska wprowadzająca w życie Liturgię Godzin uchwaloną dekretem Drugiego Soboru Watykańskiego*, [w:] *Ogólne wprowadzenie do Liturgii godzin*, Poznań 1992, s. 12-18.
9. Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio de Sacra liturgia Sacrosanctum Concilium* (4.12.1963), AAS 56(1964), s. 97-134; tekst polski [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2002, s. 48-78.
10. Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio de Lumen gentium*; tekst polski [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2002, s. 104-166.
11. Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decreto de Apostolicam actuositatem*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2002, s. 377-401.
12. *Słowo Biskupów do kapłanów z okazji wprowadzenia Liturgii godzin w języku polskim* (1982), [w:] *Dokumenty Duszpastersko-Liturgiczne Episkopatu Polski 1966-1993*, oprac. Cz. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1994, s. 265-271.
13. *I Synod Diecezji Drohiczyńskiej. Statuty. Dokumenty wykonawcze*, red. A. Dzięga, M. Łaziuk, Drohiczyn 1997.
14. Syczewski T., *Liturgiczna formacja alumnów w wyższych seminariach duchownych w świetle dokumentów odnowy soborowej*, „*Studia Teologiczne – Białystok – Drohiczyn – Łomża*” 10 (1992), s. 91-108.
15. Syczewski T., *Pastoralny wymiar roku liturgicznego*, „*Warszawskie Studia Teologiczne*” XV/2002, s. 187-198.

DOI: 10.15290/rtk.2018.17.3.13

 0000-0002-0251-9610*ks. Kamil Krakowski**Facoltà di Diritto Canonico San Pio X, Venezia*

Processus brevior coram Episcopo – Czy każdy biskup jest kompetentny do wydania wyroku stwierdzającego nieważność małżeństwa w procesie skróconym?

PROCESSUS BREVIOR CORAM EPISCOPO – DOES ANY BISHOP IS COMPETENT TO ISSUE THE SENTENCE ABOUT THE NULLITY OF MARRIAGE IN THE BRIEFER MATRIMONIAL PROCESS?

The Pope Francis' 2015 reform of declaring the nullity procedures introduced a new process which is briefer than the ordinary process and have brought the followers closer to the church structures. The new form of this procedure has contributed to it considerably: briefer process – *processus brevior*. The Supreme legislator appoints a bishop the sole competent person to make a judgement within this process.

The purpose of this article was to indicate the entities competent to perform the function of a judge in the briefer process. The fundamental question was this: is the ordination of a bishop a requirement to hold such a function? and thus whether every ordained bishop may be *iudex* in the *processus brevior*. Another question was whether a clergyman who was not ordained may conduct such a process.

This article shows that the legislator's will, despite the nomenclature used in *Motu proprio*, is completely different. The Bishop of Rome has linked the functions of a single judge in the briefer process to the office of the head of a particular church. It shows that the *iudex* function in *processus brevior* is not of sacramental nature. A particular church is above all a diocese headed by a diocesan bishop. The legal order in the Latin church anticipates that other

territorial and personal structures are equal to a diocese. Their governors are equal by law to a diocesan bishop. If they have judicial powers in scope of marriages, they are competent to conduct a briefer process. In some cases the governors of the particular churches, which are equal by law to a diocese, are not elevated to the rank of a bishop. Not being ordained to a bishop, however, does not make them incapable of being *iudex* in the *processus brevior coram Episcopo!*

Key words: bishop, judge, briefer process before the bishop, reform of marriage process, Pope Francis, sentence, nullity of marriage, particular Church, diocese.

Wprowadzenie

W misji Kościoła katolickiego małżeństwo jako forma realizacji powołania chrześcijańskiego zajmuje uprzywilejowane miejsce¹. Kościół broni od zawsze przymiotów małżeństwa: jedności i nierozzerwalności². Dlatego z wielką uwagą i troską, ale też z uzasadnioną ostrożnością dokonuje weryfikacji ewentualnej nieważności tego sakramentu. Przeprowadzona w 2015 roku reforma procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa miała na celu nie tylko uprościć procedury, ale również przybliżyć wiernych do struktur Kościoła. Z racji pełnionego urzędu (pasterzy Kościołów partykularnych) biskupi diecezjalni są w sposób szczególnie odpowiedzialni za ów proces. Wolą Biskupa Rzymskiego było również to, by biskupi, zgodnie z praktyką pierwszych wieków Kościoła, wypełniali osobiście funkcję sędziego. Ustanowienie nowej formy procesu – *processus brevior coram Episcopo* – wzywa biskupów do podjęcia funkcji sędziego wobec swoich wiernych. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie woli Najwyższego Ustawodawcy Kościoła odnośnie do podmiotu kompetentnego do wydania decyzji w nowo ustanowionym procesie skróconym.

Proces skrócony przed biskupem, jako największa nowość reformy procesu małżeńskiego

Jednym z celów reformy dokonanej przez papieża Franciszka jest zwiększenie roli i odpowiedzialności biskupów za współczesny proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Papież Franciszek czyni to poprzez przypomnienie nauczania Soboru Watykańskiego II i zachęca,

¹ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele *Gaudium et spes*, Pallottinum 2012, 48-49.

² Por. W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006, s. 31-34.

by biskup jako pasterz i głowa Kościoła partykularnego był dla swoich wiernych sędzią³. Analizując całość reformy Franciszka zawartej w Motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* zauważamy, że właśnie proces skrócony daje biskupom możliwość wypełnienia tego zadania w sposób najpełniejszy.

W przywołanym dokumencie papieskim proces skrócony jest wymieniany jako jedno z ośmiu podstawowych założeń tej reformy. W punkcie IV, poświęconym temu procesowi, Najwyższy Ustawodawca precyzuje miejsce, jakie w prawie kanonicznym zajmie ten nowy typ procesu. Jest to procedura skrócona. Może ona być aplikowana tylko w przypadkach ewidentnej nieważności węzła małżeńskiego. Druga część punktu IV wskazuje troskę Biskupa Rzymskiego, by procedura skrócona w żaden sposób nie zachwiała zasady nierozzerwalności małżeńskiej, która jest podstawowym przymiotem małżeństwa. Franciszek widzi w urzędzie biskupa i jego jedności z następcą świętego Piotra gwarancję troski o nierozzerwalność małżeństwa. Dlatego według nowego prawa sam biskup ma osobiście sądzić w procesie skróconym⁴.

Oczywiście w centrum procesu pozostają małżonkowie i prawda o ich małżeństwie⁵. Jednak to właśnie ustanowienie biskupa jedynym sędzią w tym procesie pozostaje najciekawszą charakterystyką nowej procedury⁶.

³ Por. Franciscus Pp., *Lettera Apostolica Mitis Iudex Dominus Iesus* in forma di Motu proprio, sulla riforma del processo canonico per le cause di dichiarazione di nullita del matrimonio nel Codice di Diritto Canonico (dalej: MIDI), AAS 107 Pars IX (2015) s. 958.

⁴ Ibidem, s. 959-960.

⁵ Każdy proces ma służyć wiernym w odkryciu obiektywnej prawdy. Franciszek w *Mitis Iudex Dominus Iesus* przypomina nadrzędny cel wszystkich ustaw kościelnych: jest nim zbawienie dusz – Por. Kan. 1752 Kodeks Prawa Kanonicznego (dalej: KPK). Sama reforma procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa jest kierowana dobrem współmałżonków. Papież pragnie, by reforma przybliżyła wiernych do struktur kościelnych oraz uwalniała ich od mroku wątpliwości z powodu opóźnień czy zbyt skomplikowanej procedury – Por. MIDI, s. 959.

⁶ Trzeba wspomnieć, że ustanowienie nowej instytucji, jaką jest proces skrócony, wywołało sporą ilość komentarzy wśród kanonistów. Cech, które wyróżniają proces skrócony i świadczą o jego wyjątkowości, jest znacznie więcej. Warto przywołać choćby warunki pozwalające na procedurę skróconą: skarga powodowa pochodząca od dwóch współmałżonków albo za zgodą drugiego; okoliczności dotyczące faktów i osób, poparte zeznaniami i dokumentami, których dostępność jest natychmiastowa i wskazują na ewidentną nieważność małżeństwa. W III części Motu proprio MIDI, w zasadach proceduralnych ustawodawca wymienia 8 przykładowych okoliczności. Już samo wskazanie konkretnych przykładów należy uznać za absolutną nowość, gdyż wcześniej żaden ustawodawca nie posługiwał się taką metodą. Wśród kanonistów pojawiły się również głosy,

Figura prawna biskupa w procesie skróconym

Biskup diecezjalny jako głowa Kościoła partykularnego jest dla swoich wiernych sędzią naturalnym – *iudex natus*. Powyższe stwierdzenie zaczerpnięte z Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium* przywołuje we wstępie do Motu proprio papież Franciszek: „ta najwyższa i powszechna władza związywania i rozwiązywania tu na ziemi, potwierdza, umacnia i broni władzę pasterzy Kościołów partykularnych, na mocy której mają oni święte prawo oraz obowiązek wobec Pana sądenia swoich wiernych”⁷. Biskupowi diecezjalnemu przynależy pełnia władzy sędowniczej w powierzonych mu wspólnotach eklezjalnych⁸. Naturalnym sędzią pierwszej instancji w każdej diecezji jest biskup diecezjalny⁹, wyjąwszy sprawy, które są zarezerwowane innym podmiotom, np. Stolicy Apostolskiej¹⁰. Również Jan Paweł II w swoim ostatnim przemówieniu do Roty Rzymskiej z 29 stycznia 2005 roku podkreślił rolę biskupa diecezjalnego jako sędziego ustanowionego dla swojego Kościoła partykularnego na mocy prawa Bożego¹¹. Pierwszymi współpracownikami biskupa diecezjalnego w wykonywaniu władzy sędowniczej są: wikariusz sądowy, zwany również oficjałem (istnieje obowiązek ustanowienia w diecezji tego urzędu) oraz sędziowie¹².

Pomimo bardzo wyraźnych podstaw natury teologicznej i kanonicznej biskupi diecezjalni dyspensowali się od wykonywania władzy

w jaki sposób rozumieć ten katalog. *Subsydium aplikacyjne* Trybunału Roty Rzymskiej wyraźnie wskazało, że ów katalog nie ma charakteru zamkniętego. Innymi cechami charakterystycznymi dla procesu skróconego są: czas trwania rozprawy oraz kwestia apelacji od wyroku *pro nullitate* wydanego przez biskupa do Metropolity, Roty Rzymskiej albo do najstarszego sufragana. Por. W. Góralski, *Proces małżeński skrócony przed biskupem*, Płock 2017, 60-173; Por. M. del Pozzo, *Il processo matrimoniale più breve davanti al Vescovo*, Roma 2016, s. 147-220; Por. M. Greszata-Telusiewicz, *Processus brevior*, [w:] J. Krajczyński (red.), *Proces małżeński według motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, Płock 2015, s. 75-92.

⁷ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, n. 27.

⁸ Por. Kan. 391 § 1 KPK.

⁹ Por. Kan. 1419 § 1 KPK; Pontificium Consilium de legum textibus, Instructio, 25 ian. 2005, Romae, ex. Aed. Consilii, *Instructio servanda a tribunalis dioecesanis et interdiocesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii*, (dalej: DC), Civitas Vaticana 2005, art. 22 § 1.

¹⁰ Por. Kan. 1405 KPK.

¹¹ Por. Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Rotam Romanam* (29.01.2005.), AAS 97 (2005), s. 164-165.

¹² Por. Kan. 1420 § 1 KPK ; Kan. 1421 § 1 KPK.

sądowniczej. Ułatwiało im to polecenie zawarte w § 2 art. 22 Instrukcji *Dignitatis connubii* zgodnie, z którym uważano za właściwe, aby sam biskup diecezjalny, jeśli tego nie wymagałyby specjalne okoliczności, osobiście nie sprawował władzy sądenia¹³. Reforma przeprowadzona w 2015 przez papieża Franciszka, a w sposób szczególny ustanowienie nowej instytucji procesu skróconego, ma wyraźnie zmienić to polecenie i zachęcić biskupów do osobistego wykonywania władzy sądowniczej w powierzonym im Kościele partykularnym¹⁴.

Fundamentalne zadanie biskupa diecezjalnego w procesie skróconym: podjęcie decyzji

Podstawowym zadaniem biskupa diecezjalnego w procesie skróconym jest podjęcie wiążącej oceny danego małżeństwa¹⁵. W świetle nowego ustawodawstwa, zapisanego w kanonie 1687, obowiązki i zadania dotyczące podjęcia decyzji przez biskupa w procesie skróconym przedstawiają się następująco:

- a) przyjęcie akt sprawy i ich ocena – wnikliwa i krytyczna lektura akt sprawy jest pierwszym i nieodzownym zadaniem biskupa w wykonywaniu roli sędziego w procesie skróconym¹⁶. Najwyższy Ustawodawca nakłada również obowiązek rozważenia i przeanalizowania uwag ze strony obrońcy węzła małżeńskiego. Od tego zadania biskup nie może się dyspensować. Ma ono charakter obligatoryjny¹⁷.
- b) konsultacja z instruktorem i asesorem – w procesie skróconym biskup jako sędzia jest wspierany również przez inne podmioty. Nowe prawodawstwo przewiduje obowiązek mianowania instruktora i asesora w procesie skróconym, którzy są odpowiedzialni za przeprowadzenie instrukcji sprawy. Biskup, którego figura pojawia się na etapie decyzyjnym procesu, winien również odbyć obligatoryjną konsultację z tymi podmiotami. Wypada podkreślić, że obowiązek konsultacji z instruktorem i asesorem w żaden sposób nie umniejsza roli biskupa jako jedynego sędziego w tym procesie. Decyzja pozostaje wyłącznie w kompetencji

Canon Law

¹³ Por. DC art. 22 § 2.

¹⁴ Por. P. Malecha, *Odpowiedzialność biskupa diecezjalnego w procesie sądowym małżeńskim po ogłoszeniu motu proprio Mitis Iudex papieża Franciszka*, „Ius Matrimoniale” 3 (2016), s. 7-8.

¹⁵ Por. W. Góralski, *Proces małżeński...*, op. cit., s. 147.

¹⁶ Por. M. del Pozzo, *Il processo matrimoniale...*, op. cit., s. 198-199.

¹⁷ Por. W. Góralski, *Proces małżeński...*, op. cit., s. 149.

biskupa, absolutnie przez tę konsultację nie tworzy się kolegium sędziowskiego. Konsultacja ta ma mieć charakter służebny wobec biskupa i pomóc mu zrozumieć istotę sprawy i wyjaśnić ewentualne wątpliwości¹⁸.

- c) uzyskanie pewności moralnej – podstawowym obowiązkiem każdego sędziego, umożliwiającym wydanie wyroku jest uzyskanie pewności moralnej. Również biskup jako *iudex* w *processus brevior*, by wydać wyrok *pro nullitate*, winien osiągnąć pewność moralną. Jest to odwołanie się do sumienia biskupa – sędziego. Pojęcie pewności moralnej należy interpretować według długiej tradycji kanonicznej, przede wszystkim w świetle przemówień do Roty Rzymskiej Papieża Piusa XII i Jana Pawła II, którzy dokonali określenia pewności moralnej sytuując ją między pewnością absolutną a quasi-pewnością, czyli prawdopodobieństwem¹⁹. Zasady proceduralne dołączone do *Mitis Iudex Dominus Iesus* podkreślają zakaz kierowania się pewnością przeważającą²⁰. Powinna ona być całkowicie pewna i wolna od skrupułów i wątpliwości²¹.
- d) decyzja biskupa – jest to niewątpliwie kluczowe zadanie biskupa w tym procesie i sens całej reformy procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Decyzja biskupa – sędziego w procesie skróconym może być dwojaka: wyrok *pro nullitate* albo przekazanie sprawy do trybu zwyczajnego²². Z tego wynika, iż sędzia w *processus brevior*, oczywiście w przypadku nieosiągnięcia pewności moralnej, nie może wydać wyroku *pro vinculo*, wówczas sprawa jest kierowana do postępowania zwyczajnego²³. Wydany dekret należy rozumieć, jako dekret przedstanowczy, dlatego nie podlega zaskarżeniu²⁴. Ustawodawca nie precyzuje, czy biskup – sędzia ma osobiście redagować wyrok. W wielu przypadkach może być to dla biskupów nie kanonistów swoista trudność²⁵.

¹⁸ Por. M. Mingardi, *Il ruolo del vescovo diocesano*, [w:] Redazione di Quaderni di diritto ecclesiale (red.) *La riforma dei processi matrimoniali di Papa Francesco*, Milano 2016, s. 102.

¹⁹ Pius Pp. XII, *Allocutio ad Rotam Romanam*, (01.02.1942), AAS 34 (1942), s. 339.

²⁰ Por. MIDI, s. 969.

²¹ Por. J. Llobell, *Alcune questioni comuni ai tre processi per la dichiarazione di nullità del matrimonio previsti dal m.p. Mitis Iudex*, „Ius Ecclesiale” 28 (1/2016), s. 23.

²² Kan. 1687 § 1 KPK.

²³ Por. M. Mingardi, op. cit., s. 102.

²⁴ Por. P. Malecha, op. cit., s. 16.

²⁵ Ibidem, s. 18.

Powierzenie biskupowi diecezjalnemu roli wyłącznego i jedyne go sędziego w procesie skróconym stanowi nie tylko skrócenie procedury procesowej, a co za tym idzie powzięcie decyzji w bardzo szybkim odstępie czasowym, co przyczynia się do dobra duchowego wiernych²⁶, ale jest przede wszystkim zaproszeniem dla biskupów do wypełniania misji i zadań, do których są przeznaczeni z Bożego ustanowienia. Celnym wydaje się określenie włoskiego kanonisty M. del Pozzo, który twierdzi, że sama instytucja procesu skróconego nie jest nadzwyczajną nowością. Według niego nowa jest tylko forma i sama procedura, nie zaś sama zasady kompetencji²⁷. Zadanie biskupa jako sędziego ma nie tylko podstawy teologiczne i kanoniczne, ale również jest powrotem do tradycji pierwszych wieków Kościoła, kiedy biskupi w sposób osobisty sprawowali władzę sądowniczą swoich wiernych²⁸.

Określenie podmiotu kompetentnego do sprawowania funkcji sędziego w procesie skróconym

Dochodzimy do fundamentalnej kwestii naszego artykułu, jaką jest podjęcie próby określenia podmiotu kompetentnego do wydania wyroku w procesie skróconym. Niezwykle istotne wydają się pytania: komu papież Franciszek powierzył funkcję sędziego w *processus brevior*? Czy święcenia biskupie są jedynym warunkiem wystarczającym na pełnienie tej funkcji? A zatem: czy wszyscy biskupi mogą sprawować funkcje *iudex* w tym procesie? Czy funkcję sędziego w procesie skróconym *coram Episcopo* mogą sprawować również inni duchowni, niemający święceń biskupich, a stojący na czele innych jednostek kościelnych niż diecezja? Czy funkcje sędziego w tym procesie Najwyższy Ustawodawca powiązał z urzędem czy może ze święceniami biskupimi²⁹?

Szukając odpowiedzi na powyższe pytania, należy przywołać fragmenty Motu proprio *Mitis Iudex Dominus Jesus*, w którym czytamy o podmiocie kompetentnym do sądownictwa w procesie skróconym. W założeniach reformy Franciszek przywołuje stwierdzenia: „biskup osobiście w swoim Kościele, w którym jest ustanowiony pasterzem i głową, tym samym jest sędzią wobec wiernych, którzy zostali mu powierzeni”³⁰ – pomimo użytego sformułowania „biskup” raczej nie rodzą

²⁶ P. V. Pinto, *La riforma del processo matrimoniale per la dichiarazione di nullità*, „L'Osservatore Romano” 9 settembre 2015, s. 6.

²⁷ Por. M. del Pozzo, op. cit., s. 30.

²⁸ Por. P. V. Pinto, op. cit., s. 7-8; M. del Pozzo, op. cit., s. 45-48.

²⁹ Por. W. Góralski, *Proces małżeński...*, op. cit., s. 29.

³⁰ MIDI, s. 959-960.

się wątpliwości, że chodzi o kogoś innego niż o biskupa diecezjalnego, zważywszy, że Franciszek mówi o nim jako o pasterzu i głowie Kościoła partykularnego. W IV kryterium reformy, poświęconym wyłącznie procesowi skróconemu pada sformułowanie: „postanawiam, aby w takim procesie sędzią był ustanowiony osobiście biskup, który mocą swego zadania pasterskiego daje największą gwarancję katolickiej jedności z Piotrem w wierze i dyscyplinie”³¹. Również i to sformułowanie, mimo że nie używa się wprost nomenklatury „biskup diecezjalny” sugeruje, że nie chodzi o jakiegokolwiek biskupa, tylko o tego, który przewodzi konkretnej wspólnocie eklezjalnej.

Analizując nowe kanony promulgowane w *Mitis Iudex Dominus Iesus*, które od chwili promulgacji zostały włączone do Kodeksu Prawa Kanonicznego, nie mamy już żadnej wątpliwości, że tym podmiotem jest właśnie biskup diecezjalny. Mówi nam o tym już pierwszy kanon dotyczący procesu skróconego: „Ipsi Episcopo dioecetano competit iudicare causas de matrimonii nullitate processus brevioris.”³². W tym samym, bardzo precyzyjnym duchu wypowiada się inny kanon tej samej części KPK: „Actis receptis, Episcopus dioecetanus”³³. Potwierdzenie tego odnajdujemy choćby w *Mens Legislatoris*³⁴, gdzie stwierdza się, że biskup diecezjalny ma prawo wrodzone i swobodne – na mocy tego prawa papieskiego – wykonywać osobiście funkcje sędziego i erygować własny trybunał diecezjalny³⁵.

Na podstawie wyżej przytoczonych fragmentów wyraźnie widać, że Biskup Rzymski, mówiąc o podmiocie kompetentnym do bycia *iudex w procesus brevior*, używa sformułowania biskup diecezjalny. Jednostka, której przewodzi biskup diecezjalny, nazywana jest diecezją. Analizując dosłownie nowe prawodawstwo, można powiedzieć, że tylko biskup diecezjalny może być sędzią w procesie skróconym. Oczywiście jest to błędne stwierdzenie. Choć ustawodawca nie mówi wprost o innych podmiotach kompetentnych, nie oznacza to, że takowych nie ma. Należy podążyć drogą, którą wyznacza nam kanon 17, czyli uwzględnić miejsca paralelne³⁶.

Wyraźnie należy podkreślić, że kanon 368 KPK zrównuje z diecezją inne Kościoły partykularne. Natomiast kanon 381 § 2 doprecyzowuje,

³¹ Ibidem, s. 960.

³² Kan. 1683 KPK.

³³ Kan. 1687 § 1 KPK.

³⁴ Por. Tribunale Apostolico della Rota Romana, *Sussidio applicativo del motu pr. Mitis Iudex Dominus Iesus*, Città del Vaticano, gennaio 2016, s. 47.

³⁵ Por. W. Góralski, *Proces małżeński...*, op. cit., s. 29.

³⁶ Por. Kan. 17 KPK.

że duchowni stojący na czele tych Kościołów partykularnych są przyrównani do biskupa diecezjalnego, jeśli z natury rzeczy lub z przepisu prawa nie wynika coś innego. Obowiązujące ustawodawstwo kościelne wymienia 5 jednostek terytorialnych, które są zrównane z diecezją. Są to: prałatura terytorialna, opactwo terytorialne, wikariat apostołski, prefektura apostołska i administratura apostołska erygowana na stałe. Na mocy przywołanego wcześniej przepisu, stwierdza się, że ci, którzy przewodzą tym wspólnotom kościelnym, są zrównani w prawie z biskupami diecezjalnymi³⁷. A zatem wynika z tego jasno, że prałat terytorialny, opat terytorialny, wikariusz apostołski, prefekt apostołski i administrator apostołski administratury erygowanej na stałe mogą sprawować funkcję jednoosobowego sędziego w procesie skróconym³⁸.

Dokonując analizy prawnej powyższych struktur Kościoła partykularnego zrównanych z diecezją, szczególnie figur kierujących tymi strukturami (jednostkami), należy podkreślić, że nie w każdym przypadku sędzią kompetentnym do sądzenia w procesie skróconym będzie biskup. Praktyka pokazuje, że prałat terytorialny i wikariusz apostołski zazwyczaj są wynoszeni do godności biskupiej, ale nie jest to już regułą w przypadku opatów terytorialnych, prefektów apostołskich i administratorów administratury erygowanej na stałe. Tymi jednostkami mogą kierować również duchowni, którzy nie otrzymali święceń biskupich³⁹. Jednak to nie zmienia ich sytuacji kanonicznej – są przyrównani do biskupów diecezjalnych. Widać jasno, że do sprawowania funkcji sędziego w *processus brevior coram Episcopo* święcenia biskupie nie są wymagany warunkiem, a ich brak, nie czyni niezdolnymi duchownych nie biskupów, a przewidzianych w prawie do pełnienia tej funkcji.

Po przeanalizowaniu tych faktów dochodzimy do ukazania fundamentalnego założenia Najwyższego Ustawodawcy. Biskup Rzymski powiązał kompetencje do sądzenia w procesie skróconym nie z charakterem sakramentalnym, ale zakorzenia je w urzędzie duszpasterskim⁴⁰. Czyli kompetentnymi nie są ci, którzy otrzymali pełnię sakramentu kapłaństwa, ale ci, którzy sprawują urząd głowy Kościoła partykularnego,

³⁷ Por. Kan. 368 KPK; Kan. 381 § 2 KPK; P. Valdrini, *Comunità, persone, governo. Lezioni sui liberi I e II del CIC 1983*, Città del Vaticano 2013, s. 37-42.

³⁸ Por. W. Góralski, *Proces małżeński...*, op. cit., s. 30.

³⁹ Por. M. del Pozzo, op. cit., s. 60-61; Paolo VI, Motu proprio *Catholica Ecclesia*, (23.04.1976), AAS 68 (1976), s. 696; najpełniejszy i najaktualniejszy wykaz duchownych, którzy stoją na czele Kościołów partykularnych zrównanych w prawie z diecezją znajduje się w aktualnym tomie *Annuario Pontificio*.

⁴⁰ Por. W. Góralski, *Proces małżeński...*, op. cit., s. 30.

nawet jeśli wykonują tę władzę w charakterze zastępczym w imieniu papieża (wikariusz apostolski, prefekt apostolski i administrator apostolski administratury erygowanej na stałe)⁴¹. W tym przypadku nie sakrament, a urząd ma znacznie decydujące. Dlatego dopuszcza się do roli sędziów w tym typie procesu również duchownych nie biskupów, a będących pasterzami Kościołów partykularnych zrównanych z diecezją. Bardzo słuszna wydaje się uwaga W. Góralskiego, który stwierdza, że „ograniczenie prowadzenia procesu skróconego z racji sakramentu dałoby miejsce istnieniu pewnego rodzaju nieuzasadnionemu dzielenia lub określenia poziomu władzy sądowniczej sędziego naturalnego”⁴².

Daje się bardzo wyraźnie zauważyć, że zadanie sądenia w tym nowym typie procesu nie jest przewidziane dla biskupów pomocniczych czy biskupów koadiutorów. Oczywiście współuczestniczą oni w trosce biskupa diecezjalnego o Kościół partykularny, sprawując równocześnie urząd wikariusza generalnego czy wikariusza biskupiego⁴³, ale ich władza pozostaje zastępcza. Wynika z tego, że nie sprawują urzędu centralnego głowy Kościoła partykularnego. Zgodnie z naczelną zasadą, którą kierował się Najwyższy Ustawodawca, również i inni biskupi (kardynałowie, biskupi tytularni, nuncjusze apostolscy, biskupi seniorzy) niesprawujący urzędu pasterza Kościoła partykularnego nie są kompetentni do wypełnienia funkcji sędziego w procesie skróconym. Taka kompetencja, nie może im (jak i innym podmiotom) również zostać delegowana, ponieważ ten przywilej powiązany z urzędem jest własny i nieprzekazywalny. W praktyce oznacza to, że kompetentnego biskupa diecezjalnego albo przełożonego Kościoła partykularnego zrównanego z nim w prawie nikt, nawet wikariusz sądowy, nie może zastąpić w przepisany prawie zadaniu⁴⁴.

Warto zwrócić jeszcze uwagę na jeden element natury ogólnej. Używając nomenklatury mówiącej o podmiocie kompetentnym do sądenia w *processus brevior*, należy zachować wyjątkową ostrożność. Oczywiście, wydaje się właściwym nazywanie tego typu procesu *processus brevior* – procesem skróconym, natomiast wywołuje trochę zamieszania często używane w doktrynie nazewnictwo: *processus brevior coram Episcopo*, ponieważ takie sformułowanie nie precyzuje, że tylko biskup diecezjalny i przyrównani prawem do niego są kompetentni w tej materii. Takie sformułowanie odnosi się bardziej do

⁴¹ Por. Kan 371 KPK.

⁴² W. Góralski, *Proces małżeński...*, op. cit., s. 31.

⁴³ Kan. 406 KPK; Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów *Christus Dominus*, 25-26.

⁴⁴ Por. W. Góralski, *Proces małżeński...*, op. cit., s. 34.

charakteru sakramentalnego, poprzez które można mylnie twierdzić, że każdy biskup jest podmiotem uprawnionym do bycia sędzią w tego typu procesie⁴⁵. Używając terminu *Episcopus* należy wykazywać się ostrożnością i precyzją w określeniu urzędu kompetentnego. Wydaje się czymś dziwnym, że również Najwyższy Ustawodawca używa tego sformułowania jako tytuł artykułu 5 obejmującego kanony 1683-1687: *De procesu matrimoniali brevior coram Episcopo*⁴⁶.

Omawiając listę podmiotów kompetentnych do pełnienia funkcji sędziego w procesie skróconym według reformy papieża Franciszka, należy pamiętać, że ich zakres nie kończy się na tym, co jest napisane w kanonie 368 KPK. Ustawodawstwo pokodeksowe zrównuje również z diecezją inne struktury kościelne. Do tego wykazu należy dodać ordynariaty polowe, które są strukturami kościelnymi o charakterze personalnym, ustanowionym po to, by zapewnić duszpasterstwo żołnierzom pełniącym służbę w danym kraju⁴⁷. Z tego wynika, że również ordynariusz wojskowy (biskup polowy) będzie kompetentnym *iudex* w *processus brevior*⁴⁸. Warto dodać, że porządek kanoniczny przewiduje również inne formy ordynariatów personalnych. Wydaje się, że również ich ordynariusze, przede wszystkim ordynariusze łacińscy dla wiernych rytu wschodniego oraz ordynariusze personalni dla anglikanów nawiązujących pełną wspólnotę z Kościołem katolickim, są kompetentni do wydania wyroku w *processus brevior*, ponieważ te struktury są zrównane w prawie z diecezjami⁴⁹.

Powyżej zostało ukazane, że *voluntas Legislatoris* nie było powiązanie funkcji sędziego w procesie skróconym z pełnią święceń kapłańskich, ale związanie tej funkcji z urzędem głowy Kościoła partykularnego – części Ludu Bożego. Z tego wysuwa się jeszcze

⁴⁵ Por. M. del Pozzo, op. cit., s. 60.

⁴⁶ Stwierdzenie nie jest błędne, jeśli się odnosi do urzędu głowy Kościoła partykularnego. Ustawodawca we wstępie do MIDI wielokrotnie pokazywał, że używając terminu „biskup” ma na myśli biskupa diecezjalnego. Ów przypadek jest interesujący, gdyż mówimy o tytule artykułu, który zostaje dołączony do Kodeksu Prawa Kanonicznego i omawia nowy typ procesu. Co ciekawe, jak już wcześniej zostało pokazanie właśnie w tym artykule w kanonach 1683 i 1687 ustawodawca precyzuje, że ma na myśli biskupa diecezjalnego. Mimo to, dziwi niedoprecyzowanie tytułu artykułu 5, mogące budzić wiele niewłaściwych interpretacji.

⁴⁷ Por. Ioannes Paulus Pp. II, Konstytucja Apostolska *Spirituali militum curae*, (21.04.1986), AAS 78 (1986), s. 481-486.

⁴⁸ Por. W. Góralski, *Proces małżeński...*, op. cit., s. 31.

⁴⁹ Por. Benedictus Pp XVI, Konstytucja Apostolska *Anglicanorum coetibus*, (04.11.2009), AAS 101 (2009), s. 985-990.

jeden wniosek: kompetentnymi do sądzenia w *processus brevior* będą wszyscy rządcy struktur Kościołów partykularnych przyrównanych w prawie z diecezją wyposażeni we władzę sądową na płaszczyźnie małżeńskiej⁵⁰. Wynika z tego bardzo jasno, że w jedynej utworzonej w Kościele prałaturze personalnej, jaką jest prałatura personalna *Opus Dei*, taką kompetencję się wyklucza⁵¹.

Podmioty kompetentne do pełnienia funkcji <i>iudex</i> w <i>processus brevior</i>	Podmioty niekompetentne do pełnienia funkcji <i>iudex</i> w <i>processus brevior</i>
Dla całego Kościoła Powszechnego: – Biskup Rzymski	– kardynałowie (w przypadku, jeśli nie sprawują urzędu biskupa diecezjalnego), np. szefowie dykasterii Kurii Rzymskiej
Pasterze Kościołów partykularnych – diecezje i struktury zrównane (kan. 368 KPK): – biskup diecezjalny – prałat terytorialny – opat terytorialny – wikariusz apostołski – administrator apostołski administratury erygowanej na stałe	– biskupi pomocniczy (w przypadku, jeśli nie otrzymali specjalnych uprawnień na mocy kanonu 403 § 2) – inni biskupi tytularni, np. nuncjusz apostołski
Pasterze ordynariatów personalnych: – ordynariusz wojskowy (Konstytucja apostołska <i>Spirituali militum curae</i>) – ordynariusz łaciński dla wiernych rytu wschodniego – ordynariusz personalny dla anglikanów nawiązujących pełną wspólnotę z Kościołem katolickim (Konstytucja apostołska <i>Anglicanorum coetibus</i>)	– biskupi seniorzy – biskupi koadiutorzy (w przypadku, jeśli nie otrzymali specjalnych uprawnień na mocy kanonu 403 § 3) – prałat prałatury personalnej <i>Opus Dei</i>
Kompetentni do sprawowania funkcji <i>iudex</i> w <i>processus brevior</i> są rządcy Kościołów partykularnych zrównanych w prawie z diecezją, posiadający władzę sądzenia na płaszczyźnie małżeńskiej	

Podsumowanie

Reforma procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa dokonana w 2015 roku przez papieża Franciszka niewątpliwie przyczyniła się do skrócenia czasu procedury procesowej oraz przybliżyła wiernych

⁵⁰ Por. M. del Pozzo, op. cit., s. 62.

⁵¹ Por. J. Llobell, *I tribunali delle circoscrizioni personali latine*, „Il Diritto Ecclesiastico” 113/1 (2002), s. 175.

do struktur kościelnych⁵². W sposób znaczący do tego przyczyniła się nowa forma procedury: proces skrócony – *processus brevior*. Najwyższy Ustawodawca, pamiętając, że wymogiem procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa jest „konieczność zagwarantowania w najwyższym stopniu ochrony prawdy świętego węzła”⁵³, ustanawia biskupa jedynym kompetentnym podmiotem do sądzenia w tym procesie.

Celem niniejszego artykułu było wykazanie podmiotów kompetentnych do pełnienia funkcji sędziego w procesie skróconym. Fundamentalnym pytaniem było: czy wymogiem do pełnienia tego zadania są święcenia biskupie, a zatem: czy każdy wyświęcony biskup może być *iudex* w *processus brevior*? Nasuwało się również inne pytanie: czy duchowni niemający święceń biskupich mogą prowadzić taki proces?

Udało się wykazać, że wola ustawodawcy, mimo nomenklatury używanej w Motu proprio jest zupełnie inna. Biskup Rzymski jako Najwyższy Prawodawca w Kościele katolickim powiązał funkcje jednoosobowego sędziego w procesie skróconym z urzędem głowy Kościoła partykularnego. Pokazuje to, że funkcja *iudex* w *processus brevior* nie ma zakorzenia w charakterze sakramentalnym. Należy pamiętać, że Kościołem partykularnym jest przede wszystkim diecezja, na czele której stoi biskup diecezjalny. Porządek prawny w Kościele łacińskim przewiduje, że z diecezją zrównane są również inne struktury terytorialne i personalne. Ich rządcy są zrównani w prawie z biskupem diecezjalnym. Jeśli posiadają władzę sądowniczą w zakresie małżeńskim, są kompetentnymi podmiotami do prowadzenia procesu skróconego. Praktyka pokazuje, że w wielu przypadkach rządcy Kościołów partykularnych zrównanych w prawie z diecezją nie są z różnych powodów wynoszeni do godności biskupiej. Jednak jak zostało pokazane, brak święceń biskupich nie czyni niezdolnymi powyższe podmioty do bycia *iudex* w *processus brevior coram Episcopo*!

Zadanie sądzenia spraw małżeńskich postawione przed rządcami Kościołów partykularnych wydaje się niełatwe do wypełnienia. Jak podkreśla sam ustawodawca potrzeba dużo czasu, by reforma przynosiła najpełniejsze owoce, wymaga również nieustannych studiów i pogłębienia teologicznego i kanonicznego⁵⁴. Zadanie bycia sędzią niewątpliwie zmusza rządców Kościołów partykularnych do osobistego

⁵² Por. B.N. Ejeh, «*Mitis Iudex Dominus Iesus*»: *obbiettivi, novità e alcune questioni*, „Ephemerides Iuris Canonici – Nuova Serie” 56 (2016) n. 2, s. 386.

⁵³ MIDI, s. 959.

⁵⁴ Por. Francesco, Udienza ai partecipanti al corso di formazione promosso da Tribunale della Rota Romana, 12.03.2016, <http://press.vatican.va/content/sala-stampa/it/bollettino/pubblico/2016/03/12/0181/00384.html> (22-01-2017).

wypełniania tej części władzy sądenia. Warto dodać, że nie jest to nic nowego, jak powrót do tradycji starożytnego Kościoła, gdzie biskup sprawował swój urząd nie tylko, jako *pastor bonus*, ale również, *jako iustus iudex*⁵⁵.

PROCESSUS BREVIOR CORAM EPISCOPO – CZY KAŻDY BISKUP JEST KOMPETENTNY DO WYDANIA WYROKU STWIERDZAJĄCEGO NIEWAŻNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA W PROCESIE SKRÓCONYM?

Reforma procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa dokonana w 2015 roku przez papieża Franciszka przyczyniła się do skrócenia procedury procesowej oraz przybliżyła wiernych do struktur kościelnych. Znacząco do tego przyczyniła się nowa forma procedury: proces skrócony – *processus brevior*. Najwyższy Ustawodawca ustanawia biskupa jedynym kompetentnym podmiotem do sądenia w tym procesie.

Canon Law

Celem niniejszego artykułu było wskazanie podmiotów kompetentnych do pełnienia funkcji sędziego w procesie skróconym. Fundamentalnym pytaniem było: czy wymogiem do pełnienia tego zadania są święcenia biskupie, a zatem: czy każdy wyświęcony biskup może być *iudex* w *processus brevior*? Nasunęło się również inne pytanie: czy duchowni niemający święceń biskupich mogą prowadzić taki proces?

Niniejszy artykuł ukazuje, że wola ustawodawcy, mimo nomenklatury używanej w Motu proprio jest zupełnie inna. Biskup Rzymski powiązał funkcje jednoosobowego sędziego w procesie skróconym z urzędem głowy Kościoła partykularnego. Pokazuje to, że funkcja *iudex* w *processus brevior* nie ma zakorzenienia w charakterze sakramentalnym. Kościołem partykularnym jest przede wszystkim diecezja, na czele której stoi biskup diecezjalny. Porządek prawny w Kościele łacińskim przewiduje, że z diecezją zrównane są również inne struktury terytorialne i personalne. Ich rządcy są zrównani w prawie z biskupem diecezjalnym. Jeśli posiadają władzę sądowniczą w zakresie małżeńskim, są kompetentnymi podmiotami do prowadzenia procesu skróconego. W niektórych przypadkach rządcy Kościołów partykularnych zrównanych w prawie z diecezją nie są wynoszeni do godności biskupiej. Jednak brak święceń biskupich nie czyni niezdolnymi powyższe podmioty do bycia *iudex* w *processus brevior coram Episcopo*!

55 Por. T. Rozkrut, *Odpowiedzialność biskupa diecezjalnego, metropolity oraz konferencji biskupów za współczesny proces małżeński*, [w:] J. Krajczyński (red.), *Proces małżeński według motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, Płock 2015, s. 46-47.


Słowa kluczowe: biskup, sędzia, proces skrócony, reforma procesu małżeńskiego, papież Franciszek, wyrok, Kościół partykularny, diecezja.

Bibliografia:

1. Benedictus Pp. XVI, Konstytucja Apostolska *Anglicanorum coetibus*, (04.11.2009), AAS 101 (2009).
2. Ejeh B.N., «*Mitis Iudex Dominus Iesus*»: *obbiettivi, novità e alcune questioni*, „Ephemerides Iuris Canonici – Nuova Serie, 56 (2016) n. 2.
3. Francesco, Udienza ai partecipanti al corso di formazione promosso da Tribunale della Rota Romana, 12.03.2016, <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/03/12/0181/00384.html> (22-01-2017).
4. Franciscus Pp., Lettera Apostolica *Mitis Iudex Dominus Iesus* in forma di Motu proprio, sulla riforma del processo canonico per le cause di dichiarazione di nullità del matrimonio nel Codice di Diritto Canonico, AAS 107 Pars IX (2015).
5. Góralski W., *Kościelne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006.
6. Góralski W., *Proces małżeński skrócony przed biskupem*, Płock 2017.
7. Góralski W., *Wprowadzenie do motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, [w:] J. Krajczyński (red.), *Proces małżeński według motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, Płock 2015.
8. Greszata-Telusiewicz M., *Processus brevior*, [w:] J. Krajczyński (red.), *Proces małżeński według motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, Płock 2015.
9. Ioannes Paulus Pp. II, *Allocutio ad Rotam Romanam*, (29.01.2005), AAS 97 (2005).
10. Ioannes Paulus Pp. II, *Codex Iuris Canonici*, AAS LXXV Pars II (1983).
11. Ioannes Paulus Pp. II, Konstytucja Apostolska *Spirituali militum curae*, (21.04.1986), AAS 78 (1986).
12. Llobell J., *Alcune questioni comuni ai tre processi per la dichiarazione di nullità del matrimonio previsti dal m.p. Mitis Iudex*, „Ius Ecclesiale” 28 (1/2016).
13. Llobell J., *I tribunali delle circoscrizioni personali latine*, „Il Diritto Ecclesiastico” 113/1 (2002).
14. Malecha P., *Odpowiedzialność biskupa diecezjalnego w procesie sądowym małżeńskim po ogłoszeniu motu proprio Mitis Iudex papieża Franciszka*, „Ius Matrimoniale” 3 (2016).
15. Mingardi M., *Il ruolo del vescovo diocesano*, [w:] Redazione di Quaderni di diritto ecclesiale (red.), *La riforma dei processi matrimoniali di Papa Francesco*, Milano 2016.
16. Paolo VI, Motu proprio *Catholica Ecclesia*, (23.04.1976), AAS 68 (1976).
17. Pinto P.V., *La riforma del processo matrimoniale per la dichiarazione di nullità*, „L'Osservatore Romano”, 9 settembre 2015.
18. Pius Pp. XII, *Allocutio ad Rotam Romanam*, (01.02.1942), AAS 34 (1942).
19. Pontificium Consilium de legume textibus, *Instructio*, 25 ian. 2005, Romae, ex. Aed. Consilii, *Instructio servanda a tribunalis dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii*, Civitas Vaticana 2005.

20. Pozzo del M., *Il processo matrimoniale piu breve davanti al Vescovo*, Roma 2016.
21. Rozkrut T., *Odpowiedzialność biskupa diecezjalnego, metropolity oraz konferencji biskupów za współczesny proces małżeński*, [w:] J. Krajczyński (red.), *Proces małżeński według motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, Płock 2015.
22. Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallotinum 2012.
23. Tribunale Apostolico della Rota Romana, *Sussidio applicativo del motu pr. Mitis Iudex Dominus Iesus*, Città del Vaticano, gennaio 2016.
24. Valdrini P., *Comunità, persone, governo. Lezioni sui libri I e II del CIC 1983*, Città del Vaticano 2013.

DOI: 10.15290/rtk.2018.17.3.14

 0000-0002-3444-4561*ks. Michał Deryło**Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*

Le cause per la dimissione dallo stato clericale secondo le competenze della Congregazione per la Dottrina della Fede

DISMISSAL FROM THE CLERICAL STATE ACCORDING TO THE COMPETENCE OF THE CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH

The author of the presented study carried out an analysis of the canonical regulations concerning the penalty of dismissal from the clerical state, according to the norms established by the document *De Gravioribus Delictis*. The article enumerates the more grave canonical delicts, which are associated with the penalty of dismissal and reserved to the exclusive competence of the Congregation for the Doctrine of the Faith. The first paragraph describes delicts against the Faith and the unity of the Church such as apostasy, heresy and schism. The second one refers to offences involving usurpation of ecclesiastical offices and abuse of the sacred power of ordination in exercise of it, called also as offences against the sanctity of the Holy Sacraments. The last paragraph presents more grave delicts against morality associated with the penalty of dismissal from the clerical state.

Key words: dismissal from the clerical state, more grave delicts, profanation, solicitation, abuse of the sacred power of ordination

Il can.1362 §1 CIC e anche l'art. 42 della Costituzione Apostolica *Pastor Bonus* menzionano i delitti riservati alla competenza della CDF

ma non ne danno un elenco¹. Questo è stato fatto il 30 aprile 2001 con la promulgazione delle Norme *de gravioribus delictis* in forza del Motu Proprio di Giovanni Paolo II *Sacramentorum Sanctitatis tutela*. Tali norme sono state modificate il 21 maggio 2010 da Benedetto XVI.

Lo scopo di questo articolo non sarà semplicemente più profonda l'analisi di tutti i delitti più gravi riservati alla CDF. In questo articolo saranno contemplati solo quelli, che prevedono la possibilità di pena la dimissione dallo stato clericale quando il loro autore è un chierico. Le Norme *de gravioribus delictis* riservano per questa congregazione anche nuove azioni contro la fede, i sacramenti e i costumi. Gli altri delitti sottoposti a questa pena nella legge sono giudicati secondo le norme processuali codiciali.

I delitti contro la religione e l'unità della Chiesa

L'apostasia, l'eresia e lo scisma

Il primo gruppo di delitti contenuti nelle Norme *de gravioribus delictis* dal 2010 che prevedono la dimissione dallo stato clericale (cfr. can. 1364 §2 CIC) sono i delitti contro la fede (*delicta contra fidem*), tra i quali si distingue l'apostasia, l'eresia e lo scisma².

Il primo delitto contro la fede è l'apostasia. Essa si manifesta con un atto formale che attesta il rifiuto intenzionale della fede e l'abbandono della Chiesa. Consiste in «un ripudio totale della fede cristiana, sia in foro esterno che interno, fatto con un atto positivo della volontà da una persona battezzata» (cfr. can. 751 CIC). Esso può essere provocato ad esempio dall'adesione ad un'altra religione o ad ideologie come l'ateismo, l'agnosticismo o altre dottrine non compatibili con la fede cattolica. L'atto d'apostasia configura sempre un'eresia totale, in cui elemento costitutivo è un'ostinazione. Di conseguenza un apostata non può essere riconosciuto cristiano, a causa della negazione totale delle verità della fede³. «Come un atto di apostasia non si riconosce l'indifferenza religiosa o la mancata pratica della fede»⁴.

¹ Cfr. Giovanni Paolo II, Costituzione Apostolica *Pastor Bonus*, 28 giugno 1988, AAS 80 (1988), art. 42.

² Cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis*, 21 maggio 2010, AAS 102 (2010), art. 1 §1; art. 2 §1.

³ Cfr. J. Syryjczyk, *Apostazja od wiary w świetle przepisów kanonicznego prawa karnego. Studium prawnno-historyczne*, Warszawa 1984, p. 92.

⁴ M. Ferrante, *Il delitto del apostasia alla luce del Motu Proprio "Omnium in mentem"*, in AA.VV., *Questioni attuali di diritto penale canonico*, Studi Giuridici XCVI, Città del Vaticano 2012, p. 232.

Il delitto successivo contro la fede è l'eresia, ed è definita come «ostinata negazione, dopo aver ricevuto il battesimo, di una qualche verità che si deve credere per fede divina e cattolica, o il dubbio ostinato su di essa» (Can. 751). L'eretico non rifiuta tutta la Rivelazione Divina che la Chiesa impone di credere, sia dal Magistero solenne della Chiesa, sia dal suo magistero ordinario e universale⁵ (cfr. can. 750 §1). «L'eresia non è conosciuta come obiezione alle conclusioni teologiche, le quali non sono definite della Chiesa come verità rivelate. Inoltre non costituiscono eresia le negazioni o i dubbi di una verità che appartiene al deposito della fede, quando viene dal fatto da ignoranza o incomprendimento»⁶. L'elemento costitutivo è un'ostinazione, sulla base della quale si può constatare che l'atto eretico manifestato è collegato con la consapevole e volontaria azione che rifiuta una determinata verità di fede. La dichiarazione di tale ostinazione testimonia il fatto di commettere eresia non soltanto in forma occulta, ma anche pubblica.

L'ultimo delitto *contra fidem* è lo scisma, conosciuto come «il rifiuto della sottomissione al Sommo Pontefice o della comunione con i membri della Chiesa a lui soggetti» (Can. 751 CIC). Lo scisma, a differenza dell'eresia e dell'apostasia, non è costituito direttamente dalla negazione della verità di fede. Il suo elemento costitutivo è la negazione del primato del Romano Pontefice o di altre cause riguardanti direttamente l'unità della Chiesa cattolica⁷. Spesso la conseguenza esterna di tale procedimento è l'abbandono della comunità ecclesiale nella quale il Romano Pontefice è riconosciuto come Capo e fondamento di unità. Tipico atto scismatico è la fondazione di una comunità religiosa che non riconosce il primato del Vescovo di Roma, collegato con la consacrazione episcopale⁸ (cfr. can. 1382 CIC). Non costituisce scisma la sola disubbidienza al Romano Pontefice che non nega il suo primato o non

⁵ Cfr. D. Cito, *Delicta graviora contro la fede e sacramenti*, in AA.VV., *Questioni attuali di diritto penale canonico*, Studi Giuridici XCVI, Città del Vaticano 2012, p. 35.

⁶ B. F. Pighin, *Diritto penale canonico*, Venezia 2014, p. 306.

⁷ Cfr. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne. Część szczegółowa*, Warszawa 2003, p. 21.

⁸ Il 30 luglio 1988 Mons. M. Lefebvre ha commesso un atto di natura scismatica, consacrando quali vescovi senza mandato pontificio quattro sacerdoti, incorrendo per questo nella scomunica *latae sententiae* in forza dei cann. 1382 e 1364 CIC; cfr. Congregazione dei Vescovi, *Dichiarazione della scomunica di mons. M. Lefebvre*, EV 11 (1988-1989), 692-694; cfr. V. De Paolis, D. Cito, *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro VI*, Città del Vaticano 2000, p. 296.

riguarda le cause direttamente legate all'unità della Chiesa⁹. Anche l'appartenenza alle associazioni che agiscono contro la Chiesa, come ad esempio la massoneria, non è ritenuta delitto contro la fede. Tuttavia considerando contraddizione fra le regole della massoneria ed il Magistero della Chiesa e la fede che la Chiesa professa, l'appartenenza alle cosiddette organizzazioni in alcuni casi può portare in effetto ad eresia, apostasia o scisma¹⁰.

I delitti di apostasia, eresia o scisma risultano commessi quando l'autore esprime consapevolmente un atto contro la fede o contro l'unità della Chiesa. Questo può succedere per scritto, in forma orale, tramite gesti o altri comportamenti. Però non deve considerarsi effettivamente compiuto, se nessuno raccoglie quella dichiarazione o manifestazione (cfr. can. 1330 CIC). Inoltre una condizione necessaria per l'esistenza di un delitto *contra fidem* è l'ostinazione dell'autore. La dichiarazione dell'ostinazione è necessaria nel caso di eresia e anche per questo l'apostasia è sempre eresia. Invece nel caso dello scisma il can. 751CIC non si esprime sul tema della ostinazione. Secondo alcuni canonisti l'ostinazione è un attributo dello scisma¹¹. Lo scismatico ostinato può essere punito con le altre pene a norma del can. 1364 §1, non escludendo la dimissione dallo stato clericale (can. 1364 §2).

L'asportazione o la conservazione a scopo sacrilego delle specie consacrate, o la loro profanazione

Il primo reato contro la santità dell'Eucaristia riservato alla CDF è «il delitto dell'asportazione o della conservazione a scopo sacrilego delle specie consacrate, o la loro profanazione»¹². L'autore di tali delitti incorre nella scomunica *latae sententiae* riservata alla Sede Apostolica. Inoltre, quando è chierico può essere punito anche con un'altra pena *ferendae sententiae*, non escludendo dimissione dallo stato clericale (cfr. can. 1367 CIC).

⁹ Cfr. A. Marzoa, *Comentario al c. 1364*, in A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña (a cura di), *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, vol. IV/1, Pamplona 2002, p. 476.

¹⁰ Cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Declaratio de associationibus massonicis*, 26 novembre 1983, AAS 76 (1984) 300; cfr. C. Dezzuto *Delicta reservata contro la fede e contro i sacramenti*, in AA.VV., *I delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Quaderni di Ius Missionale, Città del Vaticano 2014, p. 75-76.

¹¹ Cfr. J. SYRYJCZYK, *Kanoniczne prawo karne*, 30.

¹² Congregazione per la Dottrina della Fede, *Normae de gravioribus delictis*, art. 3 §1, 1°.

Oggetto dei tre atti di sacrilego dell'Eucaristia sono soltanto le specie consacrate validamente¹³, indipendentemente dal rito in cui è stata fatta la consacrazione e anche dal fatto che il consacratore sia apostata, eretico o scismatico¹⁴, o sacerdote che, impedito per legge canonica, non può lecitamente celebrare l'Eucaristia (cfr. can. 900 §2 CIC). L'oggetto di questo delitto sono le due specie eucaristiche oppure una di loro, in tutto o solo in una piccola parte di essa.

Un elemento essenziale del delitto dell'asportazione delle specie consacrate è la loro consapevole detenzione o asportarli a scopo sacrilego da un luogo dove sono conservate secondo le norme della legge. Questo avrà luogo sia quando esse saranno trasferite ad un'altra persona che sta per fare un atto sacrilego, sia quando sono conservate *ad finem sacrilegum*, indipendentemente dal fatto che in futuro, questo fine sarà realizzato o un meno¹⁵.

La seconda forma di insulto dell'Eucaristia viene conosciuta come conservazione fuori luogo previsto dalla legge canonica, ad esempio in una borsa, in tasca, a casa o in un altro luogo a scopo sacrilego¹⁶. Elemento essenziale del delitto è l'intenzione dell'autore; non si può parlare invece di delitto, nel caso di conservazione illecita, ciò non è soggetto a sanzioni penali (cfr. can. 1367 CIC).

Il terzo tipo di insulto grave all'Eucaristia, secondo l'art. 3 §1,1° delle Norme *de gravioribus delictis*, la sua profanazione.¹⁷ Essa si configura come la dispersione delle ostie consacrate, o come spargimento del Sangue del Signore con odio, ira o disprezzo di Dio¹⁸.

L'insulto delle specie eucaristiche mediante asportazione, conservazione a scopo sacrilego o la profanazione è un delitto grave riservato alla Santa Sede (cfr. can. 1367 CIC). L'eventuale assoluzione dalla pena

¹³ Una persona che profana le specie non ancora consacrate pensando che sono già consacrate, commette soltanto un peccato grave secondo la intenzione della profanazione. Non commette il reato, quando profana le specie eucaristiche realmente consacrate avendo convinzione che loro non sono ancora consacrate; cfr. J. Syryjczyk, *Profanacja Eucharystii według ustawodawstwa kanonicznego i polskiego prawa karnego*, «Prawo Kanoniczne» 29 (1986), n. 3-4, p. 194.

¹⁴ Cfr. V. De Paolis, D. Cito, *Le sanzioni nella Chiesa*, p. 305.

¹⁵ Cfr. M. Stokłosa, *Ochrona Najświętszej Eucharystii w świetle motu proprio Jana Pawła II Sacramentorum santitatis tutela*, «Studia Redemptorystowskie» 8 (2010), p. 207.

¹⁶ Cfr. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, vol. IV, Olsztyn 1990, p. 128.

¹⁷ Cfr. L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, vol. I-III, Bologna 2011, p. 701.

¹⁸ Cfr. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne*, p. 48.

della scomunica *latae sententiae* in foro interno spetta alla Penitenziaria Apostolica, invece in foro esterno alla CDF.

Usurpazione degli uffici ecclesiastici e delitti nel loro esercizio

L'attentata azione liturgica del Sacrificio eucaristico

Al giudizio della CDF è riservato anche il delitto dell'attentata azione liturgica del Sacrificio eucaristico di cui al can. 1378 § 2 n. 1 del CIC¹⁹.

Il can. 900 §1 CIC dice, che «ministro, in grado di celebrare nella persona di Cristo il sacramento dell'Eucaristia, è il solo sacerdote validamente ordinato». Perciò «sono 'incapaci' di mettere in atto la sinassi eucaristica sia fedele ordinato diacono, che non è configurato ontologicamente con il sacerdozio ministeriale istituito da Cristo e che non ha l'abilità di agire *in persona Christi capitis*, sia gli altri fedeli, laici o di vita consacrata che siano, pur essendo investiti del servizio comune in forza del battesimo»²⁰.

Canon Law

La persona che attenta azione liturgica del Sacrificio eucaristico non essendo sacerdote commette il reato²¹. Questo avviene quando l'autore vestito con i paramenti liturgici, va verso l'altare in modo che sembri apprestarsi a celebrare, recitando e compiendo i gesti almeno del canone eucaristico²². Allora commette il reato non soltanto chi celebra tutta la Santa Messa, ma anche soltanto la parte principale, a partire dal Prefazio fino alla preghiera Padre Nostro²³. Il CIC nel can. 1378 § 2 n. 1 stabilisce, che chi non elevato all'ordine sacerdotale attenta l'azione liturgica del Sacrificio eucaristico, incorre nella pena *latae sententiae* dell'interdetto, o, se chierico, della sospensione, cui può essere anche punito con la pena della dimissione dallo stato clericale.

¹⁹ Cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Normae de gravioribus delictis*, art. 3 §1, 2°.

²⁰ B. F. Pighin, *Diritto penale canonico*, p. 402.

²¹ Cfr. M. Wronowska, *Przyczyny i procedura wydalenia ze stanu duchownego*, «Studia Elckie» 16 (2014), n. 4, p. 503.

²² Cfr. B. F. Pighin, *Diritto penale canonico*, p. 403.

²³ Cfr. M. Wronowska, *Przyczyny i procedura*, p. 504.

L'attentata assoluzione sacramentale o l'ascolto vietato della confessione

Secondo il can. 965 CIC «Ministro del sacramento della penitenza è il solo sacerdote». Per la validità del sacramento, cioè validità dell'assoluzione dei peccati si richiede che il ministro, oltre alla potestà di ordine, abbia la facoltà di esercitarla sui fedeli ai quali imparte l'assoluzione (cfr. can. 966 §1 CIC).

La norma del can. 1378 §2 n. 2 CIC prevede due reati, i quali possono essere commessi contro la santità del sacramento della penitenza: attentare all'amministrazione del sacramento della penitenza, o ascoltare la confessione sacramentale non avendo la capacità richiesta per farlo validamente. «Si tratta di attentata assoluzione sacramentale o ascolto vietato della confessione da parte di persona non abile, ossia da parte di chi non ha ricevuto l'ordine sacro e perciò non è in grado di impartire una valida assoluzione o un valido ascolto delle confessioni»²⁴.

Questo avviene quando il soggetto inizia ad ascoltare la confessione sacramentale ossia la confessione del penitente diretta all'assoluzione sacramentale, e anche quando, non potendo amministrare validamente l'assoluzione sacramentale, pure cerca di impartirla.

Secondo la norma del can. 1378 §2 CIC, il sacerdote che commette questo reato incorre nella scomunica *latae sententiae* riservata alla Sede Apostolica., non escludendo la dimissione dallo stato clericale. Il tribunale competente per giudicare la causa è CDF, secondo art. 4 §1, n. 2 delle *Normae*.

L'attentata ordinazione sacra di una donna

Come è noto, il conferimento dell'ordine mediante imposizione delle mani e recita della preghiera prevista dai libri liturgici (cfr. can. 1009 §2 CIC) è riservato ai vescovi consacrati (cfr. can. 1012 CIC). La norma del can. 1024 CIC stabilisce che riceve validamente la sacra ordinazione esclusivamente il battezzato di sesso maschile. La Chiesa cattolica si riferisce negativamente la pratica dell'ordinazione delle donne, ciò che viene ammesso dalle altre Chiese cristiane. La posizione della Chiesa si basa sulla tradizione e sulla natura dell'ordinazione. La tradizione esclude chiaramente la possibilità di ordinazione delle donne, e la natura del sacramento del sacerdozio richiede, come soggetto, una persona di sesso maschile perché i sacramenti sono celebrati *in persona Christi*. Inoltre, secondo il Concilio Vaticano II è necessario distinguere chiaramente il sacerdozio ministeriale o gerarchico tra

²⁴ D. Cito, *Delicta graviora*, p. 45.

sacerdozio comune dei fedeli. «Il sacerdote ministeriale compie il sacrificio eucaristico con la potestà sacra di cui è investito, come se fosse Cristo stesso e lo offre a Dio a nome di tutto il popolo. Invece i fedeli esercitano il loro sacerdozio col ricevere i sacramenti, con la preghiera e il ringraziamento, con la testimonianza di una vita santa, con l'abnegazione e la carità operosa»²⁵.

L'ultima opinione della Chiesa è stata ufficialmente espressa nella Lettera Apostolica di Giovanni Paolo II *Ordinatio Sacerdotalis* dal 22 maggio 1994, dove il Romano Pontefice ha dichiarato con fermezza che «la Chiesa non ha in alcun modo la facoltà di conferire alle donne l'ordinazione sacerdotale e che questa sentenza deve essere tenuta in modo definitivo da tutti i fedeli della Chiesa»²⁶.

Le Norme *de gravioribus delictis* nell'art. 5 n. 3 alla CDF riservano anche il delitto più grave di attentata sacra ordinazione di una donna. «Secondo il disposto del can. 1378 CIC sia colui che attenta il conferimento del sacro ordine, sia la donna che ne attenta la ricezione, incorrono nella scomunica *latae sententiae* riservata alla Sede Apostolica»²⁷. Se poi il reo è un chierico, può essere punito con la dimissione o la deposizione.

Si deve sostenere che la donna è assolutamente incapace di ricevere l'ordine sacerdotale. Nel caso di eventuale conferimento dell'ordine sacro ad una donna, non si tratta di invalidità ma di inesistenza di queste ordinazioni.

La consacrazione a fine sacrilego di una specie eucaristica o di entrambe nella Messa o fuori di essa

Alla CDF è riservato anche il delitto della consapevole consacrazione di una sola materia senza l'altra o anche l'una e l'altra fuori alla celebrazione eucaristica (cfr. *Normae* art. 3 §2). Tale consacrazione è sempre valida, ma illecita (cfr. can. 927 CIC)²⁸. Il legislatore stabilisce che tale consacrazione è assolutamente illecita anche nel caso di urgente estrema necessità, come ad esempio in pericolo di morte

²⁵ Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*, 21 novembre 1964, AAS 57 (1965), n. 10.

²⁶ Giovanni Paolo II, Lettera Apostolica *Ordinatio Sacerdotalis* sull'ordinazione sacerdotale da riservarsi soltanto agli uomini, 22 maggio 1994, AAS 86 (1994) 545-548.

²⁷ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Normae de gravioribus delictis*, art. 5, 3°.

²⁸ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Normae de gravioribus delictis*, art. 3 §2.

o quando non si dispone di Ostie consacrate in numero sufficiente per distribuire a tutti la Comunione, giacché in tal caso, il sacrificio è già consumato e completo²⁹. Le Norme *de gravioribus delictis* prevedono sanzioni per questo delitto. Il suo autore, che può essere soltanto un sacerdote ordinato validamente, «può essere punito a secondo della gravità del crimine, non escludendo la deposizione o la dimissione dallo stato clericale»³⁰. Egli dovrebbe essere punito sia se è ministro della consacrazione e autore del delitto, sia se consacrando le specie eucaristiche è consapevole che, dopo saranno profanate da un'altra persona.

Occorre sottolineare che anche i sacerdoti che hanno consacrato una o due materie a scopo sacrilego sono soggetti alle sanzioni penali, quand'anche sia stato loro vietato di celebrare l'Eucaristia a causa di una scomunica (cfr. can. 1331 §1, 1° CIC), interdetto (cfr. can. 1332 CIC) o sospensione (cfr. can. 1333 §1, 1° CIC).

La sollecitazione *ad turpia* nella confessione

Le Norme *de gravioribus delictis* tra i *delicta graviora contra sanctitatem sacramenti Paenitentiae* menzionano i delitti che prevedono la dimissione dallo stato clericale. A giudizio della CDF viene riservata «la sollecitazione al peccato contro il sesto comandamento del Decalogo nell'atto, in occasione o con il pretesto della confessione se diretta al peccato con lo stesso confessore»³¹.

Le altre forme di sollecitazione definite dal can. 1387 CIC non sono riservate al giudizio della CDF, anche se prevedono la possibilità di dimissione dallo stato clericale. Il loro giudizio, con eventuale *dimissio de statu clericale* si svolge secondo le norme previste per il processo penale.

La violazione diretta e indiretta del sigillo sacramentale

Un altro precetto che prevede la dimissione dallo stato clericale, secondo *Normae* art. 4 §1, n. 5 è la violazione del sigillo sacramentale. Qui si tratta di un obbligo specialissimo dei confessori, cioè presbiteri e vescovi, sia per la sua assolutezza sia per la sua massima gravità.

²⁹ Cfr. M. Stokłosa, *Ochrona Najświętszej Eucharystii*, p. 219.

³⁰ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Normae de gravioribus delictis*, art. 3 §2.

³¹ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Normae de gravioribus delictis*, art. 4 §1, 4°.

Il sigillo sacramentale è «una particolarissima forma di segreto, senza dubbio la più alta e assoluta, che tocca ogni sacerdote confessore il quale non potrà mai, per nessun motivo e in alcun modo, tradire il penitente rivelando anche solo parzialmente il contenuto della confessione, così che si possa stabilire una relazione tra il peccato e chi l'ha commesso»³². A causa del suo carattere inviolabile da chicchessia e irrevocabile dal depositario o da altri, tale dovere è definito col termine *sigillo*. Esso ha per custode Dio stesso. Si è soliti sostenere che «quanto è ascoltato nel foro di Dio, dove sempre rimane nel foro di Dio»³³.

A differenza del *sigillo* si tratta anche del segreto sacramentale, al quale sono obbligati l'eventuale interprete e «tutti gli altri ai quali in qualunque modo sia giunta notizia dei peccati dalla confessione» (can. 983 §2 CIC). Questo può avvenire per esempio «nel caso del penitente che, a motivo dell'accentuata sordità, confessi i suoi peccati con voce talmente alta, da farsi sentire a distanza dai fedeli presenti nel luogo sacro in cui è amministrato il sacramento»³⁴.

La materia del sigillo sacramentale è trattata dal can. 983 §1 CIC, dove è indicato chiaramente il soggetto tenuto al tale sigillo, che è il solo confessore. Anche se la confessione fosse invalida o per qualche ragione l'assoluzione non venisse data il sigillo deve essere mantenuto. Esso non può mai essere infranto, neanche parzialmente con i gesti, né con le parole, né con gli scritti o altri mezzi. Il segreto più assoluto deve coprire ogni peccato, mortale o veniale, occulto o pubblico, che il penitente ha confessato sia come proprio sia in collaborazione con altri, ma anche le varie espressioni del penitente nella confessione, l'eventuale negazione dell'assoluzione e il tipo di soddisfazione imposta³⁵.

La materia appartiene al diritto divino positivo, essendo connessa chiaramente all'istituzione del sacramento (avvenuta nell'apparizione del Cristo, in Gv 20, 22-23) e in essa implicitamente contenuta³⁶. Essa si collega anche al diritto divino naturale, che vieta sia la diffamazione sia la violazione dell'intimità che ogni persona ha il diritto di godere (cfr. can. 220 CIC).

Come è già noto, l'oggetto essenziale del sigillo sacramentale è tutto ciò che un soggetto ha dichiarato di sé nella confessione. In ambito

³² E. Miragoli, *Il sigillo sacramentale*, «Quaderni di diritto ecclesiale» 3 (1990), p. 411.

³³ V. De Paolis, *De delictis contra sanctitatem sacramenti Paenitentiae*, «Periodica» 79 (1990), p. 191.

³⁴ B. F. Pighin, *Diritto penale canonico*, p. 452.

³⁵ Cfr. B. F. Pighin, *Diritto sacramentale canonico*, Venezia 2016, p. 290-292.

³⁶ B. F. Pighin, *Diritto penale canonico*, p. 453.

penale, secondo le norme del can. 1388 CIC, si distingue tra violazione diretta e violazione indiretta.

La violazione diretta consiste nella rivelazione di peccati dichiarati e nell'identificazione del relativo autore (il confessore deve farlo consapevolmente)³⁷, ed è punita con la scomunica *latae sententiae* riservata alla Sede Apostolica (cfr. can. 1388 §1 CIC). Il tribunale competente è la CDF, come è previsto dal questo canone, «ed è ribadito sia dal m.p. SST che dalle successive *Normae* all'art. 5, §1, n. 5. Per effetto della riserva, occorrono venti anni perché l'azione criminale si estingua per prescrizione (cfr. can. 1362, §1, n. 1e art 5 §1, delle stesse *Normae*)³⁸. Da quel momento al confessore si applica quanto è illustrato nel can. 1331 §1: in particolare, non potrà celebrare e ricevere i sacramenti. «Dovrà prima farsi togliere la scomunica, che, nel caso, è riservata alla Sede Apostolica, e pertanto da quel momento non troverà sacerdote alcuno che possa autonomamente rimmettergli quella pena e dargli l'assoluzione del peccato. La scomunica pertanto potrà essere rimessa tramite la domanda che il confessore (a cui chi ha violato il sigillo si affida) inoltrerà – senza fare il nome del reo – alla Penitenzieria Apostolica»³⁹.

La violazione indiretta ha luogo quando per leggerezza o imprudenza, senza manifestare il nome del peccatore, si crea il pericolo o si pongono le premesse cosicché altri possano sapere o sospettare qualcosa che cade sotto il sigillo sacramentale⁴⁰. L'infrazione indiretta del sigillo «è sanzionata *ferendae sententiae* con una pena obbligatoria indeterminata»⁴¹. Occorre, dunque «l'intervento esterno dell'autorità (il giudice o l'Ordinario), intervento che sarà provocato – bisogna supporre – dalla denuncia del penitente che si sente “tradito” o danneggiato. Siamo dunque in presenza di una pena *ferendae sententiae*, non determinata in maniera generale dal Codice, ma obbligatoria»⁴².

Per quanto concerne la violazione diretta o indiretta del sigillo sacramentale, si può notare che si tratta di una profanazione di un peculiare tipo di segreto che obbliga il confessore a «non rivelare mai, per nessun motivo e senza possibilità di eccezione, il penitente e

³⁷ Cfr. M. Wronowska, *Przyczyny i procedura*, p. 507.

³⁸ B. F. Pighin, *Diritto penale canonico*, p. 453.

³⁹ E. Miragoli, *Il sigillo sacramentale*, p. 418.

⁴⁰ Cfr. M. Wronowska, *Przyczyny i procedura*, p. 507.

⁴¹ B. F. Pighin, *Diritto penale canonico*, p. 453.

⁴² E. Miragoli, *Il sigillo sacramentale*, p. 418.

i peccati che il penitente stesso gli abbia manifestato nel sacramento della confessione»⁴³.

La captazione e la divulgazione delle confessioni sacramentali

Un altro delitto contro la santità del sacramento della Penitenza consiste nella «registrazione fatta con qualunque mezzo tecnico, o nella divulgazione con i mezzi di comunicazione sociale svolta con malizia, delle cose che vengono dette dal confessore o dal penitente nella confessione sacramentale, vera o falsa. Colui che commette questo delitto, è punito secondo la gravità del crimine, non esclusa la dimissione o la deposizione»⁴⁴. Questo delitto non è previsto dal Codice di Diritto Canonico dal 1983. In questa materia si applicava la dichiarazione della CDF dal 23 marzo 1973, la quale prevedeva la scomunica *latae sententiae* per un atto contro la santità del sacramento della penitenza compiuto attraverso la registrazione e diffusione dell'oggetto del questo sacramento⁴⁵. Con la promulgazione del CIC' 83 tale dichiarazione è stata abrogata (cfr. can. 6 §1, 3° CIC). Dopo cinque anni dalla promulgazione del codice vigente, visto il grande sviluppo dei mezzi tecnici e guardando i casi di registrazione del sacramento della Penitenza, la CDF, con decreto dal 23 settembre 1988, ha restaurato la pena del scomunica *latae sententiae* «per chiunque registra con qualsiasi strumento tecnico ciò che nella Confessione Sacramentale, vera o simulata, fatta da sé o da un altro, viene detto dal confessore o dal penitente, oppure lo divulga con strumenti di comunicazione sociale»⁴⁶.

Autore di tali delitti può essere sia il penitente, sia il ministro sacro. Questo può succedere sia durante una confessione vera o simulata, e può anche essere fatto da una terza persona, la quale diventa autore di uno dei tre atti vietati; questo terzo può essere o laico o chierico⁴⁷.

⁴³ D. Cito, *Delicta graviora*, p. 47.

⁴⁴ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Normae de gravioribus delictis*, art. 4 §2.

⁴⁵ Cfr. M. Stokłosa, *Przestępstwa przeciwko świętości sakramentu pokuty w świetle kanonicznego prawa karnego*, «*Studia Redemptorystowskie*» 7 (2009), p. 166.

⁴⁶ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Declaratio de tuenda Sacramenti Paenitentiae dignitate*, 23 marzo 1973, *AAS* 65 (1973) 678.

⁴⁷ Cfr. V. De Paolis, D. Cito, *Le sanzioni nella Chiesa*, p. 348.

Le Norme *de gravioribus delictis* stabiliscono che colui che commette tale delitto sia punito secondo la gravità del crimine, non escludendo la dimissione dallo stato clericale⁴⁸.

I delitti contro i costumi

Il terzo gruppo dei crimini riservati alla CDF sono i delitti contro la morale. La loro fonte è il can. 1395 §2 CIC che distingue quattro tipi di reato contro il sesto comandamento del Decalogo, cioè il delitto compiuto con violenza, con minacce, pubblicamente, o con un minore al di sotto dei sedici anni sia di sesso femminile, che maschile. Considerando la natura particolarmente grave di tale crimine, il Legislatore nelle Norme *de gravioribus delictis* ha innalzato l'età dell'abusato da sedici a diciotto anni⁴⁹.

«Come vittima dell'abuso si riconosce anche una persona che abitualmente possiede un uso imperfetto della ragione. Non essendo specificata la causa di tale infermità a livello imperativo, si ritiene che essa possa dipendere sia da infermità psichica, che da infermità provocata dall'uso abituale di sostanze alcoliche o superfacenti. Inoltre, non essendo indicato un limite di età per questa ultima ipotesi, si considera rilevante anche la senilità, come nel caso della c.d. demenza senile, ovvero quando in un determinato soggetto si verifica una turbativa patologica dei normali processi intellettivi»⁵⁰.

Soggetto del delitto *contra mores* è colui che ha ricevuto almeno l'ordinazione diaconale (cfr. can. 266 §1). Non è considerato reo chi ha perso lo stato clericale sia per sentenza giudiziaria o decreto amministrativo, sia mediante pena di dimissione irrogata legittimamente, oppure per rescritto della Sede Apostolica (cfr. can. 290). Questo crimine viene commesso indipendentemente dal comportamento della vittima. «Non è importante se un minore ha accettato questo atto, o l'ha provocato»⁵¹. Come crimine si riconosce non solo un vero e proprio rapporto sessuale tra chierico e minore del tipo di crimine di

⁴⁸ Cfr. D. Cito, *Nota alle nuove norme sui Delicta graviora*, «Ius Ecclesiae» 22 (2010), n. 3, p. 795.

⁴⁹ Cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Normae de gravioribus delictis*, art. 6 §1, 1°.

⁵⁰ C. Papale, *I delitti contro la morale*, in AA.VV., *Questioni attuali di diritto penale canonico*, Studi Giuridici XCVI, Città del Vaticano 2012, p. 56.

⁵¹ V. De Paolis, D. Cito, *Le sanzioni nella Chiesa*, p. 361.

pedofilia, ma anche l'efebofilia o l'omesessualismo⁵². Assume rilevanza penale anche il semplice compimento di atti impuri come ad esempio: contatti con organi genitali, toccamenti o carezze lascive, oppure di atti compiuti dal reo su se stesso, come la masturbazione o l'esibirsi nudo in presenza del minore, nonché il mostrare al minore materiale pornografico. Ciò può essere fatto mediante mezzi audiovisivi offerti da Internet (ad es. webcam) o mediante lettera o cellulare, anche come messaggio SMS o di un altro tipo⁵³.

L'ultimo crimine contro la morale è delitto in materia di reati a sfondo sessuale, ossia il così detto delitto di pedo-pornografia⁵⁴. Secondo il Catechismo della Chiesa Cattolica, la pornografia consiste nel «sottrarre all'intimità dei partner gli atti sessuali, reali o simulati, per esibirli deliberatamente a terze persone. Offende la castità perché snatura l'atto coniugale, dono intimo, reciproco dei coniugi. Lede gravemente la dignità di coloro che vi si prestano, poiché l'uno diventa per l'altro oggetto di un piacere rudimentale e di un illecito guadagno. Immerge gli uni e gli altri nell'illusione di un mondo irreali; è una colpa grave. Le autorità civili devono impedire la produzione e la diffusione di materiali pornografici»⁵⁵.

Il delitto di pedo-pornografia si configura quando un chierico consegue, «con qualsiasi modalità e con qualsiasi strumento, l'acquisizione, la detenzione, o la divulgazione di immagini pornografiche aventi ad oggetto minori di anni quattordici»⁵⁶. A differenza del delitto di abuso del minore, il delitto di pedo-pornografia non punisce comportamenti del reo positivamente intesi al coinvolgimento di un minore in attività di meretricio e pornografia, ma è esclusivamente finalizzato alla punizione del consumatore di quest'ultima⁵⁷.

Il trattamento sanzionatorio è il medesimo per entrambe le fattispecie criminose, poiché l'acquisizione, la detenzione e la divulgazione di materiale pedopornografico, oltre a delineare la condotta gravemente

⁵² Cfr. E. Parolari, *Aspetti psicologici dei delitti canonici*, in AA.VV., *Questioni attuali di diritto penale canonico*, Studi Giuridici XCVI, Città del Vaticano 2012, p. 69.

⁵³ Cfr. C. Papale, *I delitti contro la morale*, p. 57.

⁵⁴ Cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Normae de gravioribus delictis*, art. 6 §1.

⁵⁵ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 1992, n. 2345.

⁵⁶ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Normae de gravioribus delictis*, art. 6 §1, 1°.

⁵⁷ Cfr. E. Parolari, *Aspetti psicologici dei delitti canonici*, p. 67.

riprovevole del reo, ha gravi conseguenze a livello sociale⁵⁸. Tali comportamenti criminosi tendono, infatti, a incrementare la distribuzione e il commercio via Internet delle immagini di minori, consolidando una comunità di consumatori perversi⁵⁹.

Per maggior precisione si può notare che «il delitto di pedo-pornografia richiede la presenza di un dolo specifico in capo al reo, affinché si configuri tale fattispecie penale, infatti, occorre che il chierico abbia agito a scopo libidine»⁶⁰.

La prescrizione per l'esercizio dell'azione penale in caso di tali delitti è diversa. «Per l'abuso di minore è di vent'anni che decorrono a partire dal compimento del diciottesimo anno di età della vittima»⁶¹. Per quanto riguarda, invece, il delitto di pedo-pornografia, «il termine è il medesimo, ma decorre dal giorno in qui è stato commesso il delitto, poiché non è possibile risalire a tutte le relative date di nascita dei minori ritratti nelle immagini»⁶².

Per quanto riguarda gli aspetti procedurali, qualora rilevino i delitti di cui sopra, la competenza in via preliminare spetta ai Vescovi diocesani o ai Superiori Maggiori. Se l'accusa del crimine appare verosimile, l'Ordinario del luogo o personalmente, o mediante il suo delegato procede con un'indagine previa secondo quanto disposto dal can. 1717 CIC. Terminata quest'ultima, se l'accusa appare fondata, il caso deve essere sottoposto all'esame della CDF, che ha competenza esclusiva in materia⁶³.

«Le sanzioni canoniche applicate nei confronti di un chierico colpevole di abuso di minore, persona che abitualmente possiede un uso imperfetto della ragione, o di delitto di pedo-pornografia, sono misure restrittive che aboliscono l'esercizio del suo ministero pubblico in modo completo, eliminando ogni tipo di contatto con minori»⁶⁴. Tali

⁵⁸ Cfr. M. Stokłosa, *Utrata stanu duchownego*, p. 143.

⁵⁹ Cfr. C. Papale, *I delitti contro la morale*, p. 57.

⁶⁰ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Normae de gravioribus delictis*, art. 6 §1, 2°.

⁶¹ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Normae de gravioribus delictis*, art. 6 §1, 1°.

⁶² C. Papale, *I delitti contro la morale*, p. 65.

⁶³ Cfr. Ch. J. Scicluna, *Delicta graviora. Ius processuale*, in AA.VV., *Questioni attuali di diritto penale canonico*, Studi Giuridici XCVI, Città del Vaticano 2012, p. 79-94.

⁶⁴ A. D'Auria, *La scelta della procedura per l'irrogazione delle pene*, in AA.VV., *Questioni attuali di diritto penale canonico*, Studi Giuridici XCVI, Città del Vaticano 2012, p. 113-133.

misure possono essere accompagnate da un precetto penale o da pene canoniche (cfr. can. 1395 § 2 CIC), fra cui la più grave è la dimissione dallo stato clericale⁶⁵.

PRZYCZYNY USUNIĘCIA ZE STANU DUCHOWNEGO WEDŁUG KOMPETENCJI KONGREGACJI NAUKI WIARY

Artykuł porusza zagadnienie przeniesienia duchownych do stanu świeckiego wg norm *De Gravioribus Delictis*. Zostały w nim omówione poszczególne przestępstwa, których popełnienie przewiduje utratę stanu duchownego, a których osąd zarezerwowany jest wyłącznie Kongregacji Nauki Wiary. W pierwszym paragrafie zostały opisane przestępstwa przeciwko wierze i jedności Kościoła, takie jak apostazja, herezja i schizma. Paragraf drugi porusza zagadnienie uzurpacji urzędów kościelnych i nadużyć w wykonywaniu władzy święceń. Mówi się tutaj o przestępstwach popełnionych na polu sakramentów Kocioła. Ostatni, trzeci paragraf porusza problem przestępstw dotyczących obyczajów, które również przewidują karę przeniesienia duchownych do stanu świeckiego.

Słowa kluczowe: utrata stanu duchownego, przestępstwo ciężkie, profanacja, solicytacja, nadużycie władzy święceń.


Bibliografia:

1. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 1992.
2. Chiappetta L., *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, vol. I-III, Bologna 2011.
3. Cito D., *Delicta graviora contro la fede e sacramenti*, in AA.VV., *Questioni attuali di diritto penale canonico*, Studi Giuridici XCVI, Città del Vaticano 2012.
4. Cito D., *Nota alle nuove norme sui Delicta graviora*, «Ius Ecclesiae» 22 (2010), n. 3.
5. Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*, 21 novembre 1964, AAS 57 (1965).
6. Congregazione dei Vescovi, *Dichiarazione della scomunica di mons. M. Le-febrve*, EV 11 (1988-1989), 692-694.
7. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Declaratio de associationibus massonicis*, 26 novembre 1983, AAS 76 (1984).
8. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Declaratio de tuenda Sacramenti Paenitentiae dignitate*, 23 marzo 1973, AAS 65 (1973).

⁶⁵ Cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Normae de gravioribus delictis*, art. 6 §2.

9. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis*, 21 maggio 2010, AAS 102 (2010).
10. De Paolis V., Cito D., *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro VI*, Città del Vaticano 2000.
11. De Paolis V., *De delictis contra sanctitatem sacramenti Paenitentiae*, «Periodica» 79 (1990).
12. Dezzuto C., *Delicta reservata contro la fede e contro i sacramenti*, in AA.VV., *I delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Quaderni di Ius Missionale, Città del Vaticano 2014.
13. D'Auria A., *La scelta della procedura per l'irrogazione delle pene*, in AA.VV., *Questioni attuali di diritto penale canonico*, Studi Giuridici XCVI, Città del Vaticano 2012.
14. Ferrante M., *Il delitto del apostasia alla luce del Motu Proprio "Omnium in mentem"*, in AA.VV., *Questioni attuali di diritto penale canonico*, Studi Giuridici XCVI, Città del Vaticano 2012.
15. Giovanni Paolo II, Costituzione Apostolica *Pastor Bonus*, 28 giugno 1988, AAS 80 (1988).
16. Giovanni Paolo II, Lettera Apostolica *Ordinatio Sacerdotalis* sull'ordinazione sacerdotale da riservarsi soltanto agli uomini, 22 maggio 1994, AAS 86 (1994).
17. Marzoa A., *Commento al c. 1364*, in A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña (a cura di), *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, vol. IV/1, Pamplona 2002.
18. Miragoli E., *Il sigillo sacramentale*, «Quaderni di diritto ecclesiale» 3 (1990).
19. Papale C., *I delitti contro la morale*, in AA.VV., *Questioni attuali di diritto penale canonico*, Studi Giuridici XCVI, Città del Vaticano 2012.
20. Parolari E., *Aspetti psicologici dei delitti canonici*, in AA.VV., *Questioni attuali di diritto penale canonico*, Studi Giuridici XCVI, Città del Vaticano 2012.
21. Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, vol. IV, Olsztyn 1990.
22. Pighin B. F., *Diritto penale canonico*, Venezia 2014.
23. Pighin B. F., *Diritto sacramentale canonico*, Venezia 2016.
24. Scicluna Ch. J., *Delicta graviora. Ius processuale*, in AA.VV., *Questioni attuali di diritto penale canonico*, Studi Giuridici XCVI, Città del Vaticano 2012.
25. Stokłosa M., *Ochrona Najświętszej Eucharystii w świetle motu proprio Jana Pawła II Sacramentorum santitatis tutela*, «Studia Redemptorystowskie» 8 (2010).
26. Stokłosa M., *Przestępstwa przeciwko świętości sakramentu pokuty w świetle kanonicznego prawa karnego*, «Studia Redemptorystowskie» 7 (2009).
27. Syryjczyk J., *Apostazja od wiary w świetle przepisów kanonicznego prawa karnego. Studium prawno-historyczne*, Warszawa 1984.
28. Syryjczyk J., *Kanoniczne prawo karne. Część szczegółowa*, Warszawa 2003.
29. Syryjczyk J., *Profanacja Eucharystii według ustawodawstwa kanonicznego i polskiego prawa karnego*, «Prawo Kanoniczne» 29 (1986), n. 3-4.
30. Wronowska M., *Przyczyny i procedura wydalenia ze stanu duchownego*, «Studia Ełckie» 16 (2014), n. 4.

DOI: 10.15290/rtk.2018.17.3.15

 0000-0002-2255-1431

ks. Marek Kluz

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Miłość jako prawo Nowego Przymierza w świetle *Deus caritas est* Benedykta XVI

LOVE AS THE LAW OF THE NEW COVENANT IN THE LIGHT OF DEUS CARITAS EST BY BENEDICT XVI

The concept of Christian morality depends on the place that is given to love and how this love is expressed (its specificity). In the context of contemporary concepts of love and the loss of man in the field of love, it is particularly important to recognize the new commandment of love. Love is, on the one hand, a gift of God, and on the other – it has been clearly formulated as a commandment.

In the following publication – based on the teachings of Pope Benedict contained in the encyclical *Deus caritas est* – the theme of love will be presented as the New Covenant law, expressed in the Jesus new commandment of love. This reflection will be an attempt to explain in what key to properly understand the new commandment of love, which Jesus proclaimed to his disciples and how it should be implemented in the life of a believer. For love is the heart of the morality of the New Covenant.

Key words: Jesus, love, law, morality, teaching of Benedict XVI, encyclical *Deus caritas est*.

Wstęp

„Sam Bóg jest miłością. W tym sensie miłość rzeczywiście stanowi fundamentalne prawo i fundamentalny cel życia”¹ – pisał J. Ratzinger. Idąc za tą myślą, można stwierdzić, że dla wszystkich chrześcijan – wierzących w Boga, który jest Miłością – podstawowym tematem składającym do refleksji jest właśnie temat miłości. Rzeczywistość miłości chrześcijańskiej jest jednak dzisiaj w wielu przypadkach niewłaściwie interpretowana, a czasem nawet w ogóle nierozumiana. W tej perspektywie miłość, która – według papieża Benedykta XVI – stanowi istotę chrześcijaństwa², musi być dzisiaj na nowo ukazywana jako rzeczywistość dostępna dla każdego człowieka, gdyż Bóg kocha wszystkich bez wyjątku. Musi być także we właściwy sposób tłumaczone orędzie o miłości Boga oraz orędzie miłości człowieka do Boga.

Temat miłości chrześcijańskiej ma szczególne znaczenie nie tylko w dziedzinie ewangelizacji, a więc w relacjach ze światem, lecz także, a nawet przede wszystkim, w wewnętrznym życiu Kościoła, w uświęcaniu jego członków. Jest to perspektywa, w której usytuowana jest encyklika Benedykta XVI *Deus caritas est*. Idąc śladem papieskiej encykliki, w niniejszej publikacji zostanie podjęte zagadnienie miłości jako prawa Nowego Przymierza, wyrażone w Jezusowym nowym przykazaniu miłości. Wyjaśnienie będzie dotyczyło tego, w jakim kluczu właściwie rozumieć nowe przykazanie miłości, które Jezus proklamował wobec swoich uczniów oraz jak powinno być ono realizowane w życiu człowieka wierzącego.

Theology
of Pope
Benedict XVI

Właściwe rozumienie miłości jako prawa Nowego Przymierza

W szerokich kręgach katolików zdarza się używać pewnych haseł sloganowych, które – błędnie rozumiane – wprowadzają niejasne interpretacje. I tak, na przykład, kiedy jest mowa o nowym przykazaniu miłości, niektórzy – słusznie łącząc je z osobą Jezusa Chrystusa, który je wprowadził – niesłusznie przeciwstawiają je prawu, które obowiązywało wcześniej, jakoby to wcześniejsze nie było prawem miłości, tylko jakiejś nieokreślonej sprawiedliwości. Łączą je tym samym z błędną wizją Boga – „sprawiedliwego” Sędziego, który mechanicznie

¹ J. Ratzinger, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2001, s. 169.

² Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Kraków 2006, nr 1 (dalej: DCE).

nagradza dobro i karze zło w myśl zasady: „oko za oko, ząb za ząb”. Tymczasem z jednej strony trzeba zauważyć, iż w centrum prawa Starego Przymierza nie stoi wcale wyrachowana sprawiedliwość, tylko właśnie miłość³. Papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* poucza, że „wierzący Izraelita (...) modli się codziennie słowami Księgi Powtórzonego Prawa, wiedząc, że w nich jest zawarta istota jego egzystencji: «Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Pan jedynie. Będziesz więc miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił» (6, 4-5)”⁴ i postępuje według zasady: „Będziesz miłował bliźniego jak siebie samego” (Kpł 19, 18); z drugiej strony należy pamiętać, że Jezus nie przyszedł wprowadzać nowej nauki, by starą znieść, lecz by ją udoskonalić. Dlatego nie przeciwstawia się temu, co było dotąd, ale wprowadza nową treść. Sam mówi: „Nie sądzcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” (Mt 5, 17)⁵. Miłość więc, jak łatwo można zauważyć, była już prawem w czasach Starego Przymierza. Jednak Jezus mówi o nowym przykazaniu miłości (J 13, 34). Na czym zatem polega owa nowość?

Należy podkreślić, że moralność polegająca na formalnym przestrzeganiu przepisów, przykazań, nie wypełnia Bożego zamysłu, a wysiłki i przyjmowane postawy moralne, poświęcenia i ofiary dopiero, gdy zostaną włączone w miłość Chrystusa, nabierają sensu. Zatrzymanie się na zewnętrznym tylko spełnianiu zasady sformułowanej przez Jezusa: „Miłujcie się wzajemnie, jak Ja was umiłowałem” (J 13, 34) grozi sprowadzeniem chrześcijaństwa do wyłącznie etycznej koncepcji obligującej do podejmowania działań na wzór działań Chrystusa. Lecz gdyby nowość Jezusowego przykazania miłości bliźniego sprowadzała się do gotowości oddania własnego życia za drugiego na wzór Jezusa, wtedy faktycznie chrześcijaństwo można by pojmować jako swoisty skrajny wysiłek moralny, podobnie jak nauka Kazania na Górze udoskonalająca dawne Dziesięć Przykazań mogłaby być potraktowana jako chrześcijańskie zainicjowanie wznioślejszej drogi radykalnych

³ Por. J. Wojtkun, *Rola miłości w życiu człowieka na podstawie „Deus caritas est”*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 2006, nr 3, s. 5.

⁴ DCE 1.

⁵ Por. M. Machinek, *Główne linie teologiczne encykliki Benedykta XVI „Deus caritas est”*, „Teologia i Moralność” 2006, nr 1, s.15-16. Por także: A. Michalik, *Prymat Boga. Zamyślenia na chrześcijańskiej drodze z Josephem Ratzingerem*, Tarnów 2011, s. 41-42.

praw dotyczących nowego stopnia człowieczeństwa, nowej jakości⁶. Jednak tak nie jest.

Nowość Jezusowego przykazania miłości nie może polegać na wysokim poziomie osiągnięć moralnych. Istotą tego przykazania nie jest wezwanie do najwyższych osiągnięć, ale darowana nowa podstawa istnienia, nowy fundament. Ta nowość ma źródło w darze wspólnoty z Chrystusem i życia w Nim. Istotną rzeczą jest, by ludzkie „ja” włączone zostało w Jego „ja”, w myśl słów św. Pawła „już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Nowe przykazanie miłości nie jest tylko nowym, wznioślejszym, bardziej radykalnym postulatem, jest ono związane z nowością Jezusa Chrystusa, który zaprasza do zjednoczenia ze sobą, do coraz głębszego w Nim zanurzenia. Nie domaga się doskonałej moralności, ale włącza człowieka w swoją miłość, która posuwa się aż do oddania życia. „U początku bycia chrześcijaninem – tłumaczy Benedykt XVI – nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie. Święty Jan przedstawił w swojej Ewangelii to wydarzenie w następujących słowach: „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w niego wierzy... miał życie wieczne”⁷. Miejsce, które dotąd zajmowała czystość rytualna, zewnętrzna poprawność, nie zajmuje teraz po prostu jakaś moralność nowej kategorii, ale dar spotkania z samym Bogiem w osobie Jezusa Chrystusa. Sama moralność, obwarowana większymi wymaganiami, oczekująca większej doskonałości i radykalizmu, nie jest dziełem człowieka, ale darem Boga. On czyni człowieka lepszym. Działającym już nie jest człowiek, lecz Bóg⁸.

Jak pogodzić tę teorię z pojawiającym się jednak w ustach Jezusa zaleceniem do naśladowania Go? Wydaje się bowiem, że zachodzi tu pewna sprzeczność: akcent został położony na działaniu Boga, a jednak przykazanie miłości domaga się działania człowieka. Otóż Jezus pozostawia uczniom nowe przykazanie miłości, które nakazuje miłować bliźniego na Jego wzór, ale ono łączy się ściśle z dalszym Jego działaniem w uczniach. Jezus daje uczniom jednocześnie uczestnictwo w misterium swojego życia i przykład. W misterium życia i śmierci przychodzi Chrystus do człowieka, wchodzi w niego przez swego

⁶ Por. F. Krenzer, *Taka jest nasza wiara*, tłum. F. Wycisk, P. Waszcszenko, Paris 1981, s. 243- 247.

⁷ DCE 1. Por. L. Skolik, *O pierwszej encyklice Benedykta XVI*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 2007, t. 6, s. 148.

⁸ Por. DCE 18. Por. także: J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Część II. Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 71-77; J. Ratzinger, *Droga paschalna*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001, s. 110.

Ducha i go wewnątrznie przeobraża, oczyszcza, dynamizuje jego odnowioną egzystencję⁹. Toteż darowany przykład nie jest już zaleceniem postępowania na Jego wzór w znaczeniu etycznego dodatku do misterium Jego życia, tym bardziej się jemu nie przeciwstawia, ale wynika on z wewnętrznego dynamizmu daru, przez który odnawia człowieka. Ten istotny dynamizm, przez który Jezus sam działa w człowieku, a ludzkie działanie staje się jedną i tą samą rzeczywistością z Jego działaniem jest bardzo wyraźnie ukazany w słowach Jezusa: „Kto we Mnie wierzy, będzie także dokonywał tych dzieł, których Ja dokonuję, a nawet większe od tych uczyni, bo Ja idę do Ojca” (J 14, 12). Działanie Jezusa staje się działaniem człowieka, ponieważ On sam w nim działa¹⁰.

Nowym prawem nie jest zatem nowa norma, lecz darowana przez samego Bożego Ducha interioryzacja. Dlatego też św. Augustyn mówi o tym doświadczeniu rzeczywistej nowości w chrześcijaństwie w krótkich słowach: „*Da quod iubes et iube quod vis* – udziel tego, co nakazujesz i co chcesz, nakazuj”¹¹. Nakazane jest to, co jest dane. Nakazane jest to, co dokonuje się przez zjednoczenie działania człowieka z działaniem Boga. Stąd chrześcijańska moralność nie jest po prostu etyką prawa – patrząc z jednej strony, z drugiej strony przekracza również ramy etyki cnót. Jest zatem etyką dialogiczną, gdyż cała postawa moralna człowieka i ogół jego działań płynie ze spotkania z Bogiem – nie jest zatem dziełem, autonomicznym, czysto ludzkim dokonaniem, ale odpowiedzią na dar miłości i włączeniem w Bożą dynamikę miłości, która wyzwala człowieka i odnawia jego godność, przywracając mu wielkość. Dlatego działanie moralne nie jest nigdy własnym dokonaniem, nie jest też narzucone jakby z zewnątrz. Prawdziwe działanie moralne w całości jest darem i dzięki temu właśnie jest własnym czynem człowieka – bo to, co własne, rozwija się tylko poprzez dar miłości, a dar ten nie pozbawia człowieka człowieczeństwa, ale je potwierdza. Wszelkie działanie moralne okazuje się być odpowiedzią na inicjatywę miłości Pana¹². Benedykt XVI uczy we wspomnianej encyklice *Deus Caritas est*, że Jezusowe nowe przykazanie miłości wypływa z

miłości pochodzącej od Boga, który pierwszy nas umiłował. Tak więc nie chodzi tu już o „przykazanie” z zewnątrz, które narzuca nam coś niemożliwego, lecz o doświadczenie miłości darowanej z wewnątrz, i tą miłością, zgodnie ze swoją naturą, należy się dzielić z innymi. Miłość

⁹ Por. DCE 19.

¹⁰ Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu...*, op. cit., s. 74-75.

¹¹ Cyt. za: Tamże, s. 77.

¹² Por. J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004, s. 173-175.

wzrasta poprzez miłość. Miłość jest „Boska”, ponieważ pochodzi od Boga i łączy nas z Bogiem, a ten jednoczący proces przekształca nas w „My”, które przewyżczyła nasze podziały i sprawia, że stajemy się jednym, tak, że ostatecznie Bóg jest „wszystkim we wszystkich” (por. 1Kor 15, 28)¹³.

Miłość jest prawem, ale nie należy tego rozumieć jedynie w ten sposób, że jest to prawo przykazań, zobowiązań. „Miłości i życia zgodnego z Ewangelią – pisał Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* – nie można pojmować przede wszystkim w kategoriach nakazu, ponieważ ich wymogi przekraczają ludzkie siły: stają się one możliwe jedynie jako owoc daru ofiarowanego przez Boga, który uzdrawia i przemienia swoją łaską serce człowieka (...). Odsłania się w ten sposób autentyczna i pierwotna postać przykazania miłości, a także doskonałości, ku której ono zmierza: chodzi o możliwość, którą otwiera człowiekowi jedynie łaska, dar Boga, Jego miłość. Z drugiej strony, to właśnie świadomość otrzymania daru, posiadania w Jezusie Chrystusie miłości Bożej, rodzi i ustawicznie podtrzymuje świadomą odpowiedź miłości ku Bogu i braciom”¹⁴. Papież Benedykt słusznie zauważa, że cała moralność Nowego Przymierza jest oparta na łaskawej miłości Boga i to ta miłość stanowi o dynamizmie życia ludzkiego i kształtuje skutecznie życie moralne wyznawców Chrystusa. Bóg nie tylko wzywa do miłowania Go, On najpierw czyni ludzi uczestnikami swojej miłości, daje im nowe życie. Ta nowość życia pojmowana jest nie tylko jako jednorazowe wszczęcie w Chrystusa i zjednoczenie z Nim, ale też jako nieustanne przyoblekanie się w Niego i naśladowanie Go, a źródłem tej przemiany jest miłość¹⁵.

Jezus ogłosił swoim uczniom wezwanie do miłości jako nowe i największe przykazanie. W świetle rzeczywistości Nowego Przymierza nowość tego przykazania nie tyle odnosi się do samej treści wezwania, co nade wszystko do wpisania go w nowy porządek zbawienia. Miłość, do której wzywa Chrystus jest możliwa tylko przez dar nowego serca i nowego ducha. Istotne jest także odwołanie się do wzoru Chrystusa: chodzi tu o coś więcej niż tylko o przykład, o porównanie z miłością Jezusa. Chodzi o to, by ta miłość płynęła z tego samego źródła, by była wyrazem miłości Ojca, która w sposób najdoskonalszy wyraziła się w Synu i winna także wyrażać się w życiu ludzi, każdego człowieka. „*Caritas* – stwierdza Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* to miłość przyjęta i darowana. Jest ona ‘łaską’ (*cháris*). Jej źródłem jest

¹³ DCE 18.

¹⁴ Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, Wrocław 1993, nr 23-24.

¹⁵ Por. DCE 17. Por. także: W. Polak, *Życie w Chrystusie*, Gniezno 1997, s. 87.

krystaliczna miłość Ojca do Syna, w Duchu Świętym. To miłość, która z Syna spływa na nas (...). To miłość odkupieńcza, dzięki której jesteśmy nowym stworzeniem (...). Ludzie, będąc adresatami miłości Bożej, stali się podmiotami miłości i są powołani, by stać się narzędziami łaski, by szerzyć miłość Bożą i tworzyć więzi miłości”¹⁶. Tak więc miłość, do której są wezwani uczniowie i która ma przenikać wszystkie wymiary życia moralnego, jest miłością w Chrystusie tak, jak i cała egzystencja chrześcijan jest nowym stworzeniem w Chrystusie¹⁷.

Razem z Chrystusem rozpoczyna się „pascha” miłości, jako przejście od ludzkiej egzystencji naznaczonej grzechem i brakiem miłości do egzystencji zbawionej, a więc do miłości włączonej w odwieczną miłość Trójcy Świętej. Potwierdza to papież Benedykt w encyklice *Deus caritas est* cytując św. Augustyna: „Jeśli widzisz miłość, widzisz Tróję”¹⁸. W świetle moralności Nowego Przymierza miłość kształtuje i dynamizuje wszelkie działanie moralne oraz podkreśla duchowy wymiar życia moralnego. W Nowym Przymierzu nakaz miłości oznacza, że człowiek powinien otworzyć się na Boga i nie może nie wykorzystać sił duchowych danych mu przez Boga. Płyne to z faktu, że Bóg objawił się człowiekowi jako Miłość i odpowiedź człowieka nie może tego pominąć. Taka wizja miłości nie może być zrozumiana bez Chrystusa. On jako wierny świadek miłości Ojca do ludzi, jako Przymierze Boga z człowiekiem, jest normą chrześcijańskiego życia moralnego¹⁹.

Theology
of Pope
Benedict XVI

Charakterystyczne cechy miłości jako prawa Nowego Przymierza i jego urzeczywistnianie

Miłość będąc prawem Nowego Przymierza nie jest rzeczywistością abstrakcyjną, nosi pewne charakterystyczne przymioty, dzięki którym można powiedzieć, że jest to miłość prawdziwie chrześcijańska. To miłość nadprzyrodzona, paschalna, najwyższa, wewnętrzna, stała i dynamiczna²⁰. Miłość ku Bogu i człowiekowi ma najpierw charakter nadprzyrodzony i taką powinna być, jeśli chce w pełni wyrazić relację

¹⁶ Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, Tarnów 2009, nr 5 (dalej: CiV). Por. M. Olczyk, *Czy można nakazać miłość? Imperatywny charakter przykazania miłości. Uwagi na marginesie „Deus caritas est”*, „Teologia i Moralność” 2006, nr 1, s. 52-58.

¹⁷ Por. DCE 17-18.

¹⁸ Tamże, nr 19. Por. CiV 5.

¹⁹ Por. Franciszek, *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium”*, Kraków 2013, nr 264. Por. także: A. Michalik, *Prymat Boga...*, op. cit., s. 58-59.

²⁰ Por. W. Polak, *Życie w Chrystusie...*, op. cit., s. 88.

człowieka do Boga. Człowiek więc powinien kochać Boga w sposób, który wykracza ponad ludzkie siły i jego naturalne możliwości²¹. Zdaniem Benedykta XVI człowiek jest zdolny do takiej miłości, ponieważ został włączony w miłość Boga w Trójcy Świętej²².

Duch Święty udziela wówczas „zadatku”, czyli „pierwocin” naszego dziedzictwa; jest nim samo życie Trójcy Świętej, zdolność miłowania, jak On nas umiłował. Ta miłość (opisana w 1 Kor 13) jest zasadą nowego życia w Chrystusie, które stało się możliwe, ponieważ otrzymaliśmy „Jego moc” (Dz 1, 8), moc Ducha Świętego²³.

Ponadto miłość jest nadprzyrodzona ponieważ motywem jej i ostatecznym przedmiotem jest Bóg. Ten nadprzyrodzony charakter miłości jest widoczny także w tym, że jej kresem i celem jest pełne zjednoczenie z Bogiem²⁴.

Powołanie do miłości wykracza poza naturalne możliwości człowieka, a jednak jest to możliwe do spełnienia dzięki temu, że miłość jest czymś więcej niż zobowiązaniem, jest darem. Podkreśla to wyraźnie papież Benedykt w *Deus caritas est*: „Przykazanie” miłości staje się możliwe tylko dlatego, że nie jest jedynie wymogiem; miłość może być „przykazana”, ponieważ wcześniej jest dana²⁵. I choć to powołanie chrześcijan łączy się zawsze z ogromnym wysiłkiem, pozostaje zawsze jakimś trudem i ofiarą, i choć konieczne jest przewyciężenie wielu przeszkód, to mogą oni jednakże powtarzać wciąż za św. Pawłem pytanie: „Któż nas może odłączyć od miłości Chrystusowej?” (Rz 8, 35) i razem z nim odpowiadać: „We wszystkim tym odnosimy pełne zwycięstwo dzięki Temu, który nas umiłował”, bo nic „nie zdoła nas odłączyć od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym” (Rz 8, 37.39)²⁶.

Miłość ma także charakter paschalny. Człowiek doświadcza potrzeby „przejścia” – paschy na wzór Chrystusa nie tylko wtedy, gdy jego życie wprost naznaczone jest grzechem; także wtedy, gdy doświadcza jedynie własnej duchowej słabości. Pascha oznacza więc dla człowieka

²¹ Por. I. Mroczkowski, *Natura osoby ludzkiej. Podstawy tożsamości człowieka*, Płock 2012, s. 318.

²² Por. DCE 19. Por. W. Przygoda, *Chrześcijanin świadkiem miłości w świecie. Refleksja pastoralna na podstawie encyklik papieża Benedykta XVI*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 2011, nr 3, s. 338.

²³ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 735 (dalej: KKK).

²⁴ Por. D. Adamczyk, *Zaproszenie do miłości w świetle encykliki Benedykta XVI „Deus caritas est”*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 2007, t. 6, s. 13.

²⁵ DCE 14.

²⁶ Por tamże, nr 18.

zarówno nawrócenie z grzechu, jak też przewyciężenie dogłębnego zranienia swej istoty. Tylko poprzez paschę – przejście z Chrystusem – człowiek może stać się dobry, a więc w pełni zdolny do miłości. To wszystko może dokonać się w człowieku przez uczestnictwo w paschalnym misterium Chrystusa. Odsłania to jednocześnie fundamentalną zasadę moralności chrześcijańskiej: człowiek, stanowiąc „cielesność” naznaczoną słabością, może stawać się dobry nie tyle przez nabywanie dobrych nawyków (cnót) i gromadzenie dobrych uczynków, co przede wszystkim przez sakramentalne włączenie się w paschalne misterium Chrystusa. Staje się on w ten sposób nowym stworzeniem w Chrystusie. Tworzy się nowy, radykalny w swej istocie „metabolizm” życia chrześcijańskiego. Człowiek staje się kimś „całkiem innym” upodabniając się do Boga.

W czym się wyraża ta paschalna miłość chrześcijanina? Jezus odsłonił to przed swoimi uczniami mówiąc im: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Mk 8, 34). Z nauczania Benedykta XVI zawartego w encyklice *Deus caritas est* wynika, że paschalna postawa przyjęcia krzyża domaga się więc nade wszystko wyjścia z zamkniętego, nieodkupionego „ja”, zaparcia się własnej autonomii, wyjścia poza ciasnotę własnego egoizmu, otwarcia się na wewnętrzne dary Ducha Świętego, tak by On stał się jedynym przewodnikiem na Chrystusowej drodze do Ojca. Innymi słowy: wzięcie krzyża oznacza oddanie siebie przez wiarę i miłość Chrystusowi całkowicie, bez żadnej rezerwy. Chodzi więc o oddanie siebie Bogu do końca – na wzór Chrystusa na krzyżu. Tak zachował się Jezus wobec swego Ojca: powierzył Mu całe swe życie, oddał w Jego ręce z miłości przyjmując krzyż. Tylko taka miłość zwycięża, a więc dokonuje „paschy” – przejścia ze śmierci do życia. Tylko tak pojęta miłość może wyznaczać fundamentalną postawę chrześcijanina. Miłość chrześcijańska widziana w perspektywie Chrystusowego krzyża i zmartwychwstania odsłania nie tylko wezwanie do poświęcenia i ofiary, ale ostatecznie ukazuje to, czego dokonał Chrystus i co chce nadal czynić poprzez wzajemną miłość swoich wyznawców – to znaczy ukazuje solidarność zbawienia²⁷.

Wedle biblijnego przykazania miłość Boga powinna być miłością „nade wszystko”. Ponieważ wszystkie inne wartości są tylko odbłaskiem Boga – Najwyższej Wartości, miłość ku Niemu przewyższa wszystko. Postawienie na tej samej płaszczyźnie miłości Boga i człowieka (czy jakiegokolwiek stworzenia) sprawiłoby, że nastąpiłby koniec prawdziwej miłości do Boga. W tym sensie należy rozumieć

²⁷ Por. DCE 12. Por. także: J. Ratzinger, *Droga paschalna...*, op. cit., s. 119-121.

starotestamentalny zakaz: „Nie będziesz miał bogów obcych poza Mną” (Wj 20, 3). Ile razy człowiek wybiera jakieś dobro wbrew Bogu – jako Wartości Najwyższej, narusza miłość do Niego i popełnia grzech. W kontekście współczesnych tendencji do horyzontalizmu w pojmowaniu miłości oraz w sytuacji tak łatwego gubienia prawdziwej hierarchii wartości konieczne jest stałe podkreślanie, że miłość chrześcijańska istnieje tylko wówczas, kiedy zachowany jest prymat Boga w całej miłości. „Miłość jest cnotą teologalną, dzięki której miłujemy Boga nade wszystko dla Niego samego, a naszych bliźnich jak siebie samych ze względu na miłość Boga”²⁸.

Zdaniem Benedykta XVI jedynie miłość do Boga i bliźniego pochodząca z wewnętrznego nastawienia człowieka w pełni zasługuje na to miano. Według postawy horyzontalistycznej Bóg nie żąda wyraźnego oddania się Jemu w sercu człowieka, ale jedynie przez służbę bliźniemu, przez działalność społeczną²⁹. Choć jest to ważny element miłości do Boga, nie może jednak wyczerpać całej miłości do Jedyne. Z objawienia bowiem wynika jasno, że Bóg staje przed człowiekiem nie tylko poprzez świat stworzony i samego człowieka, ale także jako „Ty” osobowe i spodziewa się odpowiedzi ukierunkowanej na „Ty”. Wewnętrzny charakter miłości poznajemy jednakże dopiero po skutkach. Im bardziej wewnętrzna jest miłość, tym bardziej wpływa ona na życie człowieka, tym bardziej prowadzi do jego przemiany moralnej. Dlatego miłość, choć ma wyraźnie charakter wewnętrzny, wyraża się na zewnątrz w określonych skutkach. Przede wszystkim jest to miłość widoczna w zachowywaniu przykazań. Porusza ona i nadaje właściwy sens całemu życiu moralnemu³⁰.

Nadprzyrodzony i paschalny charakter miłości chrześcijańskiej prowadzi wprost do odkrycia jej dynamicznego charakteru. Miłość jest rzeczywistością, która może stale się rozwijać. Dynamizm miłości nie oznacza, że Bóg „stopniuje” swój dar, ale że człowiek poprzez swój rozwój może coraz lepiej, pełniej przyjąć dar Boży i coraz pełniej nań odpowiedzieć. Dynamiczny charakter miłości nie może jednak być rozumiany jako zagubienie jej stałości. Miłość ze strony Boga jest darem nieodwołalnym, dlatego też prawdziwa miłość ludzka sprawdza się ostatecznie w stałości, a to oznacza postawę wierności. Wierność jest tu sprawdzianem, że człowiek buduje swoją miłość na miłości samego Boga. Wezwanie do wierności jest więc wezwaniem do miłości

²⁸ KKK 1822.

²⁹ Por. szerzej: DCE 19-39; CiV 1-2.

³⁰ Por. P. Ide, *Chrystus daje wszystko. Teologia miłości Benedykta XVI*, tłum. W. Szymona, Kraków 2011, s. 89-91.

i odwrotnie: nie ma prawdziwej miłości bez postawy wierności. *Katechizm Kościoła Katolickiego* poucza, że „wierność przyrzeczeniom złożonym Bogu jest przejawem szacunku należnego Boskiemu Maje-statowi i miłości wobec wiernego Boga”³¹.

Wierność jest jedną z najważniejszych cech miłości: wskazuje ona na blask moralny miłości, a jednocześnie ukazuje jej codzienność. Wierność miłości wskazuje, że jest ona siłą duchową zwyciężającą czas i różne przeszkody. Wierność oznacza więc, że odnajduje się drugą osobę w miłości pomimo przemijania i zmienności uwarunkowań życiowych. W tej wierności potwierdza się także dyspozycyjność – jest to stała gotowość bycia przy drugim i oddania mu swego życia, także wtedy, gdy druga strona nie jest jeszcze gotowa na przyjęcie tego daru. „Dzięki temu staje się możliwa miłość bliźniego w sensie wskazanym przez Biblię, przez Jezusa”³².

Dla chrześcijanina wierność jest uczestnictwem w wiecznej i nieodwołalnej miłości Boga. Benedykt XVI podkreśla w encyklice *Deus caritas est*, „że człowiek żyjąc w wierności jednemu Bogu, doświadcza siebie samego jako kochanego przez Boga i odkrywa radość w prawdzie, w sprawiedliwości – radość w Bogu, która staje się jego istotnym szczęściem”³³. Natomiast papież Franciszek w encyklice *Lumen fidei* konstatuje, że „człowiek wierny otrzymuje siłę, powierzając się w ręce Boga wiernego”³⁴. Fundamentem takiej wierności jest dar miłości. Trzeba w tym miejscu dobrze rozumieć ukierunkowanie wierności na przyszłość. Słowo ludzkie jest nie tylko przekazem pewnych prawd, ale też pewną deklaracją i obietnicą. W tym kontekście wierność jest swoistym samookreśleniem siebie na rzecz innych osób w określonych sytuacjach życiowych (lub na całe życie). Jest to więc przyrzeczenie skierowane ku przyszłości, której człowiek nie zna, ale którą współtworzy z łaską Bożą. Potrzeba w tym wszystkim wiele męstwa i odwagi – na miarę krzyża Chrystusowego: zawsze w kontekście paschalnego wymiaru miłości³⁵.

Po wyjaśnieniu tego, jak funkcjonuje prawo miłości przekazane przez Jezusa w nowym przykazaniu miłości, trzeba się zatrzymać nad

³¹ KKK 2101.

³² DCE 18. Por. M. Kluz, *Orędzie o miłości bliźniego w świetle encyklik „Deus caritas est” i „Caritas in veritate” papieża Benedykta XVI*, „Perspectiva” 2015, nr 1, s. 80-82.

³³ Tamże, nr 9.

³⁴ Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, Kraków 2013, nr 10.

³⁵ Por. P. Pawlukiewicz, *O miłości na całe życie*, [w:] M. Przybył (red.), *Refleksje nad encykliką Benedykta XVI „Deus caritas est”*, Poznań 2006, s. 60-61.

bardzo ważnym zagadnieniem: jaki jest zakres tej miłości? W czym ma się ona wyrażać? Najpierw jednak warto zapytać: kogo dotyczy to przykazanie, w znaczeniu: kogo należy miłować? W przypadku miłości Boga sprawa wydaje się dość prosta: przedmiotem miłości jest Bóg w Trójcy. A co z miłością bliźniego? Jak rozumieć Chrystusowe wezwanie: „Miłujcie się wzajemnie, jak Ja was umiłowałem” (J 13, 34)? Jan, opisując scenę przekazania przez Jezusa nowego przykazania miłości swoim uczniom, ale też w innych miejscach, nie mówi nigdy o powszechnej miłości, która miałaby dotyczyć ogółu ludzi, ale tylko o miłości dotyczącej wspólnoty braci, czyli ochrzczonych.

Niektórzy teologowie krytykują więc Jana i mówią o niedopuszczalnym wręcz zacieśnieniu chrześcijaństwa i wybrakowaniu perspektywy uniwersalistycznej jemu właściwej. Z pewnością w dosłownej interpretacji słów Jana kryje się pewne niebezpieczeństwo i taką wypowiedź należałoby uzupełnić innymi tekstami wskazującymi na zobowiązanie do powszechnej miłości. Niemniej Jan w ten sposób przekazuje prawdę o bardzo wielkiej doniosłości: miłość musi być zakorzeniona w konkretnej wspólnocie, która kieruje się zasadami miłości. Dopiero wtedy może wywierać swój wpływ, nawet jeśli jest rozumiana abstrakcyjnie. Co za tym idzie, cywilizację miłości można próbować budować na bazie małych wspólnot braterskich. Mając na celu osiągnięcie uniwersalizmu miłości, trzeba zaczynać od konkretnych. Chrześcijanie winni być gotowi świadczyć sobie uciążliwe posługi w imię miłości, tak, by w małych wspólnotach jaśniało wypełnianie przykazania Jezusa o miłości wzajemnej i stawało się zaczynem do rozszerzania cywilizacji miłości. A więc przedmiotem miłości jest też ogół ludzi, ale miłość taka musi się wyrażać w konkretności, nie można kochać wszystkich jednakowo i „naraz”³⁶.

Podsumowanie

W nauczania Benedykta XVI zawartego w encyklice *Deus caritas est* miłość jawi się jako istota i prawo Nowego Przymierza. Choć Jezus w swoim orędziu nawiązuje do Starego Przymierza, to jednak objawia ostatecznie nowe przykazanie miłości (por. J 15,12). To prawo miłości wyrażone w Jezusowym nowym przykazaniu, nie stanowi zewnętrznej nakazu, ale jest zaproszeniem do wejścia w szczególną relację z Tym, który jest nie tylko wzorem, ale nade wszystko sprawcą miłości w człowieku. W Nowym Przymierzu nakaz miłości oznacza więc, że

³⁶ Por. J. Ratzinger, *Droga...*, op. cit., s. 110-111.

człowiek powinien otworzyć się na Jezusa i nie może nie wykorzystać sił duchowych danych mu przez Niego.

Jezus jako wierny świadek miłości Ojca do ludzi, jako Przymierze Boga z człowiekiem, jest bowiem normą chrześcijańskiego życia moralnego. Jego miłość stanowi o nowym dynamizmie życia ludzkiego i może skutecznie na nowo kształtować życie moralne wyznawców Chrystusa. Miłość chrześcijańska jawi się zatem jako największe przykazanie najwyższego Pana, a w odniesieniu do tego przykazania i w odniesieniu do realnie istniejącej wspólnoty miłości Boga i człowieka osądzane jest w Nowym Testamencie moralne działanie uczniów Pańskich.

Fakt, iż Chrystus uczynił nowe przykazanie miłości jako istotę postawy moralnej chrześcijanina, jest bardzo wymowny. Wynika bowiem z tego, że moralność chrześcijańska nie może być ograniczana do legalistycznie pojętego tego, co konieczne, ale ma wykroczać poza wszelkie bariery interesowności i wypływać z całej głębi ludzkiego serca. Ponadto – co jest nie mniej istotne – pozwala zrozumieć, że działanie moralne chrześcijanina nie może być nigdy oddzielone od wiary w zbawczą miłość Chrystusa.

MIŁOŚĆ JAKO PRAWO NOWEGO PRZYMIERZA W ŚWIETLE *DEUS CARITAS EST* BENEDYKTA XVI

Theology
of Pope
Benedict XVI

Koncepcja moralności chrześcijańskiej zależy od miejsca jakie przyznaje się miłości i jak się tę miłość (jej specyfikę) ujmuje. W kontekście współczesnych koncepcji miłości i zagubienia człowieka na płaszczyźnie miłości szczególnie ważne staje się rozpoznanie nowego przykazania miłości. Miłość jest z jednej strony darem Boga, a z drugiej – zostało wyraźnie sformułowane jako przykazanie.


W niniejszej publikacji – w oparciu o nauczanie papieża Benedykta zawarte w encyklice *Deus caritas est* – zostanie ukazany temat miłości jako prawa Nowego Przymierza, wyrażony w Jezusowym nowym przykazaniu miłości. W refleksji będzie podjęta próba wyjaśnienia, w jakim kluczu właściwie rozumieć nowe przykazanie miłości, które Jezus proklamował wobec swoich uczniów oraz jak powinno być ono realizowane w życiu człowieka wierzącego. Miłość bowiem jest sercem moralności Nowego Przymierza.

Słowa kluczowe: Jezus, miłość, prawo, moralność, nauczanie Benedykta XVI, encyklika *Deus caritas est*.

Bibliografia:

1. Adamczyk D., *Zaproszenie do miłości w świetle encykliki Benedykta XVI „Deus caritas est”*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 2007, t. 6, s. 7-30.
2. Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, Tarnów 2009.
3. Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Kraków 2006.
4. Franciszek, *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium”*, Kraków 2013.
5. Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, Kraków 2013.
6. Ide P., *Chrystus daje wszystko. Teologia miłości Benedykta XVI*, tłum. W. Szymona, Kraków 2011.
7. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, Wrocław 1993.
8. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
9. Kluz M., *Oreędzie o miłości bliźniego w świetle encyklik „Deus caritas est” i „Caritas in veritate” papieża Benedykta XVI*, „Perspectiva” 2015, nr 1, s. 78-92.
10. Krenzer F., *Taka jest nasza wiara*, tłum. F. Wycisk, P. Waszchenko, Paris 1981.
11. Machinek M., *Główne linie teologiczne encykliki Benedykta XVI „Deus caritas est”*, „Teologia i Moralność” 2006, nr 1, s.11-21.
12. Michalik A., *Prymat Boga. Zamyślenia na chrześcijańskiej drodze z Josephem Ratzingerem*, Tarnów 2011.
13. Mroczkowski I., *Natura osoby ludzkiej. Podstawy tożsamości człowieka*, Płock 2012.
14. Olczyk M., *Czy można nakazać miłość? Imperatywny charakter przykazania miłości. Uwagi na marginesie „Deus caritas est”*, „Teologia i Moralność” 2006, nr 1, s. 49-61.
15. Pawlukiewicz P., *O miłości na całe życie*, [w:] M. Przybył (red.), *Refleksje nad encykliką Benedykta XVI „Deus caritas est”*, Poznań 2006, s. 57-62.
16. Polak W., *Życie w Chrystusie*, Gniezno 1997.
17. Przygoda W., *Chrześcijanin świadkiem miłości w świecie. Refleksja pastoralna na podstawie encyklik papieża Benedykta XVI*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 2011, nr 3, s. 335-348.
18. Ratzinger J., *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2001.
19. Ratzinger J., *Droga paschalna*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001.
20. Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Część II. Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011.
21. Ratzinger J., *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004.
22. Skolik L., *O pierwszej encyklice Benedykta XVI*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 2007, t. 6, s. 145-152.
23. Wojtkun J., *Rola miłości w życiu człowieka na podstawie „Deus caritas est”*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 2006, nr 3, s. 5-12.

DOI: 10.15290/rtk.2018.17.3.16

 0000-0003-0382-3646

ks. Andrzej Proniewski
Uniwersytet w Białymstoku

Joseph Ratzinger's Philosophical Theology of the Person

Joseph Ratzinger's scholarly reflections and ideas convey a philosophical theology of the person that points to relational complementarity. In this article, the author uses the image of a house in order to present Ratzinger's philosophical theology of the human person. The first part of this article examines the foundations of Ratzinger's theology and points out how different philosophers have influenced his understanding of biblical anthropology. The second part presents the architectural supports of Ratzinger's theology, which are the parallels that Ratzinger draws between the body and soul as well as God's transcendence and man. The third section discusses the ceiling, meaning the beams (principles) of Ratzinger's theology: the intellect, love, truth, beauty, and hope. Ratzinger's approach to philosophical theology is both original and creative because he argues that, based on his dialogical understanding of the human person, the individual must transcend himself and because he demonstrates that relationship and dialogue are as primordial a form of being as substance. The essence of Ratzinger's theology of the person is a biblical understanding of the human person that highlights man's unique dialogical relationship to God.

Key words: Joseph Ratzinger, Benedict XVI, theology of the person, personalism, man.

Joseph Ratzinger refers to the personalism and existentialism of the beginning of the 20th century in order to arrive at an understanding of the human person. Basing his reflections on the assumptions of philosophical theories that understand the person as a finite being (*das Dasein*), Ratzinger's uses divine revelation and, thus, God Himself (*das*

Sein Gottes) as the starting point of his theology. According to Ratzinger, this personal approach leads to a concept of man that is based in theology and has its origins in the doctrine of the Trinity and the two natures of Jesus Christ: God and Man.¹ Because of man's relationship with God, the human person, who is made in the image and likeness of Christ and the Trinity, has a face: he is not just a number, but rather, firmly rooted in love and truth. This Christian concept brings unity and diversity together in man. In Christ, truth and love, reason and relationship are incarnated through love. Christ is the perfect image of God; He is formed as the perfect model for the human person who is created in the "image and likeness" of God.

In his autobiography *Milestones*, Joseph Ratzinger wrote: "This encounter with personalism [in the thought of Martin Buber] was for me a spiritual experience that left an essential mark, especially since I spontaneously associated such personalism with the thought of St. Augustine, who in his *Confessions* had struck me with the power of all of his human passion and depth."² Through this statement, Ratzinger reveals his philosophical affinity for personalism, upon which he develops his deep theological anthropology.

In Ratzinger's theology, the concept of the human person takes precedence. What, therefore, does it mean to be human and what hermeneutic key is necessary to understand the human person in a complementary way? In order to expound on this topic, I will use the image of a house. In the first part, I will discuss the foundations; in the second part, I will refer to the supporting beams; and in the third part, I will discuss the ceiling of the house of Ratzinger's hermeneutics of the human person in order to focus on an eternal perspective.

The Foundations of Ratzinger's Hermeneutics of the Human Person

In his interpretation of the truth about the human person, Ratzinger upholds that it is necessary to use a philosophical and theological hermeneutic in order to arrive at an interpretation of the truth about man. God (and not man himself) is the true hermeneutic. In this instance, man as a person is the suitable instrument of understanding and explication of all signs (words, names, languages) that God, as the highest Person, directs toward man in historical revelation. Such

¹ P. Blanco, *The Theology of Joseph Ratzinger: Nuclear Ideas*, in *Theology Today* 68 (2011) 2, 153. (153-173)

² J. Ratzinger, *Moje życie*, Częstochowa 1998, pg. 50.

a hermeneutic deals with “the signs of religious faith, their meaning, their significance, their determinants, their objectivity, how they are revealed, and how they relate to life.”³ Therefore, when speaking about hermeneutics, it is necessary to determine the principles behind it.⁴

Insofar as interpretations change over time, hermeneutics is a problem in itself. For example, hermeneutics as an exegetical theory arose during the time of Philo. In ancient Christianity, different schools of biblical exegesis (Alexander, Antioch) existed. Over time, however, and particularly during the Middle Ages, the Bible was commonly interpreted in four ways: literally, allegorically, morally, and anagogically. Later, during the 20th century, hermeneutics was understood not only as a method of understanding, but also the art of understanding. Martin Heidegger (1889-1976), Hans-Georg Gadamer (1900-2002), and Paul Ricoeur (1913-2005) were the main proponents of the latter. While the former approach acknowledged the reality of being and the historicity of events, the latter concept focused primarily on analyzing understanding and striving to determine the relationship between words used to describe a given reality. Within hermeneutics, theology cut itself off from its roots and devolved into the philosophy of subjectivity.⁵

In his interpretation of the person, Ratzinger demonstrates a balanced approach that is driven by Divine Revelation. This approach does not emphasize the conflict between truth known by reason and truth revealed by God, but rather preserves the proper hierarchy that subordinates human reason and knowledge to God's infinite intelligence. Such a hermeneutic strives to synthesize faith and knowledge according to St. Augustine's maxim: *credo ut intelligam*. As a theory of interpretation, Ratzinger's hermeneutics helps to preserve the proper balance between God, His self-revelation in the world, His manifestation in Jesus Christ, existential fulfillment, the presence of these truths in the Bible, along with man's experience and his ability to penetrate

Theology
of Pope
Benedict XVI

³ C. S. Bartnik, *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994, pg. 17.

⁴ John Paul II's christocentric biblical hermeneutics is an excellent example of this. His hermeneutics followed three main principles: 1) an incarnational understanding of God, 2) the Bible's focus on Christ, and 3) kerygmatic implications, meaning “the kerygmatic message of the [biblical] text should be an encounter with Christ.” Por. J. Kudasiewicz, *Chrystocentryczna hermeneutyka biblijna Jana Pawła II*, in W. Chrostowski (ed.), *Joannes Paulus II – in memoriam. Księga Pamiątkowa Stowarzyszenia Biblistów Polskich ku czci ojca świętego Jana Pawła II*, Warsaw 2006, 209. (207-224)

⁵ A. Proniewski, *Insegnamento dei filosofi e dei teologi*, in A. Proniewski, *Ermenutica teologica di Joseph Ratzinger*, Lugano 2014, 32-33 (31-34)

and assimilate this content through reason and faith, which itself can be distinguished further as *fides qua* and *fides quae*.⁶

Ratzinger orients philosophy of the person toward theology. He also upholds that it is necessary to interpret the Bible ontologically; for, it is the Word of God, whose power was revealed in the Son of God, Jesus Christ, who unveiled the one and complete truth about man in the Holy Spirit. A philosophy of the person that does not take into consideration a theological perspective provides only a partial understanding of the person. Ratzinger demonstrates that philosophical anthropology and theological anthropology as well as metaphysics and history must remain in respective dialogue with each other. For this reason, a Trinitarian theology of the person and of the community, which unfolds in the person and the works of Jesus Christ and is made tangible in man's relationship to the archetype of the Trinitarian community, serves as the starting and access point for Ratzinger's hermeneutics on the human person.

During Ratzinger's intellectual formation, studies on Theodor Steinbüchel's (1888-1949) works on the philosophical assumptions of theology steered Ratzinger toward the relational personalism that Ferdinand Ebner (1882-1931) and particularly Martin Buber (1878-1965) promoted.⁷ These studies were rooted in the philosophical principles contained in St. Augustine (354-430) and John Henry Newman's (1801-1890) thought. On the centennial anniversary of John Henry Newman's death, Cardinal Joseph Ratzinger recalled:

In January 1946, when I began my study of theology in the Seminary in Freising [...] an older student was assigned as prefect to our group, who had begun to work on a dissertation on Newman's theology of conscience [...]. Soon we were bonded by a personal friendship, wholly centred on the great problems of philosophy and theology. Of course Newman was always present. Alfred Lapple —the above-mentioned prefect named—published his dissertation in 1952 with the title: *Der Einzelne in der Kirche (The Individual in the Church)*. [...] For us at that time, Newman's teaching on conscience became an important foundation for theological personalism, which was drawing us all in its sway. Our image of the human being as well as our image of the Church was permeated by this point of departure. [...] Precisely because Newman interpreted the existence of the human being from conscience, that is,

⁶ A. Proniewski, *Introduzione*, in A. Proniewski, *Ermeneutica teologica di Joseph Ratzinger*, Lugano 2014, 11. (11-20). Por. E. Ozorowski, *Fides qua fides quae*, in *Rocznik Teologii Katolickiej* 8 (2009) pg. 33-41.

⁷ U. Casale (ed.), *Fede, ragione, verità e amore. La teologia di Joseph Ratzinger*, Torino 2009, pg. 11.

from the relationship between God and the soul, was it clear that this personalism is not individualism.⁸

This statement reveals that Ratzinger uses the transcendental philosophical method of phenomenology in his interpretation of the human person.

Ratzinger's concept of the human person arises from his initial philosophical and theological formation, which was influenced by St. Augustine's writings, Karl Jasper's (1883-1969) existentialism, Martin Buber's philosophy of dialogue, as well as Romano Guardini's (1885-1968) philosophy of religion.⁹ In essence, Ratzinger is a proponent of the personalism and existentialism of the beginning of the 20th century. He founds his concept of the person not only on philosophical and linguistic arguments based on reason, but also—and even more so—on an ontic, structural, theological Trinitarian principle.

The Pillars of Ratzinger's Hermeneutics of the Human Person

For Ratzinger, the essence of the human person can be found in his different relationships. These relationships, which play out in man's dialogue with God and the world, have an inwardly personal character as well as an exterior character. According to Ratzinger, an understanding of man in his personal and bodily-spiritual existence is indispensable in order to arrive at a complete and definitive hermeneutic of the human person. For this reason, Ratzinger upholds that it is necessary interpret man's corporal-spiritual make-up along with the meaning and purpose of man's existence, which can be found in God's transcendence.¹⁰

For Ratzinger, an understanding of the human soul, which includes the dialogicity of the human being, is key. By using the Aristotelian and Platonic term *psyche* (soul), Ratzinger delves to the depth of philosophical anthropology. He includes the spiritual nature of the soul in his analyses and, in so doing, follows in the footsteps of philosophers who have considered this subject throughout the ages, especially

Theology
of Pope
Benedict XVI

⁸ J. Ratzinger, *Discorso introduttivo alla III giornata del Simposio di Newman*, in *Euntes Docete* (1990), pg. 432-433.

⁹ Por. M. Jaworski, *Eidos chrześcijaństwa w nawiązaniu do poglądów Romano Guardiniego*, in *Logos i Ethos* 2(2013), pg. 43-44.

¹⁰ J. Ratzinger, *Tymczasowe sprawozdanie na temat dyskusji* (1990). *Postówie do 6. wydania*, in J. Ratzinger, *Opera omnia. Zmartwychwstanie i życie wieczne*, vol. X, Lublin 2014, 223. (223-240)

Thomas Aquinas who wrote extensively on this topic. “In response to the question of the soul, Thomas and Aristotle respond using the formula *anima forma corporis*—the soul is the form of the body.”¹¹ Aquinas, however, had a deeper understand of the soul than Aristotle because he perceived that the soul is simultaneously the personal element and the form of the material body. In this respect, Ratzinger emphasizes Thomas Aquinas’ teaching that the rational spiritual substance is the substantial form of the material body, which “should be considered an historical moment.”¹² “Here we come to a stupendous statement: within man the soul is united with the body so closely that it is possible to use the word ‘form’ and everything that it signifies in reference to [the body]. Conversely, the form of the human body is such that it is the soul and, therefore, make man a person.”¹³ The separation of body and soul is against man’s nature and diminishes his likeness to the Creator. Ratzinger follows Thomas Aquinas’ logic when he states: “The soul belongs to the body as its form, while the spirit, which is the form of the body, makes man a person and opens him to immortality.”¹⁴ On the one hand, the *anima* (soul) enters into the material and bodily world, while, on the other hand, surpasses and transcends this world and strives for union with God Himself. “In man’s turning to God, ‘all the tributaries of finite being in all its variety of level and value, return to their Source.’ Man is conceived as a being ‘capable of the knowledge and love of God and called thereto.’”¹⁵

Ratzinger adds: “A being is the more itself the more it is open, the more it is in relationship. And that in turn will lead us to realize that it is the man who makes himself open to all being, in its wholeness and in its Ground, and becomes thereby a ‘self,’ who is truly a person. Such openness is not a product of human achievement. It is given to man, and man depends for it on Another. But it is given to man to be his very own possession.”¹⁶ According to this concept of man, it is clear that, through the resurrection, both the soul and body of man will participate in the eternal glory of heaven because all of man—the entire human person—will be redeemed. This is what Thomas Aquinas had

¹¹ J. Ratzinger, *Nieśmiertelność duszy i zmartwychwstanie umarłych*, in J. Ratzinger, *Opera omnia. Zmartwychwstanie i życie wieczne*, vol. X, Lublin 2014, pg. 150.

¹² Ibid.

¹³ Ibid., pg. 150-151.

¹⁴ Ibid., pg. 151.

¹⁵ Ibid., pg. 154.

¹⁶ Ibid., pg. 155.

in mind when he stated that immortality is proper to man by his very nature, which God bestowed on him in the act of creation.¹⁷

The human person embodies a telling paradox—namely, he appears in his body and simultaneously transcends his own physicality because he exists for all eternity. A spiritual soul forms human corporeality and ensures its spiritual existence. Ratzinger writes, “immortality is not within man’s capacity; rather, it depends on his special relationship with that which is eternal and that which eternity makes sensible. Truth and love last and can give and fulfill life. Man can live eternally because he capable of entering into a relationship with the one who imparts eternity to him. We call the soul that which supports this relationship in man. The soul is nothing other than man’s ability to develop a relationship with Truth, with eternal Love. Reality can be properly ordered in this way: Truth, who is Love, meaning God, gives man eternity. Because matter is integrated into the human spirit—the human soul, matter attains its fulfillment in the soul in the Resurrection.”¹⁸ Although the bodily aspect of human existence is so obvious that man is often drawn only to the material dimension of life, his being is not limited to the bodily dimension.

In his anthropological studies, Ratzinger refers to Teilhard de Chardin (1881-1955), who understood man as a finite being, on the one hand, and yet, whose entire existence is oriented toward the infinite, on the other.¹⁹ “Man was not simply thrown into the world in the game of evolution. Each person is a being that is wanted by God. Each person is a thought of God.”²⁰ Existentially, man is very complex, and it is very difficult to describe him by using simple philosophical or theological concepts. Even the traditional formulation that speaks of man as being made up of body and soul does not exhaust the reality of his richness. Every person is created as a biological being. At the same time, however, he is something more than a product of his genes and DNA; he is a being that comes directly from God.²¹ According to Ratzinger, in his uniqueness, man is a bridge between the material and spiritual world,

¹⁷ Ibid.

¹⁸ J. Ratzinger, *Aneks. Pomiedzy smiercia a zmartwychwstaniem*, in J. Ratzinger, *Opera omnia. Zmartwychwstanie i zycie wieczne*, vol. X, Lublin 2014, pg. 256.

¹⁹ Por. J. Ratzinger, *Drogi chrystologii*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia. Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, vol. IV, Lublin 2017, pg. 194.

²⁰ J. Ratzinger, *O Bogu*, in J. Ratzinger, *Opera omnia. W rozmowie z czasem*, vol. XIII/2, Lublin 2017, pg. 476.

²¹ Ibid., pg. 477.

since “spirit and matter interpenetrate each other”²² in him. In man, “matter is elevated to the realm of the soul. As a result of this fusion, the soul and matter are compatible. Matter is no longer a separate sphere into which the soul cannot fully enter.”²³ These spiritual and material dimensions are interconnected in man; therefore, the unity of creation is made manifest in him. “Man’s unique role stems from here; he is the mainstay of the union of creation because he embodies the spirit within himself and, by doing so, simultaneously elevates matter toward God.”²⁴ It is for this reason that Ratzinger emphasizes that “Man is most himself when he is whole in humanity, in history, in the cosmos—when his ‘body and soul’ are assimilated.”²⁵

According to Ratzinger, studies on the historicity of man are important in an analysis of the human spirit. Humanity and historicity, the spirit and history, are inextricably connected. The human spirit creates history, which, in turn, conditions human existence. “The soul is expressed in its ability to transcend time. Before all else, the soul is the memory that creates a bond that transcends the boundaries of time.”²⁶ Basically, the spirit overcomes limits. The soul also demonstrates that it is, in fact, a spirit through its ability to remember (memory) and create tradition. History, however, enables man to be human insofar as it allows him to form relationships with other people that transcend time. These relationships are necessary for the human spirit to express itself. The ability to stop and preserve the past is equal to the ability to anticipate and even create the future in the present.²⁷

Joseph Ratzinger notes that “the anthropological issues considered by contemporary Christian theology, particularly questions about human nature and man’s fate after death, as well as traditional views that have been called into question, including the concept of the soul, have led theologians to try to develop a new understanding of corporeality. He perceives that the strength of new anthropological solutions can be found in the convergence of the biblical concept of man, which sees man as absolutely inseparable [from his soul], with modern anthropology, which arises from the natural sciences, asserts

²² J. Ratzinger, *Znaczenie niedzieli dla modlitwy i życia chrześcijanina*, in J. Ratzinger, *Opera omnia. Teologia liturgii*, vol. XI, Lublin 2012, 226.

²³ J. Ratzinger, *O Bogu*, pg. 487.

²⁴ Ibid.

²⁵ J. Ratzinger, *Drogi chrystologii*, pg. 198.

²⁶ J. Ratzinger, *Antropologiczne uzasadnienie pojęcia tradycji*, in J. Ratzinger, *Opera omnia. Wiara w Piśmie i Tradycji*, vol. IX/1, Lublin 2018, pg. 425.

²⁷ Por. Ibid.

that man exists only in the body and, therefore, precludes the existence of a soul that can be separated from man's body. However, [according to Ratzinger], the fact that some theologians concede to the logic of contemporary thought and, consequently, do not recognize that man has an immortal soul, still does not resolve the tension that exists between the biblical image of man and the image upheld by the natural sciences, because the biblical writer and modern man have completely mindsets. Therefore, within anthropological analyses, scholars must reject the temptation to fall into 'flat-out biblicism,' which is also unable to resolve the fundamental contradictions that are inherent in a theological understanding of man."²⁸

The Bible sets man apart from the rest of creation and points out that his activity expresses his transcendence. Man as a corporeal and spiritual being is connected directly to God through the creative act. His soul, which is alive and life itself, differentiates him from all of the other animals. "The soul merges completely with his biological being and imparts a new and broader dimension to his life."²⁹ The biblical description of creation speaks of man's duality—his belonging to the cosmos and his relationship with God. "Heaven and earth converge on each other in man."³⁰ Because of the divine breath that breathes life into man, man is able to cross over from the material world to God. The divine breath, which is evident in the fact that man is ordered to God in a particular way, makes every person unique and unrepeatable. "Man is the creature in whom the soul and matter unite into one whole. If we downplay the word 'soul,' then we unavoidably fall into materialism, where the body is no longer elevated, but rather robbed of own dignity."³¹ Although man exists within temporal and spatial reality through his material body, he is able to transcend and surpass this reality because of his soul. "The *anima*, as we have seen, belongs completely to the material world, yet also goes beyond this world in

²⁸ Por. J. Ratzinger, *Nieśmiertelność duszy i zmartwychwstanie umarłych*, in J. Ratzinger, *Opera omnia. Zmartwychwstanie i życie wieczne*, vol. X, Lublin 2014, pg. 117.

²⁹ J. Ratzinger, *O życiu*, in J. Ratzinger, *Opera omnia. W rozmowie z czasem*, vol. XIII/2, Lublin 2017, pg. 622.

³⁰ J. Ratzinger, *Stworzenie człowieka*, in J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył...*, Cracow 2006, pg. 51.

³¹ J. Ratzinger, *Moim szczęściem jest być w Twojej bliskości. O chrześcijańskiej wierze w życie wieczne*, in J. Ratzinger, *Opera omnia. Zmartwychwstanie i życie wieczne*, vol. X, Lublin 2014, pg. 437-438.

going beyond itself. It is in that movement that the material world, indeed, comes into its own, by stretching forth towards God in man.”³²

Karl Rahner (1904-1984) considered man a unique being without any equal in the world. He called man a “spirit in the world” and completely open to being since he always surpasses that which he knows and everything that he does. As a spirit in the world, man is an embodied spirit. Consequently, his spiritual nature orients him toward history; whenever he comes to know something, he does so through his senses, turning toward that which is historical.³³ “In radically experiencing his own finiteness,” man “transcends this finitude and experiences himself [...] as a soul.”³⁴ Moreover, “man is a soul that experiences himself as a soul. He does not, however, experience himself exclusively as a soul.”³⁵ Rahner considered the origin of the spirit in matter that is evolving and gradually interiorizing itself. Originating from God, the human soul must rise up during the active auto-transcendence of matter. Man—an embodied spirit—is the pinnacle of this evolutionary process.

Studies on what makes man a man—on the essence of humanity—are significant in Joseph Ratzinger’s anthropology. According to Ratzinger, only by faith does man enter into the twofold mystery of his own being: of his personal and bodily-spiritual existence.

“The most individual element in us—the only thing that belongs to us in the last analysis—is our own ‘I,’ is at the same time the least individual element of all, for it is precisely our ‘I’ that we have neither from ourselves nor for ourselves. The ‘I’ is simultaneously what I have completely and what least of all belongs to me. Thus here again the concept of mere substance (= what stands in itself!) is completely shattered, and it is made apparent how being that truly understands itself truly grasps at the same time that *in* being itself it does not always belong to itself; that it only comes to itself by moving away from itself and finding its way back as relatedness to its true primordial state. [...] When we speak about God, we realize what man is.”³⁶

Ratzinger uses two ideas that play an important role in contemporary thought to explain this: first, the essence of the spirit as a being

³² J. Ratzinger, *Nieśmiertelność duszy i zmartwychwstanie umarłych*, pg. 154.

³³ Por. A. Proniewski, *Il Battesimo in relazione alla natura e alla missione salvifica della Chiesa secondo Karl Rahner*, Rome 2000, pg. 55.

³⁴ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warsaw 1987, pg. 32.

³⁵ Ibid.

³⁶ J. Ratzinger, *Wiara w Boga Trójjedynego*, in J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Opera omnia*, vol. IV, Lublin 2017, pg. 158.

outside of itself and a being in relation to others, and, second, a dialogical understanding of personalness in general.

According to Ratzinger, the essence of man's spirit is his ability to go beyond himself, to transcend himself. Matter is closed in on itself, whereas the soul is able to transcend the limits of the body, go beyond itself, and look at itself from the outside. Because of its capacity to transcend, the soul is able to form itself. Because of who man is by his very nature, matter is elevated to the realm of the spirit.³⁷ The essence of man is his openness and reference to the whole. Man is more within himself the more that he transcends himself and moves toward the ultimate, toward God.

In order to substantiate his assertion that the transcendence of the human spirit is an indication that the spiritual soul exists, Ratzinger bases his arguments on the scholastic epistemic axiom that St. Thomas Aquinas (1225-1274) formulated based on Aristotle's (384-322 BCE) thought: *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu* (There is nothing in the intellect that was not first in the senses).³⁸ Sense knowledge is the precursor for every other kind of knowledge. This fundamental assertion in Thomas Aquinas' epistemology corresponds to the basic anthropological formula that asserts that man is an embodied spirit. However the Angelic Doctor's other expression *anima forma corporis* (the soul is the form of the body)³⁹ connects the soul and body in such a way that they constitute one entity. "Man is the creature in whom the soul and matter meet and are united into one whole."⁴⁰ This implies that, on the one hand, the human spirit essentially exists through the strength of the body and, on the other hand, that human corporeality is essentially an expression of the spirit. Thus, human knowledge inherently involves the activity of the corporal body (sense) and intellectual knowledge (intellect). All human cognition functions in this way—it begins in experience, in what the human person receives through his senses. Therefore, in man the soul exists only as an embodied spirit.⁴¹

³⁷ J. Ratzinger, *O Bogu*, pg. 487.

³⁸ Por. J. Ratzinger, *Doświadczenie a wiara*, *Communio* (Pl) 1 (1981) 4, pg. 16.

³⁹ J. Ratzinger, *Doświadczenie a wiara*, pg. 17.

⁴⁰ J. Ratzinger, *Moim szczęściem jest być w Twojej bliskości*, in J. Ratzinger. *Opera omnia. Zmartwychwstanie i życie wieczne*, vol. X, Lublin 2014, pg. 437.

⁴¹ Por. J. Ratzinger, *Nieśmiertelność duszy i zmartwychwstanie umarłych*, pg. 158-159.

The Ceiling of Ratzinger's Hermeneutics of the Human Person

Having discussed the foundations and supports of the house of Ratzinger's hermeneutics of the human person, it is necessary to examine the anthropological and ontological principles behind Ratzinger interpretations. According to Ratzinger, the person has a deep inner primordial connection to the intellect, love and truth, beauty and hope. Essentially the intellect, love, truth, beauty, and hope are the five main beams that serve to stabilize the ceiling that culminates his concept of the human person. These "beams" serve to extend man's earthly existence into eternity.

The intellect is an important subject of study and plays in an important role in Ratzinger's writings on the human person. For Ratzinger, the intellect is the place where mystery and rationality meet. Ratzinger mentions that there must be a harmony between faith and the intellect in man. "Faith appeals to our reason because it expresses truth and because reason was created for the truth. In this sense, faith without the reason is not proper Christian faith."⁴² The origins of the Church are clearly rational. Human faith requires understanding and always contains an element of rationality. In the personal act of faith there is this moment and this rational dimension, both of which constitute an irrevocable instance of a personal category.

A truly human act cannot exist without the intellect and faith. Faith enables man to have a broader and better vision of that which the intellect offers to him.⁴³ Ratzinger proposes a metaphysical understanding of reason. This does not mean that reason must be pure, mathematical, purely technical, or instrumental. It means, rather, that reason must be universal and open—it should be disposed to art, ethics, religion, and even to the emotions. Thus, reason must be open to its own source: the *Logos* who is simultaneously a person and love and who gives meaning to all things. An intimate union between *logos* and *agape*, the intellect and relationship, truth and love in Christ and the Spirit, who is the foundation of all truth, of a capacity to understand, and the ability to love, proceeds from reason.

In his academic works, Ratzinger constantly emphasizes the indissoluble union between love and truth, both of which make up the phenomenon that is the human person. In order for man to be fully

⁴² J. Ratzinger, *Prolog: wiara, nadzieja, miłość*, in J. Ratzinger, *Opera omnia. W rozmowie z czasem*, vol. XIII/2, Lublin 2017, pg. 455.

⁴³ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie*, in J. Ratzinger, *Opera omnia. Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, vol. IV, Lublin 2017, pg. 62-66.

human, love and *logos* must meet within him. This is one of the first conclusions to which Ratzinger came to when he began to study Augustine, Thomas Aquinas, Bonaventure (1221-1274), and Romano Guardini (1885-1968), and this topic has undoubtedly continued to be a part of Ratzinger's intellectual development.

“God is love” (1 John 4:16). God loves man, and the human person is capable of love because of God's love. “The argument that God is love really begs the question: ‘Who loves whom?’ The Trinitarian makeup of God, which is self-gift and bears the Son, who gives himself over to the Father through the breath of the Holy Spirit, is the answer to this question.”⁴⁴ According to Ratzinger, love is part of the definition of the human person. “God created in man a desire for love, for a relationship with others. God created man primarily to seek love and relationships with others.”⁴⁵ Love, tenderness, and personal feelings are not limited only to the purely human realm and cut off from the divine. Not every kind of love, however, has value. Love must grow and become better, greater, and purer. “As the creative love of God, the Logos is the origin of everything.”⁴⁶ Through its encounter with the *Logos* in whom God revealed himself as Love, and through purification, human love becomes more and more like divine love. As a result of this process, the identity of the human person becomes complete. “As the French philosopher Gabriel Marcel once stated, ‘Love is the antidote to death.’ This love becomes a reality only when it has been promised by one and received by another—when it is embrace by the Love that truly bestows eternity [on the other].”⁴⁷

From his very first theological writings it is clear that truth is also one of the topics upon which Ratzinger continually reflects. He bases these reflections on Augustine, Thomas Aquinas, Bonaventure, Henry Newman, and Romano Guardini.⁴⁸ Truth and love are the two complementary principles of the human person. Man needs “love in truth” and “the truth of love,” meaning the love of *logos* in order to attain true freedom. “The essence of love is expressed in the words: ‘I want you to exist.’ Such love is a creative power that calls into being a dependence

⁴⁴ J. Ratzinger, *O Bogu*, pg. 494.

⁴⁵ J. Ratzinger, *O Bogu*, pg. 502.

⁴⁶ K. Gózdź, *Realność i racjonalność wiary*, in K. Gózdź, *Logos i miłość. Teologia Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, Lublin 2018, pg. 98.

⁴⁷ J. Ratzinger, *O Bogu*, pg. 556.

⁴⁸ Por. A. Proniewski, *Inquadramento degli influssi filosofico – teologici*, in A. Proniewski, *Ermeneutica teologica di Joseph Ratzinger*, Lugano 2014, pg. 38-55.

that is transformed into freedom.”⁴⁹ This truth makes people free (por. John 8:32). Through falsehood man cuts himself off from the roots of his being. Freedom alone does not liberate man if it is not oriented toward truth. “Man is not a predetermined being created to reflect a specific image. Rather, freedom exists so that every individual can plan his own life and, in his own I, follow the path that suites his being.”⁵⁰ Negation of the truth leads to totalitarianism, to the “dictatorship of relativism.” The relationship that exists between truth and freedom is necessary to understand the human person. Ratzinger arrives at the relationship between truth and freedom through a phenomenological understanding of the conscience, which can deal with difficult but realizable truth: “the freedom of God and the freedom of man encounter each other within the conscience without any antonymity.”⁵¹ Man’s ability to know the truth with the help of reason and the conscience (also on a practical level) gives him hope that he will become freer. According to Ratzinger, the truth ensures personal freedom. In this way, he puts forth an entire theory of freedom, at the center of which is the person of Christ as the pinnacle of human existence. Ratzinger’s works serve as an eloquent reminder of the theological foundation of truth.

Ratzinger has always been a man who deeply appreciates beauty. Art and beauty are two other points of departure for his reflections, which is due largely in part to his own personal experiences in these areas. His three great predecessors: Augustine, Aquinas, and Bonaventure highly valued the aesthetic dimension of life. For Ratzinger, beauty has never become one of the forgotten transcendentalia; for, from his earliest years, Joseph loved music and art as a means of knowing. As J. Szymik points out, in music and art Ratzinger “is able to confirm this living and constant presence of creative Reason, to exist and develop according to the measure of the Logos and in accordance with the Logos.”⁵² Reason and beauty complement each other. Ratzinger asserts that “reason itself as it appears in science is unable to be man’s complete response to reality and it is unable to express everything that man is capable of, desirous to, and must express. I think that God breathed art into human souls. Art—in addition to science—is the

⁴⁹ K. Gózdź, *Chrystologia Logosu*, in K. Gózdź, *Logos i miłość. Teologia Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, Lublin 2018, pg. 29.

⁵⁰ J. Ratzinger, *O Bogu*, pg. 490.

⁵¹ J. Szymik, *Ocembrować źródło. Sumienie jako anamnesis i conscientia*, in J. Szymik, *Theologia Benedicta*, vol. III, Katowice 2015, pg. 327.

⁵² J. Szymik, *Estetyka teologiczna. Strzał piękna, rana miłości*, in J. Szymik, *Theologia Benedicta*, vol. I, Katowice 2010, pg. 107.

highest gift that man can receive from God.”⁵³ The art that Ratzinger proposes is art that is created with the mind and the heart, with ideas and feelings. In this way, the unity of the human person is enriched in the aesthetic realm.

Ratzinger believes that beauty is truly indispensable for man because it is higher form of knowing that hearkens to man's source, meaning God Himself. For, Christ will be both the greatest personal earthly beauty as well as the One who is “the most handsome of men” (Ps 45:3). This is the beauty of Christ after He has walked the way of the Cross, been crucified, died, and has risen. The search for all beauty finds its culmination in the beauty of Christ who takes even suffering and death on Himself in order to transform them into the glory of the resurrection.

In order to add to his understanding of the human person, Ratzinger examines what happens to man after death. Starting from the concepts of *historia salutis*, Ratzinger arrives at the ontological dimension of human existence. According to Ratzinger, salvation is also the history and ontology of the human person. The history of salvation plays out in the present; for, it is within the present that each person realizes his relationship with God. In this sense, Ratzinger is also critical of the myth of progress; for, not everything improves just because something has changed: the past is also valuable to the present, which needs to be actualized in every moment of history.

The future must be anchored in the past, in the here and now, and—before all else—in eternity. It is for this reason that “the Resurrection of the Dead on the day of the Final Judgment will bring forth a new creation that will preserve man's identity as a being comprised of a body and soul. In this regard, St. Thomas Aquinas says that the soul is the force that forms the body—that precisely the soul creates the body for itself. Therefore, identity means that the soul will be granted its formative power anew and will rebuild its identical body from within at the resurrection.”⁵⁴ In this way, hope is real. The human person participates in the Person of God and in the Resurrection of His Son. Thus, man is ontologically rooted in eternity and a firm Christological foundation. “[...] Christ is, as it were, the end that has begun, and that

⁵³ J. Ratzinger, *Wokół osoby*, in J. Ratzinger, *Opera omnia. W rozmowie z czasem*, vol. XIII/1, Lublin 2017, pg. 231.

⁵⁴ J. Ratzinger, *O Kościele*, in J. Ratzinger, *Opera omnia. W rozmowie z czasem*, vol. XIII/1, Lublin 2017, pg. 740.

the world, while moving away from him, is nonetheless moving toward him again.”⁵⁵ Christ and his glorious resurrection are the future.

Conclusion

Although Joseph Ratzinger refers to ancient and early Christian ideas when developing his concept of the human person, his work on this subject consistently refers to contemporary philosophy and theology. The ideas of twentieth-century thinkers and proponents of personalism such as the philosopher Max Scheler (1874-1928) and the theologians Henri de Lubac (1896-1991), Hans Urs von Balthasar (1905-1988), and Yves Congar (1904-1995) are very evident in Ratzinger’s hermeneutics.

The theology of the person that Ratzinger has developed is based on the biblical image of the person, which affirms man’s unique and dialogical relationship to God, in which lies the essence of personalism. While the personalistic theology that influences Ratzinger’s ideas is obvious, the degree to which philosophy influences his thinking is less obvious. Ratzinger is certainly influenced by contemporary philosophical personalism, but its influence is indirect and evident primarily through his academic works. When developing his concept of man and the human soul, Ratzinger does not refer directly to proponents of personalism such as Martin Buber (1878-1965), Ferdinand Ebner (1882-1931), or Franz Rosenzweig (1886-1929). He does, however, sometimes refer to contemporary dialogical thought, even though his ideas do not completely identify with it. Dialogical philosophical personalism serves only as starting point for Ratzinger’s ideas, while Ratzinger, on his part, tries to restore to personalism its primordial depth by using it to work out his concept of the person as well as a dialogical understanding of reality in general.

Ratzinger’s philosophical theology of the human person is original and creative because his dialogical understanding of the human person includes man’s need to transcend himself and demonstrates that relationship and dialogue are as primordial a form of being as substance.

⁵⁵ J. Ratzinger, *U progu nowej epoki*, in J. Ratzinger, *Opera omnia. W rozmowie z czasem* vol. XIII/1, Lublin 2017, pg. 411.

FILOZOFICZNA TEOLOGIA OSOBY W UJĘCIU JOSEPHA RATZINGERA

Filozoficzna teologia osoby pokazuje na komplementarność relacji występującą w refleksji naukowej w ujęciu J. Ratzingera. Autor artykułu w przedłożeniu tematu posłużył się obrazem domu. W pierwszej odsłonie odwołał się do fundamentów, w których pokazuje na wpływ filozofów na rozumienie biblijnej antropologii przez Ratzingera, w drugiej do filarów, którymi uczynił paralelizm ciało-dusza i transcendencję Boga i człowieka, w trzeciej do sklepienia, którego zasadniczymi belkami są: intelekt, miłość, prawda, piękno i nadzieja. Filozoficzna teologia osoby Ratzingera ma cechy oryginalności i twórczego ujęcia, gdyż w dialogicznym rozumieniu osoby ludzkiej zawiera on konieczność przekroczenia jednostki, a relacja i dialog okazują się równie pierwotną formą bytu, co substancja. Teologię osoby, którą uprawia, opiera na biblijnym obrazie człowieka, ukazującym jego wyjątkową, dialogiczną relację do Boga i w tym zawiera się jej istota.


Słowa kluczowe: Joseph Ratzinger, Benedykt XVI, teologia osoby, personalizm, człowiek.

Bibliography:

1. Bartnik Cz. S., *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994.
2. Blanco P., *The Theology of Joseph Ratzinger, Nuclear Ideas*, w: *Theology Today* 68 (2011) 2.
3. Casale U., ed. *Fede, ragione, verità e amore. La teologia di Joseph Ratzinger*, Torino 2009.
4. Gózdź K., *Chrystologia Logosu*, in K. Gózdź, *Logos i miłość. Teologia Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, Lublin 2018.
5. Gózdź K., *Realność i racjonalność wiary*, in K. Gózdź, *Logos i miłość. Teologia Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, Lublin 2018.
6. Jaworski M., *Eidos chrześcijaństwa w nawiązaniu do poglądów Romano Guardiniego*, in *Logos i Ethos* 2(2013).
7. Kudasiwicz J., *Chrystocentryczna hermeneutyka biblijna Jana Pawła II*, in W. Chrostowski (ed.), *Joannes Paulus II – in memoriam. Księga Pamiątkowa Stowarzyszenia Biblistów Polskich ku czci ojca świętego Jana Pawła II*, Warsaw 2006, 209.
8. Ozorowski E., *Fides qua fides quae*, in *Rocznik Teologii Katolickiej* 8 (2009).
9. Proniewski A., *Il Battesimo in relazione alla natura e alla missione salvifica della Chiesa secondo Karl Rahner*, Rome 2000.
10. Proniewski, A. *Inquadramento degli influssi filosofico – teologici*, in A. Proniewski, *Ermeneutica teologica di Joseph Ratzinger*, Lugano 2014, 35-55.
11. Proniewski A., *Insegnamento dei filosofi e dei teologi*, in A. Proniewski, *Ermeneutica teologica di Joseph Ratzinger*, Lugano 2014.

12. Proniewski A., *Introduzione*, in A. Proniewski, *Ermeneutica teologica di Joseph Ratzinger*, Lugano 2014.
13. Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warsaw 1987.
14. Ratzinger J., *Aneks. Pomiedzy śmiercią a zmartwychwstaniem*, in J. Ratzinger, *Opera omnia. Zmartwychwstanie i życie wieczne*, Vol. X, Lublin 2014.
15. Ratzinger J., *Antropologiczne uzasadnienie pojęcia tradycji*, in J. Ratzinger, *Opera omnia. Wiara w Piśmie i Tradycji*, Vol. IX/1, Lublin 2018.
16. Ratzinger J., *Discorso introduttivo alla III giornata del Simposio di Newman*, in *Euntes Docete* (1990).
17. Ratzinger J., *Doświadczenie a wiara*, *Communio* (Pl) 1 (1981) 4.
18. Ratzinger J., *Drogi chrystologii*, in J. Ratzinger, *Opera omnia. Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, Vol. IV, Lublin 2017.
19. Ratzinger J., *Moim szczęściem jest być w Twojej bliskości. O chrześcijańskiej wierze w życie wieczne*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia. Zmartwychwstanie i życie wieczne*, Vol. X, Lublin 2014.
20. Ratzinger J., *Moje życie*, Częstochowa 1998.
21. Ratzinger J., *Nieśmiertelność duszy i zmartwychwstanie umarłych*, in J. Ratzinger, *Opera omnia. Zmartwychwstanie i życie wieczne*, Vol. X, Lublin 2014.
22. Ratzinger J., *O Bogu*, in J. Ratzinger, *Opera omnia. W rozmowie z czasem*, Vol. XIII/2, Lublin 2017.
23. Ratzinger J., *O Kościele*, in J. Ratzinger, *Opera omnia. W rozmowie z czasem*, Vol. XIII/1, Lublin 2017.
24. Ratzinger J., *O życiu*, in J. Ratzinger, *Opera omnia. W rozmowie z czasem*, Vol. XIII/2, Lublin 2017.
25. Ratzinger J., *Prolog: wiara, nadzieja, miłość*, in J. Ratzinger, *Opera omnia. W rozmowie z czasem*, Vol. XIII/2, Lublin 2017.
26. Ratzinger J., *Stworzenie człowieka*, in J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył...*, Cracow 2006.
27. Ratzinger J., *Tymczasowe sprawozdanie na temat dyskusji (1990). Postłowie do 6. wydania*, in J. Ratzinger, *Opera omnia. Zmartwychwstanie i życie wieczne*, Vol. X, Lublin 2014.
28. Ratzinger J., *U progu nowej epoki*, in J. Ratzinger, *Opera omnia. W rozmowie z czasem*, Vol. XIII/1, Lublin 2017.
29. Ratzinger J., *Wiara w Boga Trójjedynego*, in J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Opera omnia*, Vol. IV, Lublin 2017.
30. Ratzinger J., *Wokół osoby*, in J. Ratzinger, *Opera omnia. W rozmowie z czasem*, Vol. XIII/1, Lublin 2017.
31. Ratzinger J., *Wprowadzenie*, in J. Ratzinger, *Opera omnia. Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, Vol. IV, Lublin 2017.
32. Ratzinger J., *Znaczenie niedzieli dla modlitwy i życia chrześcijanina*, in J. Ratzinger, *Opera omnia. Teologia liturgii*, Vol. XI, Lublin 2012.
33. Szymik J., *Estetyka teologiczna. Strzał piękna, rana miłości*, in J. Szymik, *Theologia Benedicta*, Vol. I, Katowice 2010.
34. Szymik J., *Ocembrować źródło. Sumienie jako anamnesis i conscientia*, in J. Szymik, *Theologia Benedicta*, Vol. III, Katowice 2015.

DOI: 10.15290/rtk.2018.17.3.17

 0000-0001-7597-6604

Sławomir Zatwardnicki
Papieski Wydział Teologiczny Wrocław

Wizja teologii w wypowiedziach papieża Franciszka

THE VISION OF THEOLOGY IN POPE FRANCIS' STATEMENTS

The Holy Father does not avoid themes which should interest theologians. In the apostolic constitution *Veritatis gaudium* he directly expresses his understanding of the role of theology at the present phase of the Church's mission. The author of the article arranges Francis' statements in the context of evangelization widely understood: starting from proclaiming the kerygma, through the social dimension of the Gospel, ending up with the service of accompanying the whole mankind. Then the author deals with the Pope's understanding of the Tradition in its relation to the modern reality, of the orthodoxy that is not separated from orthopraxis, as well as of the theological sources (*loci theologici*). The author finishes by suggesting the most important issues which require further theological studies. The issue of the deepened apprehension of orthodoxy is particularly worthy of attention.

Key words: Pope Francis, orthodoxy, orthopraxis, theology, evangelization, Argentine liberation theology, *loci theologici*, Tradition, the preferential option for the poor, *Veritatis gaudium*.

„It seems clear that Pope Francis has not yet been understood, at least in the English-speaking world, on a theological level”. Tę ocenę wyrażoną w czasopiśmie *Nova et Vetera* w 2014 roku można by również

odnieść do świata polskiej teologii AD 2018¹. Sytuacja ta niepokoi, tym bardziej że Franciszek nie tylko że nie stroni od tematów, które żywo winny interesować teologów, ale również wprost wyraził swoje rozumienie teologii na obecnym etapie misji Kościoła publikując konstytucję apostolską *Veritatis gaudium*². Autor niniejszego tekstu stawia sobie skromne zadanie uszeregowania wypowiedzi papieskich dotyczących teologii, a następnie podsumowania ich oraz wskazania zagadnień teologicznych domagających się dalszych badań.

Teologia w służbie ewangelizacji

Znamię kerygmatyczne

Odnowę studiów kościelnych widzi Ojciec Święty w perspektywie powołania Kościoła do głoszenia Ewangelii. To, co stało się swego rodzaju „programem” zaproponowanym przez papieża całemu Ludowi Bożemu, dotyczy również teologów, od których oczekuje się adekwatnej reakcji na wkroczenie Kościoła w nowy etap misji³. Zachęta wyrażona przez Franciszka w adhortacji *Evangelii gaudium*, „posiada programowe znaczenie i ważne konsekwencje” i dotyczy wezwania do permanentnego podążania „drogą duszpasterskiego i misyjnego nawrócenia” (EG 25). Ten „wybór misyjny” miałby skutkować przyjęciem „stylu ewangelizacyjnego” obejmującego wszelkie działanie Kościoła, u podstaw czego leżałaby „duchowość misyjna” (EG 15. 18. 27. 78-80)⁴.

Ewangelizacja widziana jest maksymalnie szeroko i głęboko, zgodnie z często przytaczanym przez papieża kryterium „całości, która przewyższa część” – radosna Nowina ma dotrzeć do każdego i osiągnąć

¹ W Elektronicznej Bibliografii Nauk Teologicznych FIDES można co prawda wyszukać artykuły poruszające niektóre kwestie (np. miłosierdzie, ubodzy, ewangelizacja czy ekologia), nie ma jednak tekstów dotyczących wizji teologii w ujęciu Ojca Świętego – por. <http://biblio.fides.org.pl> (data dostępu: 2018.11.10).

² Franciszek, Konst. Apost. O uniwersytetach i wydziałach kościelnych *Veritatis gaudium* [dalej cyt. VG].

³ VG 1. 3; tenże, Adh. Apost. *Evangelii gaudium*, 1. 17 [dalej cyt. EG]; tenże, Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji *Kościół jest narzędziem miłosierdzia* (29.09.2017). Erygowanie zależnych od Kościoła uniwersytetów i wydziałów wiąże się z powierzonym przez Chrystusa posługą ewangelizowania – por. VG, Cz. I. – Przepisy ogólne, Tytuł I, Art. 1.

⁴ Franciszek mówi o trzech rodzajach duchowości: misyjnej (adh. *Evangelii gaudium*), ekologicznej (adh. *Laudato si'*) i życia rodzinnego, ew. rodziny (adh. *Amoris laetitia*) – GE 28. Por. J. Baker, *Yes to Mission Spirituality*, „International Review of Mission”, 104 (2015) nr 2, s. 393.

wszystkich wymiarów człowieka, a także przeniknąć całą ludzką kulturę (EG 170. 237; VG 2⁵). *Veritatis Gaudium* idzie po linii wytyczonej przez *Sapientia Christiana*, która z kolei „chwytala” wskazówki soborowe rozwinięte potem w dokumentach Magisterium. Franciszek z uznaniem wypowiada się zwłaszcza o adhortacji Pawła VI poświęconej kwestii ewangelizacji w świecie współczesnym: mówi o proroczym natchnieniu papieskiej zachęty, w której uznaje największy dokument pastoralny, jaki do tej pory został napisany⁶.

„W tym rozległym i bezprecedensowym horyzoncie, który otwiera się przed nami”, Franciszek wypatruje czterech podstawowych kryteriów „odnowienia i odrodzenia wkładu studiów kościelnych w Kościół wychodzący na misję” (VG 4). Pierwsze z nich to „kontemplacja i wprowadzenie duchowe, intelektualne i egzystencjalne w serce kerygmatu, to znaczy nieustannie nową i fascynującą radosną nowiną Ewangelii Jezusa, «która coraz bardziej i doskonalej się ukonkretnia» w życiu Kościoła i ludzkości” (VG 4a). Pierwsze przepowiadanie pozostaje centralne nie tylko dla ewangelizacji, ale również na etapie formacji i dojrzewania (EG 160):

Gdy mówimy, że to orędzie jest „pierwsze”, nie oznacza to, że jest na początku, a potem się o nim zapomina, albo zastępuje się je innymi treściami, które je przewyższają. Jest pierwszym w sensie jakościowym, ponieważ jest głównym orędziem, tym, do którego trzeba stale powracać i słuchać na różne sposoby i które trzeba stale głosić podczas katechezy w tej czy innej formie, na wszystkich jej etapach i chwilach (EG 164⁷).

Pierwsze orędzie dotyczy Kościoła jako całości, a w nim również rodzin jako „Kościółów domowych”, przed którymi, w których i przez które winno rozbrzmiewać⁸. Jednak w VG jest mowa o tym, że kerygma coraz lepiej ukonkretnia się również w ludzkości (por. EG 165). Franciszek wiąże to z misją Kościoła będącego sakramentem zbawienia ludzkości, Kościoła-misterium znajdującego swój historyczny wyraz właśnie w pielgrzymującym i ewangelizującym Ludzie Bożym (VG 4a). Wezwanie do wzrastania we wierze nie oznacza ani wyłącznie,

⁵ Por. Paweł VI, Adh. Apost. *Evangelii nuntiandii*, 17 [dalej cyt. EN].

⁶ VG2; tenże, *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti al pellegrinaggio della diocesi Brescia* (22.06.2013). Por. K. Lemna, D.H. Delaney, *Three Pathways into the Theological Mind of Pope Francis*, „Nova et Vetera” (eng. edition) (2014) nr 1, s. 36.

⁷ Por. M. Olszewski, *Preaching the Gospel...*, „Rocznik Teologii Katolickiej” (2016) nr 2, s. 154.

⁸ Franciszek, Adh. Apost. *Amoris laetitia*, 58. 184. 290 [dalej cyt. AL].

ani nawet priorytetowo formacji doktrynalnej, lecz coraz doskonalszą odpowiedź na miłość Chrystusa i Jego nowe przykazanie (por. J 15,12) (EG 161; AL 207).

Jeśli cały Kościół staje się „szpitalem polowym”, funkcja teologii zostaje podporządkowana misji zbawienia i uzdrowienia. Papież podkreśla, że jeśli miłosierdzie jest centralną treścią Ewangelii i najistotniejszym wymiarem życia Kościoła, to różne dyscypliny teologii, od dogmatycznej, przez moralną, aż po duchowość, winny odzwierciedlać refleksję nad wiarą w Boga, który jest miłością⁹.

Spółeczny wymiar

W ramach szeroko pojętej ewangelizacji sytuuje się jej społeczny wymiar, bez którego misja głoszenia Dobrej Nowiny musi zostać zniekształcona. Ewangelizowanie to zdaniem Ojca Świętego czynienie obecnym Królestwa Bożego (EG 176), a treść społeczna wynika już z samej kerygmy, której przepowiadanie ma reperkusję w postaci miłości. Związek ten pozostaje nierozdzielny; nie daje się bowiem oddzielić Chrystusa od Królestwa, które on przyniósł i do szukania którego wezwał (por. Mt 6,33). Słowa Mistrza sugerują interpretować bliźnich jako przedłużenie Wcielenia (por. Mt 25,40), a stosunek do nich otrzymuje znamię transcendencji (EG 177. 179; GE 25. 100¹⁰).

Chrystusowe odkupienie i działalność Ducha Świętego dotyczą nie jedynie pojedynczych osób, ale również stosunków społecznych; nie da się Ewangelii zredukować do osobistej relacji z Bogiem, a wiary sprowadzić jedynie do wnętrza Kościoła, owszem wzywa ona do budowania nie tylko wiecznego miasta w zaświatach, ale i społeczności doczesnych, a w nich przestrzeni braterstwa, niemożliwych bez fundamentu wiary¹¹:

⁹ AL 291; Franciszek, Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami Kongresu Kościoła we Włoszech *Marzy mi się Kościół niespokojny* (2015.11.10) [dalej cyt. MKN]; tenże, *List z okazji 100 rocznicy ustanowienia Wydziału Teologicznego na „Pontificia Universidad Católica Argentina”* (2015.03.03) [dalej cyt. L].

¹⁰ Por. Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument Końcowy *Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, 393-394 [dalej cyt. A]; K. Lemna, D.H. Delaney, art. cyt., s. 41.

¹¹ EG 178. 180. 183; VG 4a; tenże, Enc. *Lumen fidei* 51. 54 [dalej cyt. LF]; tenże, List apost. *Misericordia et misera*, 18 [dalej cyt. MM]; Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, 52. Papież miałby odrzucać zarówno pietyzm niezainteresowany społecznym wymiarem Ewangelii, jak i sekularyzm nieznanący roli Ewangelii w społecznej rzeczywistości – por. K.

Z serca Ewangelii poznajemy wewnętrzną więź między ewangelizacją i promocją człowieka, która powinna z konieczności wyrazić się i umocnić w całej działalności ewangelizacyjnej. Przyjęcie pierwszego orędzia, zapraszającego do tego, byśmy pozwolili się kochać Bogu i kochali Go miłością, którą On nam komunikuje, wywołuje w życiu osoby i jej działaniach pierwszą i podstawową reakcję: pragnąć, szukać i mieć na sercu dobro innych (EG 178).

To dążenie jest wyrazem istoty i powołania Kościoła do misji, która obejmuje również czynną miłość bliźniego, ta zaś domaga się nieustannego exodusu. Jeśli Słowo stało się ciałem, również w relacji z braćmi nie wolno uciekać się do „niekonkretnej”, nie wyrażającej się w uczynkach miłosierdzia miłości, byłoby to jakby poszukiwaniem Chrystusa czysto duchowego i odcieleśnianiem Kościoła (EG 88-89. 179; MM 14. 18-19¹²). Kościół doświadczający „mistyki życia razem” stawać ma się zaczynem powszechnego braterstwa (VG4a; EG 87). Dla teologii oznacza to zadanie odkrywania „sieci relacji” w całym stworzeniu, w którym odbijają się ślady Trójcy Świętej, w celu formowania kultury inspirowanej wiarą chrześcijańską (VG4a).

Z całą mocą podkreśla Franciszek opcję na rzecz ubogich, która dla Kościoła jest kategorią przede wszystkim teologiczną, a zwłaszcza chrystologiczną. Preferencyjne miejsce dla ubogich wynika z faktu Wcielenia: Bóg w Chrystusie stał się ubogim (por. 2Kor 8,9), był zawsze blisko ostatnich i utożsamiał się właśnie z najmniejszymi (por. Mt 25,35-36). Z tego powodu papież pragnie Kościoła ubogiego dla ubogich, brak troski o których wręcz wyłącza z woli Ojca (por. 1J 3, 17). Zaś miłość bliźniego obejmuje także próby zaradzenia strukturalnym przyczynom ubóstwa (EG 48. 186-188. 195. 197-198. 202. 209; GE 96; LS 158; MKN¹³). I właśnie ta preferencyjna opcja, oczekuje Ojciec Święty, „musi przyniknąć prezentację i pogłębienie prawdy chrześcijańskiej” (VG 4a).

Himes, *Chapter Four of Evangelii Gaudium: The Social Dimension of Evangelization*, „International Review of Mission” (2015) 401, s. 182.

¹² Por. Franciszek, *List miłosny* (Msza św. w Domu św. Marty, 11.11.2016), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/homilie/swmarta_11112016.html (dostęp: 2018.09.28).

¹³ Por. A 391-398; Ch. Ilo, *The Church of the Poor. Towards an Ecclesiology of Vulnerable Mission*, „Ecclesiology” (2014) 10, s. 230. Również osobista świętość nie może pomijać niesprawiedliwości świata, a modlitwy nie wolno rozumieć jako ucieczki czy negacji świata – GE 101. 152.

Towarzystwo ludzkości

Konstytucja VG wychodzi z założenia, że „Lud Boży jest pielgrzymem na drogach dziejów, szczerze i solidarnie towarzysząc mężczyznom i kobietom wszystkich narodów i wszystkich kultur, aby światłem Ewangelii oświecić pielgrzymowanie ludzkości ku nowej cywilizacji miłości” (VG 1). W tych słowach daje się wychwycić echo bodaj jednego z najważniejszych dla Franciszka wytycznych *Vaticanum Secundum* zapisanych w pierwszych słowach *Gaudium et spes*¹⁴. Sobór „ukazał blask wiary w ludzkim doświadczeniu, przemierzając tym samym drogi współczesnego człowieka” (LF 6).

W odwołaniu do darzonego niezwykłą estymą Pawła VI uznaje Franciszek Kościół za „służebnicę ludzkości”, która jak Samarytanin nie przestaje pochylać się nad ludzkością w imię religii Boga, który stał się człowiekiem, nawet gdy ludzkość ta propaguje świecki humanizm, czyli religię człowieka, który chce być Bogiem¹⁵. Ponieważ wiara nie oddala od świata, lecz głębiej w niego wszczepia (LF 51; AL 181), do misji ewangelizacyjnej Kościoła „wyruszającego w drogę” należy towarzyszenie ludzkości we wszelkich jej doświadczeniach oraz krzewienie integralnego rozwoju wszystkich ludzi i całego człowieka, w co wpisują się również studia kościelne (VG 1-2; EG 24).

Dlatego drugim kryterium odrodzenia studiów kościelnych jawi się papieżowi dialog otwierający na wymianę darów, współdziałanie ze wszystkimi osobami o przekonaniach religijnych i humanistycznych, a także współpraca ze specjalistami z różnych dyscyplin naukowych. Wymaga się rewizji zarówno struktury, jak i dynamiki metodycznej programu studiów kościelnych; dotyczy to tak źródeł teologicznych, jak i ewangelizacyjnej intencjonalności – celem jest dotarcie w te obszary, w których kształtują się nowe narracje i paradygmaty kulturowe (VG 4b; EG 74)¹⁶.

¹⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1 [dalej cyt. GS].

¹⁵ Por. Franciszek, *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti al pellegrinaggio della diocesi Brescia* (22.06.2013), art. cyt.; G.L. Müller, *Ubóstwo*, tłum. S. Sledziwski, Lublin 2014, s. 108; A 135.

¹⁶ Oczywiście w całym tym procesie „należy starannie badać, wybierać i przyjmować pozytywne wartości znajdujące się w różnych filozofiach i kulturach; jednak nie można zaakceptować systemów i metod, których nie da się pogodzić z wiarą chrześcijańską” – VG, Część druga – Przepisy szczegółowe, Tyt. I, art. 71, par. 2. Przykładem krytyki starego i próbą tworzenia nowego paradygmatu jest encyklika społeczna Franciszka – por. Franciszek, Enc. *Laudato si'*, 16. 53 [dalej cyt. LS].

Z tego wynika trzecie Franciszskowe kryterium: transdyscyplinarność (coś więcej niż interdyscyplinarność) umiejscawiająca wszelką wiedzę w obrębie mądrości emanującej z Objawienia. Co eschatologicznie dane jest w Jezusie Chrystusie, w którym wszelkie skarby mądrości i wiedzy się skrywają (por. Kol 2,3), w historii odsłania się w wielopostaciowym bogactwie rzeczywistości widzianej w świetle „zamyśłu Chrystusa” (por. 1Kor 2,16). Przyszłość ofiarowana przez Zmartwychwstałego oddziałuje na teraźniejszość, wiara idąca z przeszłości i przyszłości oświetla historię. Studia kościelne miałyby służyć nie tyle integracji pokawałkowanej wiedzy, ile nadawać pewne ukierunkowanie przy poszanowaniu istniejących napięć (VG 2. 4c-d; LF 4. 57; LS 83. 99-100. 221. 235¹⁷).

Związana jest z tym potrzeba tworzenia sieci międzyinstytucjonalnych wewnątrzkościelnych, współdziałania z instytucjami naukowymi inspirowanymi różnymi tradycjami kulturowymi i religijnymi, tworzenia specjalistycznych ośrodków badających i poszukujących rozwiązań problemów o znaczeniu epokowym (czwarte kryterium), tak by móc kierować nowymi zjawiskami i wykorzystywać je w służbie cywilizacji miłości. W ten sposób Kościół miałby się stać znakiem i narzędziem jednoczenia ludzkości z tajemnicą komunii Trójcy Świętej (VG 2. 4d. 5; EG 133-134; LS 62).

Wszystko to oznacza, że zadaniem wydziałów teologicznych jest nie tylko „wyjaśnianie, zgodnie z właściwą jej metodą, nauki katolickiej – zaczerpniętej z największą troską z Bożego Objawienia”, ale również poszukiwanie „rzetelnych rozwiązań ludzkich problemów w świetle tegoż Objawienia” (VG, Część druga – Przepisy szczegółowe, Tyt. I, art. 69) oraz „przedstawianie ich ludziom współczesnym w sposób dostosowany do różnych kultur” (VG, Część pierwsza – Przepisy ogólne, Tytuł I, art. 3, par. 1). Kościół „wychodzący” domaga się, by studia kościelne stanowiły nie tylko miejsce formacji, ale również:

rodzaj opatrnościowego laboratorium kulturowego, w którym Kościół dokonuje performatywnej interpretacji rzeczywistości, która wypływa z wydarzenia Jezusa Chrystusa i która karmi się darami mądrości i wiedzy, jakimi Duch Święty ubogaca w różnych formach cały lud Boży: od *sensus fidei fidelium* do magisterium pasterzy, od charyzmatu proroków po charyzmat doktorów i teologów (VG 3).

¹⁷ Wzorem odniesienie dla Franciszka jest nie kula (punkty równo oddalone od środka), lecz wielościan (wszelkie partykularyzmy zachowują swoją oryginalność) – EG 236; VG 4d; AL 4; tenże, D. Wolton, *Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2018, s. 35-37. 254.

Uczelnie kościelne będą mogą przysłużyć się na zasadzie ewangelicznej soli wypracowaniu nowej kultury umożliwiającej zmianę modelu globalnego rozwoju oraz redefinicję postępu. Chodzi o swego rodzaju „hermeneutykę ewangeliczną”, duchową atmosferę badań naukowych opartych na prawdach wiary i rozumu (VG 3; LS 114. 194). Ewangelizacyjny wymiar wyrazi się w wypracowaniu nowych paradygmatów działania i myśli przydatnych do głoszenia w pluralistycznym świecie. Tzw. „oryginalna apologetyka” to wchodzenie w dialog ze światem kultury i nauki, tak aby religia chrześcijańska była w świecie reprezentowana, nawet jeśli prawda Ewangelii miałyby być jedynie w niedoskonały sposób przekazywana (VG 5; EG 45. 132-134. 242).

Poszerzone rozumienie ortodoksji

Żywa rzeka Tradycji

W interpretacji papieża Sobór przewyciężył rozdźwięk na linii teologia-duszpasterstwo i zrewolucjonizował status teologii: spotkanie doktryny i pasterskiej troski staje się dla niej konstytutywne. Jeśli *Vaticanum Secundum* był „aktualizacją” Ewangelii z perspektywy współczesnej kultury, uprawianie teologii sytuować się ma na pograniczu: teologia winna zaspokajać potrzeby ludzi, którym należy w sposób dla nich zrozumiały głosić Ewangelię. „Nauka wiary” miałyby uczyć jak najlepszej odpowiedzi na miłość Bożą, a służba zbawieniu stanowić o jedności teorii i praktyki¹⁸.

Z rozróżnienia między istotą depozytu wiary a sposobem przedstawiania doktryny wynika konieczność rozeznawania, co należy do treści przesłania, a co do kulturowo uwarunkowanych, a zatem zmiennych w czasie, form przekazu. Albo, od drugiej strony: rolę teologa jest właśnie odpowiadać na pytania czasu w sposób dostosowany do współczesnych ludzi, a nawet całych kultur. Ucieczka przed tym zadaniem równałaby się zdradzie treści wiadomości, i mogłaby prowadzić do przekazu fałszywego boga. Jeśli główną treścią Ewangelii jest żywy Chrystus ofiarowujący się ludziom „tu i teraz”, doktryna nie jest systemem zamkniętym, lecz pozostaje dynamicznie otwarta na tych, do których jest skierowana (V; VG 5; VG, Część druga – Przepisy szczegółowe, Tyt. I, art. 71, par. 1; EG 40. 133; MKN).

¹⁸ UCA; GE 45; tenże, *Wideo przesłanie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologicznego na „Pontificia Universidad Católica Argentina”* (2015.09.01-03) [dalej cyt. V]; VG 2; Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, 19 [dalej cyt. OT]. Por. R. Shields, *A Disturbing Pope, Cardinal Newman, and the Voice of the Faithful*, „Cross Currents” (2016) 4, s. 416.

Ojciec Święty postuluje poważne potraktowanie tak Tradycji, jak i aktualnej rzeczywistości, i zmuszenie ich do dialogu. W ten sposób uniknie się dwóch pokus: z jednej strony potępiania wszystkiego w imię rzekomo lepszej przeszłości oraz chronienia się w konserwatyzmie czy fundamentalizmie, z drugiej odrzucenia przeszłości i relatywizowania dziedzictwa Kościoła na rzecz „konsekrowania” wszelkiej nowości. Niezastąpiona rola teologii polega na wytyczeniu „wąskiej ścieżki” między tymi skrajnościami (V).

Franciszek przywołuje obraz wykorzystany przez poprzednika: Tradycji jako żywej rzeki, w której zawsze obecne są źródła¹⁹. Jest to jednoznaczne opowiedzenie się za „hermeneutyką reformy” (by użyć sformułowania Benedykta XVI), przy czym obecny papież widzi „ciągłość” elastyczniej niż papież-senior²⁰. Żywa rzeka ma zasilać współczesną rzeczywistość (towarzysząc jej przełomom i konfliktom), wchodzić w kontakt z ludem (w interakcji z życiem którego się interpretuje) oraz kulturami (w których staje się ciałem w nowy sposób). Przybieranie oblicza różnych kultur wyraża powszechność Kościoła oraz ukazuje nowe aspekty Objawienia. Katolickie znamię Kościoła domaga się uszanowania dialektycznej polaryzacji między tym, co partykularne a tym, co powszechne: wspólnota nie ma monopolu na inkulturację, a Kościół uniwersalny nie może ignorować lokalnego „wcielenia” Tradycji (V; VG 4-5; EG 115-116²¹).

¹⁹ Tradycja w sensie teologicznym nie jest „zwyczajnym materialnym przekazem tego, co w początkach zostało dane apostołom, lecz skuteczną obecnością Pana Jezusa, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, który przewodzi i towarzyszy w Duchu zgromadzonej przez siebie wspólnoty. [...] Dzięki Tradycji, której ręką jest posługa apostołów i ich następców, woda życia, która wypłynęła z boku Chrystusa, i Jego zbawcza Krew docierają do ludzi wszystkich czasów. I tak Tradycja to stała obecność Zbawiciela, który wychodzi nam na spotkanie, przychodzi nas odkupić i uświęcić w Duchu przez posługę Jego Kościoła, na chwałę Ojca. [...] Tradycja nie jest przekazem rzeczy lub słów, nie jest zbiorem rzeczy martwych. Tradycja to żywa rzeka, łącząca nas ze źródłem – żywa rzeka, w której źródło jest zawsze obecne. To wielka rzeka prowadząca nas do portu wieczności” – cyt. za: Benedykt XVI, Audyencja generalna *Komunia w czasie – Tradycja* (2006.04.26). Por. L. Feingold, *Faith Comes From What is Heard. An Introduction to Fundamental Theology*, Steubenville 2016, s. 215-217.

²⁰ Por. Franciszek, D. Wolton, dz. cyt., s. 325: „Papież Benedykt powiedział bardzo wyraźnie: zmiany w Kościele należy przeprowadzać zgodnie z hermeneutyką ciągłości. Piękne zdanie. Hermeneutyka wzrasta: pewne rzeczy się zmieniają, ale zawsze w sposób ciągły. Nie zdradza swoich korzeni, ale je wyjaśnia, dzięki czemu jest lepiej rozumiana”.

²¹ Por. Franciszek, *Discorso alla Comunità della Pontificia Università Gregoriana e ai Consociati del Pontificio Istituto Biblico e del Pontificio Istituto Orientale* (2014.04.10). Nie chodzi o statycznie rozumiane wcielenie kulturowe, ale

Prymat ortodoksji egzystencjalnej

Jedność wiary wg Franciszka zakorzenia się w fakcie Inkarnacji, której skutkiem jest stałe dzielenie historii Wcielonego z wierzącymi. Również Kościół jako jedno Ciało i jeden Duch wyznaje jedną wiarę (por. Ef 4,4-5). Depozyt należy przekazywać w całej pełni (1Tm 6, 20) – ujęcie czegoś z wiary Kościoła zagroziłoby komunii eklezjalnej (LF 47-48). Należy jednak dostrzegać, że *nexus mysteriorum* pozostaje w służbie centralnego przepowiadania, dlatego papież soborową wytyczną o istnieniu „hierarchii” prawd wiary (*hierarchia veritatum*) wiąże z kerygmatem: niektóre z prawd wiary wyrażają istotę Ewangelii bardziej bezpośrednio. Trzeba ukazywać zarówno ich centralny charakter, jak i całość orędzia, w którym wszystkie tajemnice wiary wzajemnie się naświetlają (EG 36. 38-39. 42)²².

Przez swoje odniesienie do Boga wiara odznacza się wyższą jednością niż jedność możliwa do osiągnięcia ludzką myślą (LF 47)²³. Jeśli otrzymaną od Pana wiarę pojmujemy i wyrażamy w sposób niedoskonały, należałoby zdaniem papieża dopuścić różnorodność interpretacji doktryny i życia chrześcijańskiego. Więcej nawet: dążenie do monolitycznej jedności zbliżałoby do postawy gnostyków, którzy szukali rzekomo wyższego rodzaju jedności (GE 40. 43)²⁴. Neognostyckie tendencje ujawniają się w utożsamieniu Objawienia z formą, jaką przybrała rozumowa artykulacja wiary, skutkiem czego wiara może zostać podporządkowana zabsolutyzowanej teorii teologicznej lub stać się próbą zapanowania nad transcendentnym Bogiem (GE 39. 41. 46)²⁵:

o nieustanny proces. Dlatego papież celebrując stulecie wydziału teologii w Argentynie wzywa do ponownego przemyślenia, w jaki sposób żywa rzeka Ewangelii zaspokaja dziś pragnienie ludu tego kraju – V. Por. tenże, D. Wolton, dz. cyt., s. 322-325.

²² Zasada hierarchii prawd wiary odgrywa również niebagatelną rolę w ekumenizmie – EG 246.

²³ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Jedność wiary i pluralizm teologiczny*, nr 4.

²⁴ Możliwość istnienia różnych interpretacji doktryny i działania wiąże papież z zasadą „prymatu czasu nad przestrzenią” – AL 3. Gnostycy w niezgodzie na istnienie niemożliwych do pojęcia napięć poszukiwali wymuszonej jedności – por. H. Urs von Balthasar, *Wprowadzenie*, w: Ireneusz z Lyonu, *Bóg w ciele i krwi*, wyb. i oprac. H. Urs von Balthasar, tłum. W. Myszor, Kraków 2001, s. 11.

²⁵ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, nr 99: „w poszukiwaniu prawdziwej mądrości przez studium Tajemnicy Boga teologia uznaje całkowite pierwszeństwo Boga; chce nie tyle posiadać Boga, ile być przez Niego posiadana”.

Boga nie można sprowadzić do przedmiotu. On jest Podmiotem, który pozwala się poznać i objawia się w relacji osoby z osobą. [...] Cechą teologii jest zatem pokora, pozwala ona «dotknąć się» Bogu, uznaje swoje ograniczenia w obliczu Tajemnicy i stara się badać z dyscypliną właściwą rozumowi niezgłębione bogactwo tej Tajemnicy (LF 36).

Franciszek uznaje relatywizm życiowy (praktyczny) za bardziej niebezpieczny od relatywizmu doktrynalnego (teoretycznego) (EG 80. 194; LS 122). Nie oznacza to relatywizowania doktryny, lecz ustawienie jej w służbie wiernej Bogu drogi życia. Wiąże się to z ustawicznie przywoływanym przez Franciszka kryterium rzeczywistości ważniejszej od idei wyprowadzonego z kryterium Wcielenia Słowa (por. 1J 4,2). Jeśli ostateczną prawdą jest Wcielony, wtedy prawda nie może pozostawać ideą abstrakcyjną, musi zostać „wcielona” w rzeczywistość (VG 1; EG 231-233; LS 110. 201)²⁶.

Chodzi nawet o coś więcej niż uznanie, że prawdziwym ortodoksem jest ortopraktyk żyjący wiarą²⁷. Raczej rzecz w tym, że ortodoksja oznacza uczestnictwo wierzących w *praxis* Boga²⁸, i tak rozumiana prawowierność ma być wiernością centralnemu przesłaniu Ewangelii. W związku z tym Ojciec Święty jako strażnik przekazanego depozytu wiary broni miłosierdzia, na którym opiera się życie Kościoła. Krytykującym go o „rozmywanie” wiary odpowiada, że najgorszym rozwadnianiem Ewangelii jest ogołocenie miłosierdzia z realnego sensu przez postawienie mu zbyt wielu warunków wynikających z przyjętej koncepcji teologicznej (AL 310-311; MM 1-2)²⁹, albo przez takie „zdoktrynizowanie” Ewangelii, które sprawia wrażenie porzucenia przez Kościół-Matkę (AL 49. 59)³⁰. Nie wzięcie pod uwagę konkretnej

²⁶ Por. AL 49. 59 oraz 36 (krytyka oderwanego od rzeczywistości ideału małżeńskiego); J.C. Scannone, *Pope Francis and the Theology of the People*, „Theological Studies” (2016) nr 1, s. 129. Jak ważna jest ta zasada „wcielenia” dla papieża widać w tym, że nawet wielkich zasad katolickiej nauki społecznej nie chce on pozostawiać jedynie ogólnymi wskazaniem, ale oczekuje wyciągnięcia z nich praktycznych wniosków dotyczących konkretnych sytuacji – EG 182.

²⁷ Por. C. Sedmak, *Kościół ubogich. Papież Franciszek i transformacja ortodoksji*, tłum. D. Chabrajska, Warszawa 2018, s. 69: „Konotacją ortodoksji jest właściwa relacja z Bogiem. W ortodoksji chodzi o to, by żywić prawą wiarę, wiara bowiem dotyczy przede wszystkim jakości relacji, nie zaś jakości sytuacji poznawczej człowieka”.

²⁸ Zgodnie z poglądem Gerharda Ludwiga Müllera – por. T. Rowland, *Catholic Theology*, London-Oxford-New York-New Delhi-Sydney 2017, s. 190-191.

²⁹ Por. Franciszek, D. Wolton, dz. cyt., s. 222-223.

³⁰ Konsekwentnie, jeśli powołaniem Kościoła jest być otwartym domem Ojca, nie może to nie znaleźć konkretnego wyrazu w dostępie do sakramentów – EG 47 oraz: AL 305, przypis nr 351; MM 14.

i ograniczonej rzeczywistości, a także czasu, w którym łaska działa stopniowo, mogłoby doprowadzić „ortodoksa” do pelagianizmu, kosztem rzeczywistego zorientowania się na ewangelizację i duszpasterstwo (GE 35. 50. 59; EG 94; AL 37).

Źródła teologiczne

Ojciec Święty powtarza soborowe wytyczne mówiące o tym, że studium Pisma Świętego winno być duszą teologii, przy czym badanie to winno się łączyć z uczestnictwem w liturgii świętej będącej źródłem chrześcijańskiego ducha, a także ze studiowaniem żywej Tradycji Kościoła w dialogu z dzisiejszymi ludźmi. Właśnie i jedynie dzięki temu powiązaniu jest możliwe odsłanianie się w umyśle misterium Chrystusa żywego, działającego na Kościół i całą ludzkość (VG 2; OT 16³¹).

Franciszek baczy zarówno na to, by miecz Słowa nie został stępiony (por. Hbr 4,12), jak i na to, by słodycz Słowa nie została utracona (por. Ps 119,103), a przesłanie tekstu – rozwodnione. Dlatego mimo iż docenia wartość zasad interpretacyjnych, to jednak, zwłaszcza w kontekście miłosierdzia, przedkłada przyjmowanie Słowa *sine glossa* nad komentarzami odbierającymi mu moc (GE 97. 156; EG 150. 153)³². Kontakt z Jezusem w Piśmie Świętym prowadzi do przemieniającego spotkania z Jezusem w Eucharystii (GE 157). Wyrazi się ona dbałością o członków Ciała Chrystusa, in. „rozpoznaniem” Ciała Pańskiego tak w znakach sakramentalnych, jak i we wspólnocie (por. 1Kor 11,29) (AL 185-186)³³. Również w tym wypadku bezpośrednich wskazań Ewangelii nie wolno „pacyfikować” czy to „kościelną hermeneutyką”, czy też „aparatami

³¹ Por. A 323, gdzie podkreśla się, że Słowo Boże w formacji seminaryjnej ma stawać się duchem i życiem karmiącym całą egzystencję.

³² Wprost odwołuje się Franciszek do analizy literackiej (trzeba dojść do tego, co hagiograf zamierzał przekazać, bo bez tego Słowo byłoby wystawione na ryzyko przystosowania do własnych korzyści czy schematów myślowych) i egzegezy kanonicznej (ale uprawianej w taki sposób, by dana perykopa nie traciła swojego specyficznego wydźwięku, gdy zostanie ukazana na tle całości Pisma) – EG 147-148.

³³ Dodatkowej mocy nabiera ta papieska wypowiedź przez to, że została wyrażona w orędziu skierowanym do rodzin: „Gdy osoby przyjmujące Komunię św. nie dają się pobudzić do zaangażowania względem ubogich i cierpiących lub zgadzają się na różne formy podziału, pogardy i niesprawiedliwości, to Eucharystia przyjmowana jest niegodnie. Natomiast rodziny, które przyjmują Eucharystię z właściwą dyspozycją, umacniają swoje pragnienie braterstwa, swój sens społeczny i zaangażowanie na rzecz potrzebujących” – AL 186. Por. Benedykt XVI, Enc. *Deus caritas est*, 14 – o społecznym charakterze mistyki sakramentu Eucharystii. Franciszek podkreśla, że w całym życiu sakramentalnym jest udzielane miłosierdzie Boże – MM 5. 8. 14.

pojęciowymi”, które winny ułatwiać kontakt z rzeczywistością, a nie oddalać od niej (EG 194; GE 109; MM 20)³⁴.

W kontekście głoszenia Słowa (por. (EG 146-152) pojawia się drugie miejsce teologiczne: Lud Boży, czy szerzej: rzeczywistość, w której ludzie żyją. Co prawda poniższe słowa wypowiedziane zostały do kaznodziejów, ale dotyczą one także, jak o tym świadczy całokształt papieskich zapatrywań, teologów: „Kaznodzieja jest człowiekiem kontemplującym Słowo, a także kontemplującym lud” (EG 154)³⁵. Ten sam Duch, który natchnął hagiografów, działa w wiernych i inspiruje do słuchania Ludu (EG 139). Dzięki powiązaniu z ich sytuacją i wydarzeniami będzie można odczytać Boże wezwanie i wprowadzić Ewangelię w życie ludu i potrzeby historii (EG 95-96. 154-155; V; EN 43. 63).

Temat relacji teologii i Ludu Bożego pojawił się wprost w przesłaniu do argentyńskich teologów. Ojciec Święty stwierdził, że doktryna nie jest systemem zamkniętym, owszem pytania, wątpliwości, cierpienia i zmagania ludu mają wartość interpretacyjną, i to „proroctwo braci” ze względu na poważne potraktowanie zasady Wcielenia nie może być ignorowane. Uprawiający teologię winien wejść wzorem Wcielonego w komunie z ludźmi i w kontakt z ich realnym życiem. Jezus już jest na ulicach Argentyny ratując ludzi i dlatego tam, wśród nich, trzeba Go szukać. „Nauka wiary”, która nie narodziła się w łonie Ludu, może być piękna, ale nie jest prawdziwa (V; GE 44; EG 97).

Podkreśla się związek następcy św. Piotra z tzw. *teología del pueblo*³⁶, choć sam papież nie przepadał za tym terminem³⁷. Punktem wyjścia „teologii ludu” stała się analiza kulturowo-historyczna widziana w świetle wiary³⁸. Juan Carlos Scannone, największy adwokat argentyńskiej teologii wyzwolenia a przy okazji mentor Ojca Świętego, podkreślał, że religia wiernego Ludu Bożego, pewnego rodzaju mądrościowe poznanie, jest kluczowym miejscem teologicznej refleksji³⁹.

³⁴ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu*, nr 2. Papież podkreśla, że chrześcijański kultu musi wyrażać się w poświęceniu braciom, a modlitwa winna przekształcać życie w świetle miłosierdzia – GE 104-106.

³⁵ Franciszek mówi o kontemplowaniu oblicza Jezusa (MKN) oraz kontemplowaniu bliźniego (EG 169).

³⁶ Por. T. Rowland, dz. cyt., s. 192.

³⁷ Por. Franciszek, D. Wolton, dz. cyt., s. 48. 271. Według papieża „teologia ludu” to teologia Kościoła jako Ludu Bożego – por. tamże, s. 270.

³⁸ Por. K. Lemna, D.H. Delaney, art. cyt., s. 26-27. Ten punkt wyjście nie oznacza „socjologizowania”, ponieważ analiza rzeczywistości jest już lekturą czytaną w perspektywie wiary – por. G.L. Müller, dz. cyt., s. 126.

³⁹ Por. J.C. Scannone, s. 123; K. Lemna, D.H. Delaney, art. cyt., s. 31-32.

Również Franciszek za dokumentem z Aparecidy będzie pisał o duchowości czy mistyce ludowej (EG 124. 237; A 263), a w pobożności ludowej dostrzegał efekt inkulturacji Ewangelii a zarazem podmiot ewangelizacji całych kultur. Poprawnie odczytana pobożność ludowa staje się miejscem teologicznym ważnym zwłaszcza w dobie nowej ewangelizacji (EG 69. 90. 122-124. 126⁴⁰).

W ramach Ludu Bożego uprzywilejowane miejsce zajmują ubodzy. Sami w sobie stają się oni *locus theologicus*, ponieważ mają wyjątkowy dostęp do Chrystusa:

Oprócz uczestnictwa w *sensus fidei*, dzięki własnym cierpieniom znają Chrystusa cierpiącego. Jest rzeczą konieczną, abyśmy wszyscy pozwolili się przez nich ewangelizować. Nowa ewangelizacja jest zaproszeniem do uznania zbawczej mocy ich egzystencji i do postawienia jej w centrum drogi Kościoła. Jesteśmy wezwani do [...] przyjęcia tajemniczej mądrości, którą Bóg chce nam przekazać przez nich (EG 198⁴¹).

Zmysł wiary pozwala rozeznawać, co rzeczywiście pochodzi od Boga i obdarza cały lud mądrością w pojmowaniu Bożej rzeczywistości intuicyjnie. Węch owczarni pozwala jej rozpoznawać nowe drogi, co powinno zostać uwzględnione przez pasterzy (EG 31. 119). Sam Franciszek, co niektórzy mu zarzucają, w swoich refleksjach posługuje się chętniej niż teologicznymi refleksjami tym „nadprzyrodzonym instynktem”⁴², z którym wiąże się „ewangeliczne rozeznanie” (EG 50).

W świetle wypowiedzi papieskich za szczególnie ważny *locus* – zresztą pozostający nie bez związku z poprzednimi źródłami – należałoby uznać „znaki czasu”. Wydarzenia, procesy i zjawiska, w których można dopatrzeć się ingerencji Ducha Świętego działającego w ludzkości, domagają się konfrontacji z Ewangelią, a zadanie ich interpretacji stojące przed Kościołem dotyczy szczególnie pasterzy i teologów⁴³. Zdaniem Franciszka wspólnotowe wsłuchiwanie się w Ducha Św. pozwala rozpoznać *signa temporis*, co jest ważne dla procesu ewangelizacji oraz

⁴⁰ Nie oznacza to bezkrytycznego stanowiska, owszem należy rozróżnić między sentymentalną dewocją a autentyczną pobożnością ludową – EG 70.

⁴¹ Por. M. Tomaszewski, *Błogosławieni ubodzy. Teologia w służbie wyzwolenia*, w: *Kościół Franciszka*, red. P. Artemiuk, Płock 2014, s. 53-54.

⁴² Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „*Sensus fidei*” w *życiu Kościoła*, 44. 54.

⁴³ Por. GS 4. 11. 44; D. Adamczyk, *Rozpoznawanie znaków czasu w perspektywie wezwania Jezusa do ewangelizacji*, „Ruch biblijny i liturgiczny” (2008) nr 4, s. 286.

humanizacji ludzkości (EG 14. 51. 108⁴⁴). Rozeznawanie zakłada „nie tylko uznanie oraz interpretowanie poruszeń dobrego ducha i złego ducha, lecz – i to jest decydujące – wybranie poruszeń dobrego ducha i odrzucenie tych pochodzących od ducha złego” (EG 51⁴⁵).

Perspektywy dalszych badań

1. Umieszczenie wiary poszukującej zrozumienia w ramach służby przepowiadania prowokuje refleksje metateologiczne. Co miałyby oznaczać dla teologii jej kerygmaticzne zorientowanie? Jak uprawiać teologię zorientowaną na centralne przesłanie Ewangelii, jakim jest miłosierdzie, bez sprowadzenia „nauki wiary” do jedynie użytecznego narzędzia w rękach pasterzy? Na pewno wciąż jest wiele do zrobienia w kwestii poszukiwania syntezy teologii i podejścia pastoralnego⁴⁶, co winno zostać poprzedzone metanamysłem nad związkiem logosu z etosem. Zdaniem Ojca Świętego chrześcijaństwo o tyle jest przedmiotem refleksji, o ile lepiej pomaga żyć Ewangelią (GE 109). Czy miałyby to oznaczać uznanie „nauki wiary” za naukę praktyczną⁴⁷? Czy może Franciszek „jedynie” zaprasza do wyjścia teologów ze szklanego zamku na ulicę, by przesiąknąć zapachem ludzi (UCA; L)? Przykład przywoływanej przez papieża myśli Romano Guardiniego⁴⁸ może tu rzucić wiele światła – obstawał on za prymatem logosu przed etosem,

⁴⁴ Za jeden ze znaków czasu uznaje Franciszek migracje – AL 46. Waga znaków czasu została już mocno podkreślona w *Aparecidzie* – por. A 33.

⁴⁵ W kwestii rozeznawania, co pochodzi od Ducha Świętego, a co od złego ducha lub z ducha tego świata: nie chodzi jedynie o posłużenie się rozumowaniem czy skorzystanie z „gotowej” mądrości Kościoła, ale o dar pochodzący od Ducha Świętego pielęgnowany przez modlitwę, refleksję, lekturę, słuchanie Boga, ludzi oraz samej rzeczywistości. Tego rodzaju łaska rozeznawania jest ważna zwłaszcza w obliczu pojawiających się nowości, przy rozpoznawaniu czasu Bożej łaski oraz czytaniu znaków czasu – GE 166. 168-172.

⁴⁶ Por. nieco hiperbolizującą ocenę dzisiejszego stanu rzeczy w: R. Shields, art. cyt., s. 414: „This inner-ecclesiastical debate looks more like a confrontation between a «pastoral approach», on the one hand, and «unalterable Catholic teachings» on the other, than a fraternal dialogue”.

⁴⁷ *Scientia fidei* za Tomaszem z Akwinu jest rozumiana jako nauka jednocześnie teoretyczna i praktyczna, przy jednak bardziej teoretyczna. Dopiero teologia, która jest *scientia speculativa*, może stawać się *scientia practica* – por. L. Feingold, dz. cyt., s. 127-130; J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach* (Opera omnia, t. IX/1), tłum. J. Merecki, Lublin 2018, s. 259.

⁴⁸ Bergolio pracował nad doktoratem dotyczącym teologii Romano Guardiniego – por. K. Lemna, D.H. Delaney, art. cyt., s. 26.

a za podstawowe zadanie uniwersytetu uważał poszukiwanie prawdy dla niej samej⁴⁹.

Z opcją ewangelizacyjną wiązą się też zagadnienia warte podjęcia przez teologów duchowości we współpracy z teologami systematycznymi. Ci ostatni mogliby przebadać teologiczny fundament dla „duchowości misyjnej”. Chodziłoby o taki kształt życia chrześcijańskiego, który budowałaby się wokół ewangelizacyjnego centrum⁵⁰, zamiast skupiania się jedynie na wewnętrznych przeżyciach, co byłoby trudne do pogodzenia z logiką Wcielenia oraz wymogami miłosierdzia⁵¹. Prawdziwa pobożność, jak najdalej od „bezcielesności” (przestrogi Franciszka przed gnostycyzmem), łączyłaby życie wewnętrzne z zewnętrznym zaangażowaniem: „ponieważ kontemplacja, która zaniedbuje innych, jest oszustwem” (EG 281).

Ojciec Święty ewangelizację łączy z czynieniem Królestwa Bożego, co jest rozumiane jako zaangażowanie społeczne. Teologia winna tutaj poszukiwać głębszej jedności, a zarazem rozróżnienia między eschatologicznym Królestwem Bożym a wartościami tego Królestwa możliwymi do zrealizowania w doczesności. Wkład teologii wyzwolenia w Kościół powszechny wolno interpretować jako zwrócenie uwagi na nierozdzielność eschatologii i historii, transcendencji i immanencji, oraz potrzebę odrzucania wszelkich dualizmów oddzielających ostatecznie Boga i świat⁵². Z kolei jednak należy wystrzegać się monistycznego utożsamienia postępu doczesnego i Królestwa Bożego, na co zwracała uwagę Międzynarodowa Komisja Teologiczna. Przede wszystkim trzeba podkreślać, że wzrost Królestwa Bożego nie dokonuje się nigdy poza misterium Krzyża, a to oznacza, że nie wolno go zredukować do *praxis* odnawiającej porządek społeczny i polityczny. Jeśli Franciszek podkreśla, że wiary nie można sprowadzać do budowania wiecznego miasta w zaświatach, to z kolei należy uszanować różnicę między miastem ziemskim i niebieskim⁵³.

⁴⁹ Por. J. Ratzinger, dz. cyt., s. 117. 258.

⁵⁰ Życie duchowe dzięki realnemu kontaktowi ze środowiskiem niewiary pozwoliłoby uniknąć zagrożenia uciekania od rzeczywistości w stronę pobożnych idei – por. M. Delbrêl, *Radość wiary*, tłum. D. Salik, Kraków 2008, s. 185. 188. 189.

⁵¹ EG 262, w którym papież cytuje poprzednika – por. Jan Paweł II, List apost. *Novo millennio ineunte*, 52.

⁵² Por. G.L. Müller, dz. cyt., s. 34. 59-60. 62; T. Rowland, dz. cyt., s. 203.

⁵³ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie*, 2, A; 4, b.

W kluczowych dla tego pontyfikatu słowach *Gaudium et spes* mówi się o ścisłej łączności między Kościołem a współczesnymi ludźmi i ich doświadczeniami, którym wspólnota wierzących przedstawia orędzie zbawienia (nr 1). Zgodnie z założeniami teologii ludu, istnieje owocna wymiana między Ludem Bożym a ludźmi, którym Ewangelia oraz Kościół i jego społeczne nauczanie ma wiele do powiedzenia⁵⁴. Lektura VG ukazuje Kościół jako oświeclający drogi ludzkości, bez oczekiwania od współczesnych nawrócenia. Jak to się ma do ewangelizacyjnego programu? Czy kerygmat miałby być skierowany przede wszystkim do samych wierzących, a ewangelizacyjna rola względem niewierzących sprowadzona do bycia samarytaninem ludzkości? Czy papież nie nazbyt optymistycznie zakłada, że Ukrzyżowany i Zmartwychwstały, Pan całych dziejów, oraz Jego Duch, działają tajemniczo i zwycięsko w całym świecie i historii (VG 6; EG 278)? Czy dopuszcza się tu myśl o świecie wprost sprzeciwiającym się Chrystusowi? A co z działaniem złego ducha, przed którego wpływem przestrzegali Franciszek w GE? Czy miałby on bardziej działać w życiu osobistym i Kościele niż we współczesnym świecie? I w końcu: czy posoborowe doświadczenia nie każą zweryfikować relacji między Kościołem a światem?

2. Rysuje się w wypowiedziach papieskich problem między nienaruszalnością wyznawanej doktryny a integralnością realizowanego przesłania Ewangelii⁵⁵. Wyłania się pytanie o to, na ile teologiczne rozumienie *fidei depositum* adekwatnie wyraża istotę Ewangelii. Na pewno zaś nie popadając w błąd doktrynalny można mijać się z wolą Bożą⁵⁶. Interesującą uwagę poczynił w związku z tym Clemens Sedmak, według którego otwiera się tu droga do szerszego rozumienia ortodoksji – chodziłoby o związek ortodoksji pierwszego rzędu (wierność

⁵⁴ Por. K. Lemna, D.H. Delaney, art. cyt., s. 42. Według Scannone'a ewangelizacja kultur dokonuje się na zasadzie „cudownej wymiany” między Ludem Bożym a ludźmi, przy czym w procesie tym pośredniczy pobożność wiernych – por. tamże, s. 35.

⁵⁵ Jak podkreśla australijski teolog, Franciszek próbuje utrzymać dwa centralne przekonania: z jednej strony pełny ideał i obiektywne nauczanie Kościoła, z drugiej strony realne znaczenie miłosierdzia jako istotnego przesłania Ewangelii w konkretnej rzeczywistości – por. G. O'Collins, *The Joy of Love (Amoris Laetitia). The Papal Exhortation in Its Context*, „Theological Studies” (2016) nr 4, s. 920. Por. również: J.F. Keenan, *Receiving Amoris Laetitia*, „Theological Studies” (2017) 1, s. 194-195.

⁵⁶ Ojciec Święty wręcz mówi o dwóch logikach: panujących w Kościele: logice integracji opartej na uprzedzającej miłości miłosiernej Boga oraz logice wykluczania, która często podpira się doktryną jak prawem – AL. 296. 299. 312; MM 11; *Otwieranie drzwi*, dz. cyt., s. 142.

nauczaniu Kościoła) z ortodoksją drugiego rzędu (bycie uczniem Chrystusa w oparciu o przyjęcie ortodoksji pierwszego rzędu), przy czym ortodoksji egzystencjalnej (podstawowe ukierunkowanie w oparciu o Ewangelię) w pewnej mierze przysługiwać miałyby pierwszeństwo⁵⁷.

Kolejnym zagadnieniem jawi się „otwartość” doktryny. Wypowiedzi papieskie w temacie rozróżnienia istoty od sformułowań wiary chrześcijańskiej papież zdaje się traktować jako coś innego niż *aggiornamento* rozumiane jako „dostosowanie” gotowej doktryny do współczesności. Chodzi bardziej o wzajemną relację między wiarą a rzeczywistością, we wzajemnej interakcji których rodzą się sformułowania wiary. Temat ten wymaga pogłębienia.

Jeśli chodzi o *loci theologici*, największe zainteresowanie winien wzbudzić epistemologiczny status ubóstwa⁵⁸. Scannone utrzymuje, że teologie wyzwolenia czynią z preferencyjnej opcji na rzecz ubogich punkt wyjścia i główny *locus* interpretacji⁵⁹. Papież nie idzie tak daleko, ale rzeczywiście utrzymuje, że ubodzy znają Chrystusa w uprzywilejowany sposób, a przez to zdolni są „nauczać” również teologów⁶⁰. W związku z tym opcja na rzeczy ubogich miałaby w oczekiwaniu Franciszka przeniknąć całą prawdę chrześcijańską, zapewne także teologię.

Podkreśla się istotną rolę Bergoglio w powstaniu dokumentu z *Aparecidy*⁶¹, a co za tym idzie, suponuje, że pontyfikat jest próbą rozciągnięcia latynoamerykańskiej wizji Kościoła na cały Kościół. Wydaje się, że teologia powinna pozwolić sobie na coś znacznie więcej niż inspirację czy delikatną zmianę nastawienia, ale z drugiej strony winna również wypracować konieczne rozróżnienia między tym, co dopuszczalne na zasadzie pluralizmu teologicznego, a tym, co obowiązujące dla całej

⁵⁷ Por. C. Sedmak, dz. cyt., s. 26-27. 242. 271. 299.

⁵⁸ Sedmak wyraża przekonanie o poznawczym charakterze ubóstwa, który będzie miał konsekwencje dla pojmowania ortodoksji. Opcja na rzecz ubogich pozwoli rozpoznać pytania, które do tej pory przeoczano i ukaże nowe perspektywy, z których można by uprawiać teologię – por. *Kościół ubogich*, dz. cyt., s. 27. 165. 231.

⁵⁹ J.C. Scannone, art. cyt., s. 133.

⁶⁰ Oczywiście nawet dla teologii wyzwolenia preferencyjna opcja nie może być interpretowana na sposób wykluczający. Ubodzy, jeśli są sercem Ludu Bożego, winni być widziani z perspektywy eklezjologii komunii – por. A 392; K. Lemna, D.H. Delaney, art. cyt., s. 33. 38-39.

⁶¹ Franciszek zwał przesłanie *Aparecidy* „*Evangelii nuntiandi* Ameryki Łacińskiej” – por. *Otwieranie drzwi*, dz. cyt., s. 416.

teologii⁶². Również trzeba by pytać, na ile teologia wyzwolenia stanowi pozytywny impuls dla całej teologii, a na ile należy raczej podkreślać jej ograniczenia? Kwestie ta wymagałaby zbadania, zwłaszcza w kontekście często podkreślanego przez papieża dialektycznego stosunku między Kościołem powszechnym a lokalnymi.

WIZJA TEOLOGII W WYPOWIEDZIACH PAPIEŻA FRANCISZKA

Ojciec Święty nie stroni od tematów, które winny zainteresować teologów. W konstytucji apostolskiej *Veritatis gaudium* wyraził on wprost swoje rozumienie roli teologii na obecnym etapie misji Kościoła. Autor artykułu uszeregował wypowiedzi Franciszka w kontekście ewangelizacji rozumianej szeroko: od głoszenia kerygmatu, przez wymiar społeczny Ewangelii, aż po służbę towarzyszenia całej ludzkości. Następnie zaprezentowane zostało: papieskie rozumienie Tradycji w jej związku z rzeczywistością współczesną, ortodoksji nierozdzielnej od ortopraksji, a w końcu miejsc teologicznych (*loci theologici*). Na zakończenie autor zasugerował najważniejsze kwestie, które domagają się dalszych badań teologicznych. Wśród nich zasługuje na uwagę zwłaszcza sprawa pogłębionego pojmowania ortodoksji.

Słowa kluczowe: papież Franciszek, ortodoksja, ortopraksja, teologia, ewangelizacja, argentyńska teologia wyzwolenia, *loci theologici*, Tradycja, opcja na rzecz ubogich, *Veritatis gaudium*.

Bibliografia:


1. Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument Końcowy *Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, tłum. K. Zabawa, K. Łukoszczyk, Gubin 2014.
2. Adamczyk D., *Rozpoznawanie znaków czasu w perspektywie wezwania Jezusa do ewangelizacji*, „Ruch biblijny i liturgiczny” (2008) nr 4, s. 279-296.
3. Baker J., *Yes to Mission Spirituality*, „International Review of Mission”, 104 (2015) nr 2, s. 393-402.
4. Balthasar H. Urs von, *Wprowadzenie*, [w:] Ireneusz z Lyonu, *Bóg w ciele i krwi*, wyb. i oprac. H. Urs von Balthasar, tłum. W. Myszor, Kraków 2001, s. 5-16.
5. Benedykt XVI, Audienca generalna *Komunia w czasie – Tradycja* (2006.04.26), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audienca/ag_26042006.html (dostęp: 2018.11.05).

⁶² Scannone wskazuje, że jakakolwiek inkulturowana teologia, jeśli ma być prawomocna, musi być zarazem uniwersalną teologią, ale skrywa się tu problem trudnej do utrzymania równowagi – por. K. Lemna, D.H. Delaney, art. cyt., s. 32.

6. Benedykt XVI, Enc. *Deus caritas est*.
7. Delbrêl M., *Radość wiary*, tłum. D. Salik, Kraków 2008.
8. Feingold L., *Faith Comes From What is Heard. An Introduction to Fundamental Theology*, Steubenville 2016.
9. Franciszek, Adh. Apost. *Amoris laetitia*.
10. Franciszek, Adh. Apost. *Evangelii gaudium*.
11. Franciszek, Wolton D., *Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2018.
12. Franciszek, *Discorso alla Comunità della Pontificia Università Gregoriana e ai Consociati del Pontificio Istituto Biblico e del Pontificio Istituto Orientale* (2014.04.10), https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/april/documents/papa-francesco_20140410_universita-consortium-gregorianum.html (dostęp: 2018.11.07).
13. Franciszek, *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti al pellegrinaggio della diocesi Brescia* (22.06.2013), http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130622_pellegrinaggio-diocesi-brescia.html (dostęp: 2018.09.28).
14. Franciszek, Enc. *Laudato si'*.
15. Franciszek, Enc. *Lumen fidei*.
16. Franciszek, Konst. Apost. O uniwersytetach i wydziałach kościelnych *Veritatis gaudium*, http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html (dostęp: 2018.07.14).
17. Franciszek, List apost. *Misericordia et misera*.
18. Franciszek, *List miłosny* (Msza św. w Domu św. Marty, 2016.11.11), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/homilie/swmarta_11112016.html (dostęp: 2018.09.28).
19. Franciszek, *List z okazji 100 rocznicy ustanowienia Wydziału Teologicznego na „Pontificia Universidad Católica Argentina”* (2015.03.03), https://w2.vatican.va/content/francesco/it/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html (dostęp: 2018.11.03).
20. Franciszek, Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji *Kościół jest narzędziem miłosierdzia* (29.09.2017), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/ewangelizacja_29092017.html (dostęp: 2018.07.14).
21. Franciszek, Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami Kongresu Kościoła we Włoszech *Marzy mi się Kościół niespokojny* (2015.11.10), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/kongres_kosciola_10112015.html (dostęp: 2018.10.28).
22. Franciszek, *Wideoprzesłanie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologicznego na „Pontificia Universidad Católica Argentina”* (2015.09.01-03), https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html (dostęp: 2018.09.28).
23. Himes K., *Chapter Four of Evangelii Gaudium: The Social Dimension of Evangelization*, „International Review of Mission” (2015) 401, s. 181-186.

24. Ilo Ch., *The Church of the Poor. Towards an Ecclesiology of Vulnerable Mission*, „Ecclesiology” (2014) 10, s. 229-250.
25. Jan Paweł II, List apost. *Novo millennio ineunte*.
26. Keenan J.F., *Receiving Amoris Laetitia*, „Theological Studies” 78 (2017) 1, s. 193-212.
27. Lemna K., Delaney D.H., *Three Pathways into the Theological Mind of Pope Francis*, „Nova et Vetera” (eng. edition) (2014) nr 1, s. 25-56.
28. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „Sensus fidei” w życiu Kościoła. *Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej* (2014), tłum. M. Moskal, Kraków 2015.
29. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Jedność wiary i pluralizm teologiczny* (1972), tłum. J. Królikowski, [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 15-18.
30. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu* (2007), tłum. J. Królikowski, Kraków 2008.
31. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie* (1976), tłum. J. Królikowski, [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 71-88.
32. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria* (2012), tłum. K. Stopa, Kraków 2012.
33. Müller G.L., *Ubóstwo*, tłum. S. Śledziewski, Lublin 2014.
34. O’Collins G., *The Joy of Love (Amoris Laetitia). The Papal Exhortation in Its Context*, „Theological Studies” 74 (2016) nr 4, s. 905-921.
35. Olszewski M., *Preaching the Gospel...*, „Rocznik Teologii Katolickiej” (2016) nr 2, s. 149-159.
36. Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, tłum. D. Chodyniecki i in., Kielce 2005.
37. Paweł VI, Adh. Apost. *Evangelii nuntiandii*.
38. Ratzinger J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach* (Opera omnia, t. IX/1), tłum. J. Merecki, Lublin 2018.
39. Rowland T., *Catholic Theology*, London-Oxford-New York-New Delhi-Sydney 2017.
40. Scannone J.C., *Pope Francis and the Theology of the People*, „Theological Studies” (2016) nr 1, s. 118-135.
41. Sedmak C., *Kościół ubogich. Papież Franciszek i transformacja ortodoksji*, tłum. D. Chabrajska, Warszawa 2018.
42. Shields R., *A Disturbing Pope, Cardinal Newman, and the Voice of the Faithful*, „Cross Currents” (2016) 4, s. 414-429.
43. Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 288-301.
44. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 526-606.
45. Tomaszewski M., *Błogosławieni ubodzy. Teologia w służbie wyzwolenia*, [w:] *Kościół Franciszka*, red. P. Artemiuk, Płock 2014, s. 43-56.

DOI: 10.15290/rtk.2018.17.3.18

 0000-0003-3731-5324

ks. Tadeusz Kasabuła
Uniwersytet w Białymstoku

Sesje Kapituły Katedralnej Wileńskiej w okresie przedrozbiorowym

SESSIONS HELD BY THE VILNIUS CATHEDRAL CHAPTER BEFORE THE PARTITION OF POLAND

Cathedral chapters were colleges appointed to help bishops govern their dioceses. As such, they functioned according to collegiate principles. These principles presupposed that all decisions were to be made during collegiate meetings, which were generally referred to as sessions or chapters. These meetings primarily served as a means for the participants to come to mutual agreements and to adopt appropriate resolutions regarding how the chapter functioned as a college and its activities outside of the college. The Cathedral Chapter of Vilnius modeled itself after the royal chapter. From the 15th to the 18th centuries, the general chapter sessions and individual meetings, which included both weekly sessions as well as extraordinary sessions that convened to discuss pressing matters, took place two to three times each year on specific days. The extraordinary sessions also included urgent meetings known as *sessiones repertinae*, which differed from the other sessions primarily because of topics they addressed, the type of resolutions that were to be adopted, how frequently these resolutions were to be implemented, and the extent to which the prelates and canons were obliged to be present. During the pre-conciliar period, the meetings of the general Vilnius chapter were occasions to discuss and resolve more important and essential matters in accordance with statutes and adopted practices, while the individual sessions were dedicated to less important matters and often dictated by the college's ongoing needs.

Key words: Vilnius, Diocese of Vilnius, cathedral chapter, general chapter session, particular chapter session, college of clerics, chapter notary, prelate, canon.

Kapituły katedralne w Kościele katolickim w XII i XIII w. były już autonomicznymi korporacjami duchownych, posiadającymi osobowość prawną, własne statuty i dobra beneficjalne. Wspierały one biskupa w zarządzie diecezją. Jako takie zatem funkcjonowały na zasadach przyjętych w korporacjach, co zakłada, że wszelkie decyzje dotyczące ich i zarządu diecezją w granicach zakreślonych normami prawa kościelnego, zwłaszcza wiążące wszystkich członków, były podejmowane kolegialnie na wspólnych posiedzeniach, zwanych ogólnie sesjami lub kapitułami. Służyły one przede wszystkim wzajemnemu porozumieniu się i podjęciu odpowiednich uchwał dotyczących funkcjonowania kapituły zarówno w zakresie jej funkcjonowania jako kolegium, jak też jej aktywności zewnętrznej¹. Nieocenionym źródłem dla odtworzenia organizacji sesji i ich przebiegu dostarczają głównie spisywane przez notariusza protokoły, stanowiące zasadniczą część kapitulnej księgi wpisów.

Obowiązek odbywania sesji kapitulnych płynął z nakazu prawa tak powszechnego, jak i partykularnego. Wspólne zgromadzenia członków kapituły przewidywała już reguła akwizgrańska, a następnie, już w szerszym zakresie, zaistniały one w prawie dekretałów². Na ziemiach polskich posiedzenia kapituł odbywały się już w XI i XII w., gdy wymagała tego konieczność rozstrzygnięcia ważnej sprawy³. Z czasem praktyka odbywania tego rodzaju zebrań została usankcjonowana przepisami prawa synodalnego, zwłaszcza prowincjalnego. Drugi synod łęczycki z 1523 r. oraz synod piotrkowski z roku 1545 wyraźnie już domagały się odbywania posiedzeń kapituł katedralnych⁴.

¹ D. Bouix, *Tractatus de capitulis*, Parisiis — Lugduni 1852, s. 182, 374-378.

² S. Zachorowski, *Rozwój i ustroj kapituł polskich w wiekach średnich*, Kraków 1916, s. 158; P. Pałka, *Posiedzenia katedralnej kapituły chełmskiej obrzędu łacińskiego w świetle materiałów archiwalnych*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19(1972), z. 5, s. 2

³ W. Góralski, *Posiedzenia kapituły kolegiackiej w Pułtusku (XV-XX w.)*, „Studia Płockie”, 4(1976), s. 185.

⁴ *Constitutiones synodorum Metropolitanae Ecclesiae Gnesnensis provincialium*, ed. J. Wężyk, Cracoviae 1630, s. 141—142; B. Ulanowski, *Materiały do historii ustawodawstwa synodalnego w Polsce w XVI w.*, [w:] *Archiwum Komisji Prawniczej*, t. 1, Kraków 1895, s. 402.

Kapituła Katedralna Wileńska wzorując się w swym działaniu i organizacji na kapitułach koronnych, zwłaszcza Kapitułę Katedralną Krakowską, odbywała sesje generalne oraz posiedzenia partykularne, przez które rozumiano zarówno regularnie odprawiane sesje cotygodniowe, jak też sesje nadzwyczajne zwoływane dla omówienia spraw niecierpiących zwłoki. Do tych ostatnich należy też zaliczyć posiedzenia zwoływane w trybie pilnym, tzw. *sessiones repertinae*. Różniły się one głównie zakresem kompetencji określanych przedmiotem obrad, rodzajem podejmowanych uchwał, częstotliwością ich odprawiania i stopniem zobowiązania prałatów i kanoników do obecności.

Sesje generalne

Istotnymi dla funkcjonowania Kapituły były sesje generalne. Brak materiału źródłowego, zwłaszcza protokołów posiedzeń dla końca wieku XIV i całego wieku XV nie pozwala na jednoznaczne określenie, kiedy one ostatecznie się wyodrębniły, uformowały i przejęły określone kompetencje. Materiał archiwalny późniejszej proveniencji skłania ku przypuszczeniu, iż działo się to drogą ewolucji w trakcie kształtowania się form organizacyjnych Kapituły, dookreślania jej ustroju i rozwoju podstaw materialnych. Ważnym pod tym względem wydaje się być zapis w księdze protokołów uczyniony 13 grudnia 1513 r. Wynika zeń, że z powodu trudności związanych z zebraniem na posiedzenia wszystkich członków Kapituły, podjęto uchwałę, zobowiązującą wszystkich prałatów i kanoników do obecności na trzech sesjach generalnych w roku (*ad tria generalia capitula*). Miały one rozpoczynać się: pierwsza po uroczystości Matki Bożej Gromnicznej (2 lutego), druga po uroczystości podniesienia relikwii św. Stanisława Biskupa Męczennika, ustalonej w Polsce na 8 maja oraz trzecia po uroczystości przeniesienia jego doczesnych szczątków (27 września). Na tejsze sesji podjęto uchwałę, mocą której obecność na posiedzeniach zwoływanych w tych trzech terminach stała się obowiązkowa (pod karą grzywny w wysokości trzech groszy litewskich), a decyzje na nich zapadające obowiązywały odtąd wszystkich członków Kapituły, także tych, którzy z różnych względów w obradach nie brali udziału⁵.

Z czasem zredukowano liczbę sesji do dwóch, rezygnując z sesji zimowej. W świetle dostępnych źródeł trudno dokładnie określić, kiedy to się stało, faktem jest, że w zbiorze statutów z 1584 r. o sesji zimowej nie wspomina się ani słowem, mimo, że problematyce posiedzeń

⁵ BLAN, f.43-210, ACV, t. 1-2 (1502-1546), k. 21-21v.

generalnych poświęcono aż cztery rozdziały⁶. Inny natomiast jest tenor ksiąg protokołów sesji, gdzie do połowy XVII stulecia wyraźnie, niemal każdego roku, odnotowywano uchwały sesji generalnych zimowych. Zaniechano ich z całą pewnością po najeździe moskiewskim i powrocie kapituły do Wilna w 1662 r. Wówczas ślad po zimowych sesjach generalnych w księgach kapitulnych ginie. Jeżeli w porze zimowej odbywały się jakieś posiedzenia, były to wyraźnie sesje partykularne. Jednakże uchwałę w sprawie dwóch sesji generalnych w ciągu roku kapituła podjęła dopiero w 1712 r., po tym jak w trakcie zarazy w Wilnie w 1710 r. kapituła zrezygnowała z sesji jesiennej i starym zwyczajem odprawiła ją po 2 lutego roku następnego tłumacząc, że w zimie morowe powietrze „nieco ustało”. Nie na tyle jednak, by członkowie Kapituły poczuli się dość bezpiecznie, gdyż odprawiono wówczas tylko jedno posiedzenie, po czym całe gremium solidarnie z miasta uciekło⁷. Do wydarzenia tego Kapituła nawiązała na sesji wiosennej w 1712 r., kiedy to podjęto uchwałę, że za generalne będą uważane tylko i wyłącznie dwie sesje w roku, odprawione w przepisanych dla nich terminach: po 8 maja jedna i po 27 września druga⁸. W 1742 r. zmieniono nieco termin sesji generalnej wiosennej, określając jej początek na dzień po uroczystości św. Jerzego (w Polsce – 24 kwietnia), argumentując tę decyzję taką to okolicznością, że maj jest bardziej stosownym czasem na regenerację skołatanego zimowymi trudami zdrowia, niż na wielogodzinne rozstrzyganie istotnych spraw w mało wygodnym kapitułarzu. Nietrafoną i zupełnie niepraktyczną uznano także propozycję biskupa, by obrady sesji generalnych połączyć z uroczystością św. Kazimierza, bo – jak argumentowano – dni są jeszcze krótkie, pochmurne, a pogoda kapryśna⁹. Terminy sesji generalnych starano się zachować nawet na tułactwie w okresie najazdu moskiewskiego¹⁰, czy okupacji

⁶ BLAN, f.43-155, Statuta inclitae Ecclesiae Cathedralis tam a Venerabili Capitulo quam eius Pontificibus edita tum a Sanctissima Sede Apostolica confirmata, [ok. 1584], k. 22-23v.

⁷ BLAN, f.43-229, ACV, t. 21 (1709-1717), s. 28.

⁸ Tamże, s. 54.

⁹ BLAN, f.43-234, ACV, t. 26 (1739-1744), s. 286.

¹⁰ Po opuszczeniu Wilna kapituła w liczbie czterech członków zebrała się na pierwszej sesji w dobrach kapitulnych w Braszewiczach 3 lutego 1656 r. Nadano jej rangę sesji generalnej, gdyż większość pozostałych członków rozproszonego kolegium kapitulnego przysłała swe pełnomocnictwa. BLAN, f.43-221, ACV, t. 13 (1652-1663), k. 200-200v.; Kolejną sesję, również w Braszewiczach odprawiono w roku następnym, także zimą, od 5 lutego, kolejne zaś: 23 lipca 1657 r. w Dereczynie, w pierwszych dniach października 1657 r. w Brześciu Litewskim, w maju 1658 r. w Braszewiczach, od 30 września t.r. w Różanie, od 9 maja 1659

Wilna przez wojska szwedzkie podczas Wojny Północnej¹¹. Dopiero 7 maja 1760 r., za konsensusem biskupa, przeniesiono ostatecznie i definitywnie termin rozpoczęcia obrad na poniedziałek po pierwszej niedzieli Wielkiego Postu. Powodem tej decyzji była ta okoliczność, że akurat w maju obradował Trybunał Główny Litewski, na który z racji na ważkość zapadających tam decyzji dotyczących spraw Kapituły, ta powinna być na ów czas w pełni dyspozycyjna¹².

Termin rozpoczęcia sesji generalnej podawano odpowiednio wcześniej poprzez ogłoszenia z ambony w kościołach wileńskich. Ponadto, zgodnie ze statutami, stosowne obwieszczenie przytwierdzał prokurator kapitulny do drzwi katedry na miesiąc przed rozpoczęciem obrad. W piśmie tym znajdowało się, oprócz informacji o dniu rozpoczęcia sesji, także wyraźne przypomnienie skierowane do wszystkich członków kapituły o bezwzględnym obowiązku obecności na wszystkich posiedzeniach i wymieniono sankcje karne przewidziane dla nieobecnych. Nieusprawiedliwiona absencja skutkowała nie tylko niewypłaceniem konsolacji przysługującej obradującym na sesjach prałatom i kanonikom i karą grzywny w wysokości jednej kopy groszy litewskich. Lekceważący obowiązek udziału w obradach pozbawiany był refekcji przez okres jednego roku, zaś notoryczne uchylanie się od posiedzeń generalnych mogło skutkować także pozbawieniem rocznych dochodów z prestymonium. Za nieobecnych uznawano też tych, którzy bez ważnej przyczyny spóźnili się na obrady, uczestniczyli tylko w ich części lub przed zakończeniem obrad sesję opuścili. Tak stanowiły statuty¹³. W praktyce owe najsurowsze sankcje, jeżeli były stosowane, to wyjątkowo rzadko, gdyż nieobecni na sesji członkowie kapitulnego gremium znajdowali zwykle jakieś usprawiedliwienie swej absencji, które współbracia, nie wnikając w szczegóły, przyjmowali do wiadomości i nakładali co najwyżej grzywnę i karę pozbawienia refekcji na pewien czas, rzadko na okres całego roku. Protokoły odnosząca zaledwie kilka przypadków odjęcia z tego powodu dochodów z dóbr prestymonialnych i to w przypadkach notorycznego zaniedbywania obowiązków przy katedrze lub czynów skutkujących karami przewidzianymi przez kanony prawa kościelnego lub ustawy prawa

r. w Słonimie, kolejne trzy sesje (od 30 września 1659 r., od 10 maja 1660 r., od 24 marca 1661 r.) w Różanie, od 15 lipca 1661 r. w Warszawie, we wrześniu 1661 r. w Żyrowicach i w Różanie. Tamże, k. 219-297.

¹¹ BLAN, f.43-228, ACV, t. 20 (1698-1709), passim.

¹² BLAN, f.43-236, ACV, t. 28 (1753-1766), s. 284.

¹³ BLAN, f.43-155, Statuta, [ok. 1584], k. 22v.-23.

świeckiego¹⁴. Za usprawiedliwionych uważano obłożnie chorych i tych, którzy w imieniu Kapituły pełnili jakiegokolwiek legacje¹⁵. W przypadku przewidzianej wcześniej usprawiedliwionej nieobecności winni oni przekazać swe pełnomocnictwa jednemu ze współbraci, który na sesji występował w jego imieniu, zabierał głos w dyskusji, brał udział w głosowaniach i dopełniał innych aktów, które jawiły się podczas obrad¹⁶. Prokurator, lub w jego zastępstwie notariusz, miał obowiązek powiadomić chorych oraz będących poza Wilnem członków Kapituły o terminie rozpoczęcia sesji¹⁷.

Sesje generalne rozpoczynano w oznaczonym dniu Mszą św. o Duchu Świętym odprawianą w kaplicy św. Kazimierza. Następnie gremialnie, z zachowaniem procedencji, udawano się do kapitulnarza, gdzie po zajęciu właściwych sobie miejsc, śpiewano hymn *Veni Creator*, a odgłos dzwonów katedralnych obwieszczał wszem i wobec, że posiedzenia właśnie się rozpoczęły¹⁸. W ten sposób oznajmiano rozpoczęcie obrad każdego dnia sesji, podczas gdy prałaci i kanonicy odmawiali modlitwę do Ducha Świętego z odpowiednią antyfoną o uproszenia ducha braterskiej zgody i wzajemnego zrozumienia¹⁹. Zasadniczą część obrad rozpoczynano od wyboru, drogą głosowania, przewodniczącego sesji. Mógł nim zostać każdy aktualny członek Kapituły. W praktyce wybierano zwykle jednego z prałatów, najczęściej najstarszego stażem kapitulnym, święceniami lub wiekiem. Taki stan rzeczy z czasem nie przypadł do gustu części grona kanoników, którzy na sesji generalnej wiosennej w 1683 r. oprotestowali ten zwyczaj domagając się podjęcia uchwały, by na prezydentów obrad wybierać na przemian prałata i kanonika. Prałaci na ten postulat odpowiedzieli krótko i rzeczowo, że mianowicie kanonicy są sami sobie winni, gdyż w Kapitulce jest ich dwukrotnie więcej, niż prałatów, zatem przy pewnej jednomyślności zawsze są w stanie wybrać przewodniczącego spośród siebie, ponieważ wybór

¹⁴ Charakterystycznym, aczkolwiek należącym do nielicznych wyjątków przypadkiem była sprawa kanonika Franciszka Kryszpina, którego pozbawiono prawa wejścia na sesje kapitulne i zatrzymano wszelkie dochody za to, że nie był na sesjach generalnych, zaniedbał dobra prestymonialne, wypędził stamtąd poddanych etc. W liście skierowanym do jego ojca kapituła zaleca, by ten, mając nad synem „authoritas”, „dla uniknięcia dalszych excessów”, wziął go do siebie i „przytrzymał”. BLAN, f.43-225, ACV, t. 17 (1673-1681), s. 366, 439.

¹⁵ BLAN, f.43-155, Statuta, [ok. 1584], k. 23.

¹⁶ BLAN, f.43-226, ACV, t. 18 (1683-1685), s. 39.

¹⁷ BLAN, f.43-213, ACV, t. 5 (1570-1578), k. 51.

¹⁸ BLAN, f.43-155, Statuta, [ok. 1584], k. 23.

¹⁹ BLAN, f.43-210, ACV, t. 1-2 (1502-1546), k. 21-21v.

dokonywane drogą głosowania, w którym każdy głos ma jednakową wartość. W świetle powyższego dziwnym wydaje się samo złożenie projektu takiej ustawy. W rzeczywistości kanonicy w głosowaniu jawnym oddawali swe głosy na prałatów nie tylko z racji na ich kompetencje i należy szacunek, lecz zapewne i dlatego, by nie narażać się na niechęć stojących od nich wyżej konfratrów – prałatów, wśród których nierzadko większość było biskupami sufraganami diecezji wileńskiej i diecezji sąsiednich. Zadekretowanie postulowanego porządku zażegnałoby ową drażliwą kwestię, jednak stosownej, sankcjonującej nowy porządek uchwały nie poddano nawet pod głosowanie²⁰.

Wybrawszy przewodniczącego (prezydenta) sesji rozpoczynano formalne czynności wstępne: poddawano analizie listę nieobecnych członków Kapituły, roztrząsano sprawę ich absencji i powody, dla których nie przybyli, po czym prokurator lub notariusz odczytywał aktualne statuty Kapituły, konstituowano legację do biskupa lub wysyłano doń listy z oznajmieniem rodzaju spraw mających być omawianymi na posiedzeniach, by ten mógł ewentualnie wnieść swoje postulaty i uwagi, wyznaczano delegatów mających odwiedzać podczas obrad chorych konfratrów²¹. Po załatwieniu tych formalności przystępowano do zasadniczej części obrad. Na sesjach generalnych rozstrzygano sprawy ważniejsze, a postanowienia tam zapadłe miały moc prawa. Podejmowano zatem decyzje dotyczące spraw majątkowych Kapituły, przyjmowano fundacje, inne nadania, dokonywano zmian w funduszach, decydowano o inwestycjach i kontraktach. Osobną materią obrad były sprawy konsensusu kapituły i biskupa w tych obszarach, gdzie zachodziły różnice zdań w kwestiach zasadniczych, zwykle majątkowych, ale też personalnych i dotyczących decyzji odnoszących się do jej zarządu tak *in spiritualibus*, jak *in temporalibus*. Kolejny blok tematów to sprawy procesowe z osobami świeckimi oraz kwestie nadań i przywilejów. Stałym punktem obrad były też kwestie dotyczące funkcjonowania Kapituły jako korporacji samej w sobie²². Ponieważ zapadające na sesjach decyzje niosły konkretne skutki prawne, sporządzano dokumenty na pergaminie uwierzytelniane pieczęcią wielką przechowywaną w skrzyni i zabezpieczoną pieczęciami wszystkich członków Kapituły. Można jej było używać jedynie na sesjach generalnych²³. Stąd między

²⁰ BLAN, f.43-226, ACV, t. 18 (1683-1685), s. 37.

²¹ BLAN, f.43-155, Statuta, [ok. 1584] (De legendis statutis in capituli generalis initio), k. 23.

²² BLAN, f.43-210, ACV, t. 1-2 (1502-1546), k. 28-29; BLAN, f. 43-237, ACV, t. 29 (1767-1777), s. 231-232.

²³ BLAN, f.43-210, ACV, t. 1-2 (1502-1546), k. 92.

innymi tak ważna była stuprocentowa frekwencja na posiedzeniach i pełnomocnictwa wydawane przez nieobecnych. Pieczęci można było złamać tylko za zgodą tego, który ją przyłożył. Dokumenty mniejszej wagi uwierzytelniano pieczęcią małą, którą przechowywał prokurator lub notariusz. Jej także używano jedynie na sesjach generalnych²⁴.

Sesje przeciągały się w nieskończoność, trwały całe tygodnie, niezadko kilka miesięcy, co było powodem „próżnej straty czasu i tęsknicy” (tzn. nudy). Na wiosennej sesji generalnej w 1770 r. przyjęto więc zmodyfikowany porządek obrad. Przede wszystkim określono czas trwania sesji na osiem dni. W tym czasie prałaci i kanonicy powinni byli na tyle przyłożyć się do pracy, by załatwić wszystkie wcześniej zaplanowane sprawy. Jedynie w wyjątkowych sytuacjach termin ten mógł być przedłużony, ale tylko o kilka dni. Skończono także z sesjami ciągniętymi się przez cały dzień i określono czas trwania posiedzenia na trzy, potem na dwie godziny w ciągu dnia. Debata winna rozpocząć się o godz. 9.00 lub 10.00, a zakończyć o godz. 12.00. Wybrany na pierwszej sesji prezydent powinien każdego następnego dnia rozpoczynać obrady punktualnie, nawet w obecności tylko trzech uprawnionych do wotowania członków Kapituły, nie narażając się przy tym na zarzut nieważności podjętych w tym gronie uchwał²⁵. O tym, że był to przepis trafny i zasadny świadczy fakt potwierdzony przez akta posiedzeń, że odtąd niemal wszyscy debatujący w obawie, aby podczas ich nieobecności nie zapadły decyzje dla nich niekorzystne, punktualnie stawiali się w kapitularku. Po wyborze prezydenta, przeczytaniu statutów i akt ostatniej sesji, natychmiast należało przejść do rzeczy i przedstawić porządek obrad. Aby te przebiegały sprawnie, prokurator, który rozpoczynał tę część posiedzenia i w największym skrócie referował sprawy procesowe, winien do wystąpienia wcześniej solidnie się przygotować poprzez sporządzenie rejestru tychże spraw w specjalnej dla tego celu założonej księdze. Następnie podkustosz referował stan kapitulnej kasy. Kwestię tę przedstawiał krótko, ale treściwie w oparciu o informacje, które wcześniej przygotował i odnotował w księdze finansowej. Materiał do dyskusji w oparciu o treść owych dwóch ksiąg, według porządku spraw w nich zapisanych, podawał prezydent sesji. Stojąc na straży ustalonego porządku dbał, żeby dyskutanci przedstawiali, według ustalonej wcześniej kolejności, swój punkt widzenia *brevissimis verbis*. Żeby tej części obrad nie przedłużać i skutecznie ostudzić emocje co bardziej krewkich współbraci, wznowiono dotychczasowe ustawy, przewidujące sankcje dla tych, którzy ośmielali się przerywać

²⁴ Tamże.

²⁵ BLAN, f. 43-237, ACV, t. 29 (1767-1777), s. 231.

mówiącemu i wtrącać własne, bywało, że niewybredne w treści i formie uwagi²⁶. Każdorazowy tego rodzaju wyczyn kosztował zapalonego nie w porę do dyskusji kapitulnego dostojnika grzywnę w wysokości 1 złp.²⁷

W przypadku, gdy podawana do dyskusji sprawa dotyczyła konfratry akurat w kapitulniku nieobecnej, odkładano ją do następnej sesji generalnej. Propozycja uchwały, której nie przyjęto jednomyślnie, była poddawana pod głosowanie, które decydowało o jej przyjęciu lub odrzuceniu. Notariusz sporządzał protokół posiedzenia, w którym zapisywał tylko to, co dyskutanci mu ustnie lub pisemnie zapisać polecali, po czym zamieszczał treść przyjętej uchwały. Ostatni dzień sesji przeznaczony był tylko na czytanie gotowych już akt odprawionej sesji²⁸. Po ich wysłuchaniu nie było już miejsca na dyskusję, prezydent podpisywał protokół całej sesji, czyniąc tym samym wszystkie zawarte w nim uchwały prawomocnymi. W ten sposób wyprodukowane akta sesji notariusz wciągał następnie do księgi protokołów, którą w swoim czasie podpisywał przewodniczący sesji²⁹.

Po zakończonej sesji generalnej członkowie Kapituły odprawiali egzekwie za zmarłych konfratrów i dobrodziejów, po czym odbierali wynagrodzenie za czas posiedzeń, zwane konsolacją, oraz należne im refekcje. W 1701 r. każdemu z prałatów i kanonikom wypłacono po 300 złp. refekcji za tydzień obrad. Przewodniczący sesji otrzymał nadto 200 złp. konsolacji, pozostali odebrali z tego tytułu po 100 złp. Notariuszowi przypadło wynagrodzenie w wysokości 50 złp.³⁰

Sesje partykularne

W wyniku obrad sesji zimowej Kapituły potwierdzonych zatwierdzeniem jej uchwał 13 grudnia 1513 r. ustalono, że sesje partykularne cotygodniowe będą odbywały się w każdy piątek, z wyjątkiem tych, w które wypadały uroczystości. Wówczas sesje przenoszono na najbliższy dzień wolny po lub przed uroczystością³¹. Także one zobowiązywały

²⁶ BLAN, f.43-155, Statuta, [ok. 1584] (De infamantibus et vota in capitulo inerrupentibus), k. 23-23v.

²⁷ BLAN, f.43-227, ACV, t. 19 (1685-1698), s. 84.

²⁸ BLAN, f. 43-237, ACV, t. 29 (1767-1777), s. 232.

²⁹ BLAN, f. 43-238, ACV, t. 30 (1777-1783), k. 133v.

³⁰ BLAN, f. 43-228, ACV, t. 20 (1698-1709), k. 68.

³¹ BLAN, f.43-210, ACV, t. 1-2 (1502-1546), k. 21v.; Bibl.PAN.Kr, sygn. 1963, Statuta inclite Ecclesiae cathedralis Vilnensis ac Sacre divi Stanislai sedis tam a venerabili Capitulo, quam cuius pontificalibus edita et a Sma Sede Apostolica confirmata A. 1515.

członków kapituły do obecności. Absencja była skrupulatnie odnotowywana i jeżeli nie była usprawiedliwiona „słuszną przyczyną”, skutkowałą karą grzywny w postaci utraty tygodniowych refekcji³². W praktyce frekwencja na owych posiedzeniach była zdecydowanie niższa, niż na sesjach generalnych, jako że zarówno ciężar gatunkowy podejmowanych spraw, niskie sankcje karne, jak i łatwość wymówienia się „słuszną przyczyną” nie mobilizował członków Kapituły do częstszego zaglądania do kapitulnarza. Nie dziwi zatem uchwała podjęta w czerwcu 1683 r. na wiosennej sesji generalnej, sankcjonująca prawnie sesje partykularne odprawione w obecności co najmniej trzech aktualnych członków kapituły³³. Cotygodniowe posiedzenia Kapituły służyły głównie rozdziałowi sum refekcyjnych pomiędzy poszczególnych członków Kapituły, wysłuchiwało sprawozdań z prac nad realizacją uchwał podjętych na ostatniej sesji generalnej, zwłaszcza dotyczących zarządu dóbr stołowych i prestymonialnych, stanu zachowania i ewentualnych postępów w pracach remontowych w kamienicach kapitulnych, zabezpieczenia i pozyskania środków na bieżące potrzeby przy sprawowaniu katedralnej służby Bożej. Jednym z ważniejszych tematów poruszanych na tych sesjach było monitorowanie aktualnego stanu technicznego gmachu świątyni katedralnej i stanu jej wyposażenia: ołtarzy, stalli, organów, ksiąg, paramentów liturgicznych i innych. Istotne pojawiające się uwagi notowano, celem przedstawienia ich na sesji generalnej³⁴.

Sesje partykularne, oprócz obowiązkowo regularnie odprawianych obrad piątkowych, zwoływało także w trybie nadzwyczajnym w celu omówienia spraw istotnych, wymagających natychmiastowych rozstrzygnięć. Sesje partykularne nadzwyczajne zwoływał prokurator kapitulny, zaś pod jego nieobecność obowiązek ten spoczywał na najstarszym stażem kanoniku³⁵. Materię obrad stanowiły sprawy, które nie niosły za sobą skutków prawnych, z wyjątkiem tych, co do których decyzje należało podjąć natychmiast. W takiej sytuacji podejmowano odpowiednie uchwały z zastrzeżeniem, że zostaną one zatwierdzone na najbliższej sesji generalnej. Uczestnicy obrad partykularnych nie byli władni dokonywać rozstrzygnięć ważnych z punktu widzenia ich skutków prawnych, jeżeli mogły być odłożone do obrad generalnych. Zastrzeżenie to obowiązywało pod sankcją nieważności podjętych uchwał. Owe ustalenia zachowywano dość konsekwentnie do połowy

³² BLAN, f. 43-218, ACV, t. 10-11 (1632-1645), k. 91.

³³ BLAN, f. 43- 226, ACV, t. 18 (1683-1685), s. 36.

³⁴ BLAN, f. 43, ACV, *passim*.

³⁵ BLAN, f. 43-225, ACV, t. 17 (1673-1681), s. 25.

XVII stulecia, jako że w aktach brak jakichkolwiek wyraźnych wzmianek o praktykach, które by tak ustalony porządek burzyły. Jeżeli zdarzały się, to miały charakter incydentalny. Dopiero analiza materiału archiwalnego późniejszej proveniencji skłania do wniosku, że w rzeczonyj materii zaczęło dziać się gorzej, na tyle źle, że kapitulne gremium zebrane na sesji generalnej jesiennej w 1675 r. uznało za konieczne zająć w tej sprawie głos. Tak więc 7 października przypomniano kompetencje sesji partykularnych i w dość ostrych słowach napomniano tych, którzy zgromadzenia te ośmielają się wykorzystywać dla załatwienia spraw, co do których trudno byłoby przekonać konfratrów na sesji generalnej³⁶. Uchwała zapewne była adresowana do kilku członków Kapituły, którzy wbrew stanowisku kanoniczej korporacji wileńskiej w sporach z biskupem nominatem Mikołajem Stefanem Pacem o administrację dóbr stołowych biskupów wileńskich, forsowali rozwiązania korzystne dla mianowanego, ale nie posiadającego bulli prekonizacyjnej i niekonsekrowanego jeszcze rządcy diecezji. Potwierdza to korespondencja Kapituły z biskupem nominatem z tego okresu, zwłaszcza przesłane mu 29 listopada 1675 r. postulaty, wśród których na pierwszym miejscu znalazło się upomnienie i prośba, żeby biskup „ważniejsze sprawy poruszał na sesjach generalnych, a nie partykularnych”³⁷. W miesiąc później, 30 grudnia, ostrzeżenie w tej sprawie otrzymał prokurator kapitulny. Polecono mu zachować czujność i nie pozwolić „załatwiać poważnych spraw” na sesjach partykularnych³⁸. Napomnienia, prośby i groźby, dotyczące wykroczenia podczas obrad sesji partykularnych poza ich kompetencje, stanowiły częsty temat obrad posiedzeń generalnych. Szczególnie wyraziście odnotowano je w protokołach z lat 1677³⁹, 1683⁴⁰, 1743⁴¹, 1753⁴², 1777⁴³, 1784⁴⁴. Rangę sesji partykularnych podniosła decyzja, podjęta 18 maja 1753 r. podczas obrad wiosennej kapituły generalnej. Po raz pierwszy zadekretowano wówczas uchwałę pozwalającą, z racji na konieczność podjęcia nie cierpiącej zwłoki ważkiej decyzji, nadać sesji partykularnej moc

³⁶ Tamże, s. 178.

³⁷ Tamże, s. 204.

³⁸ Tamże, s. 205.

³⁹ Tamże, s. 472.

⁴⁰ BLAN, f. 43-226, ACV, t. 18 (1683-1685), s. 36.

⁴¹ BLAN, f. 43-234, ACV, t. 26 (1739-1744), s. 342.

⁴² BLAN, f. 43-236, ACV, t. 28 (1753-1766), s. 11.

⁴³ BLAN, f.43-238, ACV, t. 30 (1777-1783), k. 5v.

⁴⁴ BLAN, f. 43-240, ACV, t. 31 (1784-1788), k. 24v.

zgromadzenia generalnego (*cum vigore generalis pro hoc solo actu*). Uprawnienie to wykorzystano w kilka miesięcy później, gdy na sesji partykularnej 18 września 1753 r. dokonano aktu instalacji mającego udać się na studia do Rzymu kanonika Mikołaja Tyszkiewicza⁴⁵.

Zapadające na sesjach partykularnych uchwały podpisywał najstarszy stażem prałat lub kanonik, zatwierdzał zaś prezydent najbliższej sesji generalnej⁴⁶.

Zamęt spowodowany nominacją na biskupa wileńskiego Mikołaja Stefana Paca, który ponad dziesięć lat zwlekał z przyjęciem sakry i in-gresem do katedry, dał taki skutek, że kapitulne gremium odbywało sesje partykularne coraz rzadziej, na tyle rzadko, że w latach czterdziestych XVIII stulecia sprawa zaniepokoiła kancelarię biskupią. Temat ten podjął biskup Michał Zienkiewicz w marcu 1743 r., kiedy to przygotowując się do wizytacji katedry zapytał Kapitułę o przyczynę tego stanu rzeczy. Zgromadzona wówczas na wiosennej sesji generalnej Kapituła wyjaśniła, że powodem są zdarzające się w przeszłości przypadki, że na sesjach partykularnych „odmieniano postanowienia uchwalone na generalnych”, stąd podjęto uchwałę stanowiącą, aby zbierać się rzadziej i tylko „z powodu wypadków okolicznościowych lub dla czytania akt”⁴⁷. Wyjaśnienie nie zadowoliło rządcy diecezji, który po wizytacji w punkcie piątym dekretu reformacyjnego nie omieszkął wytknąć tego zaniedbania i nakazał Kapitulę odbywać piątkowe sesje partykularne sumiennie i regularnie⁴⁸.

Analiza akt kapituły pozwala jednak na pewne dopowiedzenie do tego, czym tłumaczyli się duchowni kapitulni przed biskupem. Nieodparcie odnosi się wrażenie, że cotygodniowe sesje piątkowe, głównie z racji na wąski zakres ich kompetencji, po prostu zionęły nudą, a prałaci i kanonicy mieli znacznie ciekawsze pomysły na spędzanie piątkowych wieczorów, niż bezproduktywne, często ciągnące się bez końca, siedzenie w zatęchłym, wilgotnym kapitulnarzu. Znać to już w 1541 r., gdy z braku zajęcia na tychże posiedzeniach Kapituła ustaliła, aby na każdej piątkowej sesji czytać kolejno po jednym przywileju

⁴⁵ BLAN, f. 43-236, ACV, t. 28 (1753-1766), s. 11.

⁴⁶ BLAN, f. 43-229, ACV, t. 21 (1709-1717), s. 66.

⁴⁷ BLAN, f. 43-234, ACV, t. 26 (1739-1744), s. 334, 342.

⁴⁸ BUWil, f. 1-217, *Visitatio generalis Ecclesiae Cathedr. Vilnen. ab Ill^{mo} ac Rnd-mo D^{no} Michaele Ioanne Zienkovicz Episcopo Vilnensi Loc: Ord: Anno Dⁿⁱ 1743 die 13 Mai expedita et per me Victorinum Hrynecwicz Canon. Livon. Auditorem causarum curiae Ill^{mi} Loc: Ord: Eiusdem Visitationis Generalis Notarium in sequentia acta redacta*, s. 329.

kapitulnym⁴⁹. Trudno więc dziwić się, że z początkiem XVII stulecia praktyka odbywania piątkowych posiedzeń upadła niemal zupełnie, a Kapituła gromadziła się jedynie na sesjach partykularnych, gdy zachodziła taka potrzeba. Dopiero w 1649 r., po upomnieniu biskupa, na wiosennej sesji generalnej powzięto uchwałę o wznowieniu sesji piątkowych, na których „z braku zajęcia” polecono czytać zapisaną w statutach rotę przysięgi przewidzianej dla prałatów i kanoników, a następnie przypominać przywileje Kapituły, czytając je *in extenso* „dla należytego spełnienia obowiązku”⁵⁰.

SESJE KAPITUŁY KATEDRALNEJ WILEŃSKIEJ W OKRESIE PRZEDROZBIOROWYM

Kapituły katedralne były korporacjami powołanymi do pomocy biskupowi w zarządzie diecezją i jako takie funkcjonowały na zasadach przyjętych w korporacjach, co zakłada, że wszelkie decyzje ich dotyczące zapadały kolegialnie na wspólnych posiedzeniach, zwanych ogólnie sesjami lub kapitułami. Służyły one przede wszystkim wzajemnemu porozumieniu się i podjęciu odpowiednich uchwał dotyczących funkcjonowania kapituły zarówno w zakresie jej funkcjonowania jako kolegium, jak też jej aktywności zewnętrznej. Kapituła Katedralna Wileńska wzorująca się w swym ustroju na kapitułach koronnych, w okresie od XV do XVIII stulecia odbywała dwa lub trzy razy w roku w ściśle określonych terminach sesje generalne oraz posiedzenia partykularne, przez które rozumiano zarówno regularnie odprawiane sesje cotygodniowe, jak też sesje nadzwyczajne zwoływane dla omówienia spraw nie cierpiących zwłoki. Do tych ostatnich należy też zaliczyć posiedzenia zwoływane w trybie pilnym, tzw. *sessiones repertinae*. Różniły się one głównie zakresem kompetencji określanych przedmiotem obrad, rodzajem podejmowanych uchwał, częstotliwością ich odprawiania i stopniem zobowiązania prałatów i kanoników do obecności. Posiedzenia generalne kapituły wileńskiej w okresie przedsoborowym – w myśl statutów i przyjętej praktyki – służyły, ogólnie rzecz biorąc, omawianiu i rozstrzyganiu spraw ważniejszych i zasadniczych, sesje zaś partykularne, poświęcone były sprawom mniej ważnym, często dyktowanym bieżącymi potrzebami korporacji.

Słowa kluczowe: Wilno, diecezja wileńska, kapituła katedralna, sesja kapitulna generalna, sesja kapitulna partykularna, korporacja kanonicka, notariusz kapitulny, prałat, kanonik.

⁴⁹ BLAN, f. 43-210, ACV, t. 1-2 (1502-1546), k. 149.

⁵⁰ BLAN, f. 43-220, ACV, t. 12 (1644-1652), s. 582.

Bibliografia:

Źródła archiwalne:

1. Lietuvos Mokslų Akademijos Biblioteka – dział rękopisów
– fond 43, nr 210-240, Acta Capituli Vilmensis.
– fond 43, nr 155, Statuta inclitae Ecclesiae Cathedralis tam a Venerabili Capitulo quam eius Pontificibus edita tum a Sanctissima Sede Apostolica confirmata, [ok. 1584].
2. Vilniaus Universiteto Biblioteka – dział rękopisów, fond 1, nr 217, Visitatio generalis Ecclesiae Cathedr. Vilnen. ab Il^{mo} ac R^{nd-mo} D^{no} Michaele Ioanne Zienkovicz Episcopo Vilmensi Loc: Ord: Anno Dⁿⁱ 1743 die 13 Mai expedita et per me Victorinum Hryncewicz Canon. Livon. Auditorem causarum curiae Ill^{mi} Loc: Ord: Eiusdem Visitationis Generalis Notarium in sequentia acta redacta.
3. Biblioteka Polskiej Akademii Nauk w Krakowie – dział rękopisów, sygn. 1963, Statuta inclite Ecclesiae cathedralis Vilmensis ac Sacre divi Stanislai sedis tam a venerabili Capitulo, quamcuius pontificalibus edita et a S^{ma} Sede Apostolica confirmata A. 1515.


Źródła drukowane:

1. *Constitutiones synodorum Metropolitanae Ecclesiae Gnesnensis provincialis*, ed. J. Wężyk, Cracoviae 1630.
2. Kurczewski J., *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska w jej dziejowym, liturgicznym, architektonicznym i ekonomicznym rozwoju*, cz. 3, Wilno 1916.
3. Ulanowski B., *Materiały do historii ustawodawstwa synodalnego w Polsce w XVI w.* [w:] *Archiwum Komisji Prawniczej*, t. 1, Kraków 1895.
4. *Vilniaus ir žemaičių katedrų kapitulų statutai*, ed. W. Pawlikowska-Butterwick, L. Jovaiša, Vilnius 2015.

Opracowania:

1. Bouix D., *Tractatus de capitulis*, Parisiis — Lugduni 1852.
2. Federkiewicz J., *Kapituła przemyska obrządku łacińskiego* (reprint z Kroniki Diecezji Przemyskiej z lat 1908-1913), Przemysł 2013.
3. Góralski W., *Kapituła katedralna w Płocku XII-XVI w. Studium z dziejów organizacji prawnej kapituł polskich*, Lublin 1978.
4. Góralski W., *Posiedzenia kapituły kolegiackiej w Pułtusku (XV-XX w.)*, „Studia Płockie”, 4(1976), s. 185-197.
5. Kurczewski J., *Biskupstwo wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych*, Wilno 1912.
6. Pałka P., *Posiedzenia katedralnej kapituły chełmskiej obrządku łacińskiego w świetle materiałów archiwalnych*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 19(1972), z. 5.
7. Zachorowski S., *Rozwój i ustrój kapituł polskich w wiekach średnich*, Kraków 1916, s. 158.

DOI: 10.15290/rtk.2018.17.3.19

 0000-0001-9644-7779*ks. Andrzej Kakareko**Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku*

„Fabrica ecclesiae kalinoviensis” w II poł. XVIII w. i na pocz. XIX w.

“FABRICA ECCLESIAE KALINOWIENSIS” FROM THE SECOND HALF OF THE 18TH CENTURY TO THE BEGINNING OF THE 19TH CENTURY

The Catholic church in Kalinówka Kościelna, Poland, belongs to one of the oldest parishes in the Archdiocese of Białystok, which used to be a part of the (Arch)diocese of Vilnius. The parish was established in 1511 when Mikołaj Radziwiłł built a church that stood until the Swedish Deluge. The current sanctuary is made of larch wood and is the third of three churches erected by Fr. A. Świerzbński. While the precise year and circumstances in which the sanctuary was built are unknown, records show that it was consecrated in 1777 by Fr. A. Świerzbński's successor, Fr. W. Klimaszewski, who also oversaw a series of renovations and changes to the rectory and the pastors' homestead. Fr. Szymon Szyszko founded the new cemetery, which is located outside of Kalinówka, in 1811. This article includes a copy of the document that authorized the establishment of the cemetery as well as many other original sources pertaining to the parish in Kalinówka Kościelna and the priests who have served there.

Key words: parish in Kalinówka Kościelna, church construction, church consecration, fire in the rectory, establishment of a cemetery, parish records, pastors, komendarze, notes.

W dotychczasowych opracowaniach dotyczących dziejów parafii Kalinówka Kościelna różnie były przedstawiane kwestie związane z budową obecnego kościoła, jej związku z pożarem plebanii w 1761

r., konsekracją nowej świątyni oraz sprawa założenia obecnego cmentarza grzebalnego. W niniejszym artykule pragnę dać uporządkowane spojrzenie na te zagadnienia, wykorzystując przy tym dostępne materiały źródłowe, w tym również księgi metrykalne parafii Kalinówka. Księgi te zawierają interesujące zapisy, które uzupełniają naszą wiedzę o ważnych dla parafii wydarzeniach oraz dostarczają cennych informacji o posługujących w niej duszpasterzach.

Budowa kościoła, plebanii i zabudowań gospodarczych

Pierwszy kościół w Kalinówce, który zbudował fundator parafii Mikołaj Radziwiłł ku czci Matki naszego Zbawiciela Dziewicy Maryi, szczególnie jej Niepokalanego Poczęcia i jej matki św. Anny oraz świętych Mikołaja i Leonarda oraz Wszystkich Świętych około roku 1511, został prawdopodobnie zniszczony w czasie wojen z Moskwą i ze Szwedami w połowie XVII w. Drugi kościół, odbudowany przez proboszcza ks. Jana Pawińskiego, przetrwał na pewno do drugiej połowy XVIII w.¹ Trzecią świątynię, która nadal służy wiernym parafii Kalinówka, wybudował kanonik inflancki Adam Świerzbiniński.

Ks. A. Świerzbiniński objął parafię w Kalinówce wiosną lub latem 1753 r., przechodząc tutaj z Juchnowca². Zanim ostatecznie osiadł w Kalinówce, przez jakiś czas, być może do marca 1754 r., proboszczował jednocześnie w obu parafiach³. Na urzędzie proboszcza kalinowskiego poprzednikami ks. Świerzbinińskiego byli ks. Mateusz Antoni Perkowski (1738-1749) i ks. Jan Antoni Czaczkowski (1749-1753). W duszpasterstwie pomagali im komendarze, min. ks. Marcin Giełczyński i Jan Krzysztof Sulimowski, zaliczani w niektórych opracowaniach do proboszczów kalinowskich⁴. Pierwszy sprawował funkcję komendarza do roku 1745, drugi w latach 1751-1760⁵.

¹ T. Krahel, *Zarys dziejów parafii w Kalinówce Kościelnej*, [w:] *Parafia w Kalinówce Kościelnej 1511-2011. Pięć wieków historii*, A. Szot (red.), Białystok-Kalinówka Kościelna 2011, s. 32-33.

² W aktach chrzcielnych parafii kalinowskiej z kwietnia 1753 r. ks. A. Świerzbiniński widnieje jako proboszcz juchnowiecki i zarazem *commendarius officialis kalinovien[sis]*, natomiast poczynając od sierpnia tego roku tytułuje się wyłącznie proboszczem lub prepozytem kalinowskim.

³ Por. S. Niewiński, *Juchnowiec. Dzieje parafii*, Juchnowiec Kościelny 2017, s. 198.

⁴ Por. *Wykaz księży proboszczów parafii Kalinówka Kościelna*, [w:] A. Szot (red.), *Parafia w Kalinówce Kościelnej 1511-2011. Pięć wieków historii*, Białystok-Kalinówka Kościelna 2011, s. 431-432.

⁵ W księgach metrycznych z tego okresu tytułują się oni wyłącznie komendarzami kalinowskimi.

Na podstawie zachowanych źródeł nie można precyzyjnie określić czasu i okoliczności budowy obecnego kościoła. W niektórych publikacjach podaje się rok 1774⁶. Opinia ta opiera się zapewne na dwóch zapisach poczynionych przez ks. Walentego Klimaszewskiego w inwentarzu, który sporządził przy objęciu parafii w tym właśnie roku: – pierwszy informuje, że „kościół pod tytułem św. Anny de novo ufundowany przez śp. ks. Świerzbinińskiego per totum nowy”, w drugim wspomina, że „wszystkie budynki, jako y kościół, dzwonnica y plebania są kosztem śp. ks. Świerzbinińskiego po konflagracji erigowane y denowo fundowane”⁷. Inni autorzy przesuwają budowę obecnej świątyni na lata 1776-1777, łącząc ją zapewne z konsekracją kościoła, która miała miejsce 5 października 1777 r.⁸

Zachowane źródła archiwalne odnoszące się do parafii Kalinówka nie potwierdzają jednoznacznie tych opinii. Większość z nich, w tym także wnioski, które pojawiły się przy okazji ewidencjonowania konserwatorskiego wyposażenia wnętrza kościoła w Kalinówce (na co przed kilkunastu laty zwróciła uwagę Z. Cybulko), przemawiają za wcześniejszym powstaniem świątyni⁹.

⁶ *Spis kościołów i duchowieństwa Archidiecezji w Białymstoku*, red. C. Potocki, Białystok 1973, s. 90; *Spis kościołów i duchowieństwa Archidiecezji w Białymstoku. Rok 1988*, red. C. Potocki, Białystok 1988, s. 167; *Spis kościołów i duchowieństwa Archidiecezji Białostockiej. Rok 1998*, red. A. Skreczko, T. Krahel, S. Hołodok, L. Kupniewska, K. A. Jabłoński, Białystok 1998, s. 212.

⁷ Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku (dalej: AAB), *Inventarium Ecclesiae Kalinoviensis Post Fata Illustris Domini Adami Swierzbinski Canonici Livoniensis Parochi Kalinoviensis Conscriptum ac Illustri Domino Valentino Klimaszewski circa introductionem per me infra scriptum die 24 maj 1774 Traditum*, s. nn.

⁸ Zob. *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, red. F. Sulimierski, B. Chlebowski, Wł. Walewski, t. 3, Warszawa 1882, s. 682; J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie*, Wilno 1912, s. 241; M. Wrzeszcz, *Kalinówka Kościelna*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 390; *Spis kościołów i duchowieństwa Archidiecezji Białostockiej. 2008*, red. A. Skreczko, T. Krahel, A. Kakareko, R. Balunowski, T. Powichrowski, Z. Łaszcz, Białystok 2008, s. 240; *Schematyzm Archidiecezji Białostockiej 2014*, red. J. Grzegorzczak, J. Jabłoński, A. Kakareko, Z. Łaszcz (Opracowania historii Archidiecezji i parafii: T. Kasabuła, M. Wróbel), Białystok 2014, s. 294. A. Kalisz datuje rozpoczęcie budowy kościoła na rok 1768. Idem, *Kalinówka Kościelna. Zespół kościoła parafialnego pw. św. Anny, Dokumentacja historyczno-architektoniczna*, Pracownia Konserwacji Zabytków, O/Białystok 1980, s. 10.

⁹ Zob. Z. Cybulko, *Kilka uwag do dziejów kościoła kalinowskiego*, „Biuletyn Konserwatorski Województwa Podlaskiego” 1999, z. 5, s. 161-171.

W inwentarzu z 1804 r. zapisano, że obecny kościół został „wybudowany w roku 1758 dnia 19 maja przez ks. A. Świerzbinińskiego”¹⁰, natomiast wizytacja generalna z 1828 r. oraz kronika kościoła kalinowskiego z 1849 r. informują, że świątynię pobudowano w roku 1768¹¹. Pierwszy zapis pochodzi od ks. W. Klimaszewskiego, który był bezpośrednim następcą budowniczego kościoła ks. Świerzbinińskiego i wiedzę na temat budowy posiadał niejako „z pierwszej ręki”. Jeśli nie doszło do pomyłki w zapisie, mielibyśmy dowód, że nowy kościół został zbudowany jeszcze przed pożarem plebanii i zabudowań parafialnych, który miał miejsce 17 sierpnia 1761 r.

Argumentów za takim przebiegiem wydarzeń dostarcza analiza treści rejestru dokumentów funduszu kościoła kalinowskiego, który „po konflagracie plebanii” w 1761 r. sporządził ks. Świerzbiniński. Jak zauważył ks. T. Krahel, rejestr odnosi się do szkód wynikłych na skutek pożaru plebanii, natomiast nic nie wspomina się w nim o pożarze samego kościoła. Wzmiankuje się tylko, że w ogniu spłonęły wykazy wydatków poczynionych na nowy kościół i nową dzwonnice: „wszystkie księgi moje rejestra, w których *expensa* były wyrażone – tak na kościół nowy jako też na dzwonnice nowo”¹².

Informację o tym, że kościół spalił się razem z plebanią podaje tylko ks. Szymon Szyszko w piśmie do archidiakona białostockiego ks. Kazimierza Kubieszowskiego z 27 stycznia 1819 r.¹³ Jest ona relatywnie

¹⁰ Archiwum Diecezjalne w Łomży (dalej ADŁ), nr 183: *Inwentarz czyli Opis Stanu Kościoła Kalinowskiego w Dekanacie Knyszyńskim ze wszystkimi prznależymi kościołami podług Erekyow Fundoszowych spisany w R^u 1804.*

¹¹ Litewskie Państwowe Archiwum Historyczne w Wilnie (dalej LPAH), *Wizyta Generalna Kościoła Parafialnego Kalinowskiego... uczyniona 1828 Roku Miesiąca Listopada* (f. 694, op. 1, d. 3747): „*Kościół parafialny we wsi Kalinówce... przez Księdza Świerzbinińskiego proboszcza z drzewa kostkowego w roku 1768 pobudowany*”, k. 1; *Kronika Kościoła Parafialnego w Kalinówce położonego w Dyecezyi Wileńskiej, Guberni Grodzieńskiej, Powiecie Białostockim, Dekanacie Białostockim 1849. W 1851 roku 30 oktobra podana do Dziekana*, [za:] G. Ryżewski, *Kronika kościoła w Kalinówce z 1851 r. Aneks*, [w:] A. Szot (red.), *Parafia w Kalinówce Kościelnej 1511-2011. Pięć wieków historii*, Białystok-Kalinówka Kościelna 2011, s. 177.

¹² Zob. T. Krahel, *Zarys dziejów parafii w Kalinówce Kościelnej*, s. 34, 42; Por. Z. Cybulko, *Wartości zabytkowe kościoła parafialnego w Kalinówce Kościelnej*, [w:] A. Szot (red.), *Parafia w Kalinówce Kościelnej 1511-2011. Pięć wieków historii*, Białystok-Kalinówka Kościelna 2011, przypis 3, s. 109..

¹³ Zob. AAB, *Akta kościoła kalinowskiego od roku 1817^{oo} dla dobra przez ks. Szyszkę erygowane i utrzymane*, s. nn.: „*Którego to funduszu w oryginale złożyć nie mogę, lecz w księdze oprawnej naydawniejszej wraz z innemi Dokumentami w Aktach Goniądzkich... oblatowanemi, a później wyjętemi Extraktami przez śp. Xędza Świerzbinińskiego Proboszcza Kalinowskiego... dołączam, a to dlatego, że sam Kościół wraz z całym zabudowaniem Plebanii spalił się a razem wszystkie*

późna i może być nieprecyzyjna na skutek niewłaściwej interpretacji zapisu w rejestrze z 1761 r., zwraca bowiem uwagę zauważalne w obu dokumentach podobieństwo w opisanu poczynionych przez ogień strat: „metryki parafialne z dymem do nieba poszły” – pisze w rejestrze ks. Świerzbiniński, zaś ks. Szyszko w swoim liście podaje – „przywileje, fundusze i inne dokumenta z dymem do nieba uniosły się”.

Pożar musiał mieć dość ograniczony zasięg. Wynika to z treści inwentarza z 1774 r., gdzie obok nielicznych obiektów nowych lub w dobrym stanie (kościół „per totum nowy”, „dzwonnica nowa” i „plebania dobra”), wymienia się dużą liczbę zabudowań starych lub wymagających wyremontowania, np. budynek dla czeladzi, browarek, kuchnia, sklep w ogrodzie i większość domów włościańskich „na Poświętnym”¹⁴. Budynki określone w inwentarzu jako „stare” nie mogły spłonąć w pożarze, podobnie też mógł ocaleć nowo pobudowany kościół i dzwonnica.

Argumentów za tym, że pożar z 1761 r. nie zniszczył kościoła – zdaniem Z. Cybulko – dostarczają wyniki wspomnianej wyżej wizytacji konserwatorskiej. Skoro ołtarz główny z uznawanym za cudowny, barokowym obrazem Matki Bożej Łaskawej, ambona, czy też rzeźby na belce tęczowej pochodziły ze starej świątyni, świątynia nie mogła spłonąć w pożarze¹⁵. Jest bowiem mało prawdopodobne – argumentuje Z. Cybulko – aby z pożogi zdołano ocalić obiekty takiej wielkości, jak np. ołtarz główny¹⁶. Nie można co prawda wykluczyć, że ołtarz i inne zachowane elementy wystroju wnętrza pochodziły z innego kościoła, ale nie znajduje to potwierdzenia w źródłach¹⁷.

Ponadto w inwentarzu z 1774 r. wiele z elementów wyposażenia świątyni określa się jako wiekowe lub wymagające naprawy: „trzy ołtarzem adornacyi zwyczajnej potrzebują – bo choć niektóre są malowane i pozłacane, ale dawne”, „baptisterium stare”, „ambona stara”,

Przywileje, Fundusze i inne Dokumenta z dymem do nieba uniosły się Roku 1761 dnia 17 augusta”.

¹⁴ AAB, *Inventarium Ecclesiae Kalinoviensis... 1774*, s. nn.: „Budynek, w którym czeladź mieszka stary, za tym budynkiem od gaju olszowego browarek stary, przy nim wołownia i chlewkow trzy małych dla ptastwa, na boku tego budynku kuchenka stara. W ogrodzie sklep stary... budynkow chłopskich pięć zgodnych jeszcze do mieszkania, a dziewięć reparacyi potrzebują, szpital stary, karczma stara gwałtownej reparacyi potrzebująca, browar wraz z[t]łwnią stary”, s. nn.

¹⁵ Por. Z. Cybulko, *Kilka uwag do dziejów kościoła kalinowskiego*, s. 164-168.

¹⁶ Ibidem, s. 169.

¹⁷ Ibidem, przypis 21, s. 171; M. Wróbel, *Parafia w Kalinówce Kościelnej w latach 1795-1914 w świetle działalności jej duszpasterzy*, [w:] A. Szot (red.), *Parafia w Kalinówce Kościelnej 1511-2011. Pięć wieków historii*, Białystok-Kalinówka Kościelna 2011, przypis 9, s. 250.

„ławki do siedzenia parafianów nadruinowane”, „w zakrystii posadzka miejscami nadgniła”. Podobnie oceniony został stan wielu naczyń liturgicznych i innych sprzętów kościelnych: „łó[d]ka cynowa stara”, „puszka do hostyi blaszana stara”, „żelazo do pieczenia opłatków już stare”, „ampulek cynowych starych dwie”, „obrazów do noszenia w procesji starych dwa”, „poduszek do ołtarzów starych trzy”¹⁸. Jeśli na trzy lata przed konsekracją kościoła obiekty te były już stare i wymagające renowacji, musiały pochodzić z innej starszej świątyni¹⁹.

Jak podaje rejestr z 1761 r., w pożarze plebanii spłonęły parafialne księgi metrykalne: „metryki parafii kalinowskiej tak kościoła kalinowskiego i kościoła brzozowskiego [...] z dymem do nieba poszły”. Podobnie jak w innych parafiach były one prowadzone od pierwszych lat XVII stulecia: księga chrztów od 1611 r. a księga małżeństw od 1614 r.²⁰ Z ksiąg założonych przed pożarem zachowały się jedynie trzy woluminy: dwie księgi chrztów i małżeństw – pierwszą założył ks. M. A. Perkowski z zaspisami chrztów z lat 1742-1764 oraz małżeństw z lat 1738-1764²¹, drugą założył ks. A. Świerzbiniński – zawiera ona metryki chrzcielne z lat 1764-1788 i małżeństw z lat 1764-1787 r.²² oraz jedna księga zmarłych za lata 1749-1798, założona przez ks. J. A. Czaczkowskiego niebawem po objęciu przez niego parafii²³.

Budowniczy kościoła ks. A. Świerzbiniński nie doprowadził do konsekracji świątyni. W kwestionariuszu z 1849 r. zamieszczono wzmiankę, że w 1768 r. dokonał tylko jej poświęcenia. Być może jest to pomyłka

¹⁸ AAB, *Inventarium Ecclesiae Kalinoviensis... 1774*, s. nn.

¹⁹ Zob. Z. Cybulko, *Kilka uwag do dziejów kościoła kalinowskiego*, s. 166.

²⁰ Zob. W. Wróbel, *Kościół parafialny w Kalinówce Kościelnej i jego wyposażenie w świetle inwentarza z 1620 R. (Aneks)*, [w:] A. Szot (red.), *Parafia w Kalinówce Kościelnej 1511-2011. Pięć wieków historii*, Białystok – Kalinówka Kościelna 2011, s. 116, 121.

²¹ APKal, *Liber Metricae Baptisatorum et Copulatorum Ecclesiae Parochialis Kalinoviensis ab 1742... 1738: Liber Metricaru' Copulatoru' Ecclesiae Kalinoviensis per me Mathaeu' Antonium Perkowski Parochum Kalinoviensem procuratus proprio Su'ptu Anno Dni 1738 Die 23. 8bris*, k. 3.

²² APKal, *Liber Metricae Ecclesiae Parochialis Kalinoviensis Brzozoviensisq. tam ex una Parte Baptisatorum quam ex Altera Parte Conjugatorum (...) Per me Adamum Swierzbinski Canonicum Livoniensem Kalivoviensem Brzozoviensemq. Parochum Anno Domini 1764 Die 15 Februarij Comparatus*.

²³ APKal, *Liber Parochianorum Kalinoviensium In Domino Mortuorum et circa Ecclesiam parochialem kalinoviensem Sepultorum post obtentum Rectoratum praedictae Ecclesiae Per me Joannem Antonium Czaczkowski Kalinoviensem et Brzozoviensem modernum Parochum Anno Domini 1749. Scribi Inceptus et Comparatus*.

i chodzi o rok 1758. Według ks. T. Krahela poświęcenie kościoła należało łączyć z początkiem odprawiania w nim nabożeństw²⁴.

Ks. Świerzbiniński zmarł w Kalinówce w 1774 r. Zostało to odnotowane w księdze zmarłych kalinowskiej parafii przez ks. W. Klimaszewskiego: *Dnia 12 kwietnia zmarł wielebny Adam Świerzbiniński proboszcz kalinowski, kanonik inflancki w wieku lat 70[77?]²⁵ zaopatrzony wszystkimi sakramentami, **pogrzebany przed drzwiami kościoła w samym wejściu.** W tym beneficjum przeżył lat 23 sprawując troskę duszpasterską a także w kościele juchnowieckim troszcząc się o zbawienie dusz przeżył lat 20 i tam też przebywając przy wspaniałym kościele juchnowieckim wiele cudów wpisał ręką swoją do Księgi cudów Błogosławionej Maryi Dziewicy²⁶.*

Sam ks. Klimaszewski objął parafię w Kalinówce 15 maja 1774 r. Pod adnotacją o śmierci ks. Świerzbinińskiego zapisał: *W roku 1774 dnia 15 maja po śmierci wielce wielebnego Adama Świerzbinińskiego, proboszcza kalinowskiego kanonika inflanckiego objąłem we władanie ja Walenty Klimaszewski proboszcz kalinowski, kanonik wileński wywodzący się z diecezji płockiej Ziemi Łomżyńskiej Dystryktu Zambrowskiego i parafii zambrowskiej dziedzic na Klimaszach, Jabłoni, etc. w 43 roku życia urodzony w roku 1731²⁷.*

Nowy proboszcz kontynuował prace przy świątyni i doprowadził do jej konsekracji, której w niedzielę 5 października 1777 r. dokonał biskup synopejski i sufragan łucki na okręg brzeski Jan Szykowski²⁸.

²⁴ Zob. T. Krahel, *Zarys dziejów parafii w Kalinówce Kościelnej*, s. 34.

²⁵ W wizytacji generalnej parafii juchnowieckiej z 1740 r. zapisano, że ks. A. Świerzbiniński został ochrzczony 29 kwietnia 1689 r. Por. S. Niewiński, *Juchnowiec*, s. 198.

²⁶ *D[ie] 12 Apr[il]is* Obiit perlustris Rverendus Adamus Świerzbiniński Parophus Calinoviensis Canon[icus] Liv[oni]ensis annorum aetatis 70 [77?] munitus omnibus Sacramentis sepultus ante Janua Ecclesiae in ipso aditu vixit in hoc Benefitio annis 23, in cura animar[um] (atque) in Ecclesia Juchnoviensi circa curam animarum vixit annis 20 ibique existens circa praestata Ecclesiam Juchnoviensem multa miracula ad Librum miraculorum B. V. Mariae conscripsit. manu sua. Liber Parochianorum Kalinoviensium In Domino Mortuorum et circa Ecclesiam parochialem Kalinoviensem Sepultorum post obtentum Rectoratum praedictae Ecclesiae Per Me Joannem Antonium Czaczkowski Kalinoviensem et Brzozoviensem Modernum Parochum Anno Domini 1749, k.19.

²⁷ *Anno 1774to D[ie] 15ta Maj Post obitum Illustri[ssimi] Admodum Re[verendi] Adami Świerzbiniński Parochi Kalinoviensis Canonici Livoni[ensis] Comprehendi in Possessionem meam Ego Valentinus Klimaszewski Parochus Kalinoviensis Cano[nicus] Vilmensis [Origine] Diecesis Plocensis. Terrae Lomzensis Districtus Zambroviensis et Parochiae Zambroviensis Heres in Klimasze, Jabłon etc. annorum aetatis suae 43 natus 1731: Liber Parochianorum Kalinoviensium [...] Anno Domini 1749, k. 19.*

²⁸ Bp Jan Szykowski konsekrował także inne kościoły na terenie diecezji łuckiej i wileńskiej, m.in. w Bielsku Podlaskim, Domanowie, Ostrożanach, Pulsach i Przesmykach. Zob. J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie*, s. 241, 243, 245.

Wydarzenie to ks. Klimaszewski odnotował w *Liber metricus copulato- rum* parafii kalinowskiej: **Kościół w tymże Roku Konsekrowany przez J. W. Xiędza Jana Szyjkowskiego Biskupa Synopeyskiego Die 5ta 8bris Consecrationis dies assignata Dominica 3 8bris**²⁹. Zapis ten został poczyniony w październiku lub listopadzie 1777 r., czyli niebawem po uroczystości konsekracyjnej³⁰ i jest on bezpośrednim świadectwem potwierdzającym to wydarzenie. Do tej pory data konsekracji kościoła w Kalinówce była znana z inwentarza wizytacyjnego z 1804 r., który ks. Klimaszewski sporządził pod koniec swojego życia³¹.

Ks. W. Klimaszewski troszczył się także o plebanię i pozostałe zabudowania parafialne. Pobudował pięć nowych budynków, w tym kuchnię, spichlerz oraz dokończył budowy plebanii. Na plebanii wy-murował kominy i piece, a pokoje wyposażył we wszystkie potrzebne meble. Ponadto za sumę 604 zł. wyszlamował staw plebański, rów do stawu i przed kołem w młyńskim oraz wyremontował młyn. Informację o tych pracach zamieścił w księdze małżeństw parafii kalinowskiej:

*Roku 1777 Stawek slamowany Przeze mnie Xiędza Klimaszewskiego Proboszcza Kalinowskiego Kan. Wilen. Za Konczony Die 24 9bris od Którego Zapłaciłem Złotych 404. Tudziesz młynek reparaowałem Ze wszystkiem Zapłaciłem złot[ych] 100- od wyszlamowania row do stawku y Przed Kołem Zapłaciłem złot[ych] 100 facit Summa expensa nato złotych 604 niech to będzie grato succesori. Budynkow pięć wystawiłem Kuchnia Szpichlerz Polowe Plebanij Zewszystkiemy meblamy Pięcamy Kominamy że ma obowiązek o duszy moiey Pamiętać*³².

Szczegółowy opis wszystkich budynków parafialnych, które pozostały po ks. Klimaszewskim, zamieścił w inwentarzu z przejęcia parafii w 1808 r. ks. Sz. Szyszko. Wymienia w nim jeszcze inne budynki wzniesione przez poprzednika, takie jak dom dla czeladzi z 1779

²⁹ APKal, *Liber Metricus Copulatorum Anno Domini Millesimo Septemgesimo Sexagesimo Quarto Die 15 Februar. Compatarus*, k. 26.

³⁰ Kolejne wpisy w księdze małżeństw pochodzą z listopada 1777 r.: 15 9bris [1777] *Villa Guzy. Ego qui supra Benedixi Matrimonium inter Honestos Petrum Jan-kowski Juvenem et Franciscam Kakarereczanka Virginę de eadem Villa Guzy praemissis 3bs bannis nullog: reperto Canonico Impedimento Praes. Testib. Honesto. Mathia Kakareka Francisco Kakareka ac alijs fide dignis.*, k. 26.

³¹ *Konsekrowany przez WJ Xiędza Jana Szyjkowskiego biskupa synopeyskiego w roku 1777, dnia piątego października*, [w:] ADŁ, nr 183, *Inwentarz czyli Opis Stanu Kościoła Kalinowskiego... spisany w R^u 1804*. Inwentarz z 1808 r. błędnie podaje rok 1788 jako datę konsekracji kościoła.

³² APKal, *Liber Metricus Copulatorum Anno Domini Millesimo Septemgesimo Sexagesimo Quarto Die 15 Februar. Compatarus*, k. 25v-26. Por. M. Wróbel, *Parafia w Kalinówce Kościelnej*, s. 251.

r. i dwukondygnacyjny lamus pochodzący z początku lat 80. XVIII stulecia³³.

Ks. W. Klimaszewski zmarł w Kalinówce 16 lipca 1808 r. Dotknięty paraliżem, odszedł do Pana po prawie trzech latach choroby, mając 77 lat życia i 53 kapłaństwa³⁴. Zapewne został pochowany przy kościele.

Założenie nowego cmentarza grzebalnego

Od powstania parafii kalinowskiej do początków XIX w. zmarłych grzebano w poświęconej ziemi na cmentarzu przykościelnym w Kalinówce i przy kościele filialnym w Brzozowej. W bezpośrednim sąsiedztwie świątyni lub pod jej podłogą grzebano kapłanów, zakonników, osoby znamienitsze, należące do stanu szlacheckiego lub zasłużone dla parafii. Obok ks. A. Świerzbńskiego, „in aditu Ecclesiae” proboszcz W. Klimaszewski pogrzebał podstolinę Ziemi Bielskiej Mariannę z Wyszynskich Świerzbńską z Sikor (1774)³⁵. Przed wejściem do kościoła pochowani zostali bernardyn brat Paweł, kwestarz z klasztoru tykocińskiego (1777)³⁶ oraz Benedykt Mońko, szlachcic ze wsi Czokołdy (Czekołdy) w parafii Trzcianne, który „ex devotione” przybył przed cudowny obraz Najświętszej Maryi Panny w Kalinówce i tu dokonał żywota (1783)³⁷. Inny szlachcic Antoni Mońko z Sikor został pogrzebany w prawej nawie kościoła (1795)³⁸, również w świątyni pochowano rezydującą na plebanii Annę Tołczykową (1784) oraz ogrodnika Andrzeja Szydłowskiego, który zmarł po dziewięciu latach wiernej służby na rzecz parafii (1784)³⁹. Z tyłu prezbiterium pogrzebano Mariannę z Kostrów Waskiewiczową ze wsi Waški (1779)⁴⁰, zaś przy krzyżu zabitego przez żołnierzy Kazimierza Kołodziejkę włościanina

³³ AAB, *Inwentarz Kościoła Kalinowskiego po śmierci śp. WJM x. Walentym Klimaszewskim proboszczu i kanoniku wileńskim sporządzony y x. Szymonowi Szyszko w administracye podany. 1808*, s. nn.

³⁴ APKal, *Metryki Umarłych Parafii Kalinowskiej Sporządzone w Roku 1797 Dnia 15 8bra*, k. 59v: **Dnia 16 Julii: Umarł WJX Walenty Klimaszewski Kanonik Jnf. Pro: Kali. mający lat 77, a kapłaństwa 53. Paraliżem tknięty, chorowa[ł] lat 2 i miesięcy 8.**

³⁵ Ibidem, k. 19.

³⁶ Ibidem, k. 25.

³⁷ Ibidem, k. 34v.

³⁸ Ibidem, k. 55.

³⁹ Ibidem, k. 35v.

⁴⁰ Ibidem, k. 28.

z Białosukni (1751)⁴¹. W bezpośrednim sąsiedztwie kościoła, 18 lutego 1763 r., po odprawieniu uroczystego nabożeństwa, został też pogrzebany o. Andrzej Sikorski, jezuita z kolegium w Brześciu i mansjonarz derewnieński, zmarły nagle podczas wizyty u krewnych w Świerzbieniach⁴². Na cmentarzu przeprowadzano też ekshumacje. Dnia 24 stycznia 1788 r. proboszcz i dziekan knyszyński Wojciech Godlewski otrzymał zezwolenie kurii wileńskiej na przeprowadzenie ekshumacji na cmentarzu kalinowskim, mającej na celu dokładne zbadanie i ponowne pogrzebanie w miejscu świętym zwłok Jerzego Daniłowskiego⁴³.

Wymóg zakładania cmentarzy z dala od ludzkich osiedli pojawił się na przełomie XVIII/XIX wieku i wiąże się z wprowadzeniem na terenach polskich prawa obowiązującego w państwach zaborczych. W parafiach diecezji wileńskiej, które znalazły się w zaborze pruskim i rosyjskim, powstawały one stopniowo, w miejscach wyznaczonych przez władze zaborcze⁴⁴. Zakładano je poza terenem zabudowanym, w pewnej odległości od kościoła (na terenie archidiakonatu białostockiego odległość ta wynosiła zazwyczaj 0,5-2,5 km). W Kalinówce w czasach pruskich takiego cmentarza jeszcze nie było, co potwierdzają inwentarze parafialne z 1804 i 1808 r., w których wspomina się jedynie o cmentarzu przy kościele⁴⁵.

Drugi cmentarz został założony i poświęcony w 1811 r. przez proboszcza Szymona Szyszkę. Pozwolenia na poświęcenie cmentarza, „w miejscu poza wsią Kalinówka” i grzebanie na nim zmarłych, udzielił w Korycinie 31 października 1811 r. archidiakon białostocki Ignacy Rakowski⁴⁶. Transumpt tego dokumentu ks. Szyszko zamieścił w księdze metryk umarłych z 1809 r. Poniżej transumpty dopisał uwagę, że cmentarz poświęcił osobiście we wspomnienie Wszystkich Wiernych Zmarłych, dnia 2 listopada 1811 r.:

Na mocy władzy Jego Cesarskiego Majestatu Aleksandra II Cesarza i Autokraty całej Rosji etc etc Pana Naszego Najmiłościwszego Stanisław Sistrzencewicz Bohusz Kościołów katolickich w Rosji jedyny

⁴¹ Ibidem, k. 2.

⁴² Ibidem, k. 8.

⁴³ Ibidem, post k. 40.

⁴⁴ Według inwentarza w parafii Zalesie w 1820 r. cmentarz znajdował się tylko przy kościele. AAB, *Inwentarze Czyli Opisanie Rzymsko Katolickich Parafialnych Kościołów znajdujących się w Archi Dyakonacie Białostockim... ułożone i Roku 1820 podane*, s. 261.

⁴⁵ M. Wróbel, *Parafia w Kalinówce Kościelnej*, s. 256-257.

⁴⁶ Ks. Ignacy Rakowski od 1785 r. był przez kilka lat komendarzem w parafii Kalinówka.

metropolita biskup mohylewski, rycerz Zakonu Św. Andrzeja Apostoła i wielu innych Wielebnemu Szymonowi Szyszko Administratorowi kalinowskiemu pozdrowienie w Panu Powiadomiono mnie, że zgodnie z rozporządzeniami Jego Cesarskiej Mości w miejscu poza wsią Kalinówka powstał cmentarz, by grzebać ciała wiernych zmarłych w oddaleniu od kościoła parafialnego kalinowskiego. Udzielam ci z zachowaniem rytu Świętej Matki Kościoła władzy do poświęcenia wspomnianego cmentarza zgodnie z rytym rzymskim, [i pozwalam] by grzebano tam ciała wiernych zmarłych w Panu.

Korycin, 31 października 1811 r. Ignacy Rakowski Archidiakon Rzymskiego Katolickiego Kościoła Okręgu Białostockiego przez Stolicę Metropolitalną ustanowiony.

Poświęciłem nowy cmentarz
we wspomnienie Wszystkich Wiernych Zmarłych
2 listopada 1811 r.

Szyszko⁴⁷.

Po poświęceniu, cmentarz stał się zwyczajnym miejscem grzebania parafian. Pierwszy, odnotowany w księgach parafialnych pochówek na nowym cmentarzu, nosi datę 9 listopada 1811 r.⁴⁸

Cmentarz usytuowany został w kierunku północnym od wsi Kalinówka Kościelna, w odległości około pół kilometra od kościoła.

⁴⁷ APKal, Księga Metryk Umarłych w Parafii Kalinowskiej sporządzona dnia 5 lutego 1809⁹² R., k. nn.: In Imperio Suae Imperatoriae Majestatis ALEXANDRI II Imperatoris at Autocratoris Totius Rossiae etc etc etc Domini Nostri Clementissimi Stanislaus Siestrzencewicz Bohusz Ecclesiarum [Ro]mano Catholicarum in Rossia Unicus Metropolitanus [chi] Episcopus Mohileviensis Eques Ordinis S: Andreae Apostoli et aliorum multorum. Admodum Rendo Dno Simoni Szyszko Administratori Kalinoviensi Salutem in Domino Denuntiatum nobis est Officio Nostro quod juxta Mandata Supremis Regiminis Suae Imperatoriae Majestatis Coemeterium ad Sepelienda Corpora Defunctorum Separatim ab Ecclesia P[arochiali] Kalinoviensi in loco remoto ab oppido Kalinowka Erectum, Proinde Nos hoc observando Ritum Sanctae Matris E[ccle-]siae Dominationi Tuae damus Facultatem praedictum Coeme[ter]um] forma in Rituali Romano praescripta Benedicendi ibi[que] Cor]pora Fidelium in Domino Defunctorum Sepeliendi In ?Tuam Fidem etc Praesentes manu et Sigillo Officii Nostri[?] conatus firmantur Datt in Koricin Die 31 O[cto]bris 1811 Ann[i] Archidiaconus Romano: Catholicar[um] Ecclesiar[um] Circuli Bialostocen. in Sede Metropolitana Constitutus Ignatius Rakowski. Benedixi Novum Caemetaerium in Commeratione O[mnium] Fidelium Defunctorum die 2a N[ovem]bris 1811 anno Szyszko

⁴⁸ Szla: Jozefa Wroczyńskiego Gospodarza Matżonka Antonina Karwo[w]ska die 9 9bris 1811 R. żyjąca lat 50. umarta z Kolkow – **y pochowana na Nowym Cmentarzu**, k. 7v.

Początkowo nie miał ogrodzenia. Nie wspomina się o nim w opisie cmentarza z 1820 r.⁴⁹ Pierwsza wzmianka o kamiennym murze „ułożonym na mech” pochodzi z wizytacji generalnej z 1828 r.⁵⁰ Ponieważ w opisaniach parafii z 1820 r. skrupulatnie odnotowywano, czy cmentarze są ogrodzone i jakiego rodzaju posiadają ogrodzenie, brak takiej informacji przy opisie cmentarza w Kalinówce wskazuje, że ogrodzenie zostało wzniesione pomiędzy rokiem 1820 a 1828⁵¹.

Prace przy cmentarzu kontynuował ks. Mateusz Babecki, który zarządzał parafią kalinowską w latach 1835-1877. Jak informują dwie żelazne tablice wmurowane w ścianę bramy wejściowej obecnego cmentarza, bramę tę pobudował proboszcz Babecki po części z własnych funduszy⁵², a ponadto w 1848 r. zatroszczył się o postawienie (nowego?) muru cmentarnego⁵³.

Nowy cmentarz parafialny był skromną wiejską nekropolią, założoną na planie zbliżonym do kwadratu o wymiarach 51 na 46 metrów, nie posiadał kaplicy ani „godnych uwagi sklepów, nagrobków i napisów”⁵⁴. Na tym cmentarzu w 1877 r. został pochowany ks. Babecki, niedaleko od założyciela nekropolii ks. Szyszki, który zmarł w 1868 r. Żeliwne nagrobki obu duszpasterzy zachowały się po dziś dzień.

Tytułem podsumowania należy zaznaczyć, że przytoczone w artykule przykłady troski proboszczów kalinowskich o „fabrica ecclesiae kalinoviensis” – budowa kościoła, plebanii i innych obiektów plebańskich, konsekracja świątyni oraz założenie nowego cmentarza grzebalnego – świadczą o parafii skromnie uposażonej, ale należycie zarządzanej przez gorliwych duszpasterzy, którzy w oparciu o dochody z beneficjum i dziesięcin, potrafili zapewnić warunki dla prawidłowego funkcjonowania duszpasterstwa, ukierunkowanego na zbawienie dusz.

⁴⁹ AAB, *Inwentarze Czyli Opisanie... Roku 1820* podane: „Cmentarz odległy od kościoła ½ wiorsty, na którym chowają się zmarłych ciała. Kaplicy żadnej niema”, s. 63.

⁵⁰ LPAH, *Wizyta Jeneralna Kościoła Parafialnego Kalinowskiego... uczyniona 1828 Roku*: „Cmentarz za wsią Kalinówką od kościoła ku północy o pół wiorsty odległy – długi arszyn sześćdziesiąt pięć, szeroki siudmdziesiąt, na tym cmentarzu znajduje się krzyż drewniany ieden – murem kamiennym na mech opasany, na którym grzebią się ciała zmarłych parafian.”, k. 7v.

⁵¹ Por. M. Wróbel, *Parafia w Kalinówce Kościelnej*, s. 257.

⁵² Tablica wmurowana po lewej stronie od wejścia na cmentarz: „CURA ET EX PARTE SUMPTU M. BABECKI K: KALINOWIENSIS”.

⁵³ Tablica wmurowana po prawej stronie od wejścia na cmentarz: „HOC CAEMETERIUM MURO CIRCUMDATUM ANNO DOMINI 1848.”

⁵⁴ *Kronika Kościoła Parafialnego w Kalinówce... 1849*, [w:] G. Ryzewski, *Kronika Kościoła w Kalinówce. Aneks*, s. 178.

„FABRICA ECCLESIAE KALINOWIENSIS” W II POŁ. XVIII W. I NA POCZ. XIX W.

Parafia katolicka w Kalinówce Kościelnej została założona w 1511 r. i należy do najstarszych parafii w Archidiecezji Białostockiej, będącej dawniej częścią (Archi)Diecezji Wileńskiej. W tymże roku Mikołaj Radziwiłł zbudował tu kościół, który przetrwał do czasów potopu szwedzkiego. Obecna świątynia z drzewa modrzewiowego jest trzecim z kolei kościołem pobudowanym przez ks. A. Świerżbińskiego. Dokładana data i okoliczności jej budowy nie są dokładnie znane. Świątynia została konsekrowana w 1777 r. za kolejnego proboszcza ks. W. Klimaszewskiego. On też przeprowadził szereg innych prac budowlanych i remontowych na plebanii i w gospodarstwie proboszcza. Natomiast nowy cmentarz grzebalny, położony poza Kalinówką, został założony w 1811 r. przez ks. Szymona Szyszko. Transumpt dokumentu zezwalającego na jego założenie został zamieszczony w niniejszym artykule, jak też szereg innych zapisów źródłowych, dotyczących parafii oraz kapłanów w niej posługujących.

Słowa kluczowe: parafia w Kalinówce Kościelnej, budowa kościoła, konsekracja kościoła, pożar plebanii, założenie cmentarza, parafialne księgi metrykalne, proboszczowie, komendarze.

Bibliografia:


1. Cybulko Z., *Kilka uwag do dziejów kościoła kalinowskiego*, „Biuletyn Konserwatorski Województwa Podlaskiego” z. 5, 1999.
2. Cybulko Z., *Wartości zabytkowe kościoła parafialnego w Kalinówce Kościelnej*, [w:] A. Szot (red.), *Parafia w Kalinówce Kościelnej 1511-2011. Pięć wieków historii*, Białystok – Kalinówka Kościelna 2011.
3. Kalisz A., *Kalinówka Kościelna. Zespół kościoła parafialnego pw. św. Anny, Dokumentacja historyczno-architektoniczna*, PKZ, O/Białystok 1980.
4. Krahel T., *Zarys dziejów parafii w Kalinówce Kościelnej*, [w:] A. Szot (red.), *Parafia w Kalinówce Kościelnej 1511-2011. Pięć wieków historii*, Białystok – Kalinówka Kościelna 2011.
5. Kurczewski J., *Biskupstwo wileńskie*, Wilno 1912.
6. Niewiński S., *Juchnowiec. Dzieje parafii*, Juchnowiec Kościelny 2017.
7. Ryzewski G., *Kronika kościoła w Kalinówce z 1851 r.*, [w:] A. Szot (red.), *Parafia w Kalinówce Kościelnej 1511-2011. Pięć wieków historii*, Białystok – Kalinówka Kościelna 2011.
8. *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, F. Sulimierski, B. Chlebowski, Wł. Walewski (red.), t. 3, Warszawa 1882.
9. Wróbel M., *Parafia w Kalinówce Kościelnej w latach 1795-1914 w świetle działalności jej duszpasterzy*, [w:] A. Szot (red.), *Parafia w Kalinówce Kościelnej 1511-2011. Pięć wieków historii*, Białystok – Kalinówka Kościelna 2011.

10. Wróbel W., *Kościół parafialny w Kalinówce Kościelnej i jego wyposażenie w świetle inwentarza z 1620 R.*, [w:] A. Szot (red.), *Parafia w Kalinówce Kościelnej 1511-2011. Pięć wieków historii*, Białystok – Kalinówka Kościelna 2011.
11. Wrzeszcz M., *Kalinówka Kościelna*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000.
12. *Wykaz księży proboszczów parafii Kalinówka Kościelna*, [w:] A. Szot (red.), *Parafia w Kalinówce Kościelnej 1511-2011. Pięć wieków historii*, Białystok – Kalinówka Kościelna 2011.

Źródła archiwalne:

1. Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku (AAB), *Akta kościoła kalinowskiego od roku 1817^o dla dobra przez ks. Szyszkę erygowane i utrzymane*.
2. AAB, *Inventarium Ecclesiae Kalinoviensis Post Fata Illustris Domini Adami Swierzbinski Canonici Livoniensis Parochi Kalinoviensis Conscriptum ac Illustri Domino Valentino Klimaszewski circa introductionem per me infra scriptum die 24 maj 1774 Traditum*.
3. AAB, *Inwentarz Kościoła Kalinowskiego po śmierci śp. WJM x. Walentym Klimaszewskim proboszczu i kanoniku wileńskim sporządzony y x. Szymonowi Szyszko w administracye podany. 1808*.
4. AAB, *Inwentarze Czyli Opisania Rzymsko Katolickich Parafialnych Kościołów znajdujących się w Archi Dyakonacie Białostockim... ułożone i Roku 1820 podane*.
5. Archiwum Diecezjalne w Łomży (ADŁ), nr 183: *Inwentarz czyli Opis Stanu Kościoła Kalinowskiego w Dekanacie Knyszyńskim ze wszystkimi prznależytościami podług Erekeyow Fundoszewych spisany w R^u 1804*.
6. Archiwum Parafii Kalinówka Kościelna (APKal), *Księga Metryk Umarłych w Parafii Kalinowskiej sporządzona dnia 5 lutego 1809^o R.*
7. APKal, *Liber Metrices Baptisatorum et Copulatorum Ecclesiae Parochialis Kalinoviensis ab 1742... 1738: Liber Metricaru' Copulatoru' Ecclesiae Kalinoviensis per me Mathaeu' Antonium Perkowski Parochum Kalinoviensem procuratus proprio Su'ptu Anno Dni 1738 Die 23. 8bris.*
8. APKal, *Liber Metrices Ecclesiae Parochialis Kalinoviensis Brzozoviensisq. tam ex una Parte Baptisatorum quam ex Altera Parte Conjugatorum (...)* Per me Adamum Swierzbinski Canonicum Livoniensem Kalivoviensem Brzozoviensemq. Parochum Anno Domini 1764 Die 15 Februarij Comparatus.
9. APKal, *Liber Parochianorum Kalinoviensium In Domino Mortuorum et circa Ecclesiam parochialem kalinoviensem Sepultorum post obtentum Rectoratum praedictae Ecclesiae Per me Joannem Antonium Czaczkowski Kalinoviensem et Brzozoviensem modernum Parochum Anno Domini 1749. Scribi Inceptus et Comparatus.*
10. APKal, *Metryki Umarłych Parafii Kalinowskiej Sporządzone w Roku 1797 Dnia 15 8bra.*
11. Litewskie Państwowe Archiwum Historyczne w Wilnie (LPAH), f. 694, op. 1, d. 3747), *Wizyta Jeneralna Kościoła Parafialnego Kalinowskiego... uczyniona 1828 Roku Miesiąca Listopada.*

DOI: 10.15290/rtk.2018.17.3.20

 0000-0001-7043-9121*ks. Józef Łupiński**Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*

Formacja patriotyczna żołnierzy Polskich Sił Powietrznych na Zachodzie (1939-1945)

PATRIOTIC AND RELIGIOUS FORMATION OF POLISH AIR FORCE SOLDIERS IN WESTERN EUROPE DURING WORLD WAR II

All of the chaplains of the Polish Air Force in the West during World War II were Roman Catholic priests. They were delegated to the pastoral ministry of soldiers serving in air units in RAF bases, assigned to a given pastoral area. Their duties included: celebrating Sunday Masses, administration of sacraments (Baptism, Matrimony), visiting the sick and wounded in hospitals, celebrating funerals, as well as hearing confessions, everything connected with the spiritual care and support for the air force soldiers. The chaplains served Poles who fought far from their families, often without any news about them since the beginning of the war. Even if contact with their families could be established, the soldiers remained concerned and uncertain about the future of their relatives living under the German and Russian occupation. The chaplains had to make efforts to keep up the morale in the ranks. They played a significant role not only in the spiritual and religious formation of soldiers but also their patriotic formation. The purpose of this formation was to shape in them not only the mature attitude of Christian soldiers, but also a deep love for their Homeland (patriotism).

Key words: Polish Air Forces, Great Britain, France, II World War, catholic chaplain, patriotism, religious formation.

Wstęp

Historii Polski związana jest z niemal nieustanną walką o jej wolność. Niewątpliwie motorem tej walki i troski o niepodległość był patriotyzm i umiłowanie Ojczyzny. Za tę wolność nierzadko trzeba było zapłacić wysoką cenę. Cechą charakterystyczną była walka nie tylko o naszą, lecz także o wolność innych narodów. Hasło przypisywane Joachimowi Lelewelowi wyszywano na sztandarach w trakcie zrywów narodowych XIX w. W pełnej wersji brzmiało: „W imię Boga za naszą i waszą wolność”. Do tego hasła odwoływali się polscy żołnierze na Węgrzech walczący pod wodzą gen. Józefa Bema, a także walczący na Wschodzie i Zachodzie na frontach II wojny światowej. Patriotyzm niewątpliwie był istotnym motorem walki o wolność i niepodległość Polaków. Warto przytoczyć słowa wypowiedziane przez europosłankę Annę Fotyę na cmentarzu Milltown w Irlandii Północnej w 2015 r., gdzie pochowano 7 polskich lotników 304 Dywizjonu Bombowego im. „Powstańców Śląskich”: „Ci młodzi chłopcy walczyli o wolność naszą i waszą. (...) Marzyli o tym, by bronić terytorium Polski, żeby bronić swoich rodzin”¹.

Tworzenie struktur kapelanów wojsk polskich na Zachodzie

Po agresji Niemiec hitlerowskich oraz Związku Radzieckiego jesienią 1939 r. na Polskę, na Zachód przedostała się dość liczna grupa polskich żołnierzy. Wśród nich znaleźli się lotnicy, personel naziemny, a także kapelani Wojska Polskiego. Pierwsze regularne lotnicze formacje wojskowe powstały we Francji oraz w Anglii. We Francji w lutym 1940 roku utworzono bazę lotniczą na lotnisku Lyon-Bron. Lotnicy zamieszkiwali we Lyonie oraz w okolicy. Głównym punktem stanowiło Centrum Wyszkolenia Lotnictwa Polskiego (CWL) w Lyonie, gdzie stacjonował 1/45 Polski Dywizjon Myśliwski Warszawski.

Opiekę duchową dla polskich żołnierzy na Zachodzie organizował Biskup Polowy Józef Gawlina. Początkowo we Francji pracowało tylko dwóch kapelanów: ks. ppłk Leon Broel Plater i ks. mjr pil. Rafał Gogoliński – Elston. Ważną rolę w kształtowaniu postaw patriotyzmu wśród lotników Polskich Sił Powietrznych na Zachodzie odgrywali kapelani Kościoła rzymskokatolickiego. Ich posługa nie ograniczała się jedynie do przekazu wiary czy zasad moralności, lecz przede wszystkim do dawania osobistego przykładu, niesienia wiary, nadziei, a także do

¹ Por. <http://www3.tchr.org/modlitwy-za-polskich-pilotow-w-belfascie>, dostęp 2019-1-29.

sprawowania posługi duszpasterskiej wśród więźniów, chorych w szpitalach oraz Polaków zamieszkałych poza granicami okupowanej Ojczyzny. Morale żołnierzy, a także warunki, w których się znaleźli się tuż po przybyciu do Francji czy Anglii były bardzo trudne. Warto tu zacytować fragment z dziennika ks. Mikołaja Sasinowskiego – kapelana polskich lotników. Wokół widać było załamanie wielu żołnierzy, którzy stracili zaufanie do swoich dowódców, demoralizacja, zwątpienie, pijaństwo, wszędzie brud, i wszy, nędza². Polscy żołnierze, którzy dostali się na Zachód po klęsce wrześniowej nierzadko byli rozgoryczeni i zdemoralizowani. Panował smutek, żal, obok osób głęboko wierzących czy też gorących patriotów było wielu obojętnych na los Ojczyzny lub niewierzących w jej odrodzenie, żołnierze niedarzący zaufaniem swoich dowódców, czy też osoby wrogo nastawione do religii katolickiej. Tym trudniejsze było działanie kadry oficerskiej oraz kapelanów działających nad podniesieniem i umocnieniem morale wojska.

Francja

Po klęsce kampanii wrześniowej Biskup Polowy Józef Gawlina znalazł się na uchodźstwie we Francji. Dowódcy jednostek lotniczych, m.in. płk Stanisław Lużyński z bazy Lyon – Bron domagali się szybkiego przydziału kapelanów wojskowych³. Obok dwóch kapelanów (ks. ppłk Plater i ks. mjr Rafał Gogoliński), którzy w 1939 r. wraz z lotnikami przybyli do Francji, stopniowo dołączali nowi kapelani: ks. Franciszek Kącki CRL (Lyon), ks. Andrzej Żyłka TJ, ks. Maksymilian Kotowski, ks. Mikołaj Sasinowski i ks. Walenty Nowacki SJ.

Naczelnym kapelanem polskich lotników we Francji był ks. Gogoliński. Poważnym problemem duszpasterzy lotników we Francji był brak kaplic w bazach lotniczych. Początkowo Msze św. i inne nabożeństwa odprawiano w miejscowych francuskich kościołach (Lyon), w hangarach lotniczych (lotnisko Lyon Bron), w izbach żołnierskich lub na dworze, nad rzeką (Foire). Codziennie lotnicy uczestniczyli we wspólnych modlitwach porannych i wieczornych oraz w nabożeństwach majowych. Pierwszą kaplicę w La Foire ks. kapelani ks. Kotowski i Żyłka urządzili na terenie powystawowym. Była to pierwsza katolicka kaplica dla polskich lotników we Francji, której wyposażenie

² M. Sasinowski, *Dziennik*, 26.10.1939, mps w Archiwum Diecezjalnym w Łomży (dalej ArŁm), Akta Biskupa Mikołaja Sasinowskiego, k. 57-58.

³ Por. M. Sasinowski, *Przedmowa J. E. Księdza Biskupa Dr. Mikołaja Sasinowskiego, b. kapelana P.S.P.*, w: A. F. Kowalkowski, *Duszpasterstwo Polskich Sił Powietrznych we Francji i w Wielkiej Brytanii 1939-1946*, w: „Studia Pelplińskie” nr (1979), s. 154.

ufundował papież Pius XII Ks. Sasinowski tuż po przybyciu do bazy Lyon Bron na polecenie ks. kapelana Rafała Gogolińskiego – Elston, wspólnie z żołnierzami urządził obozową kaplicę, którą oddano do użytku 29 lutego 1940 r. Mógł w niej codziennie odprawiać Mszę św., spowiadać, głosić konferencje. Polscy lotnicy i kapelani zostali ewakuowani z Francji latem 1940 r.⁴

Anglia

Ks. ppłk Leon Broel Plater w grudniu 1939 r. wyjechał do Wielkiej Brytanii celem objęcia stanowiska kapelana Lotnictwa Polskiego przy RAF oraz innych polskich oddziałów wojskowych⁵. Kapelan stacjonował w bazie lotnictwa polskiego Eastchurch, gdzie wybudowano kaplicę dla polskich lotników. Pod koniec maja 1940 r. bazę przeniesiono do Blackpool nad morzem Irlandzkim w hrabstwie Lancashire, gdzie utworzono Centrum Wyszkozenia Zimnego Lotniczego. Jej szefem został ks. Plater. Do Anglii przybywali nowi kapelani lotników ewakuowani z Francji. Ostatnim był ks. Mikołaj Sasinowski, który 17 lipca 1940 r. dotarł statkiem via Afryka, Gibraltar do Glasgow. Nad świeżo przybyłymi lotnikami opiekę duszpasterską kapelanów nadzorował ks. mjr Rafał Gogoliński. Kapelanem polskiego oddziału lotniczego w Afryce Zachodniej był ks. Maksymilian Kotowski⁶.

Służba duszpasterska Polskich Sił Powietrznych w Anglii została zreorganizowana 7 marca 1941 r. Odtąd mieściła się przy Centrum Wyszkozenia Zimnego w Blackpool. Jej szefem został ks. dr Ludwik Bombas, a kapelanem łącznikowym ks. ppłk Leon Broel Plater. Ks. mjr Rafał Gogoliński-Elston był kapelanem w rejonie Blackpool, zaś ks. Marian Konczewski w rejonie Ternhill. W lipcu 1941 r. ks. Bombas wyjechał do Kanady, natomiast na stanowisko szefa duszpasterstwa powołano ks. ppłk. Antoniego Miodońskiego.

Zadania i obowiązki kapelanów wojskowych

Obowiązki kapelanów wojskowych regulowały dokumenty wydawane przez Sztab Generalny Wojska Polskiego i przez Biskupa Polowego. Od 1933 r. był nim Józef Gawlina. Na kilka lat przed wybuchem wojny hierarcha wydał szereg zarządzeń dotyczących zadań duszpasterskiej wobec żołnierzy, sprawowanie Mszy św. oraz innych sakramentów,

⁴ A. F. Kowalkowski, *Duszpasterstwo...*, dz. cyt., s., 156-159.

⁵ Tamże, s. 159.

⁶ A. F. Kowalkowski, *Duszpasterstwo...*, dz. cyt., s., 161-164.

głoszenie kazań, w których oprócz części poświęconej wyjaśnianiu bieżącej liturgii i czytań mszalnych winny znajdować się odniesienia do kształtowania postaw moralnych, religijnych i patriotycznych żołnierzy. Ponadto do ich obowiązków należało prowadzenie ksiąg metrykalnych i sporządzanie aktów stanu cywilnego oraz opieka nad grobami wojskowych⁷. W czerwcu 1939 r., na wypadek ewentualnego konfliktu militarnego, bp Gawlina wydał rozkaz, w którym przekazał kapelanom specjalne uprawnienia udzielone przez Stolicę Apostolską na czas wojny. Od chwili mobilizacji spowiedź św. żołnierzy miała być traktowana, jak korzystanie z sakramentu w niebezpieczeństwie śmierci. Kapelani mogli odprawiać dwie Msze św. dziennie bez koniecznej dyspensy, celebrować Eucharystię w warunkach polowych, czyli poza świątynią lub kaplicą, bez konieczności zachowania przepisane go postu eucharystycznego przez nich samych, jak też przez żołnierzy⁸. Oprócz typowych obowiązków duszpasterskich kapelanów bp Gawlina kładł szczególny nacisk na kształtowanie dyscypliny, morale oraz postaw patriotycznych żołnierzy. Zadaniem kapelanów było wzmacnianie wzajemnej więzi pomiędzy kadrą oficerską i pozostałymi żołnierzami oraz utrzymywać bliskie kontakty z dowódcami oddziałów. Duży nacisk kładł na osobisty przykład wiary, moralności i postawy patriotycznej duchownych, na osobiste zaangażowanie w dzieła miłosierdzia, dyspozycyjnością, służeniem dobrą radą, niesieniem nadziei i pociechy, łagodnością, łagodzeniem sporów, a także zachętą do sumiennego wykonywania rozkazów przez przełożonych. Według dyspozycji Biskupa Polowego, kapelani nie powinni pobierać ofiar od żołnierzy za posługi duszpasterskie⁹.

Biskup Polowy w swoich przemówieniach, kazaniach oraz w wypowiedziach okolicznościowych odwoływał się do bogactwa i mądrości zawartej na kartach Pisma Świętego. Teksty biblijne adaptował do wyjaśniania żołnierzom idei patriotyzmu. W swoich wypowiedziach często powracał do idei miłości Ojczyzny. Wskazywał na ogromne bogactwo i dziedzictwo Polski. Na to dziedzictwo składała się wiara w Boga, historia, kultura, język, oraz tradycja. Wszystko to miało wielkie znaczenie w tworzeniu rodziny oraz narodu polskiego. Bp Gawlina w przemówieniach do żołnierzy powracał wspomnieniami do rodzinnego domu, ojczystej ziemi. Żołnierzy wygnańców karmił

⁷ *Kapelani wrześniowi. Służba duszpasterska w Wojsku Polskim w 1939 r. Dokumenty, relacje, opracowania*, red. W. J. Wysocki i inni, Warszawa 2001, s. 47.

⁸ J. Odziemkowski, B. Spychała, *Duszpasterstwo wojskowe w drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1987, s. 138.

⁹ Tamże.

nadzieją, że prędzej czy później powrócą do Ojczyzny, do swoich bliskich, do domów. Celem używania ww. przykładów i porównań w wypowiedziach Biskupa Polowego było nie tylko podniesienie na duchu żołnierzy, lecz także jak najgłębsze dotarcie do duszy słuchaczy. Hierarcha w swoich przemówieniach nawiązywał do motywów zaczerpniętych z utworów Mickiewicza, Norwida, Sienkiewicza, do wielkich myślicieli jak Paweł Włodkowic, Andrzej Frycz Modrzewski, ks. Piotr Skarga. Żył sprawą polską, kochał Polskę, i te osobiste przekonania i wartości przekazywał żołnierzom. Nieustannie przypominał, iż przyjdzie dzień, kiedy powrócą do rodzinnych stron, gdy Ojczyzna odrodzi się na nowo. Zachęcał żołnierzy do żywej wiary, potwierdzonej czynem. Dużo uwagi przywiązywał do symboliki narodowej. W symbolach polskości widział ciągłość państwowości i tożsamości. Podkreślał rolę i znaczenia żołnierskiego sztandaru z napisem „Bóg – Honor – Ojczyzna”. Był głęboko przekonany, że autentyczny patriotyzm, czyli miłości do Ojczyzny winien być zgodny z wyznawaną wiarą chrześcijańską, nieustannie pogłębianą i umacnianą. Bp Gawlina wskazywał na przykłady polskich bohaterów/patriotów/przywódców: m.in. Karola Chodkiewicza, Stefana Czarnieckiego, Jana III Sobieskiego, Józefa Poniatowskiego, Tadeusza Kościuszkę, Romualda Traugutta, Józefa Piłsudskiego, którzy w świadomości Polaków stanowili wzór żołnierskiego patriotyzmu¹⁰.

Bp Gawlina zachęcał kapelanów, aby w posłudze duszpasterskiej kładli nacisk na wzmacnianie postawy moralnej, religijnej, i patriotycznej żołnierzy. W rozmowach z księżmi zachęcał do pracy nad odnową moralną żołnierzy. M.in. na spotkaniu w Nottingham w maju 1941 r. z kapelanami lotników ks. Alojzym Kowalkowskim oraz Mikołajem Sasinowskim oraz z mjr. lek. Aleksandrem Łuczakiem z 305 Dywizjonu Bombowego im. marsz. Józefa Piłsudskiego hierarcha tylko wspominał; o poważnych wykroczeniach żołnierzy w dziedzinie religijności i moralności, lecz także zachęcał kapelanów do pracy nad ich odnową moralną. Według biskupa przyczyną tego stanu były m.in. ciężkie doświadczenia i pobyt w trudnych warunkach w obozach Rumunii i na Węgrzech w drodze do Francji. Żołnierze polscy doświadczali głodu, nędzy i brudu, obojętnego traktowania. To doprowadzało ich do rozpacz po utracie Ojczyzny i swoich bliskich. Także od swoich rodaków doświadczali nienawiści i egoizmu. To ich przybijało, męczyło,

¹⁰ Por. J. Gawlina bp, *Z wojny i z wygnania: listy i orędzia pasterskie, kazania, przemówienia*, Rzym 1952, ss. 413; M. Wesołowski, *Świętość żołnierza w nauce Biskupa Polowego Józefa Gawliny*, Warszawa 2003, ss. 213.

popychało do alkoholizmu lub wstępowania do sekt, czy korzystania z usług domów publicznych¹¹.

Gawlina wiele uwagi przywiązywał do służby Bogu i Ojczyźnie potwierdzanej poświęceniem, odwagą, nawet ryzykiem poniesienia najwyższej ofiary, czyli utraty życia. W kazaniu wygłoszonym do lotników przed wybuchem wojny w Dęblinie w 1937 r. jasno wyraził się na temat ceny miłości do Ojczyzny cytując słowa marszałka Ferdynanda Focha „miłość żąda ofiary”. Dużą rolę w patriotycznej postawie żołnierzy odgrywał honor ukierunkowany na konsekwentną służbę dobru, nawet za najwyższą cenę – utratę życia¹².

Odwaga, męstwo, koleżeństwo, uczciwość, prawdomówność, odpowiedzialność, wierność, posłuszeństwo przełożonym były to cechy żołnierza, które świadczyły o jego wartości także bojowej. Nie mniej istotnym kształtowanie postawy patriotycznej żołnierzy na wzorcach z przeszłości Polski. Przekazywanie tradycji patriotycznej i wskazywanie na bogatą chwałę oręża polskiego miało na celu integrowanie żołnierzy oraz umacnianie więzi ze społeczeństwem. Dlatego oprócz zachęty do nawiązywania podczas różnorodnych wystąpień i przypomniana zrywów i powstań narodowych bp Gawlina zachęcał kapelanów, aby podczas wspólnego przeżywania świąt religijnych, szczególnie Bożego Narodzenia i Wielkanocy wzmacniać wzajemne więzy oraz kształtować poczucie dumy narodowej.

Posługa kapelanów wśród lotników

Pośród żołnierzy Polskich Sił Powietrznych na Zachodzie posługiwało ponad 20 księży diecezjalnych i zakonnych. Chociaż zachowało się niewiele przemówień czy kazań skierowanych do żołnierzy Polskich Sił Powietrznych na Zachodzie, to zasadniczo w każdym z nich zawarte były wątki religijne i patriotyczne. Tuż po klęsce kampanii wrześniowej część polskich żołnierzy udała się do Francji i Anglii, aby dalej kontynuować walkę z Niemcami. Wraz z nimi udali się także niektórzy księża, którzy wcześniej byli kapelanami wojskowymi lub też podjęli tę służbę poza granicami Polski.

Jednym z najtrudniejszych problemów z którymi spotykali się duszpasterze było zwątpienie i rozgoryczenie oraz brak wiary na odrodzenie wolnej Polski. Przegrana kampania wrześniowa, w wyniku której wojska niemieckie i sowieckie zajęły Polskę dla wielu żołnierzy

¹¹ M. Sasinowski, *Dziennik*, 8.5.1941, k. 314-318.

¹² J. Gawlina, *O honorze. Przemówienie w Stowarzyszeniu św. Tomasza z Akwinu w Londynie, w lutym 1944 r.*, w: tenże, *Z wojny i wygnania...*, dz. cyt., s. 163-165.

stała powodem do duchowego i moralnego załamania. Część z nich załamała się i utraciła nadzieję. Kapelani oraz dowódcy wojsk polskich na Zachodzie w swoich wypowiedziach nierzadko poruszali i analizowali przyczyny upadku Polski oraz opisywali stan morale żołnierzy. W liturgii oraz przy innych okazjach starali się podnosić żołnierzy na duchu, wzywali do nadziei i wiary w ponowne odzyskanie niepodległości. Jesienią 1939 r. pallotyn ks. Ignacy Olszewski – sekretarz bpa polowego Józefa Gawliny oraz przyszły kapelan polskich lotników we Francji i Anglii we Mszach św. dla żołnierzy zachęcał, aby nie poddawali się, lecz wierzyli w odrodzenie się Ojczyzny:

Nie powinniśmy poddawać się zniechęceniu i zwątpieniu. Bowiem Naród Polski już niejedyn raz musiał się organizować za granicą i tworzyć swoje rządy, np. najazd Szwedów – Jan Kazimierz, powstania i rozbiory Polski, obecnie. (...) Teraz Polska odzyska znów niepodległość. Tymczasem mamy pracować na każdym stanowisku, na każdym szczeblu, dla dobra Polski. Nie rozpaczać, nie narzekać, nie płakać, ale każdą czynność wykonać z myślą o Polsce¹³.

W kolejnych niedzielnych Mszach św. poruszał kwestię zaangażowania żołnierzy w przyszłą odbudowę Ojczyzny. Podkreślał, że do odnowy Polski potrzeba będzie wewnętrznej przemiany Polaków, ludzi odpornych na przeciwności, o silnych charakterach, posłusznych i obowiązkowych¹⁴. Jesienią 1939 r. ks. Mikołaj Sasinowski, kapelan lotników od lutego 1940 r. w swoim *Dzienniku* zanotował m.in. gorzkie spostrzeżenia na temat zachowania niektórych żołnierzy polskich we Francji. Po przybyciu do bazy Cöetquidan Camp, gdzie ks. Sasinowski nie otrzymał etatu kapelana, lecz służył jako instruktor wojskowy, zauważył że część żołnierzy zabrała się z entuzjazmem do tworzenia i szkolenia oddziałów polskich, lecz jednocześnie coraz częściej w obozie dochodziło do intryg, walk, pijaństwa, niemoralnego prowadzenia się. Zdawał sobie sprawę, że trzeba wiele wysiłku, aby odbudować nadzieję i wiarę wśród żołnierzy, a nade wszystko dawać osobiste dobre świadectwo nadziei na lepszą przyszłość, wiary i patriotyzmu. Wprost i bez ogródek apelował do żołnierzy, aby:

¹³ M. Sasinowski, *Dziennik*, 22.10.1939, k. 53-54.

¹⁴ „Na nas – żołnierzach – ciąży wielkie zadanie: odbudowanie Ojczyzny i wymierzenie sprawiedliwości tym, co ją rozdarli i przyczynili się do rozdarcia. Do spełnienia tych zadań potrzeba wielkich środków. Te środki zdobyć musimy my. Tymi środkami jesteśmy my sami. (...) Musimy stać się ludźmi o silnym charakterze i stalowej woli. Żeby to zrobić należy się ćwiczyć w dwóch cnotach: posłuszeństwo (karność) i obowiązkowość”. M. Sasinowski, *Dziennik*, 5.11.1939, k. 64-66.

...się pozbyli pleśni samolubstwa dogadzania swym własnym tylko zmysłom, czas byśmy stali się głosem narodu, pragnącego odrodzić się moralnie, byśmy wskazywali nowe drogi, oparte na etyce Chrystusowej drogi – prowadzące niezawodnie do wolnej i wielkiej Polski¹⁵.

Ks. Sasinowski wierzył, że ogrom cierpienia zaznanego przez Polaków może wywołać odrodzenie moralne żołnierzy, którzy w przyszłości, w oparciu o Boże zasady i wspólny wysiłek przyczynią się do odrodzenia państwa polskiego¹⁶. Osobiście uważał, że każde zło i zgorzenie popełnione przez polskich żołnierzy niszczyło mozolnie zdobyta opinię o prawości Polaków, wierności chrześcijańskim ideałom służby Bogu i Ojczyźnie. Do kapelana lotników niejednokrotnie dochodziły informacje o niegodnym postępowaniu żołnierzy rodaków, którzy uczęszczali do domów publicznych lub zdradzali swoje żony i zawierali nowe cywilne związki małżeństwie za granicą. Mówił o tym wprost i bez ogródek do żołnierzy:

Dziś w kazaniu (...) po prostu poniosło mnie. Pragnąłbym przecież, żeby ci nasi Polacy byli zawsze najlepsi, żeby zostawili to jak najlepszą opinię. Naturalnie jest dużo takich, którzy to doskonale rozumieją, ale wśród tej ogólnej masy, zawsze się znajdzie jakiś wyrutek, który nie tylko nie dba o swoją opinię, ale przynosi hańbę naszej Ojczyźnie.”¹⁷

Ubolewał także nad stanem moralnym kadry oficerskiej. W jego przekonaniu był to owoc niewłaściwego wychowania duchowego oficerów II Rzeczypospolitej. W jednoznacznych słowach wyrażał swą dezaprobatę do siania zgorzenia i jednocześnie wzywał do bezwzględnej naprawy postaw kadry oficerskiej, od której przede wszystkim należałoby się oczekiwać wzoru postępowania¹⁸.

Krzewienie wiary

Biskup Polowy Józef Gawlina, jako fundament żołnierskiej miłości do Ojczyzny postrzegał w praktykowaniu żywej wiary. W swoich kazaniach najpierw wyjaśniał Ewangelię, a następnie aktualizował jej treść w konkretnej sytuacji żołnierskiej. Dużo uwagi poświęca związkowi między losami Ojczyzny i wiernością rodaków Bogu. Podobnie czynili inni kapelani. W posłudze duchowej kapelanów lotników zauważa się nieustannie odwoływanie się do Pana Boga. Wspomniany ks. Mikołaj

¹⁵ Tamże, 28.1.1940, k. 156-161.

¹⁶ Tamże. 28.1.1940, k. 156-161.

¹⁷ Tamże, 7.4.1940, k. 198.

¹⁸ Tamże, 4.8.1940, k. 269-270.

Sasinowski w swoim *Dzienniku* często wyrażał swoją głęboką wiarę w Boga i w Jego Opatrzność. W przepowiadaniu ściśle wiązał dwie rzeczywistości: Boga i Ojczyznę. Jesienią 1939 r. wyraził swoiste wyznanie wiary:

Dla mnie są dwie rzeczy najważniejsze, za które gotów jestem zawsze przelać swoją krew, to jest Bóg i Ojczyzna. Zarówno jak za Boga – w obronie Jego godności, w obronie swojej świętej wiary, tak również i w obronie mej drogiej Ojczyzny gotów jestem do największych poświęceń, nie wyłączając swego życia. W wojnie dzisiejszej chodzi przecież o Boga i Ojczyznę. Bóg jest sponiewierany, wyszydzony. Wiara święta jest prześladowana¹⁹.

Modlił się za żołnierzy i umacniał nadzieją: „Modlę się za was ustawicznie, o Bracia. Polacy. Bóg da nam zwycięstwo – wiercie”²⁰. Był głęboko przekonany, że w przyszłości Polska odrodzi się na nowo. Aby tak się stało trzeba było, aby naród polski był silny, zdrowy duchowo i fizycznie, połączony w jednym państwie, szedł drogą prawdy, prawa i honoru²¹. Także i inni duchowni, którzy odwiedzali polskich żołnierzy, jak choćby kard. Pierre Marie Gerlier – prymas Francji spotykając polskich lotników w Lyonie zachęcał do nadziei i wiary:

...dzięki Bogu i Maryi Polska się odrodzi (...), albowiem (...) z nami jest Bóg i Matka Najświętsza. I właśnie ten wszechmocny i potężny Bóg wraz z Matką Najświętszą – waszą Królową, wybawią Polskę z jej ciężkiej sytuacji, a ramię żołnierza polskiego okryje na nowo nieśmiertelną aureolą chwały i zwycięstwa²².

Ks. Sasinowski wierzył, że pomimo kolejnej katastrofy, jaką była niemiecka inwazja na Francję każdy, każdy, kto całą ufność położył w Bogu – nie zawiedzie się. Ufał, że Bóg przyjdzie Polakom z pomocą i stanie w obronie zniszczonych kościołów i sprofanowanych ołtarzy i że nawet z najgorszej sytuacji potrafi wydzwignąć a jednocześnie poniżyć ludzi nieprawych. Był głęboko przekonany, że tylko Bóg nie zawiedzie i dlatego w Nim pokładał nadzieję i wierzył mocno, że Polska kiedyś będzie wolna. Podczas podróży morskiej z Gibraltaru do Anglii codziennie modlił się z lotnikami o bezpieczną podróż. Po dopłynięciu do Glasgow zachęcał żołnierzy, by dziękowali Bogu za to, że towarzyszył w drodze, zachował od nalotów bombowych, które miały miejsce. Tę wdzięczność żołnierze winni Stwórcy okazywać poprzez ucziwie

¹⁹ Tamże, 8.9.1939, k. 13-14.

²⁰ Tamże, 11.9.1939, k. 18-20.

²¹ Tamże, 17.9.1939, k. 24-27.

²² Tamże, 3.5.1940, k. 207-211.

i solidnie wykonywanie swoich obowiązków, które Bóg i Ojczyzna im powierzyli: wiernie przestrzegać praw Bożych i dbać o dobre imię i chwałę Ojczyzny.

Kapelan duchowo towarzyszył lotnikom podczas ich lotów operacyjnych nad Niemcy i tereny okupowane. Kiedy dowiadywał się o zbliżającym się terminie nalotów bombowych, sami dowódcy prosili go o nabożeństwo w intencji lotników. Zapisał w *Dzienniku*:

Ogromnie się tym ucieszyłem, że chcą rozpocząć pracę z Bogiem. Oświadczyłem, że sam nosiłem się z podobną myślą. Ponieważ jednak są to rzeczy owiane jakąś dziwną tajemnicą – więc dotychczas nie poruszałem ich. Dzisiaj jednak zapewniam, że z prawdziwą radością to nabożeństwo zrobię i sam gorąco modlić się będę do Boga o błogosławieństwo dla was. Dziś właśnie o godzinie 20:30 siedem naszych załóg ma lecieć na Rotterdam. Powiedziałem im przeto, że przed lotem będzie króciutkie nabożeństwo dla nich. Przyszło dość sporo. Prawie wszyscy. Odmówiłem litanie do Matki Najświętszej i inne modlitwy okolicznościowe, powiedziałem kilka gorących słów zachęty do wytrwania i odwagi w tej walce. W końcu udzieliłem im „absolucji” na wypadek, gdyby któregoś miałyby spotkać śmierć. Byli bardzo wdzięczni. Niektórym pokazały się łzy. Modlili się naprawdę gorąco. Poszli ... zostałem sam w kaplicy odmawiając Różaniec za nich. Prosiłem Matkę Najświętszą by wyjednała u Boga łaskę powrotu dla wszystkich. Jest to pierwszy lot. Przywiązuję do niego wielką wagę. Od tego pierwszego lotu zależeć będzie wiele w dalszej pracy. Maszyny zaczynają startować... przed tym strzelcy próbują swoich karabinów, czy sprawnie pracują. Wreszcie po nabraniu pewnej wysokości biorą kurs i ciągną nad drogą. Cały czas stałem w lasku obok, modląc się gorąco za nich, za ich powrót, za całość ich maszyn i za ich zdrowie. Całą noc czuwałem z lekarzem na lotnisku. Byłem przy ich powrocie. Poszedłem spać dopiero, jak wszystkie załogi powróciły. Położyłem się spać około godziny 4tej nad ranem byłem dość zmęczony. Bo wstałem jutro jak zwykle wcześniej, czyli o godzinie 7ej odprawić Mszę św.²³

Ks. Sasinowski odczuwał wielką radość w chwilach gdy polscy lotnicy, mimo wielkich strat osobowych dawali świadectwo wiary. Był blisko związany z lotnikami, a nawet osobiście uczestniczył w akcjach operacyjnych. Oto relacja z 5 kwietnia 1941 r.:

Pogoda cudna. Przypadkowo trafiam do hangaru 305 dywizjonu(...). Któryś z oficerów proponuje mi lot na bombardowanie nad morze. Chętnie się zgadzam. Startujemy. Maszyna się podrywa. Jakiś dreszczyk przebiega po kościach. Jakoś myśl przelatuje po głowie: „cofać się już za późno. Trochę żal odrywać się od ziemi”. Ale to przecież tylko

²³ Tamże, 5.4.1941, k. 311-312.

chwilowe wyobrażenie skierowuje się na co innego. Obserwuję pilota, jak dusi maszynę, jak ją ściąga, jak zadziera jej dziób coraz wyżej. Ziemia ucieka spod nóg, wznosimy się coraz wyżej. Nabieramy wysokości, wiatr coraz silniej dmie od morza. Małe kłęby chmur przemykają pod stopami, a my ciągle na przód. Niedaleko morza jakiś większy zwał chmur. Tak cudnego widoku jeszcze nigdy nie widziałem. Nie da się nawet porównać z naszymi górami, pokrytymi śniegiem w zimie. Coś tak cudnego jak z bajki. Teraz dopiero odczułem jak piękna jest służba w lotnictwie. Po rzuceniu bomb – wróciliśmy na obiad do domu. Byłem dwie godziny w powietrzu. Obecnie mam już za sobą ponad siedem godzin lotu²⁴.

Szczególnie ważnym wydarzeniem duszpasterskim dla kapelanów lotników były Zaduszki, podczas których modlono się za poległych żołnierzy w jednostkach lub publicznie na cmentarzach lotników polskich. Wspomnienie przeżywane ze wzruszeniem miało charakter patriotyczno – religijny²⁵. Modlono się za tych, którzy nie oszczędzili swego życia, oddali za Polskę swoją krew w ofierze Ojczyźnie.

Honor

Istotnym elementem formacji żołnierzy było kształtowanie postawy honoru. Pierwszym, który w czasach starożytnych opisał tę cechę był Arystoteles. Według filozofa była to postawa życia moralnego człowieka, który odbierał cześć – zapłatę za postępowanie nacechowane pełnią cnót²⁶. Honor w życiu żołnierza jest wewnętrznym pozytywnym aktem, nakierowanym na dobro służby Ojczyźnie. Kapelani kładli duży nacisk na kształtowanie honoru. Argumentowali, że Polacy w historii wielokrotnie okazywali się ludźmi honoru, który budowali poprzez duchowe i zewnętrzne zmaganie. Honor traktowali jako element wierności służbie Bogu i Ojczyźnie. Ks. Sasinowski w jednym z kazań apelował do żołnierzy:

Bracia (...) mam nadzieję, że nie przyniesiecie wstydu Polsce, że przeciwnie, sztandar jej będziecie wysoko dźwigać. Polak jest zawsze honorowy. Jesteście synami tej Ojczyzny, która pierwsza stanęła w obronie

²⁴ Tamże, 5.4.1941, k. 309-310.

²⁵ „Zaduszki. Święto Zmarłych. Mszę św. odprawiłem za wszystkich drogich braci Polaków, który nie wahali się swojej krwi przelać w obronie wolności drogiej Matki – Ojczyzny. Niech im dobry Bóg da wieczną nagrodę za ich poświęcenie, cierpienie i odwagę.” Tamże, 2.11.1940, k. 292.

²⁶ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, IV 3, 1123 b 35.

honoru. Dziś Kościół i Polska liczy na wasz honor. Jestem pewny, że przez swoją uczciwą i solidną pracę zasłużymy na rychłe zwycięstwo²⁷.

Podczas składania przysięgi przez podchorążych, których sam, szkolił jako instruktor wojskowy przedstawił sens jej poszczególnych elementów:

Przysięgam Panu Bogu Wszechmogącemu, Trójcy Świętej Jedynemu, być wiernym Ojczyźnie mej, Rzeczypospolitej Polskiej, sztandarów wojskowych nigdy nie odstąpić, stać na straży konstytucji i honoru żołnierza Polskiego. (...). Honor – to uczciwość, rzetelność, poczucie własnej godności. Jesteście spadkobiercami wielkich bohaterów. Ojczyzna nam powierzyła honor. Nie wolno nam go zdradzić. (...). Rozkazy dowódców. Wojsko opiera się na honorze²⁸. Honor żołnierski – nie wolno wam złamać przysięgi, którą składacie Bogu najwyższemu i Ojczyźnie, nie wolno wam splamić pięknego zaszczytnego munduru żołnierza polskiego, który przez bohaterskie walki kolegów naszych okryty jest nimbem chwały²⁹.

Szczególnie ważnym symbolem dla żołnierzy był sztandar. 16 lipca 1941 w. na lotnisku Swinderby, w święto Matki Boskiej Szkaplerznej – patronki Polskich Lotników i w święto Polskich Lotników Biskup Polowy Józef Gawlina poświęcił nowy sztandar lotników. Ks. Sasinowski – świadek uroczystości spisał jej przebieg:

Sztandar jest naprawdę cudny. Tak pięknego wykonania jeszcze nie widziałem w swoim życiu. Kolory polskie. Z jednej strony Matka Boska Częstochowska a z drugiej Ostrobramska. Cudnie wykonana. Włożyły tam one naprawdę cały swój artyzm. W nogach odznaki naszego lotnictwa Polskiego. Pod obrazem słowa: Bóg, Honor i Ojczyzna. Po drugiej stronie: św. Terenia od dzieciątka Jezus – piękna również. Pod spodem słowa: Miłość żąda ofiary. Istotnie – ta ofiara, którą złożyły za siebie nasze Polaki, świadczy najdokładniej o ich miłości do Polski i do wszystkiego co Polskie, świadczy o tym jednocześnie, że ich czyn podejmowany z głęboką wiarą o moc Bożą nie będzie daremny, że dotrze tam, gdzie go przeznaczono, że naszą brać żołnierską będzie podtrzymywał na duchu i prowadził do zwycięstwa³⁰.

Inicjatorem wykonania sztandaru Polskich Sił Powietrznych był dawny dowódca Eskadry Ćwiczebnej Obserwatorów z przedwrzesniowego Centrum Wyszkozenia Lotnictwa nr 1 w Dęblinie kpt. pil. Jan Hryniewicz. Projekt sztandaru zrealizowali pchor. pil. Kazimierz

²⁷ M. Sasinowski, *Dziennik*, 26.11.1939. k. 81-87.

²⁸ Tamże, 28.1.40, k. 156-161.

²⁹ Tamże, 19.5.1940, k. 215-216.

³⁰ Tamże, 16.7.1941, k. 335-338.

Karaszewski i pchor. pil. Zbigniew Wojda. Rysunki te zostały następnie przesłane przy pomocy tajnej poczty z Lyonu przez Sztokholm do Wilna. W Wilnie zawiązał się społeczny komitet wykonania sztandaru pod kierownictwem dr Zofii Wasilewskiej-Świdowej i księdza Kazimierza Kucharskiego. Prace przy hafcie zostały wykonane przez siostry zakonne z klasztoru Benedyktynek i Zakładu Świętego Kazimierza. Sztandar PSP dotarł na Wyspy Brytyjskie dzięki konsulowi japońskiemu w Kownie Sugihara, który tajną pocztą dyplomatyczną przewiózł do Sztokholmu. Stamtąd został dostarczony do Wielkiej Brytanii 4 marca 1941 roku. Podczas uroczystości na lotnisku Swinderby kpt. Hryniewicz wręczył sztandar generałowi Lucjanowi Żeligowskiemu, który przekazał go Premierowi i Wodzowi Naczelnemu gen. broni Władysławowi Sikorskiemu. Gen. Sikorski wręczył sztandar Inspektorowi Polskich Sił Powietrznych (dowódcy) gen. bryg. obs. Stanisławowi Ujejskiemu, ten zaś dowódcy 300 Dywizjonu Bombowego im Ziemi Mazowieckiej ppłk. pil. Wacławowi Makowskiemu. Sztandar poświęcił Biskup Polowy WP Józef Gawlina w obecności księży kpt. Mikołaja Sasinowskiego i Ignacego Olszewskiego. Był on przekazywany co trzy miesiące kolejnemu polskiemu dywizjonowi lotniczemu na terenie Wielkiej Brytanii³¹.

Ojczyzna

Jednym z najważniejszych i najszerzej podejmowanych wątków przez kapelanów lotników PSP była tematyka miłości do Ojczyzny. Po klęsce wrześniowej kapelani motywowali żołnierzy do walki, która w przyszłości miała zapewnić wolność Polski. Nieśli nadzieję i zachętę i wiarę, że Ojczyzna znowu będzie niepodległa. W okresie zniechęcenia z powodu porażki, szczególnie – jesienią 1939 r. zachęcali rodaków do nadziei na odzyskanie wolności, która można zrealizować tylko przez pracę dla dobra Polski, a nie przez samo narzekanie. Wzywali do pracy nad sobą, do stawania się silnymi ludźmi z silnym charakterem o mocnej woli. W swoich kazaniach i innych wypowiedziach do żołnierzy o miłości do Ojczyzny wiązali ją z miłością do Boga. W swoim *Dzienniku* ks. Sasinowski po przybyciu do bazy lotniczej we Lyonie zapisał: „Cieszę się z tego jednego bardzo, bo raz, że mam dużo wewnętrznej satysfakcji, że pracuję owocnie dla Boga i Ojczyzny”³².

Podczas ewakuacji z Francji przez Afrykę i Gibraltar kapelan nieustannie umacniał żołnierzy. Tułaczkę pełną niepewności zawierzał

³¹ Tamże.

³² Tamże, 3.3.1940, k. 187-193.

Bogu³³. Podczas niebezpieczeństw podróży morskiej z Gibraltaru do Anglii modlił się z lotnikami w intencji Ojczyzny³⁴.

Wdzięczność (Bogu) okażemy najlepiej, jeżeli uczciwie i solidnie będziemy wykonywali swoje obowiązki, które on i Ojczyzna nam powierzyła, jeżeli będziemy wiernie przestrzegali praw bożych, jeżeli będziemy dbali gorliwie o dobre imię i sławę ukochanej i umęczonej Ojczyzny³⁵.

Kapelani nawiązując do miłości Ojczyzny wzywali lotników do godnego postępowania w życiu osobistym. Ostro występowali przeciwko łamaniu praw Bożych. Od przemiany duchowej, do której nieustannie wzywał, niejako uzależniał powrót do wolnej Ojczyzny.

Moralność naszego wojska – a szczególnie oficerów pozostawia wiele do życzenia. Jeżeli nam pozwoli Bóg wejść do Ojczyzny – to przede wszystkim należy się domagać bezwzględnej naprawy w wojsku³⁶.

Swoją posługę kapelańską polscy księża w Anglii pełnili wśród lotników dywizjonów myśliwskich i bombowych. Cytowany często ks. Mikołaj Sasinowski posługiwał w 304 Dywizjonie Bombowym „Ziemi Śląskiej im. Ks. Józefa Poniatowskiego” i 305 Dywizjonie Bombowym „Ziemi Wielkopolskiej im. Marszałka Józefa Piłsudskiego”. Polskie Dywizjony Bombowe w Wielkiej Brytanii podczas wojny poniosły trzykrotnie większe straty osobowe w trakcie działań operacyjnych niż wszystkie pozostałe jednostki – dywizjony myśliwskie.

Zakończenie

Wszyscy kapelani Polskich Sił Powietrznych na Zachodzie lotniczy byli kapłanami rzymskokatolickimi. Sprawowali opiekę duszpasterską nad żołnierzami służącymi w jednostkach lotniczych w bazach RAF, przypisanymi do danego rejonu duszpasterskiego. Do ich obowiązków należało odprawianie niedzielnych i świątecznych mszy św., udzielanie ślubów i chrztów, błogosławienie małżeństw, odwiedzanie chorych i rannych w szpitalach, odprawianie uroczystości pogrzebowych, a także spowiedź, opieka i wsparcie duchowe żołnierzy lotnictwa. Służyli Polakom, którzy walczyli oddaleni od swych rodzin, często bez żadnych wiadomości na ich temat od chwili wybuchu wojny. Jeśli nawet kontakt z rodziną udało się nawiązać, i tak u żołnierzy pozostawała troska i niepewność o przyszłość najbliższych, żyjących pod niemiecką i sowiecką

³³ Tamże, 18.6.1940, k. 237.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, 21.7.1940, k. 261-264.

³⁶ Tamże, 4.8.1940, k. 269-270.

okupacją. Kapelani musieli więc dokładać starań, aby podtrzymywać ducha w szeregach wojska. Odegrali znaczną rolę nie tylko w formacji duchowej i religijnej, lecz także patriotycznej. Celem tej formacji było kształtowanie dojrzałej postawy chrześcijańskiej żołnierzy, a także głębokiej miłości do Ojczyzny, czyli patriotyzmu.

FORMACJA PATRIOTYCZNA ŻOŁNIERZY POLSKICH SIŁ POWIETRZNYCH NA ZACHODZIE (1939-1945)

Po katastrofie kampanii wrześniowej w 1939 r. wielu polskich żołnierzy udało się do Francji i Wielkiej Brytanii celem kontynuowania walki z Niemcami. Wśród nich pokaźną grupę stanowili lotnicy. Dla nich Biskup Polowy Józef Gawlina zorganizował specjalne duszpasterstwo, złożone z kilkudziesięciu księży diecezjalnych i zakonnych. W swoich dokumentach, kazaniach i innych wystąpieniach hierarcha wydawał praktyczne wskazówki dotyczące istotnych elementów posługi duszpasterskiej. Wśród nich, oprócz wątków ściśle religijnych, zalecał także ustawiczną formację patriotyczną. Dotychczas, poza wyjątkami, niewielu badaczy zajmowało się tym specyficznym rodzajem duszpasterstwa (A. F. Kowalkowski, J. Łupiński, W. Zmysłony). Autor niniejszej publikacji, na podstawie *Dziennika* ks. Mikołaja Sasinowskiego oraz innych dostępnych źródeł, analizuje realizację postulatów bpa Gawliny formacji duszpasterskiej i patriotycznej wśród polskich lotników.


Słowa kluczowe: II wojna światowa, Polskie Siły Powietrzne, Francja, Wielka Brytania, kapelani wojskowi, formacja religijna i patriotyczna.

Bibliografia:

1. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*.
2. Gawlina J., *O honorze. Przemówienie w Stowarzyszeniu św. Tomasza z Akwinu w Londynie, w lutym 1944 r.*, [w:] tenże, *Z wojny i z wygnania: listy i orędzia pasterskie, kazania, przemówienia*, Rzym 1952.
3. Gawlina J., *Z wojny i z wygnania: listy i orędzia pasterskie, kazania, przemówienia*, Rzym 1952.
4. Kowalkowski A. F., *Duszpasterstwo Polskich Sił Powietrznych we Francji i w Wielkiej Brytanii 1939-1946*, „Studia Pelplińskie” nr (1979).
5. Odziemkowski J., Spychała B., *Duszpasterstwo wojskowe w drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1987.
6. Sasinowski M., *Dziennik*, 26.10.1939, mps w Archiwum Diecezjalnym w Łomży (dalej ArŁm), Akta Biskupa Mikołaja Sasinowskiego.

7. Sasinowski M., *Przedmowa J. E. Księdza Biskupa Dr. Mikołaja Sasinowskiego, b. kapelana P.S.P.*, [w:] A. F. Kowalkowski, *Duszpasterstwo Polskich Sił Powietrznych we Francji i w Wielkiej Brytanii 1939-1946*, „Studia Pelplińskie” nr (1979).
8. Wysocki W. J. i inni (red.), *Kapelani wrześniowi. Służba duszpasterska w Wojsku Polskim w 1939 r. Dokumenty, relacje, opracowania*, Warszawa 2001.
9. Wesołowski M., *Świętość żołnierza w nauczaniu Biskupa Polowego Józefa Gawliny*, Warszawa 2003.

DOI: 10.15290/rtk.2018.17.3.21

 0000-0003-0668-4645

Łukasz Niewiński
Uniwersytet w Białymstoku

Papieska Gwardia Szwajcarska na łamach czasopisma „Der Schweizergardist” w latach 2007-2017

THE PONTIFICAL SWISS GUARDS IN «DER SCHWEIZERGARDIST» IN 2007-2017

This article discusses the contents of «Der Schweizergardist» and presents the image of the Pontifical Swiss Guard created on its pages. The period covered starts with the publication of the magazine's first issue in 2007 and finishes with the release of the current 3/2017 issue. Until now, this subject has not been raised in the world historiography. «Der Schweizergardist» is not available in Poland, hence it remains unknown among native historians. The magazine is the main source of information on the recent history of the Swiss Pontifical Guard. Additional cognitive value can be found in the series of interviews conducted with the members of the Guards Corps and printed on the pages of «Der Schweizergardist». Historical articles related to the subject of PSG are also interesting. The author intends to answer the following research questions in this text: What was the origin of the magazine? Who is editing the magazine? What is the contents of «Der Schweizergardist»? What do the administrative and technical, permanent and special sections of the magazine look like; what do they concern? Who has been interviewed? Who are the authors of historical texts? In what light is the daily service of the papal guards exposed and what is the attention paid to?.

Key words: Pontifical Swiss Guards, Pope, Holy Father, Vatican City, „Der Schweizergardist”.

Papieska Gwardia Szwajcarska (dalej też jako PGS) nie wzbudziła do tej pory większego zainteresowania w Polsce¹. A przecież jest ona formacją militarną chroniącą papieża, jednostką o wielowiekowej tradycji, funkcjonującą w oparciu o wartości duchowe, które propaguje przez swoją postawę. Już chociażby z tych powodów warto zgłębić jej dzieje.

Tematem niniejszego artykułu jest przybliżenie zawartości czasopisma „Der Schweizergardist” i przedstawienie wizerunku Papieskiej Gwardii Szwajcarskiej kreowanego na jego łamach². Cezura czasowa rozpoczyna się w 2007 r., kiedy to został opublikowany pierwszy numer, a kończy wraz z wydaniem (bieżące) numeru 3/2017. Do tej pory tematyka ta nie była poruszana w światowej historiografii. Magazyn „Der Schweizergardist” nie jest też dostępny w Polsce, stąd pozostaje nieznany wśród rodzimych historyków. Ponadto czasopismo to stanowi główne źródło informacji dotyczących najnowszych dziejów Papieskiej Gwardii Szwajcarskiej. O wielu z tych wydarzeń nie sposób dowiedzieć się z jakichkolwiek innych mediów. Dodatkową wartość poznawczą można odnaleźć również w cyklach wywiadów przeprowadzanych z członkami korpusu Gwardii i umieszczanych właśnie na łamach „Der Schweizergardist”. Interesujące są także zawarte w nim artykuły historyczne związane z tematyką PGS.

Autor w niniejszym tekście zamierza odpowiedzieć na następujące pytania badawcze: Kto redaguje magazyn? O czym pisano w „Der Schweizergardist”? Jak wyglądały i czego dotyczyły administracyjno-techniczne, stałe i nadzwyczajne rubryki czasopisma? Z kim przeprowadzано wywiady? Kim byli autorzy tekstów historycznych? W jakim świetle ukazywano codzienną służbę strażników papieskich i na co zwracano uwagę?

¹ W Polsce do 2010 r. nie wydano żadnej monografii na ten temat. Jednak od tego czasu sytuacja zaczęła się zmieniać. W ostatnich kilku latach ukazało się pięć książek (w tym dwie pozycje źródłowe) dotyczących PGS: Z. Witkowski, „Mężnie i wiernie”. *Papieska Gwardia Szwajcarska. Historia chwały*, Toruń 2010; H. Majkrzak, *Watykan. Papieskie formacje zbrojne*, Kęty 2013; A. Widmer, *Strażnik świętego papieża. Moje lekcje życia u św. Jana Pawła II*, wstęp G. Weigel, Kraków 2013; *Mój święty szef. Komendant Pius Segmüller w rozmowie z księdzem Robertem Bielem*, Kraków 2014; Ł. Niewiński, *Papieska Gwardia Szwajcarska na pocztówkach*, Oświęcim 2017.

² Pl. „Gwardzista szwajcarski”. Tytuł czasopisma jest podawany w każdym numerze także w innych językach (choć zapisany o wiele mniejszą czcionką) – francuskim *Le Garde Suisse*, staroromańskim *Il Gardist Svizzer*, włoskim *La Guardia Svizzera*. Więcej o historii PGS można przykładowo znaleźć w takich pozycjach, jak: R. Royal, *The Pope's Army. 500 Years of the Papal Swiss Guard*, New York 2006; P. M. Krieg, R. Stampfli, *Die Schweizergarde in Rom 1506-2006*, Zürich 2006; D. Alvarez, *The Pope's Soldiers. A Military History of the Modern Vatican*, Lawrence, KS 2011.

Informacje ogólne o czasopiśmie „Der Schweizergardist”

W 2006 r., w 500-lecie istnienia Gwardii, zaprzestano wydawania dotychczasowych publikacji, czyli roczników Gwardii „Jahresbericht”, jak i półroczników eks-gwardzistów „Der Exgardist”³. W ich miejsce rozpoczęto wydawanie nowego czasopisma „Der Schweizergardist”. Do tej pory (stan na luty 2018 r.), wydano 33 numery „Der Schweizergardist”, po trzy numery rocznie: w marcu, lipcu i listopadzie⁴. Pierwszy numer ukazał się w marcu 2007 r. i liczył 52 strony⁵.

Nakład każdego numeru początkowo był rozmaity, ale od czternastu ostatnich numerów nie zmienia się i wynosi aktualnie 1465 egzemplarzy⁶. Część nakładu (zapewne około 300 egzemplarzy) trafia do Watykanu, gdzie rozdysponowuje je dowództwo Gwardii. Kolejna część jest rozdawana osobom zasłużonym, gościom i sponsorom. Reszta (nieustalona) liczba egzemplarzy jest sprzedawana w ramach prenumeraty. Czasopismo jest finansowane wspólnie przez dowództwo Papieskiej Gwardii Szwajcarskiej i Stowarzyszenie eks-gwardzistów. Ponadto utrzymuje się z reklam⁷, a także z abonamentów, wykupowanych przeważnie przez byłych gwardzistów i ich bliskich. Koszt jednego numeru w prenumeracie wynosi 20 franków szwajcarskich, a roczna prenumerata z kosztami wysyłki to wydatek blisko 80 franków. Magazyn drukowany jest w drukarni Heller Druck w Cham.

³ Więcej o genezie powstania czasopisma [w:] *Päpstliche Schweizergarde. Jahresbericht 1966*, Roma 1967, s. 1-46; *Guardia Svizzera Pontificia. Jahresbericht 2005*, Città del Vaticano 2006, s. 1-90; Ł. Niewiński, op. cit., s. 10.

⁴ Zbiór materiałów do poszczególnych numerów zamykany jest 10 lutego, 31 maja i 10 października. W cyklu wydawniczym zdarzają się duże opóźnienia, np. nr 3/2017 opublikowano w styczniu 2018 r.

⁵ Przeciętnie liczba stron „Der Schweizergardist” wahała się między 44 a 64, przy czym najczęściej występowały: 48, 52, 56 i 60. Wyjątek stanowił numer 2/2016, który liczył 72 strony.

⁶ Początkowo nakład wynosił 1800 egzemplarzy. Jednak już od nr 3/2007 ze względów oszczędnościowych został zmniejszony do 1400 egzemplarzy. Kolejne numery nieznacznie zmieniały się pod tym względem: (nr 2/2008 – 1450, nr 3/2008 – 2/2009 – 1475, nr 3/2009 – 1/2010 – 1425, nr 2/2010- 1400, nr 3/2010 – 3/2011 – 1420, nr 1/2012 – 2/2012 – 1450, nr 3/2012 – 1/2013 – 1475, od nr 2/2013 – aktualnie wynosi 1465 egzemplarzy.

⁷ Więcej o tym w dalszej części artykułu.

Informacje administracyjno-techniczne zamieszczone w czasopiśmie „Der Schweizergardist”

a) **Redakcja** – pierwszym redaktorem naczelnym został były gwardzista Horst Oertle, a siedziba redakcji znajdowała się w Pfaffhausen w kantonie Zürich. W skład pierwszej komisji redakcyjnej weszli: pełniący służbę zastępca komendanta Gwardii podpułkownik Jean-Daniel Pitteloud oraz dwaj eks-gwardziści Ulysse Biéri i dr Marco Reichmuth. Od 2016 r. drugim redaktorem naczelnym „Der Schweizergardist” został kolejny eks-gwardzista Andreas Wicky. Wtedy też zmieniła się siedziba redakcji i odtąd mieści się ona w Männedorf w kantonie Zürich.

b) **Kontakt** – oprócz zwyczajowych danych kontaktowych czasopiśma, jak nr tel., czy adres e-mail redaktora naczelnego, podane zostały informacje dotyczące rachunku bankowego oraz adresy kontaktowe do: dowództwa Papieskiej Gwardii Szwajcarskiej, Centrum Informacyjno-Rekrutacyjnego, a także Centrali i poszczególnych sekcji Stowarzyszenia eks-gwardzistów⁸.

c) **Okładka** – wszystkie okładki magazynu utrzymane są w barwach Gwardii – kolorach: ciemnoniebieskim (dominującym), czerwonym i żółtym. Przeważnie znajdują się na nich gwardziści lub elementy ich oporządzenia. Przykładowo widoczne są na nich posterunki jednostki: w Castel Gandolfo (nr 3/2012), przy Bramie Spiżowej (nr 1/2007), przy Bramie Dzwonów (nr 2/2012), we wnętrzu Bazyliki św. Piotra (nr 2/2007), przy pomniku Karola Wielkiego (nr 1/2008); a także zdjęcia komendantów formacji (nr 2/2008, 2/2009, nr 2/2015, nr 3/2016)⁹, sztandaru (nr 1/2009), orkiestry (nr 1/2014, nr 2/2016, nr 2/2017). Na innych okładkach ukazano uroczystości z udziałem eks-gwardzistów (nr 3/2007, nr 3/2009, nr 3/2010, nr 3/2013)¹⁰, fotografie maszerującego oddziału Gwardii (nr 1/2010, nr 2/2010, sceny z przysięgi (nr 2/2014), pożegnania weteranów (nr 1/2015), czy też odniesienia historyczne (nr 1/2012, nr 3/2014). Pojawiają się też na nich gwardziści w mundurach ćwiczebnych armii szwajcarskiej (nr 1/2007, nr 3/2017). Wyjątkowo na okładce widoczne są też: beatyfikacja papieża Jana Pawła II (nr

⁸ W 2007 r. (podobnie jak dziś) istniało trzynaście takich sekcji: Argovia, Region Basel, Bern, Fribourg, Jura, Lemania, Ostschweiz (AI, AR, GL, GR, SG, SH, TG), Solothurn, Sottoselva (UR, OW, NW), Svizzera Italiana (TI), Wallis, Zentralschweiz (LU, SZ, ZG), Zürich.

⁹ Okładki te czasami związane są ze zmianą na stanowisku komendanta.

¹⁰ Na okładkach pojawiają się jako cykliczne (w miesiącach jesiennych) coroczne centralne uroczystości (zjazdu) eks-gwardzistów. Zawsze takie fotorelacje zdobią okładki z nr 3 w danym roku.

2/2011), zdjęcie nowo wybranego papieża Franciszka (nr 1/2013, też w nr 2/2015), portret przedstawiający historycznego fundatora Gwardii papieża Juliusza II (nr 2/2013), wizyta w Watykanie prezydenta Rosji Władymira Putina (nr 3/2015), czy otwarcie Drzwi Świętych z okazji Roku Miłosierdzia (nr 1/2016).

d) **Reklamy** – na łamach czasopisma reklamowało się wiele firm jednorazowo czyniły to m. in. biuro pielgrzymkowe. Częściej wspierały gwardzistów inne firmy, np. kompleks hotelowy, zakład produkujący repliki uzbrojenia, czy ośrodek wypoczynkowy. Stowarzyszenie eks-gwardzistów i dowództwo PGS od początku istnienia pisma zawarło długoterminową umowę reklamową (funkcjonującą po dziś dzień) z kantonem policji Zürich (*Kantonspolizei Zürich*). Na jej podstawie, za nieustalone bonusy finansowe, policja kantonalna dostaje w każdym numerze pisma całą tylną stronę okładki, na której zachęca do rekrutacji we własne szeregi. Początkowo (przez pierwsze piętnaście numerów) zamieszczano na niej zdjęcie policjantki w sprzęcie płetwonurka oraz zwyczajowe ogłoszenie skierowane do przyszłych rekrutów w wieku 20-35 lat i kupon na wysyłkę dodatkowych informacji. Od nr 1/2012 zmieniono strategię i zaczęto przedstawianie sylwetek poszczególnych pracowników policji kantonalnej oraz umieszczono stosowną stronę internetową. Do pozostałych partnerów strategicznych „Der Schweizergardist” należy zaliczyć bank, firmę doradztwa prawnego, drukarnię, czy słynną szwajcarską firmę produkującą noże Victorinox. Warto zauważyć, że czasopismo wspiera i rozpropagowuje (nierazko bezpłatnie) firmy zakładane przez eks-gwardzistów.

Stałe rubryki czasopisma „Der Schweizergardist”

a) **Kronika** – w każdym numerze (przeważnie na stronach 4-6) zamieszczano kronikę ważniejszych wydarzeń w dziejach Gwardii. Kronika, prowadzona w języku włoskim, obejmowała w danym numerze sprawozdania z czterech miesięcy służby¹¹. Odnotowywano w niej m. in. uroczyste Msze Święte papieskie odprawiane w Bazylice św. Piotra, prywatne audiencje papieskie, coroczne (styczniowe) zebranie korpusu dyplomatycznego w Sali Królewskiej Pałacu Watykańskiego, wizyty dyplomatyczne w Watykanie, pielgrzymki papieskie, podróże,

¹¹ Numer 1 zawierał miesiące od października poprzedniego roku do końca stycznia roku bieżącego. Numer 2 obejmował miesiące od lutego do końca maja, a numer 3 składał się z opisów wydarzeń od czerwca do końca września.

pielgrzymki i wizyty gwardzystów dokonywane poza Watykan, szkoły rekrutów Gwardii i ich przysięgę, czy święta patronów jednostki¹².

b) **Szkoły rekrutów** (*Rekrutenschule*) – trzykrotnie w ciągu roku następuje nabór potencjalnych kandydatów do służby w Gwardii. W każdym numerze znajduje się jednostronicowe sprawozdanie ze szkoły rekrutów, odpowiednio z lutego, czerwca i listopada. Zawsze zamieszczane jest zdjęcie rekrutów w towarzystwie aktualnego komendanta, kapelana i gwardzisty odpowiedzialnego za ich szkolenie. Ponadto zamieszczane są dane osobowe wszystkich kandydatów do służby w Gwardii wraz z miejscem i datą ich urodzenia, miejscem zamieszkania i wykonywanym zawodem.

c) **Przysięga** (*Giuramento*) – w każdym numerze 2 z danego roku zawarto relację z corocznej przysięgi nowych rekrutów Gwardii, dokonywanej 6 maja. Nierzadko na kilkunastu stronach (np. w nr 2/2017 na stronach 10-23) zamieszczano zdjęcia (np. w nr 2/2017 w liczbie 10), teksty przemówień papieża ze spotkania z gwardzistami, komendanta, kapelana, homilii wygłaszanej przez jednego z kardynałów, relację z przysięgi, a czasami wywiady z zaproszonymi na tę uroczystość politykami szwajcarskimi. Dodatkowo przedstawiano odznaczonych medalami papieskimi oraz listę przysięgających rekrutów, wraz z ich przynależnością kantonálną i językiem ojczystym (niemieckim, francuskim lub staro romańskim/włoskim), w którym składali ww. przysięgę.

d) **Stan osobowy** (*Bestand*) – zasadniczo w każdym nr 1 z danego roku umieszczano stan osobowy formacji z roku poprzedniego¹³. Zajmował on przeważnie trzy strony, na których umieszczano około 140 nazwisk gwardzistów służących w formacji w danym roku kalendarzowym. Lista zawsze była ułożona według starszeństwa stopni wojskowych, a w wypadku tożsamyh rang, według daty przyjęcia do jednostki. Ogółem na liście podawano stopień, nazwisko i imię gwardzisty, kanton pochodzenia, datę przyjęcia w szeregi formacji, datę jej opuszczenia lub awansu na kolejny stopień¹⁴. Warto zauważyć, że aktualnie najstarszym stażem gwardzistą jest komendant pułkownik Christoph Graf, przyjęty 2 marca 1987 r.

e) **Wywiady** – najbardziej interesującą, stałą rubryką w czasopiśmie „Der Schweizergardist” pozostaje dział wywiadów. Jest on niezwykle

¹² Świętego Sebastiana (20 stycznia), św. Mikołaja z Flüe (25 września), św. Marcina z Tours (11 listopada).

¹³ Jedynie w roku 2011 stan osobowy opublikowano z opóźnieniem w nr 2. Z kolei w 2007 r. nie opublikowano stanu osobowego z 2006 r., gdyż takowy znalazł się w ostatnim numerze *Guardia Svizzera Pontificia. Jahresbericht. 2006*, Città del Vaticano 2006.

¹⁴ Więcej o tym w: Ł. Niewiński, op. cit., s. 50-56.

istotny z punktu widzenia historyka, zwłaszcza opisującego dzieje formacji w XXI wieku. W 33 numerach opublikowano 29 rozmów z 28 osobami¹⁵. Jedynym, który dwukrotnie został uhonorowany przeprowadzeniem rozmowy na łamach „Der Schweizergardist” pozostaje kapelan jednostki Alain de Reamy¹⁶. Po raz pierwszy swoimi spostrzeżeniami podzielił się on tuż po objęciu funkcji kapelana (nr 1/2007), a następnie po papieskiej nominacji na biskupa pomocniczego (nr 1/2014)¹⁷. Przykładowo de Reamy wskazywał, jako główne aspekty posługi w PGS, na bliski kontakt ze swoimi 110 wiernymi (czyli gwardzistami) i partnerstwo w rozmowie. Wspomnił również o rozwoju duchowości w szeregach jednostki, kształtowanej przez małżeństwa katolickie gwardzistów lub wybór przez nich drogi kapłańskiej. Kolejni kapelani, czyli Pascal Burri¹⁸ i Tomas Widmer¹⁹ również zagościli na łamach „Der Schweizergardist”.

Istotne, pod względem informacji w nich zawartych, okazały się wywiady z komendantami Gwardii: odchodzącym w 2008 r. Elmarem

¹⁵ W czterech numerach nie zamieszczono wywiadu – były to: nr 2/2014, nr 1/2016, nr 1/2017, nr 2/2017.

¹⁶ Alain de Reamy urodzony 10 kwietnia 1959 r. w Barcelonie. Szkolny czas spędził w Hiszpanii i w Engelbergu. Studiował na uniwersytetach we Fryburgu i w Rzymie. Po święceniach działał jako ksiądz w Yverdon, Lozannie i Morges. W 1996 r. został pastorem we Fryburgu, a w 2004 r. kanonikiem w miejscowej katedrze. Od 1 września 2006 r. kapelan Papieskiej Gwardii Szwajcarskiej.

¹⁷ *Die Arbeit des Papstes berührt jeden. Interview mit Gardekaplan P. Alain de Reamy*, „Der Schweizergardist” 2007, nr 1, s. 34-35; „*Der echte Hirte riecht nach Schaf*”. *Interview mit Weihbischof Alain de Reamy*, „Der Schweizergardist” 2014, nr 1, s. 28-29.

¹⁸ Pascal Burri – ur. 4 września 1965 r. w Neuchâtel. W 1989 r. wstąpił do seminarium w diecezji Lozanny, Genewy i Fryburga. Mianowany kapelanem Gwardii od 1 września 2014 r. – „*Le prêtre est un faiseur de ponts*”. *Interview avec le Chapelain Pascal Burri*, „Der Schweizergardist” 2014, nr 3, s. 22-23.

¹⁹ Thomas Widmer – ur. 18 lipca 1984 r. w Zurychu. Studiował filozofię i teologię na Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża w Rzymie. W 2015 r. obronił pracę licencjacką na Uniwersytecie Laterańskim. Święcenia kapłańskie otrzymał w 2010 r. W latach 2009-2013 pełnił posługę w katedrze w Chur i w jednej z parafii w rodzinnym Zurychu. 12 grudnia 2015 r. uzyskał nominację od papieża Franciszka na kapelana PGS z dniem 1 stycznia 2016 r. Obecnie opracowuje dysertację teologiczną na temat „Świętość Kościoła według Benedykta XVI”. – *Den Glauben entdecken, vertiefen und leben. Interview mit Gardekaplan Thomas Widmer*, „Der Schweizergardist” 2016, nr 2, s. 40-41.

T. Mäderem²⁰, mianowanym na jego miejsce Danielem Anrigiem²¹, czy mianowanym w 2015 r. Christophem Grafem²². Szczególnie interesujące okazały się wypowiedzi komendanta Mädera, z których wynikały m. in. kwestie: wzajemnych animozji między Gwardią z Żandarmerią Papieską, stanu finansowego jednostki, szczegółów rekrutacji. Ponadto, w trakcie rozmowy, pułkownik Mäder podkreślił, że „przetrwanie Gwardii usprawiedliwia nie długa historia, tylko jakość dzisiejszych usług”.

Oficerowie Gwardii, podobnie jak komendanci, mogli zaprezentować swoje poglądy na służbę w jednostce przeważnie z dwóch powodów: jej pożegnania, jak uczynili to: major Peter Hasler²³, podpułkownik Jean-Daniel Pitteloud²⁴, kapitan Frowin Bachmann²⁵; lub, dla odmiany, z okazji wstąpienia w jej szeregi, jak: major William Kloter²⁶, czy kapitan Cyril Duruz²⁷.

Przykładowo jeden z oficerów, major Peter Hasler, weteran z 44,5 letnim stażem służby, w pożegnalnym wywiadzie wymienił pożądane cechy gwardzistów w XXI wieku; „wymagany jest od gwardzistów zdrowy rozsądek, świadomość obowiązku i odpowiedzialności, wytrzymałość, uprzejmość, empatia. To jest żołnierz zastępcy Chrystusa, on wita w jego imieniu ludzi, którzy z całego świata płyną do Watykanu. Tak więc potrzebne jest duże zrozumienie dla innej mentalności, również wewnątrz Gwardii, co ze względu na wąską przestrzeń do życia w kwaterach jest szczególnie ważne. Gwardzista musi być świadom, że wchodzi w „zespół”, w którym przede wszystkim chodzi o wartości duchowe. On musi być świadom, że przez służenie ludziom, jest mu

²⁰ „*Mein Glaube ist mein Lebensinhalt*”. Interview mit Oberst Elmar Th. Mäder, „Der Schweizergardist” 2008, nr 2, s. 30-31.

²¹ „*Rückkehr mit Freude und Respekt*”. Interview mit Oberst Daniel Anrig, „Der Schweizergardist” 2008, nr 3, s. 26-27.

²² „*Der Papst schätzt seine Garde sehr*”. Interview mit Oberst Christoph Graf, „Der Schweizergardist” 2015, nr 1, s. 34-35.

²³ „*Rückblick in grosser Dankbarkeit*”. Interview mit Major Peter Hasler, „Der Schweizergardist” 2009, nr 2, s. 23-25.

²⁴ „*Un engagement pour un monde meilleur*”. Interview avec Jean Daniel Pitteloud, „Der Schweizergardist” 2012, nr 1, s. 28-29.

²⁵ *Mit Unternehmergeist und missionarischer Ader in die Zukunft*. Interview mit alt Hauptmann Frowin Bachmann (GSP 1985-2016), „Der Schweizergardist” 2016, nr 3, s. 32-33.

²⁶ „*Unser Auftrag verpflichtet*”. Interview mit Major William Kloter, „Der Schweizergardist” 2010, nr 2, s. 28-29.

²⁷ *Un service incroyablement enrichissant*. Interview avec Le Capitaine Cyril Duruz, „Der Schweizergardist” 2015, nr 3, s. 16-17.

powierzona boska misja i dla ich bezpieczeństwa musi się bezwarunkowo poświęcać. Do tego potrzebna jest zdrowa, religijna podstawa. Papież Paweł VI powiedział, że nie jest możliwe, by bez dużego zaufania Bogu długo służyć w Gwardii... Gwardia nadal pozostanie znakiem rozpoznawczym zalet naszej ojczyzny: sumienności, wierności, precyzji i uprzejmości”²⁸.

Jednak, co zaskakujące, wywiady przeprowadzono głównie z ludźmi jedynie pośrednio związanymi z Gwardią, jak np. eks-gwardziści (np. Jacques Babey, Ulysse Biéri), dostojnicy kościelni (np. kardynał Kurt Koch, opat Gilles Gachoud), historycy (Ulrich Nersinger, dr Marco Reichmuth), politycy (Flavio Conti, Pascal Couchepin), czy artyści (malarz Rudolf Mirer, producent filmowy Peter Weckert).

Większość wywiadów (20 indywidualnych i 3 wspólnie z drugą osobą) przeprowadził redaktor naczelny Horst Oertle. Pozostałe 6 były dziełem innych osób, np. kapitana Gwardii Frowina Bachmanna, eks-gwardzisty Ulysse’a Biéri, czy kolejnego redaktora Andreasa Wicky.

f) **Artykuły historyczne** – jedną ze stałych rubryk stanowią artykuły historyczne bezpośrednio lub pośrednio związane z Papieską Gwardią Szwajcarską. Ogółem opublikowano 36 takich kilkustronicowych artykułów²⁹. Wśród autorów zaproszonych do współpracy na plan pierwszy z 14 tekstami wysuwa się Ulrich Nersinger³⁰. Ten watykanista oraz historyk zajmujący się Kościołem katolickim w Niemczech i wojskami papieskimi, cieszył się szczególnym uznaniem redakcji „Der Schweizergardist”. Na szczególną uwagę zasługuje jego tekst o fladze Państwa Miasta Watykan³¹, której początki sięgają pontyfikatu papieża Leona XII (1823-1829). Według postanowień traktatów laterańskich z 11 lutego 1929 r. flagę eksponowano głównie podczas uroczystości koronacyjnych nowych papieży, procesji Bożego Ciała, czy przysięgi gwardzistów.

²⁸ „Rückblick in grosser Dankbarkeit”..., s. 23-25.

²⁹ W czterech numerach nie opublikowano żadnego artykułu historycznego (nr 1/2007, nr 2/2014, nr 1/2017, nr 2/2017). Z kolei w siedmiu wydrukowano ich po dwa (nr 2/2007, nr 3/2008, nr 1/2010, nr 3/2010, nr 3/2011, nr 2/2013, nr 1/2015).

³⁰ Np. U. Nersinger, *Die Gendarmen des Papstes*, „Der Schweizergardist” 2009, nr 3, s. 24-27; Idem, *Eine Miliz von römischen Bürgern*, „Der Schweizergardist” 2009, nr 1, s. 26-29; Idem, *Freiheitskämpfer der Kirche*, „Der Schweizergardist” 2010, nr 1, s. 23-25; Idem, *Wanted: John H. Surratt, Zouave*, „Der Schweizergardist” 2011, nr 3, s. 19-21.

³¹ U. Nersinger, *Banner der Kirche und Fahnen der Päpste*, „Der Schweizergardist” 2012, nr 2, s. 30-33.

Autorami tekstów byli również inni zawodowi historycy, w tym dr Alois Odermatt (5)³², dr Vincenz Oertle (3)³³, dr Reto Stampfli (1)³⁴, czy dr Marco Reichmuth (1)³⁵.

Ponadto na łamach czasopisma teksty historyczne publikowali jego redaktorzy naczelni, jak Horst Oertle (2)³⁶, który opublikował interesujący artykuł o dobozach w PGS, czy Andreas Wicky (2)³⁷. Spośród pozostałych ośmiu autorów na wyróżnienie zasługują teksty Rolanda Burnera o założonej w 1881 r. orkiestrze Gwardii³⁸, Dominica Pedrazzini³⁹ o komendancie jednostki Julesie Repondzie⁴⁰, a także Bernharda Hülsebuscha o narodowym kościele szwajcarskim w Rzymie⁴¹.

g) **Artykuły dotyczące eks-gwardzistów** – w każdym numerze byłym strażnikom papieskim poświęcano przynajmniej kilkanaście stron magazynu. Omawiano w nich aktywność poszczególnych sekcji. Przykładowo składały się na nią głównie zjazdy Stowarzyszenia eks-gwardzistów, uroczystości religijne i kulturalne, pielgrzymki i wyścizki, jubileusze, a także śluby i nekrologi.

h) **Nekrologi** – w trakcie 11 lat wydawania czasopisma zamieszczono w nim 71 nekrologów. Z tego aż 67 dotyczyło eks-gwardzistów szwajcarskich, w tym wyższych oficerów jednostki. Czasami były to

³² Np. A. Odermatt, *Der erste Pfyffer von Altishofen*, „Der Schweizergardist” 2007, nr 3, s. 22-23.

³³ Np. V. Oertle, „*Le meilleur fusil de guerre existant*”, „Der Schweizergardist” 2013, nr 1, s. 37-39.

³⁴ R. Stampfli, *Die Geburtsstunde des Vatikanstaats*, „Der Schweizergardist” 2009, nr 2, s. 30-31.

³⁵ M. Reichmuth, *Das neue Reglement der Schweizergarde*, „Der Schweizergardist” 2007, nr 1, s. 22-23.

³⁶ Np. H. Oertle, *Trommelwirbel am Fusse von Sankt Peter*, „Der Schweizergardist” 2016, nr 2, s. 42-45.

³⁷ Np. A. Wicky, *Das erste Gardereglement von 1858*, „Der Schweizergardist” 2008, nr 2, s. 32-34.

³⁸ R. Brunner, *Die Anfänge der Gardemusik*, „Der Schweizergardist” 2008, nr 3, s. 32-35.

³⁹ D. M. Pedrazzini, *Jules Repond: Le dernier „condottiere”*, „Der Schweizergardist” 2007, nr 2, s. 16-19.

⁴⁰ Jules Repond (1853-1933). Pochodził z francuskojęzycznej części kantonu Fryburg. Prawnik, dziennikarz, oficer armii szwajcarskiej. Komendant Gwardii w latach 1910-1921. Reformator jednostki, wprowadził m. in. nowe umundurowanie i uzbrojenie oraz sztandar formacji. Autor pracy dot. jednostki – J. Repond, *Le costume de la garde suisse pontificale et la Renaissance italienne*, Roma 1917.

⁴¹ B. Hülsebusch, *Die Schweizer „Nationalkirche” in Rom*, „Der Schweizergardist” 2011, nr 3, s. 14-17.

też nekrologi osób związanych z Gwardią, np. szwajcarskich sióstr Opatrzności Bożej z Baldegg, do 2003 r. prowadzących kuchnię formacji⁴², czy żon byłych strażników papieskich. Z drugiej strony w każdym numerze zamieszczano życzenia z okazji „okrągłych” urodzin dla byłych gwardzistów⁴³, czy też dokumentowano fotograficznie śluby eks-gwardzistów. Tych ostatnich wydarzeń było 20.

i) **Recenzje książek** – jest to jedna z rubryk, która według autora niniejszego tekstu, nie jest prowadzona zbyt sumiennie. Wydawałoby się, że w takim dziale czytelnik odnajdzie przede wszystkim recenzje książek dotyczących PGS. Zresztą w omawianym okresie wydano ich sporo⁴⁴. Jednak wspomnianych recenzji nie sposób uświadczyc na łamach czasopisma, co stanowi spore zaniedbanie. Cóż można zatem odnaleźć w rubryce recenzyjnej. Otóż znajdziemy tam kilka książek Ulricha Nersingera, z których tylko jedna pośrednio dotyczy gwardzistów⁴⁵. Spośród książek dotyczących PGS poddano opisowi redakcyjnemu zaledwie dwie – również wydane w Polsce⁴⁶. Ponadto

⁴² Od 7 lutego 2003 r. po dziś dzień kantiną gwardzistów opiekują się polskie siostry Albertynki – dop. Ł. N..

⁴³ Odnotowywano ukończenie 50, 60, 70, 75, 80, 85, 90 i powyżej lat.

⁴⁴ Np. D. Delcuratolo, *Storia Della Guardia Svizzera Pontificia e Dei Corpi Militari Pontifici Disciolti nel 1970*, Varese 2006; R. Royal, op. cit., New York 2006; G. Morello, *La Guardia Svizzera Pontificia. 500 Anni di Storia, Arte, Vita*, Roma 2006; *The Swiss Guard. Celebrating 500 Years of Papal Service*, ed. by M. Cupellaro, P. Fiorletta, New Haven, CT 2006; S. Meier, K. Kiermeier, *Treu, redlich und ehrenhaft. Die Schweizergarde in Bildern früher und heute*, Dachau 2007; D. Alvarez, op. cit., Lawrence, KS 2011; D. Geisser, E. Niederberger, *Päpstliche Schweizergarde – Buon Appetito: Rezepte, Geschichten und prominenten Porträts*, Thun 2014; *The Life of a Swiss Guard. A Private View*, ed. by R. Cometti, photographs F. Montegna, Città del Vaticano 2016.

⁴⁵ U. Nersinger, *Die Gendarmen des Papstes: Die Polizei des Vatikans im Kampf gegen Räuber, Revolutionäre und Vatileaks*, Bonn 2013.

⁴⁶ P. Segmüller, R. Biel, *Im Dienste des Heiligen. Meine Erfahrungen mit Johannes Paul II*, Fribourg 2014 – *Mój święty szef. Komendant Pius Segmüller w rozmowie z ks. Robertem Bielem*, Kraków 2014; A. Widmer, *The Pope & the CEO: John Paul II's leadership lessons to a young Swiss guard*, Steubenville, OH 2011 – Idem, *Strażnik świętego papieża. Moje lekcje życia u św. Jana Pawła II*, wstęp G. Weigel, Kraków 2013. Nie odnotowano na łamach czasopisma książek polskich autorów, czyli: Z. Witkowski, op. cit.; H. Majkrzak, op. cit. Nie uczyniono tego, mimo, że wspomniane egzemplarze znajdują się w Archiwum (i bibliotece Gwardii) oraz mimo obecności możliwych tłumaczy w osobach żon gwardzistów, sióstr Albertynek, czy zaprzyjaźnionych z Gwardią polskojęzycznych mieszkańców Watykanu.

na łamach „Der Schweizergardist” zrecenzowano pracę O. Sittela⁴⁷ i jedną z czterech książek wydanych przez muzeum PGS w Naters, a dotyczącą gwardzisty kolekcjonera pocztówek⁴⁸. Wśród pozostałych tytułów dominowały przewodniki po Rzymie, książki dotyczące szpiegów w Watykanie, czy opisujące zbiory Muzeów Watykańskich.

Pozostałe informacje zamieszczone w czasopiśmie „Der Schweizergardist”

a) **Awanse** – każdego roku w jednostce następowała zmienność kadr. Część żołnierzy – weteranów odchodziła ze służby, a na ich miejsce niżsi stopniem uzyskiwali awanse. Oprócz oficerów, którzy byli mianowani przez papieża, o wszystkich stopniach podoficerskich decydował komendant, a jedynie formalnej zgody udzielał na nie kardynał-sekretarz stanu. W trakcie 11 lat wydawania czasopisma, trzech komendantów awansowali na cztery dostępne w Gwardii stopnie podoficerskie (starszy sierżant, sierżant, kapral, wicekapral) 56 gwardzistów. Ogółem wśród nich byli: 1 starszy sierżant, 12 sierżantów, 11 kaprali, 32 wicekaprali. Rozkazy komendanta ogłaszające nominacje zawsze były wystawiane z datą pierwszego dnia miesiąca⁴⁹ i przeważnie drukowane w języku niemieckim. Jedynie w wypadku gdy gwardzista władał innym językiem stosowano zasadę dwujęzyczności rozkazu.

b) **Pożegnania** – po jubileuszu 500-lecia Gwardii (2006 r.) rozpoczęły się również pożegnania weteranów z jednostką. Kilkustronicowe relacje z uroczystości zakończenia służby na łamach czasopisma „Der Schweizergardist” zaprezentowano w wypadku ośmiu gwardzistów, w tym pięciu oficerów i trzech sierżantów⁵⁰. Warto dodać, że w omawianym okresie odeszło z jednostki więcej weteranów, jednak nie zostali oni podobnie uhonorowani.

⁴⁷ O. Sittel, *Schweizergarde. Potifical Swiss Guard. Eine Fotodokumentation*, Zürich 2015.

⁴⁸ *Ausflug nach Frascati. Gardist Albert Studer von Visperterminen und seine Ansichtskarten aus Rom (geschrieben 1902-1909)*, Naters 2013.

⁴⁹ Wśród nich przeważały marzec, wrzesień i styczeń.

⁵⁰ Byli to: sierżant Andreas Walpen (nr 1/2007), 25 lat służby (1982-2007); sierżant Claudio Vassalli (nr 2/2008), 16 lat służby (1992-2008); major Peter Hasler (nr 2/2009), 44,5 lat służby (1966-2009); kapitan Pino Coco (nr 3/2009), 24 lata służby (1985-2009); podpułkownik Jean-Daniel Pitteloud (nr 3/2010), 12 lat służby (1999-2010); sierżant Daniel Koch (nr 1/2013) 20 lat służby (1992-2012); major William Kloter (nr 3/2013), 3 lata służby (2010-2013); kapitan Frowin Bachmann (nr 3/2016), 30 lat służby (1985-2016).

Na uroczystość pożegnalną składały się zazwyczaj: Msza święta w kaplicy Gwardii, prywatna audyencja z papieżem, a także apel z udziałem członków jednostki, organizowany przeważnie na Dzień Dzieńcu Honorowym Gwardii. Ta ostatnia część uroczystości była połączona z poczęstunkiem fundowanym przez odchodzącego weterana. Z tej okazji przemówienia wygłaszali komendant formacji, jej kapelan i weteran.

c) **Pielgrzymki** – gwardziści jako strażnicy następców św. Piotra i osoby wierzące w trakcie służby uczestniczyli także w wyjazdowych duchowych przeżyciach, jakimi są pielgrzymki. Zwyczajowo gwardziści corocznie wyjeżdżali do Asyżu, San Giovanni Rotondo, czy Lourdes, a część z nich (wybrani oficerowie i podoficerowie) uczestniczyła w pielgrzymkach papieskich. Raz na jakiś czas członkowie sił papieskich pielgrzymowali grupowo poza ustalone szlaki pielgrzymkowe, np. w związku z kanonizacją św. Jana Pawła II gwardziści w trzech sekcjach udali się na pielgrzymkę do Polski⁵¹.

d) **Istotne wydarzenia** – zasadniczo gwardziści w ciągu roku pełnili stałą służbę przy czterech wejściach do Watykanu⁵² oraz wartę podczas papieskich Mszy św. i audyencji generalnych. Każdorazowo wystawiali także asystę honorową w wypadku wizyt delegacji zagranicznych. Jednak monotonię codzienności przerywały rozmaite wydarzenia. Należały do nich zarówno cykliczne święta patronów jednostki, czy coroczne ćwiczenia w Aricii, jak również przypadki nadzwyczajne, takie jak: renowacja drzwi tworzących Bramę Spizową⁵³; udaremnienie zamachu na papieża Benedykta XVI⁵⁴; uczestnictwo w nagraniu płyty CD z profesjonalną harfistką Danielą Lorenz⁵⁵, premiera filmu dokumentalnego o formacji, pt. „Najmniejsza armia świata” w reżyserii Gianfranco Pannone, na 72. Międzynarodowym Festiwalu Filmowym w Wenecji⁵⁶, czy interwencja w sprawie internetowego handlu umundurowaniem jednostki⁵⁷.

⁵¹ *Auf den Spuren von Johannes Paul II; Sur les traces de Jean-Paul II*, „Der Schweizergardist” 2014, nr 3, s. 16-19.

⁵² Brama Spizowa, Brama Dzwonów, Brama św. Anny, wjazd Petriano.

⁵³ *Das Bronzetur*, „Der Schweizergardist” 2007, nr 3, s. 16.

⁵⁴ *Gardeoffiziere überwältigen Angreifer*, „Der Schweizergardist” 2007, nr 2, s. 12.

⁵⁵ *Weihnachts – CD der Schweizergarde*, „Der Schweizergardist” 2012, nr 2, s. 22; *CD – Taufe am Fest der Heiligen Cäcilia*, „Der Schweizergardist” 2013, nr 1, s. 18.

⁵⁶ *L'Esercito più piccolo del mondo*, Centro Televisivo Vaticano 2015.

⁵⁷ *Online-Handel mit Gardeuniformen*, „Der Schweizergardist” 2016, nr 3, s. 48. Więcej o tym [w:] Ł. Niewiński, op. cit., s. 49.

Podsumowanie

Wizerunek Papieskiej Gwardii Szwajcarskiej na łamach czasopisma „Der Schweizergardist” można odtworzyć na podstawie zawartości jego poszczególnych numerów. Zawartość tę należy podzielić na trzy zasadnicze części: administracyjno-techniczną, stałe rubryki i nadzwyczajne wydarzenia (pozostałe informacje). Wszystkie wydane dotychczas numery (łącznie 33) koncentrują się zasadniczo na takich aspektach obrazu jednostki, jak: służba papieżowi, profesjonalizm, tradycja, czynny wypoczynek, pogłębianie wiary i wykształcenia, werbunek, wizerunek zewnętrzny (ikonografia).

Szwajcarski profesjonalizm Gwardii jest widoczny we wszystkich rubrykach magazynu, poczynając od ściśle przestrzeganej chronologii i prezentacji kroniki wydarzeń oraz corocznego stanu osobowego, poprzez wymóg nieustannej uprzejmości w zetknięciu z milionami pielgrzymów i turystów odwiedzających Watykan, nieustannej czujności względem potencjalnych zagrożeń, czy poczucie reprezentacji papieża i ojczyzny przed światem, a na punktualności kończąc.

Istotną rolę w wizerunku Papieskiej Gwardii odgrywa tradycja. Świadczą o niej stałe miejsca warty, przywiązanie do barw żółto-czerwono-niebieskich, widoczne chociażby na okładkach „Der Schweizergardist”, dbałość o umundurowanie (także po zakończeniu służby). O jej poszanowaniu w codziennym funkcjonowaniu jednostki decydują awanse, pożegnania, nekrologi, czy zawsze szeroko komentowana coroczna przysięga nowych członków formacji. Ponadto zainteresowanie dziejami Gwardii stale podtrzymują artykuły historyczne zamieszczone na kartach magazynu, nierzadko pisane przez byłych gwardzistów oraz prezentowane recenzje książek o historii formacji.

Silnie podkreślany i preferowany, co uwidacznia się w tzw. informacjach pozostałych, jest ciągły rozwój aktywności fizycznej (w zdrowym ciele zdrowy duch), duchowej i intelektualnej. Dowództwo jednostki zwraca szczególną uwagę na organizację czasu wolnego halabardników, duchowy aspekt przynależenia do formacji, czy rozwój znajomości języków włoskiego i angielskiego.

Kwestii werbunku dotyczą przede wszystkim sprawozdania ze szkoły rekrutów ale także informacje zawarte w wywiadach, jak również szczegółowe opisy przysięgi. Z kolei wygląd zewnętrzny członków jednostki, a szczególnie ich umundurowanie, uzbrojenie i postawa, widoczne są na kolorowych fotografiach zamieszczonych w czasopiśmie. Na wszystkich widnieją uśmiechnięci młodzi ludzie, pełni zapału i ideałów. Silnie podkreślane jest uzbrojenie i umundurowanie

formacji, nawiązujące do wielowiekowej tradycji, a zwłaszcza zbroje i srebrne moriony (hełmy) prezentujące się okazale podczas przysięgi.

Podsumowując, szwajcarski halabardnik Gwardii chroniący papieża, został ukazany na łamach branżowego czasopisma „Der Schweizergardist” w latach 2007-2017 jako profesjonalista wierny tradycji, preferujący czynny wypoczynek, a także jako praktykujący katolik, stale podnoszący własne umiejętności i dbający o rozwój wartości duchowych.

PAPIESKA GWARDIA SZWAJCARSKA NA ŁAMACH CZASOPISMA „DER SCHWEIZERGARDIST” W LATACH 2007-2017

Niniejszy artykuł dotyczy ukazania zawartości czasopisma „Der Schweizergardist” i przedstawienia wizerunku Papieskiej Gwardii Szwajcarskiej kreowanego na jego łamach. Cezura czasowa rozpoczyna się w 2007 r., kiedy to został opublikowany pierwszy numer, a kończy wraz z wydaniem (bieżącego) numeru 3/2017. Do tej pory tematyka ta nie była poruszana w światowej historiografii. Magazyn „Der Schweizergardist” nie jest też dostępny w Polsce, stąd pozostaje nieznany wśród rodzimych historyków. Ponadto czasopismo to stanowi główne źródło informacji dotyczących najnowszych dziejów Papieskiej Gwardii Szwajcarskiej. Dodatkową wartość poznawczą można odnaleźć również w cyklach wywiadów przeprowadzanych z członkami korpusu Gwardii i umieszczanych właśnie na łamach „Der Schweizergardist”. Interesujące są także zawarte w nim artykuły historyczne związane z tematyką PGS. Autor w niniejszym tekście zamierza odpowiedzieć na następujące pytania badawcze: Jak wyglądała geneza powstania pisma? Kto redaguje magazyn? O czym pisano w „Der Schweizergardist”? Jak wyglądały i czego dotyczyły administracyjno-techniczne, stałe i nadzwyczajne rubryki czasopisma? Z kim przeprowadzano wywiady? Kim byli autorzy tekstów historycznych? W jakim świetle ukazywano codzienną służbę strażników papieskich i na co zwracano uwagę?

Słowa kluczowe: Papieska Gwardia Szwajcarska, Papież, Ojciec Święty, Państwo Miasto Watykańskie, „Der Schweizergardist”.

Bibliografia:

Źródła publikowane:

1. *Guardia Svizzera Pontificia. Jahresbericht 2005*, Città del Vaticano 2006.
2. *Mój święty szef. Komendant Pius Segmüller w rozmowie z księdzem Robertem Bielem*, Kraków 2014.
3. *Päpstliche Schweizergarde. Jahresbericht 1966*, Roma 1967.

4. Repond J., *Le costume de la garde suisse pontificale et la Renaissance italienne*, Roma 1917.
5. Widmer A., *Strażnik świętego papieża. Moje lekcje życia u św. Jana Pawła II*, wstęp G. Weigel, Kraków 2013.

Źródła prasowe:

1. *Auf den Spuren von Johannes Paul II; Sur les traces de Jean-Paul II*, „Der Schweizergardist” 2014, nr 3.
2. Brunner R., *Die Anfänge der Gardemusik*, „Der Schweizergardist” 2008, nr 3, s. 32-35.
3. *Das Bronzeto*, „Der Schweizergardist” 2007, nr 3, s. 16.
4. *Den Glauben entdecken, vertiefen und leben. Interview mit Gardekaplan Thomas Widmer*, „Der Schweizergardist” 2016, nr 2, s. 40-41.
5. *„Der echte Hirte riecht nach Schaf”*. Interview mit Weihbischof Alain de Raemy, „Der Schweizergardist” 2014, nr 1, s. 28-29.
6. *„Der Papst schätzt seine Garde sehr”*. Interview mit Oberst Christoph Graf, „Der Schweizergardist” 2015, nr 1, s. 34-35.
7. *Die Arbeit des Papstes berührt jeden. Interview mit Gardekaplan P. Alain de Raemy*, „Der Schweizergardist” 2007, nr 1, s. 34-35.
8. *Gardeoffiziere überwältigen Angreifer*, „Der Schweizergardist” 2007, nr 2, s. 12.
9. Hülsebusch B., *Die Schweizer „Nationalkirche” in Rom*, „Der Schweizergardist” 2011, nr 3, s. 14-17.
10. *„Le prêtre est un faiseur de ponts”*. Interview avec le Chapelain Pascal Burri, „Der Schweizergardist” 2014, nr 3, s. 22-23.
11. *„Mein Glaube ist mein Lebensinhalt”*. Interview mit Oberst Elmar Th. Mäder, „Der Schweizergardist” 2008, nr 2, s. 30-31.
12. *Mit Unternehmerteil und missionarischem Ader in die Zukunft. Interview mit alt Hauptmann Frowin Bachmann (GSP 1985-2016)*, „Der Schweizergardist” 2016, nr 3, s. 32-33.
13. Nersinger U., *Banner der Kirche und Fahnen der Päpste*, „Der Schweizergardist” 2012, nr 2, s. 30-33.
14. Nersinger U., *Die Gendarmen des Papstes*, „Der Schweizergardist” 2009, nr 3, s. 24-27.
15. Nersinger U., *Eine Miliz von römischen Bürgern*, „Der Schweizergardist” 2009, nr 1, s. 26-29.
16. Nersinger U., *Freiheitskämpfer der Kirche*, „Der Schweizergardist” 2010, nr 1, s. 23-25.
17. Nersinger U., *Wanted: John H. Surratt, Zouave*, „Der Schweizergardist” 2011, nr 3, s. 19-21.
18. Odermatt A., *Der erste Pfyffer von Altishofen*, „Der Schweizergardist” 2007, nr 3, s. 22-23.
19. Oertle H., *Trommelwirbel am Fusse von Sankt Peter*, „Der Schweizergardist” 2016, nr 2, s. 42-45.
20. Oertle V., *„Le meilleur fusil de guerre existant”*, „Der Schweizergardist” 2013, nr 1, s. 37-39.


21. *Online-Handel mit Gardeuniformen*, „Der Schweizergardist” 2016, nr 3, s. 48.
22. Pedrazzini D. M., *Jules Repond: Le dernier „condottiere”*, „Der Schweizergardist” 2007, nr 2, s. 16-19.
23. Reichmuth M., *Das neue Reglement der Schweizergarde*, „Der Schweizergardist” 2007, nr 1, s. 22-23.
24. „*Rückblick in grosser Dankbarkeit*”. Interview mit Major Peter Hasler, „Der Schweizergardist” 2009, nr 2, s. 23-25.
25. „*Rückkehr mit Freude und Respekt*”. Interview mit Oberst Daniel Anrig, „Der Schweizergardist” 2008, nr 3, s. 26-27.
26. Stampfli R., *Die Geburtsstunde des Vatikanstaats*, „Der Schweizergardist” 2009, nr 2, s. 30-31.
27. „*Un engagement pour un monde meilleur*”. Interview avec Jean Daniel Pitteloud, „Der Schweizergardist” 2012, nr 1, s. 28-29.
28. *Un service incroyablement enrichissant*. Interview avec Le Capitaine Cyril Duruz, „Der Schweizergardist” 2015, nr 3, s. 16-17.
29. „*Unser Auftrag verpflichtet*”. Interview mit Major William Kloter, „Der Schweizergardist” 2010, nr 2, s. 28-29.
30. *Weihnachts – CD der Schweizergarde*, „Der Schweizergardist” 2012, nr 2, s. 22; *CD – Taufe am Fest der Heiligen Cäcilia*, „Der Schweizergardist” 2013, nr 1, s. 18.
31. Wicky A., *Das erste Gardereglement von 1858*, „Der Schweizergardist” 2008, nr 2, s. 32-34.

Literatura:

1. Alvarez D., *The Pope's Soldiers. A Military History of the Modern Vatican*, Lawrence, KS 2011.
2. *Ausflug nach Frascati. Gardist Albert Studer von Visperterminen und seine Ansichtskarten aus Rom (geschrieben 1902-1909)*, Naters 2013.
3. Delcuratolo D., *Storia Della Guardia Svizzera Pontificia e Dei Corpi Militari Pontifici Disciolti nel 1970*, Varese 2006.
4. Geisser D., Niederberger E., *Päpstliche Schweizergarde – Buon Appetito: Rezepte, Geschichten und prominenten Porträts*, Thun 2014.
5. Krieg P. M., Stampfli R., *Die Schweizergarde in Rom 1506-2006*, Zürich 2006.
6. Majkrzak H., *Watykan. Papieskie formacje zbrojne*, Kęty 2013.
7. Meier S., Kiermeier K., *Treu, redlich und ehrenhaft. Die Schweizergarde in Bildern früher und heute*, Dachau 2007.
8. Morello G., *La Guardia Svizzera Pontificia. 500 Anni di Storia, Arte, Vita*, Roma 2006.
9. Nersinger U., *Die Gendarmen des Papstes: Die Polizei des Vatikans im Kampf gegen Räuber, Revolutionäre und Vatileaks*, Bonn 2013.
10. Niewiński Ł., *Papieska Gwardia Szwajcarska na pocztówkach*, Oświęcim 2017.
11. Royal R., *The Pope's Army. 500 Years of the Papal Swiss Guard*, New York 2006.

12. Sittel O., *Schweizergarde. Potifical Swiss Guard. Eine Fotodokumentation*, Zürich 2015.
13. *The Life of a Swiss Guard. A Private View*, ed. by R. Cometti, photographs F. Montegna, Città del Vaticano 2016.
14. *The Swiss Guard. Celebrating 500 Years of Papal Service*, ed. by M. Cupellaro, P. Fiorletta, New Haven, CT 2006.
15. Witkowski Z., „*Mężnie i wiernie*”. *Papieska Gwardia Szwajcarska. Historia chwaty*, Toruń 2010.

DOI: 10.15290/rtk.2018.17.3.22

 0000-0003-2252-8634*ks. Andrzej Kobyliński**Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*

Etyka bez metafizyki? Moralne implikacje myślenia postmetafizycznego

ETHICS WITHOUT METAPHYSICS? MORAL IMPLICATIONS OF POST-METAPHYSICAL THINKING

The main purpose of this article is to analyze the relationship between post-metaphysical thinking, nihilism and ethics. Nihilism denotes a broadly-conceived cultural phenomenon in which the idea of nothingness plays a crucial role. Different kinds of nihilism may thus be identified with a set of thoughts, beliefs and behaviours dominated by the concept of nothingness. Models of postmetaphysical ethics, developed by two Italian philosophers Gianni Vattimo and Emanuele Severino, are very important manifestations of a contemporary ethical thinking, which – in the face of radical challenges brought by the biotechnological revolution – representatives of very different philosophies, cultures and religions claim to be necessary.

Key words: ethics, bioethics, metaphysics, Habermas, Severino, Vattimo, nihilism, post-metaphysical thinking.

Wprowadzenie

W 1988 roku niemiecki filozof Jürgen Habermas wprowadził pojęcie „myślenia postmetafizycznego” (*nachmetaphysisches Denken*) do języka współczesnej humanistyki i ogólnościatowej domeny publicznej¹.

¹ Por. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Berlin 1988.

Dwadzieścia cztery lata później ukazało się kolejne ważne i inspirujące dzieło tego autora, w którym rozwija on swoją koncepcję myślenia postmetafizycznego i odpowiada na różnego rodzaju krytykę, wątpliwości i zarzuty, jakie pojawiły się w ostatnich latach pod adresem jego inspirującej propozycji filozoficznej².

Czy można tworzyć modele etyczne bez metafizyki? Jakie są implikacje etyczne myślenia postmetafizycznego? Czy ma rację Habermas, gdy twierdzi, że zmiany, jakie dokonały się w filozofii po Fryderyku Wilhelmie Heglu są nieodwracalne? Jak oceniać współczesne modele etyki postmetafizycznej i rolę semantycznego potencjału religii? Głównym celem artykułu jest ukazanie istoty myślenia postmetafizycznego w wydaniu Habermasa oraz analiza dwóch modeli etyki postmetafizycznej, wypracowanych w sporze z nihilizmem przez dwóch włoskich filozofów – Gianniego Vattima i Emanuela Severina.

Metafizyka po Heglu

Habermas jest przekonany o tym, że nie mamy dzisiaj żadnej alternatywy dla myślenia postmetafizycznego. Jak należy rozumieć tę koncepcję niemieckiego filozofa? Zdaniem Habermasa, myślenie postmetafizyczne jest przede wszystkim odpowiedzią na kryzys metafizyki po Heglu oraz próbą uwzględnienia zmian, jakie dokonały się w świecie nauki na przestrzeni ostatnich dwóch stuleci. Habermas twierdzi, że po Heglu został podważony „przywilej poznawczy filozofii” (*das Erkenntnisprivileg der Philosophie*), jej podstawowe pojęcia zostały zdetranscendentalizowane oraz zostało zakwestionowane pierwszeństwo teorii przed praktyką. W konsekwencji tych głębokich zmian teoria filozoficzna utraciła swój szczególny status, jaki posiadała przez tysiąclecia w wielu kulturach i cywilizacjach.

Szczególnie interesujące są uwagi Habermasa na temat relacji myślenia postmetafizycznego do religii. Jego zdaniem, filozofia w swej postaci postmetafizycznej nie może ani zastąpić religii, ani jej usunąć z przestrzeni życia publicznego. Co więcej, filozofia postmetafizyczna przejawia zupełnie nowe zainteresowanie fenomenem religijnym w kontekście liberalnych i postsekularnych społeczeństw cywilizacji zachodniej³.

² Por. idem, *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012.

³ Por. J. Habermas, *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen*, „Revue de métaphysique et de morale” 44 (2004) 44, s. 460-484; idem, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Berlin 2005; idem, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Roma – Bari 2015.

Habermas jest przekonany o religijnym dziedzictwie filozofii. Twierdzi, że religia i filozofia mają wspólną genealogię. Werbalizując *sacrum*, tzn. dokonując przetłumaczenia świata sakralnego na język współczesnej świeckiej cywilizacji człowieka zachodniego, doprowadzamy do faktycznego wchłonięcia religii przez filozofię⁴. Religia zostaje przewyciężona przez filozofię, poniekąd rozpuszcza się w przestrzeni filozoficznej, ale jednocześnie nie przestaje trwać jej wewnętrzna treść i przesłanie intelektualne. Przewyciężony duch religii zachowuje swoje treści w filozofii⁵.

Wydaje się, że możemy zastosować do opisu tego procesu niemiecką kategorię „Aufhebung”, której Hegel używał do ukazania wzajemnych interakcji w dziejowej spirali tez i antytez, tworzącej swego rodzaju matrycę w dialektycznym rozwoju procesu historycznego – jak teza zostaje przewyciężona przez antytezę, z zachowaniem swej istotnej wewnętrznej treści, tak też dzisiaj – według Habermasa – religia zostaje „zniesiona” i wchłonięta przez filozofię, zachowując jednak swoją wewnętrzną treść, czyli tzw. potencjał semantyczny.

Myślenie postmetafizyczne i etyka nihilistyczna

Myślenie postmetafizyczne spotyka się dzisiaj z fenomenem nihilizmu. W czym tkwi jego istota? Nihilizm oznacza szeroko rozumiane zjawisko intelektualne, moralne i kulturowe, w którym idea nicości odgrywa szczególną rolę. Można je utożsamić z pewnym zespołem myśli, przekonań i zachowań, zdominowanych przez pojęcie nicości. Do najbardziej widocznych jego przejawów zaliczamy rozpad trwałego fundamentu moralności i kultury, przewartościowanie wartości, doświadczenie pustki czy absurdalności istnienia⁶. Nihilizm stał się przedmiotem namysłu filozoficznego w kontekście idealizmu niemieckiego, a ważnym etapem w jego dziejach był ruch rewolucyjny w Rosji w XIX wieku. Największym prorokiem i teoretykiem nihilizmu jest niewątpliwie Fryderyk Nietzsche – trafnie nazywający siebie pierwszym doskonałym nihilistą Europy.

Ethics

⁴ Por. W. Huber, *Mit Gott und allen Agnostikern. Ausgenüchert, nicht farbenblind: Jürgen Habermas will den Dialog von Glauben und Religionskritik*, „Die Zeit” (2012) 51, s. 54.

⁵ Por. V. Possenti, *Fede e ragione, dialogo con Habermas*, „Avvenire” 48 (2015) 77, s. 21.

⁶ Por. A. Zaccuri, *Il nichilismo travolto dal fato*, „Avvenire” 47 (2014) 305, s. 21.

Jedną z najciekawszych współczesnych diagnoz nihilizmu wypracował włoski filozof Gianni Vattimo⁷. Oryginalność jego koncepcji polega na twórczej akceptacji nihilizmu, połączonej z propozycją etyki nihilistycznej, która stanowi jedną z form etyki postmetafizycznej. Vattimo prezentuje historię nihilizmu jako osłabienia, „zmiękczenia” twardej wersji bycia i mocnych kategorii metafizycznych.

Tego rodzaju proces prowadzi do zastąpienia nihilizmu tragicznego nihilizmem konstruktywnym – jest to bezpośrednio nawiązanie do postaci nihilisty spełnionego, która pojawia się w pismach Nietzschego. Nihilista spełniony to ten, który zrozumiał, że nihilizm jest jego jedyną szansą, nie rozpacza z powodu końca metafizyki, ale widzi w nim szansę na odnalezienie nowej pozycji człowieka w stosunku do bycia. Tego rodzaju nihilizm wyrasta z przekonania, że porzucenie wartości o charakterze ostatecznym i nadprzyrodzonym stanowi jedyną szansę na prawdziwą wolność człowieka.

Interpretacja nihilizmu łączy się u Vattima z koncepcją myśli słabej (*pensiero debole*). Myśl słaba stanowi konsekwencję kryzysu powstałego w wyniku stopniowego zaniku racjonalności mocnej, czyli jedynej i uniwersalnej, jaka charakteryzowała minione stulecie. *Pensiero debole* to metafora, w pewnym stopniu paradoksalna, bardziej prowokacja intelektualna niż dostatecznie jasno sformułowana teoria filozoficzna. W jej świetle historia Zachodu to postępujące osłabienie bycia, które dotychczas w chrześcijaństwie i nowożytnej nauce znajdowało swoje decydujące i fundujące momenty.

Myśl słaba rodzi się na zgliszczach myśli mocnej (*pensiero forte*), czyli wiedzy typowej dla tradycji metafizycznej Zachodu i sięgającej swymi korzeniami starożytnej Grecji, która dążyła do określenia spójnej, monolitycznej, stabilnej i niezmiennej struktury rzeczywistości *tout court*. Chodzi tutaj o poznanie – jak twierdzi Vattimo – ufundowane na „błędzie Platona”, który polega na tym, że byciu przypisujemy charakter wieczności i stabilności. W konsekwencji świat naszej konkretnej egzystencji zostaje spustoszony i pozbawiony wartości. Dla myśli mocnej poznanie oznacza przede wszystkim szukanie prawdy jako niezależnego i stabilnego punktu odniesienia, który jest pewny i bezpieczny dla wszystkich⁸.

⁷ Por. A. Kobyliński, *Nihilism and Ethics in the Philosophy of Weak Thought of Gianni Vattimo*, „Seminare” 37 (2016) 4, p. 55-67; L. Fazzini, *Credenti e no, patto sul nichilismo*, „Avvenire” 48 (2015) 78, s. 23; A. Lavazza, *Lo spettro di Nietzsche vaga per l'Europa*, „Avvenire” 47 (2014) 255, s. 23; S. Natoli, *La salvezza è per tutti. E l'apostolo accettò una religione „laica”*, „Avvenire” 48 (2015) 105, s. 22.

⁸ Por. A. Dal Lago, P. A. Rovatti, *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, Milano 1989, s. 9-22.

Vattimo twierdzi, że w obliczu współczesnego nihilizmu jest możliwa etyka *stricte* laicka – pozbawiona fundamentu metafizycznego czy odniesienia do transcendencji. Z jednej strony, tego rodzaju etyka budzi wiele wątpliwości i jest zagrożona relatywizmem, z drugiej – stanowi jeden z ważnych modeli etycznych, które wychodzą naprzeciw różnego rodzaju dylematom moralnym, obecnym we współczesnych społeczeństwach zsekularyzowanych i wielokulturowych.

Apologia nihilizmu, reinterpretacja nihilistyczna orędzia chrześcijańskiego i powstanie jego wersji słabej mają kluczowe znaczenie dla określenia możliwości zbudowania etyki nihilistycznej, która odwołuje się przede wszystkim do współczucia i miłosierdzia. Vattimo twierdzi, że w obliczu rozpadu fundamentu i roztopienia się bycia nie możemy zbudować jakiegokolwiek modelu etyki metafizycznej, będącej aplikacją pierwszych zasad. Jedyną możliwą dzisiaj etyką jest etyka postmetafizyczna, która przyjmuje postać etyki nihilistycznej. Wyrasta ona na gruncie hermeneutyki i jest typową etyką postmetafizyczną, która nie stanowi jakiegokolwiek systemu norm i imperatywów. Etyka nihilistyczna nie ma też żadnego trwałego fundamentu, z którego można by wyprowadzać zasady i zobowiązania o charakterze uniwersalnym.

Vattimo traktuje etykę szeroko jako „filozofię w relacji do społeczeństwa, w sposób szczególny do społeczeństwa współczesnego”⁹. W tej perspektywie istotą etyki jest tworzenie wspólnotowego charakteru naszych zachowań i kształtowanie więzi międzyludzkich. Vattimo kieruje refleksję etyczną głównie w stronę napięć występujących między naszą przynależnością wspólnotową a zachowaniami indywidualnymi, opierając się zwykle „na argumentacji czysto retorycznej, tzn. na serii argumentów *ad hominem*, dopasowanych do osób, z którymi mamy do czynienia”¹⁰.

Zdaniem Vattima, obecnie etyka bardziej niż kiedykolwiek uwzględnia aspekty społeczne naszych zachowań. Przejawem tego procesu są narodziny wielu różnych etyk stosowanych, np. etyki medycznej czy dziennikarskiej. Coraz bardziej kwestie dotyczące eutanazji, klonowania człowieka czy manipulacji genetycznych są dyskutowane zasadniczo w kategoriach społecznej akceptacji dla takich zachowań. Także etyka wielkich religii wydaje się dzisiaj w mniejszym stopniu ukierunkowana na definiowanie „dobra i zła w kategoriach sumienia indywidualnego”¹¹. Współczesna etyka, jako dyskurs skoncentrowany

Ethics

⁹ G. Vattimo, *Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento*, Milano 2002, s. 76-77.

¹⁰ Idem, *La filosofia al presente*, Milano 1990, s. 86.

¹¹ Idem, *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*, Milano 2003, s. 70.

na obowiązkach i wartościach konstytuujących życie, podlega transformacji polegającej na przesunięciu uwagi z pola zachowań na sferę społeczną czy publiczną.

Etyka Vattima jest etyką formalną i niejako dziedziczy wszystkie dylematy, związane z systemem etycznym Kanta. W ramach etyki nihilistycznej nie jest zatem możliwa jakakolwiek forma etyki szczegółowej, która wskazuje oceny i normy odnoszące się do określonych gatunków czynów ludzkich. Pozostaje jedynie ogólny imperatyw, którym jest zasada miłosierdzia oraz praktyczna reguła postępowania, aby czynić to, co ogranicza przemoc i powiększa współczucie.

Miłosierdzie w naturalny sposób współgra z demokratycznym pluralizmem oraz z postulatami społecznej solidarności; jest ich istotnym uzasadnieniem. Bez głębszej podstawy w postaci chrześcijańskiego miłosierdzia trudno sobie wręcz wyobrazić, by rozbudowane systemy solidarności mogły przetrwać. Postawa miłosierdzia jest także receptą na rozwiązanie problemu obecności chrześcijaństwa w przestrzeni publicznej. Tego rodzaju cnota społeczna dotyczy dzisiaj religii *tout court*. Rezygnacja z twardego dogmatyzmu oraz położenie nacisku na „miękką” cnotę miłosierdzia stanowią jedyną możliwą formę funkcjonowania religii w społeczeństwach pluralistycznych i wielokulturowych. Bez postawy miłosierdzia *de facto* niemożliwą staje się demokracja i nowożytny model społeczeństwa otwartego.

Etyka proponowana przez Vattima jest bardzo abstrakcyjna i niezdolna do wypracowania norm moralnych o charakterze szczegółowym, ale należy pamiętać, że filozof z Turynu tworzy swoją etykę z myślą o współczesnych społeczeństwach zsekularyzowanych i wielokulturowych. Nihilistyczna etyka współczucia i miłosierdzia, chociaż słaba i ograniczona, trafnie formułuje rozwiązania w dziedzinie więzi międzyludzkich i życia społecznego: nakazuje troskę o słabych, wykluczonych, doświadczonych przez zło i przemoc. Natomiast w pewnym stopniu pozostaje bezradna wobec współczesnych problemów bioetycznych.

Postmetafizyczna etyka nihilistyczna, pozbawiona fundamentu metafizycznego i właściwego pojęcia osoby ludzkiej, zbyt łatwo akceptuje różnego rodzaju negatywne przejawy współczesnej rewolucji biotechnologicznej. Przyjęcie przez Vattima dynamicznej koncepcji natury człowieka oraz wskazanie dialogu, porozumienia czy tradycji kulturowej jako jedynego źródła zasad moralnych, tworzy podatny grunt dla różnego rodzaju manipulacji biotechnologicznych oraz prób zmiany istoty naszego człowieczeństwa.

Technika jako forma nihilizmu

Własny model etyki postmetafizycznej wypracował także włoski filozof Emanuele Severino. Poddaje on w swoich pismach ostrej krytyce cywilizację zachodnią zdominowaną przez nihilizm, w której technika i naukowo-technologiczne panowanie człowieka nad światem stały się formą etyki. Jedyne remedium na nihilizm i kryzys wartości moralnych Severino upatruje w powrocie do Parmenidesowskiej wizji rzeczywistości. Severino dostrzega istotę cywilizacji zachodniej w nihilizmie metafizycznym rozumianym jako „przekonanie o nicości bytu”¹². Oznacza to, że cywilizacja zachodnia nie rozpoznaje nihilizmu w rzeczywistej postaci. Jego istota pozostaje ukryta, jego fundamentalne elementy są wciąż tłumaczone w sposób nihilistyczny. Nihilizm jest „sensem historii Zachodu, która znajduje swoje korzenie w metafizyce greckiej, rozwijając się w zachodniej nauce i technice”¹³.

Zdaniem Severina, w rzeczywistości wszystko jest wieczne: ludzie, rzeczy, świat, gesty, myśli, uczucia itp. Zaprzeczeniem szaleństwa Zachodu, który utożsamia bycie i nicość jest objawianie się wieczności wszystkich rzeczy. Stawanie się świata nie jest stwarzaniem i unicestwianiem rzeczy, ale ukazywaniem i skrywaniem tego, co wieczne. Jesteśmy wieczni i śmiertelni: to, co wieczne wkracza na scenę i z niej schodzi. W tej perspektywie śmierć jest nieobecnością wieczności.

Dla Severina cywilizacja techniczna stanowi najbardziej radykalną formę nihilizmu, czyli przekonania, że rzeczy świata są nicością. Współczesna technika stała się możliwa dzięki nowożytnej nauce. Nauka zaś ma charakter nihilistyczny, ponieważ utożsamia byt i nicość. Metody naukowe pozwalają dostrzec jedynie konkretne rzeczy, to, co się aktualnie objawia, pomijając horyzont całości istnienia. Severino twierdzi, że nasza epoka historyczna jest epoką techniki¹⁴. Największe siły tradycji zachodniej – chrześcijaństwo, humanizm, wiedza filozoficzna, oświecenie itp. – rozumieją technikę, kierowaną przez nowożytną naukę jako narzędzie i środek, od których zależy życie człowieka na ziemi. Dla poszczególnych sił i prądów myślowych technika stanowi środek do realizacji własnych celów. Tego rodzaju przeświadczenie o służebnym charakterze techniki jest jednak dzisiaj fałszywe.

Zdaniem Severina, potęgą techniki stała się już w rzeczywistości, albo zaczęła się stawać, celem samym w sobie. Technika zawiera

¹² Por. E. Severino, *Elenchos*, [in:] P. Ciaravolo (red.), *Il problema del fondamento e la filosofia italiana del Novecento*, Roma 2006, s. 45-53.

¹³ E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Milano 1982, 1995², s. 259-260.

¹⁴ Por. idem, *Discussioni intorno al senso della verità*, Pisa 2009, s. 95-116.

w sobie wewnętrzną zdolność do powiększania własnej mocy i władzy, ciągły jej wzrost stał się najwyższym celem o charakterze planetarnym, któremu jest podporządkowany każdy inny cel. Na takim właśnie podporządkowaniu polega panowanie techniki w naszych czasach. Nowożytna nauka, technika i technologia tworzą pewien zespół wiedzy, działań i zachowań, przez które „człowiek uwalnia się od bólu i ograniczeń”¹⁵.

Jednak istotą ich działania jest tworzenie, transformacja i destrukcja rzeczy. Nauka nowożytna jedynie dała nowe i bardziej skuteczne metody panowania człowieka nad światem. Prekursorem techniki prowadzącej do unicestwienia bytu był Platon, który przeciwstawił *theia techne* (boską technikę) *anthropine techne* (technice ludzkiej). W dziejach cywilizacji zachodniej dokonywało się stopniowe zmniejszanie zakresu techniki boskiej w tworzeniu rzeczy i przekształcaniu świata oraz zwiększanie techniki ludzkiej.

Severino proponuje powrót do Parmenidesa, tzn. opowiada się za uznaniem, że byt jest i nie może nie być, a niebyt nie jest i nie może być. Tę prawdę, która od dnia jej narodzin leży uśpiona w myśli zachodniej, trzeba ciągle zgłębiać. Powrót do Parmenidesa jest szansą na przewyciężenie nihilizmu poprzez uznanie bezpośredniości fenomenologicznej i logicznej niesprzeczności bytu. Byt jest konieczny, niezmienny, niepodzielny i wieczny. Powrót do Parmenidesa wskazuje na coś bardzo istotnego, co zostało utracone w historii Zachodu: wieczność bytu. Dla obydwu filozofów byt przeciwstawia się nicości, nie może nie istnieć. Jeśli byt staje się (rodzi się, umiera), tzn. że go nie ma. Byt jest wieczny, czyli nie rodzi się ani nie zanika¹⁶.

W Severina krytyce współczesnej cywilizacji technologicznej widzimy poważną niespójność. Z jednej strony, słusznie ostrzega on przed ryzykiem dehumanizacji i manipulacji ze strony współczesnej techniki, z drugiej – akceptuje większość negatywnych form obecnej rewolucji biotechnologicznej, np. próby modyfikacji ludzkiego genomu czy wykorzystywanie ludzkich zarodków do pozyskiwania embrionalnych komórek macierzystych.

Do krytycznej oceny współczesnej cywilizacji technologicznej w wydaniu Severina nawiązuje m.in. Mauro Ceruti, włoski filozof nauki z Wolnego Uniwersytetu Języków i Komunikacji w Mediolanie, który jest – wraz z filozofem i socjologiem francuskim Adgarem Morinem – jednym z głównych przedstawicieli tzw. myśli złożonej (*pensiero*

¹⁵ Idem, *Essenza del nichilismo*, op. cit., s. 135.

¹⁶ Por. D. Sperduto, *L'essere ed il divenire: da Parmenide ed Empedocle ad Emanuele Severino*, „Aquinas” 51 (2008) 1-2, s. 209-221.

complesso). W swojej najnowszej książce z 2015 roku pt. *Koniec wszech-nauki* występuje on zdecydowanie przeciw scjentyzmowi, który stał się nową formą współczesnego fundamentalizmu¹⁷.

Ceruti twierdzi, że już od ponad stulecia nauka zmieniła swój podstawowy paradygmat i nie uważa siebie za samowystarczającą¹⁸. Sama nauka zakwestionowała mity, które legły u podstaw scjentyzmu. Przykładem mogą być najnowsze odkrycia w ramach genetyki, które pokazują, że *de facto* nie ma genów inteligencji, agresji czy talentu muzycznego. Świat genów jest rzeczywistością niezwykle złożoną, w którym ogromną rolę ogrywają wzajemne interakcje i różnego rodzaju powiązania.

W konsekwencji w ostatnich dziesięcioleciach porzucono ideę, że na podstawie praw naukowych można antycypować przyszły rozwój systemów złożonych, mogąc go kontrolować i decydować o jego kierunku. „Prawa są reinterpretowane jako ograniczenia, które regulują, a nie determinują, przyszły rozwój systemu złożonego. Definiują wielką przestrzeń możliwości przyszłej ewolucji danego systemu”¹⁹. Wielką rolę odgrywają takie czynniki jak historia czy pojedyncze wydarzenia, których nie można antycypować. Dlatego powinniśmy obecnie przejść od determinizmu naukowego do większej świadomości znaczenia tego, co nieokreślone w relacji człowieka do natury.

Ceruti twierdzi, że potrzeba dzisiaj „wychowania do złożoności” (*educazione alla complessità*) – trzeba odejść od fragmentaryzacji dyscyplin naukowych, aby ułatwić możliwość uchwycenia istoty rzeczywistości w jej złożoności. Uniwersytety i szkoły uczą nas, aby oddzielać od siebie poszczególne dyscypliny wiedzy, ale dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek potrzeba wychowania ukierunkowanego na zrozumienie kontekstu, na łączenie tego, co w rzeczywistości tworzy jedną wielką całość.

¹⁷ Por. M. Ceruti, *La fine dell'onniscienza*, Roma 2015.

¹⁸ „Sopravvivono – twierdzi Mauro Ceruti – ancora alcuni miti: di poter fare previsioni certe, di saper controllare gli effetti delle nostre interazioni tecnologiche con la natura, di dissolvere con la luce della conoscenza scientifica le questioni metafisiche e di senso dell'interrogazione filosofica. Tutti miti che è proprio la scienza stessa ad aver messo in discussione” (*La scienza ha ucciso lo scientismo* – Andrea Galli rozmawia z Mauro Cerutim, „Avvenire” 48 (2015) 96, s. 24).

¹⁹ Ibidem.

Podsumowanie

Wielu współczesnych intelektualistów, niezależnie od wyznawanego światopoglądu, dostrzega w nihilizmie największe wyzwanie naszej epoki historycznej. W sporze z nihilizmem – jak trafnie pokazują Vattimo i Severino – jest możliwe wypracowanie adekwatnych modeli etyki postmetafizycznej. Tego rodzaju koncepcje etyczne promują godność człowieka przede wszystkim na poziomie więzi społecznych czy życia publicznego. Pozostają jednak bezradne w obliczu wyzwań współczesnej rewolucji bioetycznej i nie są w stanie chronić godności człowieka od momentu poczęcia do naturalnej śmierci.

Myślenie postmetafizyczne powinno być wolne od „apateizmu” (*apateismo*), czyli od apatii ateizmu, która oznacza współczesną banalność, powierzchowność i obojętność w stosunku do Transcendencji czy Bytu Najwyższego²⁰. W obliczu wyzwań współczesnej cywilizacji technicznej – mając także świadomość destrukcyjnego wpływu apateizmu – potrzeba myślenia pokornego, o którym mówi m.in. filozof francuski Roger Puivet. Jego zdaniem, trzeba zrezygnować z dumy związanej z naszą tradycją kulturową i rozpocząć od etyki cnót. Pokora jawi się tutaj jako najważniejsza cnota w wymiarze społecznym, szczególnie w dialogu z innymi kulturami, światopoglądami i systemami etycznymi²¹.

ETYKA BEZ METAFIZYKI? MORALNE IMPLIKACJE MYŚLENIA POSTMETAFIZYCZNEGO

Głównym celem artykułu jest analiza relacji istniejącej między myśleniem postmetafizycznym, nihilizmem i etyką. Nihilizm oznacza szeroko pojęte zjawisko kulturowe, w którym kategoria nicości odgrywa centralną rolę. Dlatego różne rodzaje nihilizmu można określić jako pewien zespół myśli, przekonań i zachowań, zdominowanych przez pojęcie nicości. Modele etyki postmetafizycznej, opracowane przez dwóch włoskich filozofów Giannię Vattimę i Emanuela Severina, stanowią bardzo ważny przykład współczesnego myślenia etycznego, które – w obliczu radykalnych wyzwań, jakie niesie ze sobą rewolucja biotechnologiczna – jest dzisiaj uznawane przez wielu przedstawicieli różnych filozofii, kultur i religii na koniecznie potrzebne.

Słowa kluczowe: etyka, bioetyka, metafizyka, Habermas, Severino, Vattimo, nihilizm, myślenie postmetafizyczne.


²⁰ Por. *Siamo malati di apateismo* – Monica Mondo rozmawia z Gianfranco Ravasim, „Avvenire” 48 (2015) 99, s. 23.

²¹ Por. E. Grimi, *È l'ora del pensiero umile*, „Avvenire” 47 (2014) 282, s. 25.

Bibliografia:

1. Ceruti M., *La fine dell'onniscienza*, Roma 2015.
2. Dal Lago A., Rovatti P. A., *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, Milano 1989, s. 9-22.
3. Fazzini L., *Credenti e no, patto sul nichilismo*, „Avvenire” 48 (2015) 78, s. 23.
4. Grimi E., *È l'ora del pensiero umile*, „Avvenire” 47 (2014) 282, s. 25.
5. Habermas J., *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen*, „Revue de métaphysique et de morale” 44 (2004) 44, s. 460-484.
6. Habermas J., *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012.
7. Habermas J., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Berlin 1988.
8. Habermas J., *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Roma – Bari 2015.
9. Habermas J., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Berlin 2005.
10. Huber W., *Mit Gott und allen Agnostikern. Ausgenüchtert, nicht farbenblind: Jürgen Habermas will den Dialog von Glauben und Religionskritik*, „Die Zeit” (2012) 51, s. 54.
11. Kobyliński A., *Nihilism and Ethics in the Philosophy of Weak Thought of Gianni Vattimo*, „Seminare” 37 (2016) 4, s. 55-67.
12. *La scienza ha ucciso lo scientismo* – Andrea Galli rozmawia z Mauro Cerutim, „Avvenire” 48 (2015) 96, s. 24.
13. Lavazza A., *Lo spettro di Nietzsche vaga per l'Europa*, „Avvenire” 47 (2014) 255, s. 23.
14. Natoli S., *La salvezza è per tutti. E l'apostolo accettò una religione „laica”*, „Avvenire” 48 (2015) 105, s. 22.
15. Possenti V., *Fede e ragione, dialogo con Habermas*, „Avvenire” 48 (2015) 77, s. 21.
16. Severino E., *Discussioni intorno al senso della verità*, Pisa 2009.
17. Severino E., *Essenza del nichilismo*, Milano 1982.
18. Severino E., *Elenchos*, [in:] P. Ciaravolo (red.), *Il problema del fondamento e la filosofia italiana del Novecento*, Roma 2006, s. 45-53.
19. *Siamo malati di apateismo* – Monica Mondo rozmawia z Gianfranco Ravasim, „Avvenire” 48 (2015) 99, s. 23.
20. Sperduto D., *Lessere ed il divenire: da Parmenide ed Empedocle ad Emanuele Severino*, „Aquinas” 51 (2008) 1-2, s. 209-221.
21. Vattimo G., *La filosofia al presente*, Milano 1990.
22. Vattimo G., *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*, Milano 2003.
23. Vattimo G., *Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento*, Milano 2002.
24. Zaccuri A., *Il nichilismo travolto dal fato*, „Avvenire” 47 (2014) 305, s. 21.

DOI: 10.15290/rtk.2018.17.3.23

 0000-0002-6257-9711*ks. Józef Zabielski**Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*

Degradacja życia religijno-moralnego jako zagrożenie ładu społeczno-cywilizacyjnego

THE DEGRADATION OF RELIGIOUS AND MORAL LIFE AS A THREAT TO CIVIC AND SOCIAL ORDER

As a personal being, man needs contact with other people in order to fully and properly flourish both personally and socially. This imperative impels man to go “beyond” others and to seek contact with a Transcendental Being, meaning God. Contact with God gives man a sense of safety that enables him to come to know the norms of behavior that stabilize human existence and make proper interpersonal relationships possible. In contemporary society, however, man has departed from this concept, he lives “without God,” and is no longer “open to God.” Religious and moral indifferentism, or living “as if God does not exist,” is a manifestation of such an attitude. When treated as the highest value, materialism becomes the axiological orientation of human existence, which results in the degradation of religious and moral life and threatens social and civic order. This article examines this issue by focusing on two dimensions: 1) the degradation of religious and moral life as a contemporary phenomenon, and 2) the threat to social and civic order that results from religious and moral indifferentism.

Key words: religious and moral indifferentism, turning away from God, practical atheism, degradation of religious and moral life, absolutization of freedom, distorting the truth and the good, threats to social and civic order.

Natura ludzkiej społeczności oparta jest na relacjach interpersonalnych. Osobowy charakter ludzkiego społeczeństwa wyraża się w rozpoznawaniu i kierowaniu się odpowiednimi normami w decydowaniu i realizacji celów życia. Człowiek jako byt osobowy doświadcza potrzeby kontaktu z kimś poza sobą, co umożliwi mu rozwój osobowo-społeczny. Doświadczenie kontaktu z drugim człowiekiem jednak nie satysfakcjonuje człowieka w pełni, mobilizując go do potrzeby kontaktu z kimś „ponad” sobą, z Bytem transcendentnym – z Bogiem. Nawiązanie kontaktu z Bogiem daje człowiekowi poczucie bezpieczeństwa, umożliwiając poznanie norm postępowania, co gwarantuje stabilność ludzkiej egzystencji i poprawność relacji międzyludzkich. Fundamentalną normą ludzkiego działania jest miłość, którą chrześcijanie rozpoznają jako wyraz Bożej woli – przykazanie. „Kochać, znaczy dostrzegać pospołu w drugim człowieku wspólne ludzkie przeznaczenie. Jedynie tam, gdzie przeznaczenie człowieka jest pojmowane jako sprawa wspólna, może miłość działać, a prawo kwitnąć. Przeznaczeniem człowieka zaś jest (...) jego otwartość ku Bogu. Stąd też kształt ludzkiej społeczności tylko wtedy jest trwały, gdy ma zasadę w Bogu, ku któremu zdąża wspólne przeznaczenie ludzi. Źródło wzajemnej miłości tryska tam, gdzie ludzie znajdują się w obliczu Boga”¹.

We współczesnych społeczeństwach coraz bardziej zauważa się odchodzenie od takiej koncepcji życia, zaprzepaszcza się „otwartość ku Bogu” i prowadzenie życia „w obliczu Boga”. Ukierunkowaniem ludzkiej egzystencji jest materializm, który „traktowany jest jako wartość, która ukierunkowuje wybory i zachowania ludzi w różnych sytuacjach, nie tylko związanych z konsumpcją *per se*. (...) W rzeczywistości jednak traktują go jako postawę, a dokładniej zespół przekonań, odnoszących się do trzech zagadnień: przyznawania gromadzeniu rzeczy centralnego miejsca w życiu człowieka, roli dóbr materialnych jako wyznacznika sukcesu życiowego oraz znaczenia posiadania dla poczucia szczęścia i satysfakcji życiowej”². Podejmując analizę tej rzeczywistości w wymiarze zagrożenia ładu społeczno-cywilizacyjnego, chcemy skupić się na dwóch zagadnieniach: 1) Degradacja życia religijno-moralnego jako fenomen współczesności; 2) Zagrożenia współczesnego ładu społeczno-cywilizacyjnego jako skutek religijno-moralnego zubożnienia.

¹ W. Pannenberg, *Kim jest człowiek*, tłum. E. Zwolski i D. Szumska, Paryż 1978, s. 117. Por. S. Gregg, *Dignitas humanae i prawa człowieka*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 54(2011), nr 1(213), s. 45-59.

² M. Górnik-Durose, *Nowe oblicze materializmu czyli z deszczu po rynnę*, „Psychologia. Edukacja i Społeczeństwo”, 2007, t. 4, z. 3, s. 212. Zob. P. C. Phan, *Christsein unter kommunistischen oder sozialistischen Regierungen*, „Berliner Theologische Zeitschrift”, 27(2010), z. 2, 162-175.

Degradacja życia religijno-moralnego jako fenomen współczesności

Aksjologicznym podłożem współczesnej degradacji życia religijno-moralnego jest indyferentyzm, stanowiący swoisty *znak czasu* naszej epoki³. Ten *znak czasu* jest dzisiaj pewnikiem w kategorii aksjologiczno-kulturowej.

Nie ma wątpliwości – stwierdza M. Neusch – Bóg przestaje wchodzić w zakres codziennych trosk ludzi. (...) Bóg ustąpił miejsca innym wartościom: opłacalności, wydajności. Kiedy dawniej pojmowano Go jako tego, który daje sens wszelkiej działalności człowieka, dziś odkłada się go do lamusa historii. (...) Na płaszczyźnie codzienności ateizm wyraża się więc stale rosnącą obojętnością, która rozprzestrzenia się, zarażając wszystkie warstwy społeczne. (...) Faktem jest, że coraz więcej ludzi żyje tak, jak gdyby Boga nie było⁴.

Przekonanie to znajduje potwierdzenie w badaniach socjologicznych.

Współczesny indyferentyzm – pisze socjolog religii i moralności J. Mariański – w różnych swoich formach stał się w krajach „chrześcijańskich” Europy Zachodniej zjawiskiem masowym i jakimś „znakiem czasu” naszej cywilizacji, w przeciwieństwie do ateizmu elitarnego epok poprzednich. O ile dawniej indyferentysta był człowiekiem raczej ukrywającym swoje przekonania osobiste, o tyle dzisiaj raczej ludzie wierzący są spychani na margines społeczeństwa. Ateistów i obojętnych religijnie można spotkać we wszystkich kategoriach wieku i we wszystkich kręgach społecznych, a samo zjawisko ma charakter społeczny⁵.

W wymiarze aksjologiczno-kulturowym fenomen religijno-moralnego indyferentyzmu wyróżniają dwa aspekty: zamknięcie na dialog religijny oraz rozmiary tego zjawiska. „Dla religii – stwierdza F. Adamski – ta postać ateizmu jest najbardziej niebezpieczna, bowiem kwestionuje nie tylko możliwość istnienia Boga i poznania Go, ale samo istnienie problemu religii. Jest to zatem ateizm całkowicie

Ethics

³ Por. J. Zabielski, *Indyferentyzm religijno-moralny jako „znak czasu”*, w: „Ad libertatem in veritate”, red. P. Morciniec, Opole 1996, s. 503-520; zob. także: J. Mariański, *Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, Warszawa 1991.

⁴ M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, tłum. A. Turowiczowa, Paris 1977, s. 17-18. Por. R. Gilbellini, *Jenseites des Atheismus*, „Concilium” [niem.], 19(1983), z. 5, s. 401-403.

⁵ J. Mariański, *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1993, s. 40-41. Por. P. Valadier, *Société moderne et indifférence religieuse*, „Catéchese”, 1-4(1988), nr 110-111, s. 63-68; J. Sommet, *Die religiöse Gleichgültigkeit der Gegenwart. Erster Entwurf einer Diagnose*, „Concilium” [niem.], 19(1983), z. 5, s. 328-367.

niedostępny dla dialogu religijnego”⁶. Z tym powiązane jest drugie zagrożenie współczesnego indyferentyzmu, jakim są jego rozmiary i sposób oddziaływania. „To już nie powszechność, to «moda», styl bycia, coś, czego zdaje się wymagać wykształcenie lub jakiś nowy Humanizm”⁷. Opinię tę potwierdza inny socjolog religii:

Indyferentyzm religijny wiąże się z pewnymi cechami współczesnej cywilizacji i tzw. nowoczesnej świadomości oraz zjawiskiem niepokojącym ze względu na rozmiary, jakie przybiera we współczesnym świecie. Przestaje być on tylko sprawą osobistą członków elit intelektualnych, staje się zjawiskiem historycznym o wymiarach światowych⁸.

To narastające oddziaływanie indyferentyzmu powiązane jest z presją form owego zubożenia we współczesnym świecie. Wielu ludzi oddaliło się od Boga i religii, ulegając presji owego zubożenia. Bóg wydaje się im coraz trudniej dostrzegalny oraz mniej potrzebny do wytłumaczenia problemów osobistych i społecznych. Egzystując w takim środowisku ludzie ci coraz łatwiej ulegają wpływom różnych form religijnego zubożenia. Wielu z nich znaczenie religii ogranicza do najważniejszych momentów życia, takich jak narodziny i śmierć⁹.

Zubożenie wobec Boga jest też zjawiskiem natury ideowo-moralnej. Ten fenomen współczesności jest wielokrotnie wymieniany w dokumentach Kościoła¹⁰ oraz pismach teologiczno-filozoficznych. Papież Leon XIII w encyklice *Immortale Dei*, charakteryzując stan wiary ówczesnego pokolenia, podkreśla zubożenie jako szczególną postać niewiary, którą nazywa „ateizmem państwowym”¹¹. Sobór Watykański

⁶ F. Adamski, *Ateizm jako fenomen kulturowy współczesnego świata*, „Znaki Czasu”, 29/30(1993), s. 97. Zob. P. Poupard, *Non-cryance et cultures d'aujourd'hui*, „Nouvelle Revue Théologique”, 115(1983), nr 1, s. 7-8.

⁷ F. Adammski, *Ateizm jako fenomen kulturowy współczesnego świata*, art. cyt., s. 97. Por. J. Sommet, *Indifférence religieuse aujourd'hui*, „Projekt”, 202(1986), s. 86-87.

⁸ J. Mariański, *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym*, dz. cyt., s. 83. Por. W. Obrist, *L'indifférence religieuse symptôme de la mutation de la conscience*, „Concilium” [franc.], 185(1983), s. 67- 68.

⁹ Por. H.-J. Sander, *Lebenszeit – Gottesraum*, „Jahrbuch für Biblische Theologie”, 28(2013), s. 323-344. Zob. K. Rahner, *La libertà e manipulatione*, Bologne 2013.

¹⁰ Zjawisko indyferentyzmu szczególnie zauważył papież Pius IX w encyklice *Quis pluribus* oraz Leon XIII w encyklikach *Libertas praestantissimum* i *Immortale Dei*. Por. V. Miano, *L'indifférence religieuse. Stude théologique*, „Le Point Théologique”, 1983, nr 41, s. 15-16.

¹¹ Jest to konkluzja opinii Leona XIII na ten temat zawarta w encyklice „Immortale Dei”. Por. P. Colin, *L'indifférence religieuse. Discours ancien, questions nouvelles*, „Etudes”, 362(1985), nr 3, s. 397-398.

II ukazując życie religijno-moralne XX wieku stwierdza, że są dziś tacy ludzie, którzy „nie przystępują nawet do zagadnień dotyczących Boga, ponieważ zdają się nie odczuwać niepokoju religijnego i nie pojmują, dlaczego mieliby troszczyć się o religię”¹². Charakteryzując zaś charakter i zakres tego zjawiska Ojcowie Soboru stwierdzają, że we współczesnym świecie coraz „liczniejsze masy praktycznie odchodzą od religii. W przeciwieństwie do dawnych czasów, odrzucenie Boga czy religii lub odciąganie od nich nie jest już czymś niezwykłym i wyjątkowym; dziś bowiem przedstawia się to nierzadko jako coś, czego wymaga naukowy lub jakiś nowy humanizm”¹³.

Ten fenomen współczesności często „przywołuje” papież Jan Paweł II. Swoistym streszczeniem papieskich wypowiedzi w tym zakresie mogą być słowa z Listu Apostolskiego *Tertio millennio adveniente* przygotowującego ludzkość na Jubileusz Roku 2000. Przy końcu drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa Papież dramatycznie pyta:

Czy można (...) przemilczeć zjawisko obojętności religijnej, która sprawia, że wielu współczesnych ludzi żyje dziś tak jak gdyby Bóg nie istniał albo zadowala się mglistą religijnością, niezdolną sprostać problemowi prawdy ani obowiązkowi zachowania spójności między życiem i wiarą? Należy do tego dodać także powszechną utratę poczucia etyki, obejmujące nawet tak fundamentalne wartości, jak szacunek dla życia i rodziny¹⁴.

Zobojętnienie w tym wymiarze ludzkiej egzystencji objawia się w charakterystycznym *oporze przeciw obietnicom wiary*, które wielu ludzi nie pociąga, gdyż dotyczy życia „z innego świata”. To, co głosi i proponuje wiara w Boga i religia nie wydaje się atrakcyjne, godne zaangażowania. Cały ten „niebieski idealizm” wydaje się „mdły” i nie-realny, przytłaczający codzienność ludzkiego życia. Wiara religijna nie daje też „nie ma pomysłu” na zaradzenie trudnościom dnia codziennego oraz wielkim tragediom ludzkości. Z tym powiązana jest „ogólna rezygnacja” z tzw. pytań ostatecznych ludzkiej egzystencji i całego świata – jego sensu, na które tylko wiara religijna może odpowiedzieć. Ludzie tak myślący sądzą, że człowiek jest zdolny poznawać świat

¹² Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, nr 19.

¹³ Tamże, nr 7. Por. Franciszek, Adhortacja Apostolska *Evangelii gaudium*, nr 61-75; G. Girardi, *Uwagi o obojętności religijnej*, „Concilium” [pol.], 1-10(1966/67), s. 117-118.

¹⁴ Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, nr 36. Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. z beatyfikacją Rafała Chylińskiego*, Warszawa 09.06.1991, [w:] „Czwarta Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski”, Poznań – Warszawa 1991, s. 223.

w tylko w jego „zmysłowych przejawach”, za pomocą nauk przyrodniczych. Wiara zaś i „rzeczywistość religijna” jawi się jako niemożliwa do przyjęcia z „nowoczesnego” i „naukowego” punktu widzenia¹⁵. Takie pojmowanie świata i ludzkich możliwości poznawczych przekłada się na rozpoznawanie praw i norm moralnych. Skoro religijna wiara nie daje odpowiedzi na pytania: skąd jest Bóg i po co On istnieje, to trzeba zachować dystans do Niego jako Najwyższej Wartości i celu naszego życia. Z tym powiązany jest obojętność wobec Boga jako źródła moralności i normatywnego ich charakteru oraz podporządkowania ludzkiego działania woli Boga. Wobec tego, człowiek ma prawo do absolutnej wolności podejmowania decyzji i oceny swego działania. Indyferentyzm jawi się więc jako najbardziej „rozsądna” postawa wobec rzeczywistości niepoznawalnej zmysłowo i niewyjaśnianej przy pomocy tzw. nauk ścisłych¹⁶.

Konsekwencje tej postawy są niezwykle tragiczne, zwłaszcza w wymiarze wartościowania ludzkiej egzystencji. Ludzie żyjący „tak jakby Boga nie było” tracą poczucie osobistej wartości oraz celowości swego życia i relacji interpersonalnych.

W istocie odrzucając wiarę w Boga, zapominając o Jego bezinteresowności, Jego darach w naszym życiu, to znaczy tracąc naszą pamięć założycielską, zapominając, że On jest naszym początkiem i fundamentem..., staliśmy się bożkami, które chcą zagłębić się same w siebie, by w końcu sprowadzić swoją tożsamość do swoich kaprysów. Ta zachodnia kultura, która w konsekwencji błędnych koncepcji filozoficznych i teologicznych w swej świadomości przestała potrzebować Boga jako podstawy bytu istnienia człowieka, straciła nie tylko wiarę, ale i nadzieję, z nią zaś doskonałość¹⁷.

Zagrożenia współczesnego ładu społeczno-cywilizacyjnego jako skutek religijno-moralnego zubożenia.

U podstaw deformacji ładu społeczno-cywilizacyjnego sytuuje się obojętność *metodyczna* [„überlegte Gleichgültigkeit”]. Postawa ta wyraża się w „naukowym” połączeniu teoretycznej technicyzacji życia

¹⁵ Por. K. – H. Weger, *Die verdrängte Frage nach Gott*, “Stimmen der Zeit”, 105(1981), z. 1, s.35-36.

¹⁶ Por. tamże, s. 36-37. Zob. także: H. R. Schlette, *De l'indifférence religieuse a l'agnosticisme*, “Concilium” [franc.], 1983, s. 82-87; X. Tiliette, *Inquiétude humaine et incroyance*, “Nouvelle Revue Théologique”, 106(1984), s. 161-176.

¹⁷ G. L. Müller, *Raport o stanie nadziei*, tłum. K. Jasiński, Warszawa 2017, s. 20.

z działaniem praktycznym. Sprowadza się to do wykluczenia Boga, religii i moralności z poznania naukowego, traktując te wartości jako irracjonalne, nie warte zainteresowania. W konsekwencji, każdy człowiek ma prawo sam budować sam struktury życia indywidualnego i społecznego. Zajmowanie się zasadami religijno-moralnymi traktowane jest jako „strata czasu”, zaś obojętność w tym zakresie to „rozsądne” planowanie i realizowanie celów swej egzystencji. Przykładem takiej postawy może być „naukowy” materializm, starający się przekonać ludzkość, że kultura oparta na religii nie dadzą się pogodzić z nowoczesną nauką i społeczno-kulturowym pluralizmem. Człowiek wierzący, np. chrześcijanin, ukazywany jest jako „godny politowania” i potrzebujący „wyszkolenia”, aby mógł poznać „prawdę” i być włączony do społeczności ludzi „nowoczesnych”, czyli religijnie obojętnych. Postawa ta wyraża się w przekonaniu o możliwości „samo-zbawienia” przez daną jednostkę lub społeczny kolektyw¹⁸.

Kolejną postacią deformacji społeczno-kulturowego ładu jest obojętność jako „doświadczenie pustki i nieobecności”. Postawę taką często prezentują ludzie młodzi, którzy „odnajdują się” w tym, że życie w swej fundamentalnej wartości nie posiada żadnego sensu. Takie przeświadczenie pomaga im żyć „na luzie”, będąc przekonanym o aksjologicznej pustce ludzkiej egzystencji. Sprowadza się to do pominięcia odnajdywania sensu swego istnienia i kierowania się stałymi zasadami działania, a skoncentrowaniu się na „chwili obecnej” i życiu codziennością. W takim przeżywaniu „dnia codziennego” wystarczy doświadczenie estetyczne i seksualne, bądź nihilizm „wiecznego powrotu”. Powiązane jest to z „marzeniem” o wszechogarniającym panowaniu śmierci, co u wielu ludzi powoduje „totalne zwątpienie”. Osoby o takiej orientacji aksjologicznej często pytają, jak religia i moralność może wyjaśnić i zapobiec różnorodnym cierpieniom świata. Skoro zaś to jest niemożliwe przez życie religijno-moralne, to „rozsądniej” jest zachować obojętność wobec Boga, pogrążając się w „pustce i nieobecności”¹⁹.

Jeszcze groźniejszą postacią współczesnego indyferentyzmu jest obojętność *destrukcji* [„Gleichgültigkeit der Zersetzung”]. Wyraża się to w niemal zupełnym braku zainteresowania życiem „tu i teraz” oraz wartościowaniu życia w jakimkolwiek znaczeniu. Te postawę spotyka się często w pewnych grupach młodzieży, która opowiada się za

¹⁸ Por. J. Sommet, *Die religiöse Gleichgültigkeit der Gegenwart. Erster Entwurf einer Diagnose*, „Concilium” [niem.], 19(1983), z. 5, s. 332-333. Zob. J. Troska, *Chrześcijaństwo – marksizm. Dialog wokół wartości moralnych*, Poznań 1989, s. 141-150; T. Pikus, *Rosja w objęciach ateizmu*, Warszawa 1997, s. 45-57.

¹⁹ Por. J. Sommet, *Die religiöse Gleichgültigkeit der Gegenwart...*, art. cyt., s. 333; L. Tyrmand, *Życie towarzyskie i uczuciowe*, Paryż 1967, s. 383.

całkowitym bezsensiem [„Quatsch”]; od tej postawy nie są też wolni ludzie starsi. Osoby te charakteryzuje „wzbranianie się” przed przyjęciem wartości, dla których warto żyć, które „potrafię” nadać sens ludzkiej egzystencji. Postawa ta sprowadza się do „rozkładu własnej osobowości” lub „ucieczki” w skończenie ze sobą przez samobójstwo, alkohol, narkotyki, niszczące przestępstwa, itp. Człowiek taki pozostaje obojętny na wszelkie wartości, nie ma poczucia odpowiedzialności, nie dostrzega istnienia i sensu żadnych ważnych i potrzebnych w życiu norm i zasad. Jest to postawa wyjątkowo groźna i degradująca wszelkie normy społeczno-kulturowe ludzkości²⁰. Ludzie młodzi często prezentują swoją obojętność wobec egzystencjalnych norm i wartości w kategoriach typu: „jeszcze mi nas niczym nie zależy”, „jeszcze mi wolno”, „jeszcze mam czas”, itp. Nie interesuje ich sens i cel życia, a w konsekwencji Bóg, religia, moralne zasady i zobowiązania. W wymiarze społeczno-kulturowym jest bardzo niebezpieczne i deformujące, czego przejawem jest też liczba młodzieży prezentującej taką życiową postawę. Optymistyczne jest to, że młodzież jest u początku swego życia i ma możliwości przemiany. Rozwijając się jednak w środowisku zdeformowanym aksjologicznie, te szanse rozwoju są wątpliwe²¹.

Zobojętnienie wobec Transcendencji, obiektywnej Prawdy i Dobra, stawia człowieka na egzystencjalnej „mieliźnie”, co skutkuje utratą przewodniej idei swego życia oraz uniemożliwia odnalezienie sensu w konkretnych życiowych decyzjach i postawach. Człowiek taki coraz częściej pojmuje siebie i swoje bytowanie na ziemi jako „ślepy przypadek”, którego sensu i celu nie może odczytać: nie widzi źródła swego zaistnienia, swojej osobowej godności i działania. Taką postawę V. E. Frankl nazwał „neurozą naszego czasu”²². Tak określona *egzystencjalna frustracja* przejawia się w wielu postaciach i formach niezwykle groźnych nie tylko osobom jej podlegającym, ale też pozostałym członkom współczesnego społeczeństwa. Wiele bowiem współczesnych ludzi, pozbawionych przez religijno-moralny indyferentyzm

²⁰ Por. J. Sommet, *Die religiöse Gleichgültigkeit...*, art. cyt., s. 331.

²¹ Por. J. Sommet, *Die religiöse Gleichgültigkeit...*, art. cyt., s. 333; R. Bleinstein, *Jugend ohne Religion?*, „Stimmen der Zeit”, 117(1992), t. 210, z. 9, s. 577; G. Lescanne, *Maturation humaine et croissance de la foi*, „Christus”, 37(1990), nr 146, s. 138-142.

²² V. E. Frankl, *Das Leiden am sinnlosen Leben*, Freiburg 1977, s. 11. Por. Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, nr 21-33; P. Gilbert, *La crise du sens*, „Nouvelle Revue Théologique”, 116(1994), s. 76-89.

egzystencjalnego wyznacznika, jako jedyny „sens” widzi w sile i przemoc oraz w wynaturzonych formach swych potrzeb i zachowań²³.

Z tą egzystencjalną frustracją nierozdzielnie wiąże się inny skutek indyferentyzmu, jakim jest *egzystencjalna pustka* lub tzw. *życiowa moda*. Wyraża się to w bezsensowności przeżywania czasu i swej egzystencji, gdyż człowiek taki „utracił samego siebie”. Indyferentysta bowiem prezentuje egzystencjalną „błahość”, pustkę i „lotność” zarówno swego istnienia, jak i w odniesieniu do poszczególnych życiowych zadań. Takie „egzystencjalne znudzenie” przytłacza człowieka, nie dając mu chwili spokoju, nie interesują go ani sprawy wewnętrzne, ani świat zewnętrzny wraz z życiowymi motywacjami. Ogrania go nuda, prześladowuje zwątpienie, odraza do wszystkiego oraz powszechny chaos. Tak znudzonemu człowiekowi wszystko jest obojętne, przeżywany czas i całe życie „rozplywa się między palcami”. Mając na względzie ten problem Jan Paweł II stwierdza:

Wśród kluczowych problemów naszego wieku coraz większej wagi nabierał problem „sensu”, w miarę jak pustka ideologiczna odbierała człowiekowi punkty odniesienia, czyniąc zeń rozbitka pozbawionego kompasu, miotanego burzą. Człowiek czuje się zagubiony, jeśli jego byt na ziemi nie jest rozjaśniony wiecznym światłem, chroniącym go przed fatalistyczną wizją historii jako ślepego mechanizmu, który prowadzi do zabójczych konfliktów²⁴.

Równie niepokojąco tę postawę postrzega W. Kaspers, według którego:

Śmierć Boga prowadzi do śmierci człowieka. Stwierdza się zatem współcześnie przerażająca pustkę, bezsens i brak orientacji, co jest najgłębszym źródłem lęków wielu ludzi. Jeszcze bardziej niż ateizm właściwą sygnaturą czasu jest wynikający stąd nihilizm²⁵.

Egzystencjalna pustka i frustracja wskazują na jeszcze groźniejszy skutek indyferentyzmu, jakim jest zagrożenie samego bytu osobowego. Pozbawiając człowieka transcendentnych podstaw, religijno-moralne zobojętnienie niszczy szacunek dla godności osoby i jej istnienia.

Ethics

²³ Por. K.-H. Weger, *Die verdrängte Frage nach Gott*, art. cyt., s. 40-41; J. Zabielski, *Indyferentyzm religijno-moralny a kultura życia i miłości*, „Ateneum Kapłańskie”, 126(1996), z. 2, s. 213-219.

²⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników sympozjum przedsynodalnego*, 31.X.1991r., „L'Osservatore Romano” [pol.], 1(1992), s. 50. Por. P. Gilbert, *La crise du sens*, „Nouvelle Revue Théologique”, 116(1994), nr 1, s. 89-93.

²⁵ W. Kaspers, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 20. Por. D. Sattler, *Zeit erleben – Ewigkeit erahnen. Anthropologische Zugänge zur präsentischen Eschatologie*, „Jahrbuch für Biblische Theologie”, 28(2013), s. 345-357.

Powiązanie między wrażliwością na Transcendencję i osoby byt ludzki jest bezpośrednio jednoznaczny. Jan Paweł II z całą stanowczością stwierdza, że „tracąc wrażliwość na Boga, traci się także wrażliwość na człowieka, jego godność i życie”²⁶. Tę prawidłowość przypomniał też Sobór Watykański II: „Stworzenie (...) bez Stworzyciela zanika. (...) Co więcej, samo stworzenie zapada w mroki przez zapomnienie o Bogu”²⁷. W konsekwencji, człowiek *obojętny na Boga* nie jest zdolny postrzegać siebie jako kogoś „przedziwnie odmiennego” od innych istot ziemskich, uznając siebie tylko jako „rzecz” najwyższej rangi, ograniczoną do fizycznej natury. W odniesieniach do siebie i innych ludzi nie traktuje już swej egzystencji jako „wspaniałego daru”, który Bóg powierzył jego odpowiedzialności, żeby strzegł go z miłością i czcił jako rzeczywistość „świętą”. W tej sytuacji życie staje się dla człowieka „rzeczą” traktowaną wyłącznie jako własność, nad którą może swobodnie panować, poddając wszelkim manipulacjom²⁸.

Z „urzeczowieniem” człowiek powiązane są inne zagrożenia ludzkiej egzystencji. Jan Paweł II przypomina, że

gdy wykluczy się odniesienie do Boga, znaczenie wszystkich rzeczy ulega głębokiemu zniekształceniu, a sama natura, przestając być „mater”, czyli matką, zostaje sprowadzona do „materiału”, którym można swobodnie manipulować²⁹.

Rozwijając ten problem W. Kaspers podkreśla, że

wraz z tajemnicą Boga zanika też tajemnica człowieka. W człowieku widzi się już tylko biologiczną istotę potrzeb albo zespół społecznych stosunków. Gdzie to, co jest większe niż człowiek i jego świat już nie istnieje, tam dochodzi do ideologii całkowitego dopasowania się do świata potrzeb i do społecznych stosunków, tam umiera wolność, tam człowiek w swoim rozwoju cofa się do stanu zmyślnego zwierzęcia, tam kończy się głód i pragnienie bezwarunkowej sprawiedliwości³⁰.

W konsekwencji we współczesnej kulturze zaczyna dominować racjonalizm naukowo-techniczny, odrzucający ideę prawdy o stworzeniu, którą należy uznać oraz wymagający uszanowania Boży zamysł wobec człowieka. W ten sposób znikają wszelkie transcendentne i metafizyczne fundamenty praw i norm, ludzie zaś zaczynają kierować się

²⁶ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 21.

²⁷ Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, nr 36.

²⁸ Por. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 22; J. Zabielski, *Indyferentyzm religijno-moralny a kultura życia I miłości*, art. cyt., s. 120-122.

²⁹ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 22.

³⁰ W. Kaspers, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 20.

„wolnością bez prawa” lub „prawem bez wolności”. Jako przykład kierowania się „prawem bez wolności Jan Paweł II podaje

ideologie konstatujące dopuszczalność jakichkolwiek interwencji w naturę w imię niemal jej „ubóstwiania”, które także tym razem nie dostrzega jej zależności od zamysłu Stwórcy³¹.

Dominujący racjonalizm naukowo-techniczny czyni rozum człowieka jedynym źródłem wszelkich norm ludzkiej egzystencji, nadając mu absolutną autonomię w tym zakresie. Tak pojmowana autonomia ludzkiego intelektu „oznacza tworzenie przez sam rozum wartości i norm moralnych”³². W konsekwencji taka autonomia prowadzi do negacji uczestnictwa ludzkiego rozumu w mądrości Stwórcy i Boskiego Prawodawcy, jak też wskazuje na swobodę tworzenia norm moralnych uwarunkowanych jedynie okolicznościami historycznymi oraz potrzebami społeczno-kulturowymi³³.

Obojętność wobec Transcendencji skutkuje absolutyzacją ludzkiej wolności do tego stopnia, że „czyni z niej absolut, który ma być źródłem wartości”³⁴. W konsekwencji indywidualnemu sumieniu „przyznaje się prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego, która kategorycznie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe”³⁵. J. Królikowski podkreśla, że takie myślenie zanegowało „to wszystko, co stanowi podstawę zmysłu moralnego człowieka, to znaczy zmysł Boga (...) oraz charakter obiektywny porządku moralnego”³⁶. U osób obojętnych na Boga zanika nieodzowny wymóg prawdy, a jego miejsce zajmuje kryterium szczerości, autentyczności, „zgody z samym sobą”, co prowadzi do skrajnie subiektywnych interpretacji ocen moralnych. Rezultatem tej postawy jest osłabienie lub wręcz negacja zależności wolności od prawdy, co prowadzi do zaburzeń życia osobistego i społecznego³⁷.

Absolutnie pojmowana wolność, oderwana od prawdy zakotwiczonej w Bogu, objawia się moralnym chaosem w rozpoznawaniu norm

Ethics

³¹ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 22. Por. P. Ricoeur, *Wolność rozsądna I wolność dzika*, „Znak”, 22(1970), nr 7-8(193-194), s. 839-859.

³² Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 40.

³³ Por. tamże; zob. P. Hünermaun, *Fides et Ratio – Einst und Jetzt*, „Theologische Quartalschrift”, 189(2009), z. 3, s. 161-177.

³⁴ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 32.

³⁵ Tamże.

³⁶ J. Królikowski, *Utrata zmysłu grzechu*, „Homo Dei”, 68(1998), nr 4, s. 31. Por. J. Verecke, *Autonomia sumienia a autorytet prawa*, „W Drodze”, 2(1987), s. 11-20.

³⁷ Por. Fr. Schroeter, *L'autonomie de la volonté: une idée périmée?*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, 53(2006), nr 3, s. 741-751.

i etycznym wartościowaniu. Człowiek bowiem wyłącznie w sobie samym upatruje źródło zasad moralnych, tylko też od jego woli zależą oceny poszczególnych decyzji i czynów. Zacierają się różnice między dobrem i złem, zanika rozumienie zła jako grzechu, gdyż w postawie indyferentyzmu brakuje odniesienia do Boga i Jego woli, stanowiącej podstawę religijnego wymiaru zła³⁸. Zło i wina ujmowane są wyłącznie w kategoriach psychologiczno-socjologicznych, co sprawcę zła pozwala „wytlumaczyć” i „zrozumieć”. Postawę taką można określić mianem „obojętność moralna”, która stanowi „bierna obserwacja zła, milcząca na nie zgoda, może być również częścią postawy minimalizmu etycznego wynikającego z formuły negatywnego utylitaryzmu”³⁹. Takiemu wartościowaniu sprzyjają niektóre dziedziny nauk (zwłaszcza psychologia i socjologia), czyniąc okoliczności ludzkiego działania „odpowiedzialnymi” za decyzje i skutki działań podmiotu. Brak transcendentnego i jednoczącego fundamentu istnienia i działania osoby ludzkiej sprawia, że ludzka moralność staje się czymś umownym i zmiennym, a niekiedy wprost iluzorycznym.

Człowiek formułując swoją własną „prawdę” o wymaganiach porządku moralnego i swojej (bez)grzeszności nic nie tylko wybiera kłamstwo w jakimś poszczególnym czynie czy poszczególniej postawie, ale czyni je pierwszoplanowym i arbitralnym kryterium swego życia do tego stopnia, że sam staje się „uosobionym kłamstwem”⁴⁰.

Papież Jan Paweł II przypomina: „Bez Boga pozostają ruiny ludzkiej moralności. Każde prawdziwe dobro człowieka – a to jest sam rdzeń moralności – jest tylko wówczas możliwe, kiedy czuwa nad nim Ten Jeden, który sam jest Dobry”⁴¹.

Religijno-moralny indyferentyzm powoduje rozpowszechnianie się indywidualizmu, utylitaryzmu i hedonizmu. Zerwana bowiem jedność z Transcendencją sprawia, że wartość natury „być” ustępuje wartości „mieć”. W konsekwencji jedynym celem życia staje się osobisty dobrobyt materialny. „Jakość życia” wyznacza wydajność ekonomiczna, nieuporządkowany konsumpcjonizm, atrakcje i przyjemności fizyczne,

³⁸ Por. J. Römel, *Schulderfahung als Krise. Zur antropologischen und theologischen Hermeneutik menschlicher Schuld*, „Theologie und Glaube”, 81(1991), nr 4, s. 463-466; Z. J. Zdybicka, *Autonomia sumienia a nakazy religijne*, „Roczniki Filozoficzne”, 28(1980), nr 2, s. 119-125.

³⁹ J. Górnicka, *Obojętność i nie-działanie jako przedmiot moralnej oceny*, „Etyka”, 30(1997), s. 133. Por. J. Römel, *Schulderfahung als Kirse...*, art. cyt., s. 156-160.

⁴⁰ J. Królikowski, *Utrata zmysłu grzechu*, art. cyt., s. 38.

⁴¹ Jan Paweł II, *Homilia*, Koszalin, 01.06.1991, [w:] *Czwarta Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski*, Poznań – Warszawa 1991, s. 15.

pomijane zaś są głębsze – duchowo religijne – wymiary ludzkiej egzystencji. Jan Paweł II podkreśla, że

zwłaszcza ludzie młodzi, przytłoczeni świadomością przemijania, próbują „zdobywać” jak najmocniejsze i przynoszące największą satysfakcję osobiste doznania i doświadczenia emocjonalne, co powoduje, że w obliczu wezwania do wyboru drogi życiowej, uwzględniającej wymiar duchowy i religijny oraz potrzebę solidarności, pozostają z konieczności obojętni i niemal sparaliżowani⁴².

Ta zgubna postawa indyferentyzmu wpływa na formację sumienia, w którym człowiek podejmuje decyzje moralne i wartościuje czyny. Należy mieć na uwadze sumienie indywidualne oraz społeczne. Ludzi, którzy odwrócili się od Boga i mniemają, że ziemską społeczność mogą budować bez Stwórcy, „przez nieprawość nakładają prawdzie pęta” (Rz 1,18) oraz znikczemnieli w swoich myślach do tego stopnia, że „zaćmione zostało bezrozumne ich serce” (Rz 1,21); „podając się za mądrych, stali się głupimi” (Rz 1, 22), popełniają czyny zasługujące na śmierć, a „nadto chwala tych, którzy je czynią” (Rz 1, 32). Bardzo trafne jest sumujące stwierdzenie Jana Pawła II: „W rzeczywistości, żyjąc tak «jakby Bóg nie istniał» człowiek zatracą nie tylko tajemnicę Boga, ale również tajemnicę świata i swojego istnienia”⁴³.

DEGRADACJA ŻYCIA RELIGIJNO-MORALNEGO JAKO ZAGROŻENIE ŁADU SPOŁECZNO-CYWILIZACYJNEGO

Człowiek jako byt osobowy do pełnego rozwoju potrzebuje kontaktu z innymi osobami, co umożliwia mu poprawny rozwój osobowo-społeczny. Ten imperatyw sięga „ponad” osobę drugiego człowieka, dążąc do kontaktu z Bytem Transcendentnym – z Bogiem. Kontakt z Bogiem daje człowiekowi poczucie bezpieczeństwa, umożliwiając poznanie norm postępowania, stabilizujących ludzką egzystencję i poprawność relacji międzyludzkich. We współczesnym społeczeństwie mamy do czynienia z odchodzeniem od tej koncepcji, gubieniem „otwartości ku Bogu” i prowadzeniem życia „bez Boga”. Postawę taką prezentuje religijno-moralny indyferentyzm, czyli życie „jakby Boga nie było”. Aksjologicznym ukierunkowaniem ludzkiej egzystencji staje się materializm, traktowany jako wartość najwyższa. Skutkuje to degradacją życia religijno-moralnego oraz prowadzi do licznych zagrożeń ładu społeczno-cywilizacyjnego. Podejmując analizę tego zagadnienia, w niniejszym artykule chcemy skupić

Ethics

⁴² Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska *Pastores dabo vobis*, nr 7.

⁴³ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 22. Por. D. Seeber, *Hat das Christentum Zukunft?*, „Herder Korrespondenz”, 45(1991), z. 5, s. 197-200.

się na dwóch jego wymiarach: 1) Degradacja życia religijno-moralnego jako fenomen współczesności; 2) Zagrożenia ładu społeczno-cywilizacyjnego jako skutek religijno-moralnego zubożenia.


Słowa kluczowe: religijno-moralny indyferentyzm, odchodzenie od Boga, ateizm praktyczny, degradacja życia religijno-moralnego, absolutyzacja wolności, deformacja prawdy i dobra, zagrożenia ładu społeczno-cywilizacyjnego.

Bibliografia:

1. Adamski F., *Ateizm jako fenomen kulturowy współczesnego świata*, „Znaki Czasu”. 29/30(1993), s. 92-103.
2. Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*.
3. Bleinstein T., *Jugend ohne Religion?*, „Stimmen der Zeit”, 117(1992), t. 210., z. 9, s. 570-581.
4. Colin P., *L'indifférence religieuse. Discours ancient questions nouvelles*, „Etudes”, 362(1985), nr 3, s. 392-403.
5. Franciszek, Adhortacja Apostolska *Evangelii gaudium*.
6. Gilbellini R., *Jenseites des Atheismus*, „Concilium” [niem.], 19(1983), z. 5, s. 400-408.
7. Girardi G., *Uwagi o obojętności religijnej*, „Concilium” [pol.], 1-10(1966/67), s. 110-118.
8. Gilbert P., *La crise du sens*, „Nouvelle Revue Théologique”, 116(1994), s. 76-89.
9. Górnicka J., *Obojętność i nie-działanie jako przedmiot moralnej oceny*, „Etyka”, 30(1997), s. 130-138.
10. Hünermann P., *Fides et Ratio – Einst und Jetzt*, „Theologische Quartalschrift”, 189(2009), z. 3, s. 161-177.
11. Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*.
12. Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*.
13. Jan Paweł II, *Humanae vitae*.
14. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*.
15. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*.
16. Jan Paweł II, *Homilia*, Kalisz, 01.06.1991, [w:] *Czwarta pielgrzymka Jana Pawła II do Polski*, Poznań – Warszawa 1991, s. 14-15.
17. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. z beatyfikacją R. Chylińskiego*, Warszawa 09.06.1991, [w:] *Czwarta pielgrzymka Jana Pawła II do Polski*, Poznań – Warszawa 1991, s. 221-223.
18. Kaspers W., *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1996.
19. Królikowski J., *Utrata myśłu grzechu*, „Homo Dei”, 68(1998), nr 4, s. 28-37.
20. Lescanne G., *Maturiation humane et croissance de la foi?*, „Christus”, 37(1990), nr 146, s. 138-142.
21. Mariański J., *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1993.
22. Miano V., *L'indifférence religieuse. Stude théologique*, „La Point Théologique”, 1983, nr 41, s. 10-18.
23. Müller G. L., *Raport o stanie nadziei*, tłum. K. Jasiński, Warszawa 2017.

24. Neusch M., *U źródeł współczesnego ateizmu*, tłum. A. Turowiczowa, Paris 1977.
25. Obrist W., *L'indifférence religieuse symptôme de la mutation de la conscience*, "Concilium" [franc.], 185(1983), s. 65-78.
26. Phan P. C., *Christsein unter kommunistischen oder sozialistischen Regierung*, "Berliner Theologische Zeitschrift", 27(2010), z. 2, s. 162-175.
27. Poupard P., *Non-croyance et culture d'aujourd'hui*, "Nouvelle Revue Théologique", 115(1983), nr 1, s. 3-11.
28. Rahner K., *La libertà e manipolazione*, Bologne 2013.
29. Römelt J., *Schulderfahung als Krise. Zur antropologischen und theologischen Hermeneutik menschlicher Schuld*, "Theologie und Glaube", 81(1991), nr 4, s. 461-468.
30. Sander H.-J., *Lebenszeit – Gottesraum*, "Jahrbuch für Biblische Theologie", 28(2013), s. 323-344.
31. Sattler D., *Zeiterleben – Ewigkeit erahne. Antropologische Zugänge zur präsentische Eschatologie*, "Jahrbuch für Biblische Theologie", 28(2013), s. 345-357.
32. Schlette H. R., *De J'indifférence religieuse a l'agnosticisme*, "Concilium" [franc.], 1983, s. 82-87.
33. Schroeter Fr., *L'autonomie de la volonté: une idée périée?*, "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie", 53(2006), nr 3, s. 741-751.
34. Seeber D., *Hat das Christentum Zukunft?*, "Herder Korrespondenz", 45(1991), z. 5, s. 197-200.
35. Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*.
36. Sommet J., *Die religiöse Gleichgültigkeit der Gegenwart. Erster Entwurf einer Diagnose*, "Concilium" [niem.], 19(1983), z. 5, s. 328-367.
37. Sommet J., *Indifférence religieuse aujourd'hui*, "Projekt", 202(1986), s. 82-103.
38. Tillette X., *Inquiétude humaine et incroyance*, "Nouvelle Revue Théologique", 106(1984), s. 166-176.
39. Troska J., *Chrześcijaństwo – marksizm. Dialog wokół wartości moralnych*, Poznań 1989.
40. Weger K. – H., *Die verdrängte Frage nach Gott*, "Stimmen der Zeit", 105(1981), z. 1, s. 30-38.
41. Zabielski J., *Indyferentyzm religijno -moralny jako „znak czasu”*, [w:] *Ad libertatem in veritate*, red. P. Morciniec, Opole 1996, s. 503-520.
42. Zabielski J., *Indyferentyzm religijno-moralny a kultura życia i miłości*, „Ateneum Kapłańskie”, 126(1996), z. 2, s. 213-219.

DOI: 10.15290/rtk.2018.17.3.24

 0000-0002-1687-8286

Rev. Tadeusz Zadykowicz
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

The Ethics of Tourism: Determining the Fundamental Moral Issue, Part II

In order to determine the postulate of ethics in tourism, it is necessary to systematically establish and analyze a group of issues first as part of a philosophical and theological reflection on the moral value of man and his actions. These issues include both general questions concerning the very foundation of the judgment of this kind of human activity, as well as the many specific problems that arise in the relationships and interactions that result from planning and realizing touristic aims. These relationships are primarily personal. However, from a moral point of view, the relationship between the tourist and his reason for traveling, which employees of the tourism industry largely influence, also exists. For, different and specific kinds of relationships arise depending on the type of tourism in which a person participates

Key words: tourism, travel, ethics, morality.

The Moral Issue of Interpersonal Relationships in Tourism

Tourism fulfills a social role and is an arena in which man realizes his social nature, since tourism creates many situations in which man confirms his need for others in order to function as an individual. Tourism also makes it possible for people to either establish or strengthen interpersonal relationships because tourism provides opportunities for people to meet each other and learn to live and cooperate with each other. Numerous interpersonal relationships can result from tourism. These relationships involve tourists and

their relationship with each other, with the local inhabitants of tourist destinations, and with employees who work in the field of tourism.

Most people meet each other coincidentally and occasionally when pursuing their mutual touristic goals. Tourists interact not only with members of their small tour group, but also individuals who they have yet to meet. These encounters can become an occasion for tourists and those whom they meet to realize many common goals and form deeper relationships. At the same time, however, these encounters can provoke organizational and ethical problems. Relationships between tourists involve a number of specific circumstances.¹ In a group of tourists, there is usually a “leader” whose moral responsibility is always greater. This person can be the tour guide, a resident, or even one of the participants. A member of a tour group who is not culturally inclined and is motivated by fashion, social coercion, or a desire to simply be entertained can make tourism, particularly cultural tourism, difficult for the other participants.²

Tourism almost always involves forming relationships with the local people. However, tourists and “natives” can become involved in a number of unethical activities and attitudes. For this reason, the postulate in tourism ethics must assume certain obligations on the part of both parties. Tourists are primarily obliged to respect the locality’s just laws, customary norms, and traditions. The *Global Code of the Ethics of Tourism* (abbreviated hereafter as *Global Code*) states that “[t]he understanding and promotion of the ethical values common to humanity, with an attitude of tolerance and respect for the diversity of religious, philosophical and moral beliefs, are both the foundation and the consequence of responsible tourism; stakeholders in tourism development and tourists themselves should observe the social and cultural traditions and practices of all peoples, including those of minorities and indigenous peoples and to recognize their worth.”³ Consequently, the *Global Code* continues, stating: “Tourism activities should be conducted in harmony with the attributes and traditions of the host regions and countries and in respect for their laws, practices and customs.”⁴ The *Global Code* also emphasizes that, “[w]hen travelling, tourists and visitors should not commit any criminal act or any act

¹ Cfr. B. Tołłoczko, “Socjologia pociągu” – wprowadzenie do badań nad interakcjami między podróżnymi, “Folia Turistica” 2016, no. 40, pgs. 85-96.

² Cfr. K. Buczkowska, E. Malchrowicz-Moško, *Etyczne dylematy turystyki kulturowej*, “Turystyka Kulturowa” 2012, no. 12, pg. 42.

³ Art. 1.1.

⁴ Art. 1.2.

considered criminal by the laws of the country visited and abstain from any conduct felt to be offensive or injurious by the local populations, or likely to damage the local environment; they should refrain from all trafficking in illicit drugs, arms, antiques, protected species and products and substances that are dangerous or prohibited by national regulations.”⁵ Sometimes tourists can have an unethical paternalistic attitude toward local inhabitants and assume that they (the tourists) are better (wealthier) and superior to the locals.⁶

It is the local inhabitants’ fundamental obligation to be hospitable, friendly, kind, and cordial toward guests. This rule also pertains to hotel employees and those who work for tour agencies. The basic principles that they should abide by are: polite and friendly service; keeping guests informed; respecting guests and maintaining a friendly atmosphere; understanding others, which is essential in establishing contact with guests and skillfully engaging in conversation; a readiness to help; and offering additional services.⁷ The *Global Code* states that “[t]he host communities, on the one hand, and local professionals, on the other, should acquaint themselves with and respect the tourists who visit them and find out about their lifestyles, tastes and expectations; the education and training imparted to professionals contribute to a hospitable welcome.”⁸ The mutual relationship between tourists and local inhabitants is a separate issue. According to the *Global Code*, “[t]ourism policies should be applied in such a way as to help to raise the standard of living of the populations of the regions visited and meet their needs; the planning and architectural approach to and operation of tourism resorts and accommodation should aim to integrate them, to the extent possible, in the local economic and social fabric; where skills are equal, priority should be given to local manpower.”⁹ Realizing these standards is not always easy in practice when the locals compete excessively for tourism.

Interpersonal relationships also occur between tourists, employees, and employers who work in the tourist industry. The *Global Code* states the following about this issue:

Ethics

⁵ Art. 1.5.

⁶ Por. A. Sancewicz-Kliś, *Turystyka odpowiedzialna w wymiarze lokalnym i globalnym*, in *Turystyka i zdrowie*, A. Mazur [ed.], Warsaw 2011, pg. 97.

⁷ Cfr. J. Adamowicz, G. Wolak, *Jak być hotelarzem?* Cracow 2004, pg. 8.

⁸ Art. 1.3.

⁹ Art. 5.2.

The fundamental rights of salaried and self-employed workers in the tourism industry and related activities, should be guaranteed under the supervision of the national and local administrations, both of their States of origin and of the host countries with particular care [...] Salaried and self-employed workers in the tourism industry and related activities have the right and the duty to acquire appropriate initial and continuous training; they should be given adequate social protection; job insecurity should be limited so far as possible; and a specific status, with particular regard to their social welfare, should be offered to seasonal workers in the sector.¹⁰

The uniqueness of tourism is that, while tourists enter into relationships with each other and the local inhabitants of the regions that they visit, the first person with whom tourists interact is the service provider, the person who organizes the tour, or employees of the tourism industry. Therefore, tourism ethics must also include rules for operating tourist enterprise since a concrete person who is responsible for his actions is always involved. In this way, there is neither a vague responsibility on the part of the enterprise, nor the collective responsibility of its employees.

The Tourist Relationship – Tourist Enterprise

Tour companies provide services such as organizing excursions, a complex program of events, ticket brokerage, accommodations, tour information, and services provided by tour guides and residents. In order to obtain these services, a tourist must enter into a contract with the tour company. This relationship, however, can involve many ethical issues and even dilemmas that the representative of the tour company and his client must face.

In tourism, an entrepreneur's desire to profit pushes him to produce the most effective advertising for his services¹¹ rather than a product, since tourism's aim is to provide services rather than concrete goods. These services are, among other things: accommodations, food, guides, insurance, sightseeing, information, etc. Unlike material goods, services cannot be stored. The provision of services occurs when the services are rendered.¹² The consumer – otherwise understood as

¹⁰ Art. 9.1, 9.2.

¹¹ Cfr. M. Dębowska-Mróż, M. Kapciak, *Reklama w turystyce w świetle badań ankietowych – aspekty etyczne*, "Autobusy: technika, eksploatacja, systemy transportowe" 2016, no. 6, pg. 1663.

¹² Cfr. A. Anzperger, *Etyka zawodowa w turystyce*, "Ekonomia i Prawo" 6(2010), pg. 462.

the tourist—appears immediately at the place of consumption (hotel, restaurant, excursion, etc.). Therefore, it is impossible to “test” this service or repair it. The consumer simply becomes richer in experience, which will enable him to make a more conscious choice in the future. Conversely, an entrepreneur’s abuse of a customer’s trust incurs future losses.

According to Anszperger, tour companies can act unethically in the following areas: the information they provide about the tourist location and quality, meaning the standard of benefits; partial or total failure to provide the services listed in the contract; an unjust contract; asymmetrical risk; as well as a so-called “one-way ticket.”¹³ All of these, however, occur on when a company does not provide the services that it advertises.¹⁴ In this way, the tourist is either deliberately misled by the person who organized the tour or by an intermediary,¹⁵ or the agency deliberately says nothing about circumstances that would dissuade the tourist from purchasing the vacation package. Sometimes the organizer does not verify the conditions before selling the vacation package, and sometimes opinions about hotels and tourist locations are presented only based on the opinions of others.¹⁶ This also takes place when tour programs tend not to reflect what the organizer declares, and the organizer considers as taboo the clients’ rights, freedom to revoke participation, and insurance coverage.¹⁷

In some situations, clients have exceedingly high expectations. In addition, sometimes the services provided are offered in an environment undergoing social, political, and geographical changes. Consequently, alterations to the tour program are not always the organizer’s fault. Nevertheless, it is necessary to determine the fundamental ethical principles according to which a tour company operates. To this end, entities are making more and more effort to determine the moral standards that those who work in the tourism industry should follow.

Ethics

¹³ Cfr. *ibid*, pg. 464.

¹⁴ For example, these discrepancies may pertain to the standard of the accommodations or services provided, the hotel location (distance from the beach, ski lift, neighborhood [factories], busy roads, sewage treatment plant), location of the room itself (e.g. view of a parking lot or hotel warehouse), food (e.g. hotel restaurant, meal hours, customer service of waiters).

¹⁵ Multimedia techniques support these types of activities.

¹⁶ Cfr. K. Korbiel, *Przejawy zachowań naśladowczych wśród uczestników forum dyskusyjnego o tematyce turystycznej*, “Folia Turistica” 2016, no. 40, pgs. 99-118.

¹⁷ Cfr. M. Janocha, *Ochrona praw konsumenta będącego stroną umowy o imprezę turystyczną*, “Studia z Zakresu Prawa, Administracji i Zarządzania” 2013, vol. 4, pg. 284.

Professional ethics appears here in the form of institutional regulations (codes, oaths, and pledges) as well as norms formulated as either casual individual propositions or an ordered set of postulates.¹⁸

Sometimes state institutions attempt to intercede in order to enforce certain ethical standards. State intervention, however, is not good in the field of tourism just as in any other area of the economy. Although touristic enterprise has its own unique features, it functions just like any other enterprise where good laws that act as a framework and protect against financial and accounting fraud are necessary.¹⁹ This is why tourism ethics also pertains to the deontology of other professions such as accounting.²⁰

Moral questions also arise regarding the model of the tourism industry. Some people unambiguously criticize the tourism industry's excessive monopoly, but this is an oversimplification of the situation. Competition within the market certainly promotes the quality of services. However, the consumer himself is sometimes guided to choose a certain tour agency based on its size, reputation, and the scope and range of its offices' activities. The monopoly that travel agencies, hotels, resorts, etc. have in the market favors unethical activities of these businesses, on the one hand, yet is provoked by the clients themselves, on the other.

Tour industry representatives are always the concrete people with whom clients engage, whether this person be an instructor, a guide, a tour guide, or a resident. Ultimately, these individuals are responsible for the "ethicalness" or "unethicalness" of their actions. All activities connected with tourism services are subject to moral evaluation, beginning with the organizer's obligation to ensure the tourists' safety. The basic ethical criteria of all employees who work in the tourist industry are reliability and professionalism, while the fundamental principle of a tour company should be personalization. The *Global Code* states:

Tourism professionals have an obligation to provide tourists with objective and honest information on their places of destination and on the conditions of travel, hospitality and stays; they should ensure that the contractual clauses proposed to their customers are readily understandable as to the nature, price and quality of the services they commit

¹⁸ Cfr. K. Parzych, P. Czapliński, *Etyka w zarządzaniu przedsiębiorstwem turystycznym*, in *Географія та туризм*, Б. Яценко (ed.), Київ 2007, pg. 167.

¹⁹ Cfr. A. Irzyńska, R. Irzyński, *Oszustwa w dokumentacji finansowo księgowej dotyczące też przedsiębiorstw turystycznych*, in *Turystyka i zdrowie...*, pg. 65.

²⁰ Cfr. *Code of Ethics in Accounting*, www.skwp.pl.

themselves to providing and the financial compensation payable by them in the event of a unilateral breach of contract on their part.²¹

Professions related to the tourism industry are a form of service. In a particular way, tour directors and tour guides are obligated to be honest and willing to serve others. Their task is: to guide tourists, take care of them, and provide them with knowledge during their travels.²² These individuals are teachers, caretakers, and educators. For this reason, they should have many personal qualities such as: good reflexes, self-control, the ability to quickly connect facts, consistency in their actions, energy, an ability to observe many things at once, and a caring instinct.²³ The guide's knowledge should be assessed in ethical terms, and incompetence in a guide should be considered a sin. A guide must be knowledgeable about geography, history, nature, and culture and also have certain moral principles and attitudes. Interestingly, certification programs for tour guides put more emphasis on knowledge and skills (e.g., working in a group) and completely omit addressing ethical issues.²⁴

The reliability of printed guides and tour publications is a separate ethical problem. The *Global Code* states that

[t]he press, and particularly the specialized travel press and the other media, including modern means of electronic communication, should issue honest and balanced information on events and situations that could influence the flow of tourists; they should also provide accurate and reliable information to the consumers of tourism services.²⁵

A variety of publications and guides influence tourists' relationship to the destination, which is mostly nature and cultural sites and goods, which is discussed in the following section.

The Relationship to the Tourist Destination

Ethics

Tourism always involves the natural environment in some way and enables individuals to have contact with nature and to discover its

²¹ Art. 6.1.

²² Cfr. A. Stasiak, R. Wiluś, *Analiza form i programów kształcenia przewodników turystycznych i pilotów wycieczek*, in: *Etyka przewodników turystycznych i pilotów wycieczek*, Cracow 2010, pg. 81.

²³ Cfr. A. Mazur, M. Bekta, *Znaczenie współczesnego krajoznawstwa dla rozwoju turystyki kwalifikowanej*, in: *Turystyka i zdrowie...*, pg. 57.

²⁴ Cfr. A. Stasiak, R. Wiluś, *Analiza form i programów kształcenia przewodników turystycznych i pilotów wycieczek...*, pgs. 84-88.

²⁵ Cfr. *Global Code of Ethics for Tourism*, art. 6.6.

beauty.²⁶ Direct contact with nature through tourism can lead people into contact with God. As man contemplates the created world, he can also discover God (see Wisdom 13:5). A tourist destination may also be a cultural landmark. Orienting tourism toward these aims raises certain moral problems depending on the type of tourism.

Tourism ethics will always involve the issue of ecology. The contemporary teachings of the Catholic Church dedicate a lot of attention to the topic of nature.²⁷ In the document *Guidelines for the Pastoral Care of Tourism*, the Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People notes the relationship between tourism and nature.²⁸ The *Declaration from Cape Town* (2002) and the *Declaration from Kerala* (2008) extensively discuss the ethical problems associated with tourism and the natural world. All of these statements are aptly summarized in the following from the *Global Code*:

All the stakeholders in tourism development should safeguard the natural environment with a view to achieving sound, continuous and sustainable economic growth geared to satisfying equitably the needs and aspirations of present and future generations.²⁹

This, however, does not concern only the narrow issue of tourists respecting the natural environment, but also, for example, the issue of building hotels and everything involved in tourism infrastructure (ski lifts, railway lines, highways) in specific locations. The *Global Code* also says the following on this issue:

Tourism infrastructure should be designed and tourism activities programmed in such a way as to protect the natural heritage composed of ecosystems and biodiversity and to preserve endangered species of wildlife.³⁰

²⁶ Cfr. J. Horowski, *Turystyka w chrześcijańskiej edukacji ekologicznej*, "Pedagogia Christiana" 2011, no. 2, pg. 218.

²⁷ Cfr. Francis, Encyclical: *Laudato Si* (Vatican City, 05.24.2015). Cfr. also: J. Pociask-Karteczka, *Przyroda w nauczaniu Jana Pawła II*, in *Przyroda, geografia, turystyka w nauczaniu Jana Pawła II*, M. Ostrowski, I. Sołjan (eds.), Cracow 2007, pgs. 65-86.

²⁸ "Tourist activity has a very close relation with nature. Immersed in a daily life dominated by technology, tourists wish to have direct contact with nature, to enjoy the beauty of landscapes, to learn about the habitat of animals and plants, even by subjecting themselves to effort and risks. Nature basically constitutes the ideal place for starting and developing tourism."

²⁹ Art. 3.1.

³⁰ Art. 3.4.

In this sense, people often morally object when they see that the desire to make a certain region more attractive to tourists depletes the region's natural resources.

Responsibility also entails minimizing tourism's negative impact on culture. Tourists' disrespectful behavior toward cultural landmarks and goods, especially and even more when it devastates these cultural goods through wear and tear, should arouse ethical reservations. According to the *Global Code*, "Tourism policies and activities should be conducted with respect for the artistic, archaeological and cultural heritage, which they should protect and pass on to future generations; particular care should be devoted to preserving and upgrading monuments, shrines and museums as well as archaeological and historic sites which must be widely open to tourist visits."³¹ It is important to note, however, that one should not give into the other extreme by isolating natural resources and cultural goods from tourists. On the contrary, they should be made widely available. Even more, access to cultural sights and monuments under private ownership or guardianship should be granted with all due respect to the rights of the owners or to the religious worship of certain places, unless access infringes upon the requirements of worship.³²

Today the line demarcating tourism in nature and cultural tourism is becoming blurred because both forms of tourism are connected, and both have an emotional element to them.³³ While the very definition of "cultural tourism" is positive and valuable, it is no longer possible to consider the value of tourism based on "ranking" different museums, whether one experiences closer and deeper contact with inhabitants, blends in in a crowd of natives, gets to know and follow their way of life, and assimilates the atmosphere of a place.³⁴ This very fact demonstrates that even cultural tourism can involve a whole range of ethical dilemmas,³⁵ and other specific types of tourism such as: ethnic tourism, event tourism, popular culture, cultural heritage tourism,

Ethics

³¹ Art. 4.2. Por. also: B. Hołderna-Mielcarek, *Zarządzanie środowiskowe w przedsiębiorstwie turystycznym*, "Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Handlu i Usług w Poznaniu," no. 16, pgs. 89-104.

³² Cfr. *Global Code of Ethics for Tourism*. Art. 4.2.

³³ Cfr. K. Fiedorowicz, *Zwiększanie atrakcyjności turystycznej Polski*, in *Turystyka i zdrowie...*, pg. 152.

³⁴ Cfr. A. Stasiak, *Kultura a turystyka – wzajemne relacje*, "Repozytorium Uniwersytetu Łódzkiego," <http://dspace.uni.lodz.pl:8080/xmlui/handle/11089/3444>, pgs. 2-3.

³⁵ E. Malchrowicz-Moško describes these dilemmas in more depth in the following article: *Turystyka kultury wysokiej w świetle dylematów etycznych*, "Turystyka

religious tourism, dark tourism, slum tourism, and sex tourism can involve certain dilemmas. Contemporary tourists do not always know why they visit certain places.³⁶

The Moral Issue of Specific Types of Travel

Different types of tourism depend on the tourists' relationship to the destinations to which they travel. These types of tourism can be further divided into different categories. Each type of tourism deserves to be analyzed separately because each entails specific moral problems. To this end, it is important to determine if travel occurs in a group or individually, for the short or long term, if the tourists will remain in one location or travel around, and whether they will travel within their own countries or abroad. Certain specific ethical problems can arise from whether a person participates in individual tourism or an organized tour, and these problems even depend on what form the tourism takes: hiking, skiing, cycling, canoeing, sailing, horseback riding, diving, speleology, climbing, or extreme sports. Depending on the type of activities involved, certain moral norms exist for such tourist events as: rallies, flights, canoeing, expeditions, cruises, bivouacs, camps, hikes, and traveling camps.

The names of specific types of tourism reveal that they involve certain moral aspects: responsible tourism, sustainable tourism, ecotourism, proper tourism, soft tourism, solidarity tourism, fair-trade tourism,³⁷ and qualified tourism.³⁸ The *Global Code* states that "Nature tourism and ecotourism are recognized as being particularly conducive to enriching and enhancing the standing of tourism, provided they

i Rekreacja" 11(2014), no. 1, pgs. 16-22. Por. also: K. Buczkowska, E. Malchrowicz-Moško, *Etyczne dylematy turystyki kulturowej...*, pgs. 44-51.

³⁶ This is the kind of tourism (where a tourist focuses on observing what he encounters) is sometimes referred to as contemplative, while the other (where a tourist enters on an expedition for a specific purpose) is referred to as methodical. Cfr. A. Mazur, M. Bekta, *Znaczenie współczesnego krajoznawstwa dla rozwoju turystyki kwalifikowanej...*, pg. 52.

³⁷ Cfr. A. Sancewicz-Kliś, *Turystyka odpowiedzialna w wymiarze lokalnym i globalnym...*, pg. 96; K. Buczkowska, E. Malchrowicz-Moško, *Etyczne dylematy turystyki kulturowej...*, pg. 43; M. Kazimierczak, *Turystyka zrównoważona synonimem turystyki zorientowanej etycznie*, "Studia Periegetica" 2009, no. 3, pg. 9.

³⁸ Qualified tourism requires physical and mental preparation as well as knowledge, skills, and an ability to use specialized tourist equipment. Por. A. Mazur, M. Bekta, *Turystyka kwalifikowana a formy wypoczynku*, in: *Turystyka i zdrowie...*, pg. 135

respect the natural heritage and local populations and are in keeping with the carrying capacity of the sites.”³⁹ Therefore, there are forms and types of tourism that are considered good by definition. Other forms of tourism betray that they are ethically doubtful by their very name. Forms of tourism that are good in and of themselves exist, but the manner in which they are implemented is questionable.⁴⁰ This demonstrates how broad the issue of ethics in tourism is and how tourists, those who organize tourist events, and the communities that welcome and receive tourists are confronted with many tasks. The problem that remains is to educate people in being responsible within the field of tourism, which can be done by creating wise educational programs and through the mutual impact that tourists have on each other.

* * *

The specific moral issues connected with tourism are exceptionally broad and continually expanding in proportion to the development of human activity. The outline above points out only directions for specific ethical issues, the aim of which is to draft an outline of “ethical” tourism and define the characteristics of an “ethically” touristic environment as well as the criteria for the “ethicalness” of the tourism industry. Being guided by ethical standards is beneficial to tourists, since it enables them to achieve the aims of tourism. Recognizing ethical principles and respecting them in the enterprise of tourism not only serves tourists, but also the industry itself,⁴¹ because it increases trust in this industry. In the final account, the state and its economy (as well as the countries that send tourists and the countries that host them) benefit when a tour company is guided by ethical principles. Ethics in tourism can be a kind of “medicine” for many negative effects of touristic activity, the tourism industry, as well as everyone who makes a living from tourism. Most of all, however, ethics of tourism makes it possible to recognize and realize the objective aims of tourism.

Ethics

³⁹ Art. 3.6.

⁴⁰ For example, making people pay to enter a location that should be open and free to the public, such as places of worship. Por. E. Malchrowicz-Moško, *Turystyka kultury wysokiej w świetle dylematów etycznych...*, pg. 18.

⁴¹ Por. J. Jermacz, J. Dolatkowska, *Możliwości i korzyści wynikające z zastosowania kategorii moralnych i etycznych w przedsiębiorstwie turystycznym*, “Edukacja dla Bezpieczeństwa. Przegląd Naukowo-Metodyczny,” 9:2015 nos. 369-377; J. Adamowicz, G. Wolak, *Jak być hotelarzem...*, pg. 13.

O ETYKĘ W TURYSTYCE. PRÓBA USTALENIA ZASADNICZEJ PROBLEMATYKI MORALNEJ (II)

Postulat etyki w turystyce domaga się najpierw sporządzenia systematycznej grupy zagadnień, które następnie mogłyby być poddane szczegółowej analizie w ramach filozoficznej i teologicznej refleksji nad wartością moralną człowieka i jego działania. Zagadnienia te obejmują zarówno problematykę ogólną, dotyczącą samych fundamentów oceny tego typu ludzkiej aktywności, jak i liczne problemy szczegółowe, jakie wiążą się z relacjami powstającymi w związku z planowaniem i realizacją celów turystycznych. Relacje te mają charakter nade wszystko osobowy, ale dla oceny moralnej ważne są również odniesienia turysty do celu wyprawy, kształtowane w znacznej mierze przez pracowników branży turystycznej. Specyficzne relacje powstają także na bazie określonego rodzaju podróży.


Słowa kluczowe: turystyka, podróże, etyka, moralność.

Bibliography:

1. Adamowicz J., Wolak G., *Jak być hotelarzem?* Cracow 2004.
2. Anszperger A., *Etyka zawodowa w turystyce*, "Ekonomia i Prawo" 6(2010), pgs. 459-467.
3. Buczkowska K., Malchrowicz-Moško E., *Etyczne dylematy turystyki kulturowej*, "Turystyka Kulturowa" 2012, no. 12, pgs. 42-55.
4. *The Cape Town Declaration on Responsible Tourism in Destinations* (2002).
5. Dębowska-Mróż M., Kapciak M., *Reklama w turystyce w świetle badań ankietowych – aspekty etyczne*, "Autobusy: technika, eksploatacja, systemy transportowe" 2016, no. 6, pgs. 1663-1670.
6. Fiedorowicz K., *Zwiększanie atrakcyjności turystycznej Polski*, in *Turystyka i zdrowie*, A. Mazur [ed.], Warsaw 2011, pgs. 151-167.
7. Francis, Encyclical *Laudato Si* (Vatican City, 05.24.2015).
8. *Global Code of Ethics for Tourism* (1999).
9. Hołderna-Mielcarek B., *Zarządzanie środowiskowe w przedsiębiorstwie turystycznym*, "Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Handlu i Usług w Poznaniu," no. 16, pgs. 89-104.
10. Horowski J., *Turystyka w chrześcijańskiej edukacji ekologicznej*, "Pedagogia Christiana" 2011, no. 2, pgs. 211-229.
11. Irzyńska A., Irzyński R., *Oszustwa w dokumentacji finansowo księgowej dotyczące też przedsiębiorstw turystycznych*, in *Turystyka i zdrowie...*, pgs. 65-73.
12. Janocha M., *Ochrona praw konsumenta będącego stroną umowy o imprezę turystyczną*, "Studia z Zakresu Prawa, Administracji i Zarządzania" 2013, Vol. 4, pgs. 283-305.
13. Jermacz J., Dolatkowska J., *Możliwości i korzyści wynikające z zastosowania kategorii moralnych i etycznych w przedsiębiorstwie turystycznym*,

- “Edukacja dla Bezpieczeństwa. Przegląd Naukowo-Metodyczny” 9(2015), nos. 369-377.
14. Kazimierczak M., *Turystyka zrównoważona synonimem turystyki zorientowanej etycznie*, “*Studia Periegetica*” 2009, no. 3, pgs. 9-21.
 15. *The Kerala Declaration on Responsible Tourism in Destinations* (2008).
 16. Korbiel K., *Przejawy zachowań naśladowczych wśród uczestników forum dyskusyjnego o tematyce turystycznej*. “*Folia Turistica*” 2016, no. 40, pgs. 99-118.
 17. Malchrowicz-Moško E., *Turystyka kultury wysokiej w świetle dylematów etycznych*, “*Turystyka i Rekreacja*” 11(2014), no. 1, pgs. 16-22.
 18. Mazur A., Bekta M., *Turystyka kwalifikowana a formy wypoczynku*, in *Turystyka i zdrowie...*, pg. 135
 19. Mazur A., Bekta M., *Znaczenie współczesnego krajoznawstwa dla rozwoju turystyki kwalifikowanej*, in *Turystyka i zdrowie...*, pgs. 51-58.
 20. Parzych K., Czaplinski P., *Etyka w zarządzaniu przedsiębiorstwem turystycznym*, in: *Географія та туризм*, Б. Яценко (ed.), Київ 2007, pgs. 166-172.
 21. Pociask-Karteczka J., *Przyroda w nauczaniu Jana Pawła II*, in *Przyroda, geografia, turystyka w nauczaniu Jana Pawła II*, M. Ostrowski, I. Sołjan (ed.), Cracow 2007, pgs. 65-86.
 22. Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People, *Guidelines for the Pastoral Care of Tourism* (Vatican City, 06.29.2001).
 23. Sancewicz-Kliś A., *Turystyka odpowiedzialna w wymiarze lokalnym i globalnym*, in *Turystyka i zdrowie...*, pgs. 95-104.
 24. Stasiak A., *Kultura a turystyka – wzajemne relacje*, „Repozytorium Uniwersytetu Łódzkiego”, [http://dspace.uni.lodz.pl:8080/xmlui/bitstream/handle/11089/3444/KULTURA% 20A%20TURYSTYKA%20-20WZAJEMNE%20RELACJE.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://dspace.uni.lodz.pl:8080/xmlui/bitstream/handle/11089/3444/KULTURA%20A%20TURYSTYKA%20-20WZAJEMNE%20RELACJE.pdf?sequence=1&isAllowed=y), pgs. 1-11.
 25. Stasiak A., Wiluś R., *Analiza form i programów kształcenia przewodników turystycznych i pilotów wycieczek*, in *Etyka przewodników turystycznych i pilotów wycieczek*, Cracow 2010, pgs. 81-102.
 26. Tołłoczko B., *“Socjologia pociągu” – wprowadzenie do badań nad interakcjami między podróżnymi*. “*Folia Turistica*” 2016, no. 40, pgs. 85-96.

DOI: 10.15290/rtk.2018.17.3.25

 0000-0001-6571-3923

ks. Leszek Marius Jakoniuk
Uniwersytet w Białymstoku

Sprawozdanie z działalności Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku w roku akademickim 2017/2018

Kadra

W Katedrze Teologii Katolickiej UwB w roku akademickim 2017/2018 zatrudnionych było trzech pracowników. Dwóch pracowników naukowych na stanowisku profesora nadzwyczajnego : ks. dr hab. Andrzej Proniewski (p.o. kierownik KTK) – cały etat, ks. dr Tadeusz Kasabuła na stanowisku adiunkta – 1/2 etatu oraz ks. mgr lic. Leszek M. Jakoniuk (pracownik administracyjny w sekretariacie KTK) – cały etat.

Działalność dydaktyczna

W ramach działalności dydaktycznej pracownicy naukowcy KTK przeprowadzili następujące wykłady:

ks. dr hab. Andrzej Proniewski, prof. UwB (181 godz.)

- Tajemnice wszechświata. Dialog wiary z nauką – 90 godz. (biologia)
- Podstawy filozofii – 21 godz. (ekonomia)
- Seminarium magisterskie – 50 godz. (pedagogika i psychologia)
- Dialog międzykulturowy w katechezie – 10 godz. (Studia Podyplomowe Katechetyczno-Pedagogiczne)
- Wychowanie personalistyczne – 10 godz. (Studia Podyplomowe Katechetyczno-Pedagogiczne)

ks. dr Tadeusz Kasabuła (45 godz.)

- Chrześcijańskie dziedzictwo Europy – Wydział Historyczno-Socjologiczny, 15 godz. (studia stosunków międzynarodowych)
- Cywilizacja zachodnia a historia Europy – Wydział Historyczno-Socjologiczny, 30 godz. (studia stosunków międzynarodowych)

Konferencje naukowe

Katedra Teologii Katolickiej UwB w okresie sprawozdawczym była organizatorem 3 konferencji naukowych:

- Duch Święty a młodzież – Konferencja naukowa (Białystok 13.01.2018)
- Diakonat stały – szafarze nadzwyczajni Eucharystii – Warsztaty duszpasterskie dla księży Archidiecezji Białostockiej (Białystok 27-28.02.2018)
- Duch Święty i ruchy w Kościele – Konferencja naukowa (Białystok 7.04.2018), przewodniczący komitetu organizacyjnego oraz współorganizatorem konferencji:
 - Otoczmy troską życie. V Dni Godności Życia – Konferencja naukowa (Białystok 17-18.11.2017)
 - Pasterze niezłomni i święci... – Sesja naukowa w 50 rocznicę śmierci Biskupów Adama Sawickiego, Władysława Suszyńskiego i Ignacego Świrskiego (Białystok 10.05.2018)
 - Kolegialność w Kościele Katolickim. Perspektywa eklezjologiczna – prawna – Konferencja Międzynarodowa (Białystok 28.05.2018)
 - Człowiek a sztuczna inteligencja – Konferencja naukowa (Białystok 7.06.2018) – przewodniczący komitetu organizacyjnego

Działalność naukowo-badawcza

Pracownicy naukowcy KTK UwB w ramach działalności naukowo-badawczej opublikowali efekty swojej pracy:

Monografie, rozdziały książek, artykuły:**ks. dr hab. Andrzej Proniewski:**

Artykuły naukowe:

- *Interreligious Dialogue in Jesus Christ*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 16/1 (2017), s. 21-40.
- *Latto di appartenenza alla Chiesa secondo Karl Rahner*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 25 (2018), s. 113-133.

- *Il rapporto tra fede e ragione nell'enciclica Fides et Ratio di Giovanni Paolo II*, „Rivista Teologica di Lugano” XXIII 1(2018), s. 57-77.
- *La razionalità della fede secondo la Lectio Magistralis di Benedetto XVI a Ratisbona*, „Rivista Teologica di Lugano” XXIII 2(2018), s. 293-306.
- *Between Tradition and Modernity – Dogmatic Theology's Correlative Task*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 17/1 [w druku].

Sprawozdania/recenzje/varia:

- *Odezwa Rektora AWSO w Białymstoku na niedzielę 22.10.2017 roku*, WKAB 4 (2017), s. 194-196.
- *„Duch Święty u początku powołania”*, *Odezwa Rektora AWSO w Białymstoku do odczytania w niedzielę 4. 02. 2018 roku*, WKAB 1 (2018), s. 178-180.

ks. dr Tadeusz Kasabuła

Monografie:

- *Archiwalne dziedzictwo. Białostockie Studia Historyczno-Kościelne*, t. 18, red. T. Kasabuła, T. Krahel, A. Szot, Białystok 2017, ss. 432.
- *Parafia w Sokolanach 1618-2018. Białostockie Studia Historyczno-Kościelne*, t. 19, red. T. Kasabuła, T. Krahel, A. Szot, Białystok 2018, ss. 399.

Rozdziały książek:

- *Wiara i nadzieja*, [w:] *Sybir. Wiara – nadzieja – przetrwanie*, red. W. Śleszyński, Białystok 2017, s. 8-9.

Artykuły naukowe:

- *„Chryścijanskaja Dumka” w publicystyce białoruskich chrześcijańskich demokratów*, „Studia Wschodniosłowiańskie”, 17 (2017), s. 333-351.
- *Appointing Canonical Prebendaries in the Vilnius Cathedral Chapter During the 14th-18th Centuries*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, 16(2017), nr 1, s. 171-188.

Artykuły popularyzujące naukę:

- *Z dziejów Archidiecezji Białostockiej*, [w:] *Uroczystość święceń biskupich i ingres do archikatedry arcybiskupa Tadeusza Wojdy SAC metropolity białostockiego*, red. T. Powichrowski, Białystok 2017, s. 5-7.
- *Pasterze Kościoła białostockiego*, [w:] *Uroczystość święceń biskupich i ingres do archikatedry arcybiskupa Tadeusza Wojdy SAC metropolity białostockiego*, red. T. Powichrowski, Białystok 2017, s. 8-15.

Udział w konferencjach, zjazdach naukowych i wydarzeniach kulturalno-naukowych, referaty

W roku akademickim 2017/2018 pracownicy naukowcy oprócz uczestnictwa w wydarzeniach organizowanych lub współorganizowanych przez KTK wzięli udział w **sympojach, zjazdach, wernisażach**:

ks. dr hab. Andrzej Proniewski

- XXXV Dni Kultury Chrześcijańskiej (Białystok 16.10.2017), panel dyskusyjny z udziałem Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego wicepremiera Jarosława Gowina, rektorów i profesorów Wyższych Uczelni miasta Białegostoku na temat: Nauka w rozwoju społeczno-gospodarczym Polski
- Posiedzenie merytoryczne Komisji Nauk Humanistycznych Oddziału PAN w Olsztynie i w Białymstoku (24.10.2017), referat: Teologia w dialogu międzykulturowym
- Strutture ecclesiali: strumenti per la missione – Międzynarodowa sesja naukowa (Lugano Szwajcaria 27.10.2017), głos w dyskusji
- Philosophy, Faith and Modernity – American Catholic Philosophical Association 2017 Annual Meeting (16-19.11.2017 Dallas USA), referat: Joseph Ratzinger's Philosophical Theology of the Person)
- Konferencja naukowa dla Dyrektorów, nauczycieli i pedagogów: Wychowanie i patriotyzm (Białystok 15.02.2018), referat: Wychowanie jako zadanie rodziny, szkoły, Kościoła i Państwa
- Settimana interdisciplinare di corsi intensivi: Quale teologia per il XXI secolo? – Jubileusz XXV-lecia Wydziału Teologicznego w Lugano (Lugano 19-21.02.2018), wykłady: Il rapporto tra fede e ragione nell'enciclica di Giovanni Paolo II Fides et ratio oraz Razionalità della fede secondo la Lectio Magistralis di Benedetto XVI
- Sesja naukowa dla Proboszczów Archidiecezji Białostockiej: Powołanie i formacja (Białystok 22.02.2018), referat: Troska o powołania i zasady formacji do kapłaństwa
- Posłuszeństwo w formacji seminaryjnej i zakonnej – Ogólnopolska Konferencja Rektorów Wyższych Seminariów Duchownych Diecezjalnych i Zakonnych (Wrocław 3-5.09.2018) – uczestnik – głos w dyskusji
- Źródło teologii: Pismo Święte w Tradycji – Konferencja naukowa (Kraków 17-19.09.2018) – uczestnik – głos w dyskusji

ks. dr Tadeusz Kasabuła

- Międzynarodowy festiwal sztuki fotograficznej „Interphoto” pod hasłem *Limits of tolerance*. Wystawa fotograficzna Wojciecha Zawadzkiego pt. „Hobbiton” (Białystok – Archiwum i Muzeum Archidiecezjalne, dalej: AMAB, 09-11.2017) – współorganizacja
- Wystawa podopiecznych Środowiskowego Domu Pomocy Społecznej w Białymstoku „Nitką malowane” (Białystok – AMAB 09-11.2017) – współorganizacja, organizacja i prowadzenie wernisażu, opieka merytoryczna wystawy
- Koncert „Lamentacje Wileńskie” (Białystok – AMAB 23.10.2017) – współorganizacja
- Białystok – AMAB, wystawa „Tak się wszystko zaczęło... bł. ks. Jerzy Popiełuszko” – wernisaż, wieczór wspomnień (Białystok – AMAB 25.10.2017) – współorganizacja i prowadzenie, opieka merytoryczna wystawy
- Sesja naukowa „Archiwalne dziedzictwo” (Białystok – AMAB 15.11.2017), referat: „Archiwum i Muzeum Archidiecezjalne w Białymstoku w latach 2012-2017. Początki, organizacja i działalność”
- Koncert pieśni i kompozycji instrumentalnych XIX-wiecznych polskich kompozytorów „Jeszcze Polska nie zginęła” (Białystok – AMAB 19.11.2017) – współorganizacja.
- Koncert muzyki adwentowej „Rorate” (Białystok – AMAB 5.12.2017) – współorganizacja
- Wystawa „Florian Czernyszewicz – żołnierz, robotnik, pisarz, patriota” (Białystok – AMAB 12.2017 – 02.2018) – współorganizacja
- Wernisaż wystawy malarstwa Renaty Wojnarowicz „Z podróży...” (Białystok – AMAB 18.01.2018) – organizacja, prowadzenie, opieka merytoryczna wystawy
- Wystawa „Wilno – z jednego albumu zdjęć Jana Bułhaka” (Białystok – AMAB 01-03.2018) – organizacja, opieka merytoryczna
- Wernisaż wystawy fotograficznej „Wstęga Nadziei” (Białystok – AMAB 17.03.2018) – organizacja, prowadzenie, opieka merytoryczna wystawy
- Koncert średniowiecznych i renesansowych pieśni Wielkiego Tygodnia „Fiat voluntas Tua” (Białystok – AMAB 24.03.2018) – współorganizacja
- Wystawa planszowa „Samarytanie z Markowej” (Białystok – AMAB 03-04.2018) – współorganizacja, opieka merytoryczna
- Wernisaż wystawy „Missale Romanum” (Białystok – AMAB 18.04.2018) – organizacja, wprowadzenie, opieka merytoryczna wystawy

- Wernisaż wystawy „Radio w służbie wolności. Od ruchu oporu do służb specjalnych” (Białystok – AMAB 19.05.2018) – współorganizacja, prowadzenie, opieka merytoryczna wystawy
- Wernisaż wystawy planszowej „Chorwacki Zadar częścią historii Polski” (Białystok – AMAB 9.07.2018) – współorganizacja;

Wydawnictwo

Nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu w Białymstoku w ramach działalności KTK ukazały się następujące pozycje:

- „Rocznik Teologii Katolickiej”, Białystok 2017, t. 16/1 (10 punktów)
- „Rocznik Teologii Katolickiej”, Białystok 2017, t. 16/2 (10 punktów)
- „Rocznik Teologii Katolickiej”, Białystok 2017, t. 16/3 (10 punktów)
- „Studia Teologii Dogmatycznej”, t. IV, Białystok 2017

Projekty

Katedra Teologii Katolickiej w ramach ministerialnego programu DUN (działalność upowszechniająca naukę) jest w trakcie realizacji dwóch zadań:


- zwiększenie udziału zagranicznych recenzentów w ocenie publikacji w Roczniku Teologii Katolickiej 2016-2017. Projekt zakończony i rozliczony
- stworzenie anglojęzycznych wersji wydawanych publikacji. Projekt w trakcie realizacji.

Łączna kwota dofinansowania projektów 138 000 zł.

ks. dr Tadeusz Kasabuła

- kierownik projektu: *Ochrona i cyfrowe udostępnienie obiektów dziedzictwa kulturowego znajdujących się w zasobach Archiwum i Muzeum Archidiecezjalnego w Białymstoku*. Czas realizacji: 2016-2020. Wniosek złożony 30.03.2016 [Wniosek o dofinansowanie realizacji projektu w ramach Regionalnego Programu Operacyjnego Województwa Podlaskiego na lata 2014-2020, przeznaczony do realizacji];
- kierownik projektu: *Renowacja wybranych tkanin liturgicznych fundacji Branickich dla kościoła w Choroszczy* – czas realizacji: styczeń 2016 – grudzień 2017 [Wniosek o dofinansowanie do Urzędu Miasta Białegostoku, przeznaczony do finansowania, zrealizowany 31 grudnia 2017].

DOI: 10.15290/rtk.2016.15.2.26

 0000-0002-3845-5364*bp Andrzej F. Dziuba**Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie***ks. Józef Zabielski*****Kult Miłosierdzia Bożego jako religijno-moralne wyzwanie współczesności*****Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu
Kardynała Stefana Wyszyńskiego,
Warszawa 2017, ss. 133**

Chrześcijaństwo ze swym orędziem Ewangelii stanowiło niezwykłą nowość w krajobrazie religijnym oraz filozoficznym ówczesnego świata basenu Morza Śródziemnego. Ta obawa, wręcz strach konfrontacji wywoływały nawet krwawe prześladowania i prawną walkę, podszywaną zawsze ideologią, w znacznym stopniu wynikającą z separacji z ówczesnym judaizmem. To była podstawowa przesłanka wszelkich prześladowań. Nie imperium rzymskie ale już wypaczony judaizm zwalczał chrześcijaństwo.

Trzeba pamiętać, że już w Starym Przymierzu ludzie proszą o miłosierdzie, a Bóg niezwykle chętnie go udziela. Zwłaszcza słynny psalm 50 jest szczególnym przykładem miłosierdzia Boga Jahwe. Zresztą stał się pewnym modelem także na przyszłość. Tym czasem Nowy Testament wysławia miłosierdzie Boże objawione i wyrażone i jednocześnie spełnione przede wszystkim przez słowa i czyny Jezusa.

Problematyka miłosierdzia jest jedną z wiodących i różnicujących rzeczywistości wpisane w chrześcijaństwo, zwłaszcza w stosunku do innych religii. To jest kategoria zupełnie nowa, choć oczekiwana duchowo, wpisana w ludzka naturę. Zwłaszcza pontyfikat Jan Pawła II uczynił tutaj wyjątkowe wskazania naukowo-badawcze jak i ewangelizacyjne. Oczywiście, potrzebne było osobowe orędzie św. Siostry

Faustyny oraz bł. ks. Michała Sopoćko, aby rozeznanie to nabrało nowego uświadomienia. Bez tych bożych znaków świętości, bez tej „iskry” tak zdeterminowane dzieło Jana Pawła II chyba nie byłoby możliwe.

Autor prezentowanej książki jest wybitnym teologiem moralista, profesorem zwyczajnym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jest uczestnikiem wielu sympozjów międzynarodowych oraz autorem wielu artykułów, studiów i opracowań. Wśród opublikowanych książek można wskazać: *Współczesny indyferentyzm religijny. Studium teologicznomoralne* (1999), *Prawda ludzkiego losu* (2000), *Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia* (2006), *Odpowiedzialność za życie* (2007), *Teologiczno-etyczne podstawy ładu społecznego* (2010).

Książkę otwiera spis treści (s. 5-6) oraz wstęp (s. 7-9). Natomiast zasadniczy korpus prowadzonych badań usystematyzowano w cztery rozdziały, a te z kolei podzielono na jeszcze mniejsze fragmenty opatrzone tytułami.

Geneza i aktualność kultu Bożego Miłosierdzia to tytuł pierwszego bloku (s. 11-23). To garść uwag wprowadzających i wstępnych bardzo cenna i potrzebna dla dalszej refleksji.

Drugi rozdział nosi tytuł: *Teologiczne podstawy kultu Miłosierdzia Bożego* (s. 24-55). Najdoskonalszym osobowym objawieniem Bożego Miłosierdzia jest wcielenie Syna Bożego. W konsekwencji realizacja tego Miłosierdzia miała miejsce w dziele odkupienia. Autor przybliży także dzieło uświęcenia czy zastosowanie Miłosierdzia Bożego.

Kolejny rozdział pracy ks. prof. J. Zabielskiego opatrzone tytułem: *Formy kultu Bożego Miłosierdzia* (s. 56-103). Ks. prof. J. Zabielski wyróżnia tutaj trzy podstawowe formy: 1. Obraz Jezusa Miłosiernego; 2. Święto Miłosierdzia; 3. Modlitwy i inne formy. Ukazano historię i teologię Obrazu. Odnośnie do święta zwrócono także uwagę na historię starań oraz teologię. Natomiast wśród modlitw wskazano na: 1. Koronka; 2. Litania; 3. Nowenna.

Czwarty rozdział omawianego studium koncentruje się na temacie: *Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia jako „Rok łaski od Pana”* (s. 104-124). Jak pisze sam autor to „Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia jako wyzwanie religijno-moralne” (s. 9). Ukazano historię, cele i wyzwania związane z Rokiem Świętym. Czymś wyjątkowym był Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia 2015-2016. Jeden z punktów szczegółowych ks. J. Zabielski opatrzył tytułem: „*Bycie miłosiernym jako uczenie Bożego Miłosierdzia* (s. 108-116). W końcu przybliżono

religijno-kultyczne zobowiązania jakie wypływają z autentyzmu przeżycia Jubileuszowego Roku Miłosierdzia.

Treściowo książkę zamyka zakończenie (s. 125-127). W końcu autor zamieścił jeszcze schematyczną bibliografię, podzieloną na nauczanie Kościoła (s. 128) oraz literaturę przedmiotu (s. 129-133).

Jak wskazuje tytuł prezentowanego opracowania, zasadniczy nurt tematyczny prezentowanych badań to kwestie kultu. To oddawanie czci i okazywanie czci, to szczególne odniesienie do Boga. A więc zasadniczo kategoria czci religijnej należnej Bogu jako Stwórcy, Odkupicielowi oraz Uświęcicielowi. Tutaj jawi się pytanie, czy jest w nim akcent położony bardziej na uwielbienie i dziękczynienie czy raczej błaganie i prośbę. Wreszcie to dotykane także kategorii adoracji. Te wszystkie odniesienia do Boga, zwłaszcza w kategorii miłosierdzia nabierają nowych wyrazów i jakości.

Lektura książki ks. prof. J. Zabielskiego zdaje się wskazywać, iż dobrze spełnił swoją zapowiedź ze wstępu: „W naszych analitycznych refleksjach tytułowego zagadnienia tej publikacji chcemy przybliżyć historię rozwoju kultu Bożego Miłosierdzia w XX w. i jego teologiczne uzasadnienie oraz formy i potrzeby rozwijania tej pobożności” (s. 8). Właśnie takie są wiodące treści przedstawionego materiału badawczego. Ważna jest owa systematyzacja historyczna, zwłaszcza gdy ma się na względzie znane zmagania eklesjalne wokół prawdy Bożego miłosierdzia.

Dobrze, że sam autor wyraźnie wskazuje na bazę bibliograficzną prowadzonych badań: „Podstawą źródłową będą publikacje bł. Michała Sopočki, teksty ukazujące jego osobę oraz pisma św. Faustyny Kowalskiej” (s. 8-9). Zatem to dwie szczególnie ważne postaci w całym dziele rozeznawania Miłosierdzia Bożego zawsze winny być szczególnie nośnym czynnikiem i elementem badawczym.

Zdaniem autora „naśladowanie zaś Bożego Miłosierdzia w miłosierdnych uczynkach może ułatwić rozwiązanie wiele współczesnych problemów kulturowo-społecznych oraz ekonomiczno-politycznych, jak też utrzymać pokój w świecie, którego wszyscy ludzie usilnie pragną” (s. 126). To duży optymizm, zwłaszcza wobec konfrontacji z realizmem postaw wielu współczesnych ludzi, społeczności i szeroko pojętych trendów cywilizacyjnych oraz zwłaszcza politycznych. Wręcz miłosierdzie neguje się z samej zasady, więcej na takiej postawie odrzucenia buduje się sukcesy, kariery i realizuje się różne dążenia. Miłosierdzie nie jest modne, nie jest na czasie.

W rozważaniach ks. prof. J. Zabielskiego jawi się chęć udzielenia pewnych podpowiedzi, zwłaszcza w płaszczyźnie religijno-moralnej.

Umiejętność zauważenia, że Boże Miłosierdzie to także realizm konkretnego człowieka, współczesnego człowieka. Zapewne te nadzieje i oczekiwania trzeba polecać wstawiennictwu św. Siostry Faustyny i bł. Michała Sopoćki. Ich misja bowiem się nie zakończyła, potrzebne są i wyraźnie oczekiwane dalsze owoce apostołstwa Miłosierdzia Bożego, wyrastające z ich świętości. Trzeba ciągle wracać do tych Apostołów Miłosierdzia, ufając w ich wstawiennictwo, także w płaszczyźnie pogłębienia teologii i duchowości miłosierdzia. To jest ciągle aktualna problematyka, oczekująca na dalsze badania interdyscyplinarne.


Zaprezentowane osiągnięcia badawcze białostockiego profesora są tym bardziej symboliczne, bowiem wywodzą się z kręgu życia i działalności bł. Michała Sopoćki. Właśnie tam spełniało się jego powołanie. W książce do pewnego stopnia można nawet odczuć tę niezwykłą atmosferę i to wyjątkowe środowisko, które dziś wyraźnie inspiruje przedstawione w książce nowe refleksje i ciekawe wyniki badawcze. Wydaje się, że tamten duch, tamta świętość jest nadal zobowiązującym duchowo wyzwaniem dla każdego kto zajmuje się problematyką Bożego Miłosierdzia.

Lektura opracowania ks. prof. Józefa Zabielskiego pokazuje, iż nadal prawda Bożego Miłosierdzia jest tematem zadaniem, tak naukowo-badawczym jak i duszpasterskim. Wiele treści pozostaje nadal w sferze teorii czy inspirującego przekazu. Tym czasem prawda ta jest szczególnie zobowiązującą i wyzwalającą zobowiązania osobowe oraz eklezjalne. Może prezentowana książka będzie tutaj ważnym elementem inspirującym oraz pomocnym duszpastersko oraz dalszym twórczym otwarciem na bogactwo Bożego Miłosierdzia.

Rozwój duchowości Bożego Miłosierdzia rodzi ciągle nowe formy i przejawy. Odkrywa się nowe aspekty, wyrazy czy konkretne formy. Oczywiście, czasem przyjmuje się wobec nich pewne postawy rezerwy czy niepewności, ponieważ czeka się na ich praktyczną oraz eklezjalną weryfikację. Wydaje się jednak, że miłosierdzie – w swym teologicznym przesłaniu – jest szczególnie dynamiczne i zarazem oczekujące zaufania oraz szerokiej nadziei, zwłaszcza Bożej nadziei.

Dobrze, że autor dokonał pewnych systematyzacji i zestawień w historii, praktyce oraz przejawach kultu Miłosierdzia Bożego. Na fali pewnych postaw i działań mało systematycznych taki zabieg jest bardzo oczekiwany i jednocześnie pomocny. W takich sytuacjach zawsze potrzebna jest jasna wykładnia podstawowych wskazań doktrynalnych Kościoła. Trzeba przyznać, że autor jest tutaj przedstawicielem dobrze pojętej ortodoksji, ale jednocześnie otwartej, twórczej i głęboko osadzonej w tradycji Kościoła.

DOI: 10.15290/rtk.2016.15.2.27

 0000-0001-6571-3923

ks. Leszek Marius Jakoniuk
Uniwersytet w Białymstoku

Sabine Laplane *Frère Roger de Taizé. Avec presque rien...* Les Editions du Cerf, Paris 2015, ss. 526

W literaturze międzynarodowej, a tym bardziej polskojęzycznej zajmującej się tematyką ekumenicznej Wspólnoty z Taizé, jak dotąd nikt nie pochylił się nad całościową duchową biografią brata Roger, założyciela tej Wspólnoty. Wprawdzie w 2008 Yves Chiron (*Frère Roger, le fondateur de Taizé*) oraz Silvia Scatena w 2013 r. (*Anni di concilio a Taizé*) a także w 2018 r. (*Taizé, una parabola di unità. Storia della comunità dalle origini al concilio dei giovani*) opublikowali owoce swoich poszukiwań to jednak zatrzymali się jedynie w swoich badaniach nad stroną zewnętrzną czyli tą historyczną, faktograficzną mówiącą o powstaniu Wspólnoty z Taizé. Niemniej publikacje te były pomocne i zainspirowały do tego, aby w 2015 roku Sabine Laplane, siostra ze Wspólnoty Apostolskiej św. Franciszka Ksawerego (Communauté apostolique Saint-François-Xavier) napisała książkę *Frère Roger de Taizé. Avec presque rien...* W prawdzie autorka już w 2008 roku zrobiła pierwszą „przymiarzkę” do powstałego dzieła publikując niewielką książkę z zakresu duchowości *Prier 15 jours avec frère Roger de Taizé*, która jest konkretną pomocą w rekolekcjach i ćwiczeniach duchowych, to jednak dopiero w publikacji z 2015 r. połączyła fakty historyczne z doświadczeniem duchowym brat Roger co pozwoliło na całkiem inne, głębsze spojrzenie na jego życie i na założoną przez niego Wspólnotę.

Warto podkreślić, że naukowe dzieło siostry Sabine Laplane pojawia się na rynku wydawniczym znanego Les Éditions du Cerf. Jest to renomowane wydawnictwo, zajmujące się publikacjami o tematyce związanej z chrześcijaństwem, założone w 1929 roku na prośbę papieża Piusa XI przez dominikanina ojca Marie-Vincent Bernadot, OP


Już przez sam fakt publikacji w prestiżowym wydawnictwie na rynku wydawniczym, czytelnik może być spokojny o jakość tej książki. Czas jej publikacji jest też nieprzypadkowy. Zbiega się z 75 rocznicą założenia Wspólnoty z Taizé, 100 leciem urodzin oraz 10 rocznicą tragicznej śmierci brata Roger, o którym papież Benedykt XVI w 2010 r. napisał: „Brat Roger, niestrudzony świadek Ewangelii pokoju i pojednania był pionierem na trudnych drogach jedności między uczniami Chrystusa. (...) za jego sprawą narodziła się Wspólnota, która wciąż doświadcza tego, że przybywają do niej tysiące młodych ludzi z całego świata w poszukiwaniu sensu życia. Wspólnota zaprasza ich do udziału w swojej modlitwie i pozwala im poznać, czym jest osobista więź z Bogiem” (list do br. Aloisa z 16 sierpnia 2010 r.). Papież Franciszek zaś dodaje: „Brat Roger rozumiał nowe pokolenia, ufał im. Stworzył w Taizé miejsce spotkań, gdzie młodzi ludzie z całego świata czują się szanowani i gdzie znajdują kogoś, kto towarzyszy im w ich duchowych poszukiwaniach” (List do br. Aloisa z 16 sierpnia 2015 r.). Słowa papieża Benedykta XVI jak i papieża Franciszka mogą być komentarzem i jednocześnie streszczeniem tego o czym autorka szczegółowo pragnie przekazać czytelnikowi w swojej publikacji.

Sabine Laplane swoje poszukiwania i refleksje opiera na solidnych źródłach, pośród których można zauważyć wiele referencji do niepublikowanych archiwalnych zasobów Wspólnoty jak i prywatnych należącego do rodziny brata Roger, jego przyjaciół z czasów młodości, czy ludzi związanych ze Wspólnotą. Autorka w swojej pracy powołuje się na publikowane dzieła napisane przez samego br. Roger. Jest też sporo dokumentów, zapisków czy świadectw, które ujrzały po raz pierwszy światło dzienne na stronach publikowanej książki. Autorka umiejętnie wplata je w wątki historyczne co pozwala na głębsze zrozumienie osoby jak i podejmowanych dzieł przez założyciela Wspólnoty z Taizé. Do powstania dzieła, jak podkreśla na końcu książki w swoich podziękowaniach Sabine Laplane, przyczyniło się wielu życzliwych ludzi, którzy nie szczydziли czasu na to aby się z nią spotkać i udzielić wywiadów. Z 526 stron publikacji wyłaniają się żywe świadectwa, co sprawia, że książka jest dynamiczna i logiczna w wątkach dotyczących poruszanej problematyki. Podejmowane w publikacji zagadnienia zostały przez siostrę Sabine Laplane ujęte w 14 rozdziałach. Skupiają się one na momentach, które można określić mianem decydujących w życiu br. Roger (np. *Korzenie protestanckie*; *Dzieciństwo*; *Dojrzewanie*; *Męskie decyzje*, *Laboratorium życia wspólnotowego*) jak i tych, które mają potem wpływ na dalszy rozwój i dynamikę Wspólnoty (np. *Przypowieść ze swymi blaskami i cieniami*; *Dynamika prowizoryczności*; *Wielka*

Sobota; Taizé w Rzymie, Rzym w Taizé; Od jednego do następnego początku). Przenikanie się historii z doświadczeniem duchowym jest bardzo mocno widoczne w pracy autorki nad publikacją. Zapewne jej wykształcenie historyczne jak i teologiczne nie było tu bez znaczenia i stanowiło wielką pomoc w opracowaniu koncepcji całej książki.

Wypada podkreślić, iż dzieło autorstwa siostry Sabine Laplane znakomicie wpisuje się w literaturę przedmiotu i jest dobrą próbą odpowiedzenia sobie na pytania o to: kim był tak naprawdę br. Roger? w jaki sposób narodziło się w nim pragnienie dialogu ekumenicznego? co go motywowało bezpośrednio do tego, aby założyć Wspólnotę z Taizé? dlaczego w Taizé na przestrzeni lat pojawiła się tak licznie przyjeżdżająca z całego świata młodzież? Czym na co dzień zajmują się bracia z Taizé i jak kontynuują dzieło założyciela?. Odpowiedź na te pytania jak i wiele innych przyniesie lektura książki siostry Sabine Laplane o bracie Roger, duchowym gigancie wywodzącym się z protestantyzmu i czerpiącym z tradycji katolickiej i prawosławnej, który prawie z niczym, jak mówi podtytuł książki (*Avec presque rien...*) opuścił Szwajcarię i wyjechał do Francji, aby tam w małej burgundzkiej wiosce założyć ekumeniczną wspólnotę braci pragnących żyć przypowieścią o wspólnocie i być widzialnym znakiem pojednania.

DOI: 10.15290/rtk.2016.15.2.28

 0000-0001-6571-3923

ks. Leszek Marius Jakoniuk
Uniwersytet w Białymstoku

Silvia Scatena,
*Taizé una parabola di unità. Storia
della comunità dalle origini al concilio
dei giovani, Bologna 2018, ss. 876*

Od prawie osiemdziesięciu lat, świat słyszy o założonej w pobliżu dawnych murów opactwa benedyktyńskiego w Cluny, ekumenicznej wspólnocie braci z Taizé. Jej założyciel, brat Roger Schutz, głęboko poruszony szalejącą w Europie wojną oraz brakiem widocznej jedności wśród chrześcijan postanowił realizować w raz z innymi braćmi przypowieść o wspólnocie. Chociaż od początków powstania wspólnoty z Taizé mija tyle już lat, to nadal bracia poprzez wspólną modlitwę, własną pracę oraz spotkania z młodymi ludźmi z Europy i całego świata podejmują ekumeniczne wysiłki prowadzące do budowania lepszego świata.

Wspólnota z Taizé jest ciągle przedmiotem zainteresowań wielu badaczy. Pośród nich można wymienić specjalistów z takich dziedzin jak socjologia, teologia duchowości, biblistyka, ekumenizm, muzykologia. Chcąc jednak zrozumieć lepiej fenomen Taizé, należy zagłębić się w historię początków powstania wspólnoty. Podejmowane wysiłki badawcze bez odwołania się do historycznych fundamentów będą niepełne. Z pomocą niewątpliwie przychodzi prof. Silvia Scatena, wybitny historyk na Uniwersytecie w Modenie, która od 1995 roku współpracuje z Fundacją z Bolonii zajmującą się naukami o religiach. W swoim dorobku naukowym ma wiele publikacji z dziedziny historii religii, historii Kościoła. Wśród nich można już znaleźć wiele tekstów poświęconych ekumenicznej Wspólnocie z Taizé, jak i jej założycielowi br. Roger. Najnowszym jej osiągnięciem naukowym związanym z Taizé


jest opublikowana w 2018 r. rozprawa naukowa wydana w ramach nowej serii Instytutu nauk religijnych w Bolonii oraz Fundacji nauk religijnych im. Jana XXIII. 57 tom wspomnianej serii wydawniczej został zatytułowany: *Taizé, una parabola di unità. Storia della comunità dalle origini al concilio dei giovani* (Taizé, przypowieść o jedności. Historia wspólnoty od jej założenia aż po sobór młodych).

Po lekturze obszernego dzieła liczącego dziewięć rozdziałów, należy stwierdzić, iż profesor Scatena bada bogatą, niepublikowaną dotąd dokumentację przechowywaną w Taizé oraz w wielu innych europejskich archiwach tak instytucjonalnych jak i prywatnych. Czyni to w sposób naukowy poddając krytycznemu opracowaniu zebrane źródła. Niewątpliwie jej praca jest odpowiedzią na istniejącą potrzebę pełnego spojrzenia, z punktu widzenia historii Kościoła, na powołanie i działalność wspólnoty z Taizé. Prezentowana publikacja to owoc badań prof. Scateny nad pierwszymi dziesięcioleciami historii wspólnoty założonej przez br. Roger. Trzeba podkreślić, iż powstałe dzieło to efekt solidnej i skrupulatnej pracy autorki polegającej na przeprowadzeniu wywiadów, dotarciu do archiwów, zebraniu obszernej literatury związanej ze Wspólnotą oraz wielu archiwalnych źródeł historycznych. Autorka w swojej pracy wskazuje na wiele historycznych źródeł, które dotychczas nie były publikowane. Należy zauważyć, że profesor Scatena sięga często do francuskojęzycznych źródeł archiwalnych, które zawierają wiele ważnych kwestii, stąd też autorka często pozostawia je w języku oryginalnym. Dzieło jest obszerne. Na 876 stronach prof. Scatena analizując źródła koncentruje się na okolicznościach założenia Wspólnoty z Taizé oraz jej rozwoju. Ze względu na bogactwo źródeł jak i sam fenomen Taizé w Kościele, autorka w tytule swojej pracy postawiła granice czasowe. Analizuje w niej okres od założenia Wspólnoty, aż po Sobór młodych zorganizowany w Taizé. Dzieło oddane do rąk czytelnika składa się ze wspomnianych już dziewięciu rozdziałów zajmujących się bardzo szczegółowo wydarzeniami w Taizé.

Profesor Scatena w swojej książce dokładnie śledzi początki grupy współbraci, pastorów, profesorów i przyjaciół, od Lozanny po Strasburg. Autorka stara się odpowiedzieć na pytania: Co motywowało br. Roger do założenia wspólnoty? Jakie były jej początki? Dlaczego wybrał Francję? Z jakimi trudnościami spotykali się bracia w pierwszych chwilach istnienia wspólnoty? Skąd w monastycznym klasztorze pojawiło się tyle młodzieży z Francji, Europy i świata? Niewątpliwie te, i inne pytania pojawiły się u autorki, a oddana do rąk czytelników monografia jest próbą odpowiedzi na powyższe pytania. Książka prof. Scateny jest przygotowana rzetelnie i profesjonalnie, co

sprawia, że czytelnik może czuć się zwolniony z dodatkowego odwiedzania archiwów. Opublikowany tom powinien być zatem przedmiotem ogólnego zainteresowania tych, którzy chcą zagłębić się w historię początków wspólnoty Taizé.

DOI: 10.15290/rtk.2016.15.2.29

 0000-0003-0382-3646

ks. Andrzej Proniewski
Uniwersytet w Białymstoku

**O. Andrzej A. Napiórkowski OSPPE,
Kościół bez Kościoła. Świadectwo Wiary,
Wydawnictwo Petrus, Kraków 2014, ss.163**

Osoba i myśl teologiczna luterkańskiego pastora – Dietricha Bonhoeffera oraz jego poglądy na temat rozumienia Kościoła stanowią główny zakres podjętej problematyki książki zatytułowanej *Kościół bez Kościoła. Świadek wiary* napisanej przez o. prof. Andrzeja Napiórkowskiego.

W słowie wstępnym (ss. 7-10) o. Napiórkowski wyjaśnił w jakich okolicznościach zetknął się po raz pierwszy z myślą Dietricha Bonhoeffera oraz dlaczego jego poglądy są mu bliskie. Słowo wprowadzające zachęca czytelnika do dalszej lektury tekstu.

Licząca 163 strony pozycja, składa się z 9 rozdziałów, w których rozwijana jest bardziej szczegółowo teologia niemieckiego pastora Dietricha Bonhoeffera.

Pierwszy rozdział (ss. 11-33) zatytułowany *Osoba i myśl Dietricha Bonhoeffera* pozwala czytelnikowi poznać bliżej głównego bohatera książki. W pierwszym podrozdziale autor książki przedstawia szczegółowy zyciorys Pastora. Omówiona zostaje twórczość teologiczna Bonhoeffera. Dla lepszego zrozumienia myśli Niemca zostaje przedstawiona pokrótce sytuacja teologii protestanckiej w XIX i na początku XX wieku, wszak, Bonhoeffer pochodził ze środowiska protestanckiego. Autor wykazuje, iż z dorobku myślowego Niemca można wyróżnić trzy główne tematy – eklezjologię, etykę i hermeneutykę – które analizuje on chrystocentrycznie. Eklezjologia zajmuje u niego pierwsze miejsce. Aby opisać fenomen Kościoła, Bonhoeffer sięga po kategorie socjologiczne, zauważa również pustkę jaką spowodowała teologia liberalna, opowiadająca się za religijnością rozumianą jako uczucie. Napiórkowski przedstawia Bonhoeffera jako osobę bardzo

wierzącą, mającą głęboką relację z Chrystusem (na potwierdzenie tej tezy autor cytuje kilka fragmentów z wybranych dzieł Bonhoeffera, z których przebija wiara). Autor przedstawia nowość w ujęciu luteranckim dotyczącą tematyki życia wspólnotowego. Świat protestancki jako taki nie zna bowiem stanu zakonnego, natomiast bohater książki, w swoim dziele *Życie wspólne* i przedstawia koncepcję założonego przez siebie stałego bractwa, o charakterze po części monastycznym. Przedstawiona zostaje bardziej szczegółowo ta wspólnota, oraz jej duchu, opierający się na Piśmie Świętym oraz modlitwie o charakterze wybitnie chrystocentrycznym.

W drugim rozdziale (ss. 34-44) *W nurcie teologii dialektycznej* autor podejmuje próbę prezentacji historycznego tła, czasów w którym żył Bonhoeffer, dla lepszego zrozumienia jego myśli teologicznej. Autor odwołuje się w tym miejscu do teologii dialektycznej, powstałej z racji na sprzeciw wobec liberalnego protestantyzmu. W tym rozdziale zostaje pokrótce przedstawiona historia powstania teologii dialektycznej. Autor nakreśla sylwetki teologów, którzy przyczynili się do powstania tego nurtu teologii (np. Karl Barth, Emil Brunner, Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten).

Trzeci rozdział (ss. 45-58) *Religia czy wiara? Postulaty K. Bartha i D. Bonhoeffera* omawia kwestię religii oraz wiary, z racji na dążenie do ich rozdzielenia, które przedstawiali w swoich pismach K. Barth i D. Bonhoeffera. Autor dla lepszego zrozumienia problemu omawia oddzielnie pojęcia religii oraz wiary; konfrontuje również myśl protestanckich teologów z własnym stanowiskiem, które nie zawsze jest tożsame (krytykuje przesadną indywidualizację i subiektywizację wiary).

Kolejna, czwarta część książki (ss. 59-78) jest próbą odpowiedzi na pytanie postawione w tytule rozdziału: *Sekularyzacja: Rozwój religijny ludzkości czy błąd antropologiczny?* Autor zwraca uwagę na błąd utożsamiania sekularyzmu z teologią sekularyzacji. Przekonujące argumenty których używa powodują, iż czytelnik łatwo może zauważyć różnicę między jednym pojęciem a drugim. W tej części o Napiórkowski przedstawia tezy protestanckiej myśli sekularyzacyjnej, konfrontując je z teologią katolicką. Zauważa, iż na gruncie katolickim doszło do kilku prób asymilacji teologii sekularyzacji (np. koncepcja „anonimowego chrześcijaństwa” Karla Rahnera). Podejmując się odpowiedzi na pytanie postawione w tytule rozdziału autor słusznie zwraca uwagę iż, chrześcijaństwo nie jest ludzkim poszukiwaniem Boga metafizycznego Absolutu, ale żywym Bogiem który szuka człowieka. Napiórkowski zwraca uwagę na pozytywne zjawiska, które dokonały się za sprawą sekularyzacji (np. funkcja oczyszczająca sklerykalizowanego Kościoła).

Piąty rozdział (ss. 79-98) zatytułowany *Dietricha Bonhoeffera zmaganie o pokój Chrystusowy* zostaje przedstawiony przez o. Napiórkowskiego na kilku poziomach. Najpierw autor przedstawia kilka uwag na temat wartości pokoju, przybliżając między innymi poglądy domu rodzinnego Bonhoeffera, jego mocne zaangażowanie w ekumenizm jako środek do osiągnięcia tegoż pokoju oraz duchowość Niemca, inspirowaną Jezusowym Kazaniem na Górze. Ważne w tym kontekście jest zaakcentowanie przez Napiórkowskiego, w poglądach niemieckiego teologa, swoistego przejścia od pokoju wewnętrznego, wynikającego z relacji z Bogiem oraz akceptacji jego prawa, do pokoju wśród różnych państw czy narodów.

W szóstym rozdziale (ss. 99-109) *Radykalizm wspólnotowego naśladowania Chrystusa – Kościół wyznający* zostaje omówiony eklezjologiczny model Dietricha Bonhoeffera – Kościół Wyznający. Autor na początku rozdziału nakreśla tło, w jakim doszło do powstania eklezjologii Bonhoeffera. Przedstawione zostają czytelnikowi różne modele eklezjologiczne Niemca, w tym najszerzej omówiony zostaje model Kościoła Wyznającego. O. Napiórkowski przedstawia syntezę myśli eklezjologicznej Niemca, zachęcając tym samym czytelników do szerszego zapoznania się z twórczością eklezjologiczną Bonhoeffera. Autor książki zauważa iż luterańska koncepcja Niemca ma wiele punktów wspólnych ze stanowiskiem katolickim, ale również nie brakuje w niej wielu zasadniczych różnic.

W rozdziale siódmym (ss. 110-124) *Elementy Bonhoefferowskiej chrystologii* autor poddaje analizie teologiczną refleksję luterańskiego pastora odnoszącą się do Kościoła. Zwraca on uwagę na fakt, iż w teologii Niemca eklezjologia niejako zatracą się w chrystologii. Czytelnik poprzez syntezę myśli chrystologicznej Bonhoeffera może zapoznać się między innymi z protestancką koncepcją Jezusa Chrystusa rozumianego w kategorii paradoksu.


Ósmy rozdział (ss. 125-145) zatytułowany *Dialektyka Kościoła i świata* jest całkiem udaną próbą podjęcia całościowego spojrzenia na postulaty i oczekiwania, jakie wysuwał luterański teolog wobec Kościoła. Autor książki rozpoczyna tą część od zarysowania tła eklezjologii protestanckiej. W dalszej części podkreśla u Bonhoeffera rolę wolności w ujmowaniu Kościoła (nie utożsamianej jednak z samowolą, lecz powiązanej z naśladowaniem Jezusa Chrystusa). Zwraca uwagę na eklezjalną powszechność Kościoła, przeciwstawiając ją polityce kościelnej prowadzonej przez Rzeszę Niemiecką. Akcentuje również wymiar widzialny wspólnoty Kościoła. O. Napiórkowski przedstawia

nowe ujęcie teologii krzyża u Bonhoeffera oraz zwraca uwagę na nieustanne poszukiwanie przez Niemca tzw. „swojego Kościoła”.

Ostatni rozdział (ss. 146-159) *Chrześcijaństwo bezreligijne – trzecia wizja eklezjologiczna Bonhoeffera* poświęcony jest refleksji nad rozumieniem kościoła, do jakiego Banhoeffer doszedł w ostatnich miesiącach swojego życia spędzonego w więzieniu – tzw. „świeckie chrześcijaństwo” lub „chrześcijaństwo bezreligijne”. Autor syntetycznie przedstawia myśl luterańskiego teologa, ciekawie zwłaszcza przedstawiając aspekt świeckości w ujęciu Niemca.

Książka o. Andrzeja Napiórkowskiego pt.: *Kościół bez Kościoła. Świadek Wiary*” jest ciekawą publikacją dotyczącą osoby Dietricha Bonhoeffera i jego myśli, z którą powinny zapoznać się osoby zajmujące się dziedziną teologii, w szczególności protestanckiej. O. Napiórkowski popularno-naukowym teologicznym językiem przedstawia osobę niemieckiego protestanckiego teologa jako człowieka pełnego wiary, często zgadzającego się z myślą Kościoła katolickiego, dla którego nadrzędnym celem było naśladowanie osoby Jezusa Chrystusa.

DOI: 10.15290/rtk.2016.15.2.30

 0000-0003-0382-3646

ks. Andrzej Proniewski
Uniwersytet w Białymstoku

O. Andrzej A. Napiórkowski OSPPE, *Proegzystencja Kościoła*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2018, ss. 203

Na rynku wydawnictw teologicznych ukazała się książka o. prof. Andrzeja Napiórkowskiego, zatytułowana *Proegzystencja Kościoła* (Kraków 2018). Autor, który kieruje Katedrą Eklezjologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, dokonuje w niej ciekawej i dość nowatorskiej interpretacji misji, duchowości a przede wszystkim istoty Kościoła, odnosząc się do jego proegzystencji.

Wolumin składa się z sześciu rozdziałów, które poświęcone są kolejno poszczególnym zagadnieniom. Pierwszy (ss. 13-63) opisuje proegzystencję Kościoła w złożonej rzeczywistości religijnej i społecznej, następny (ss. 65-93) poświęcony jest procesowi powstawania Kościoła. Rozdziały trzeci i czwarty mówią o misteryjności (ss.95-118) i eucharystyczności zbawczego posłannictwa Kościoła (ss. 119-141). Piątą część monografii (ss. 143-171) Autor poświęca roli Maryi we wspólnocie eklezjalnej. W ostatnim rozdziale (ss. 173-191) opisuje zagadnienie monastycyzmu w świetle mariologii i maryjności. Na podstawie krótkich opisów rozdziałów można zauważyć, że Autor przyglądając się fenomenowi Kościoła czerpie zarówno z teologii dogmatycznej jak i fundamentalnej, co pozwala mu całościowo spojrzeć na Kościół jako wspólnotę duchowo-ludzką.

O. Andrzej Napiórkowski w przystępnej formie wyjaśnia odbiorcy zagadnienia dotyczące powstawania Kościoła. Ta wspólnota przez całe wieki urzeczywistniała się jako powszechny sakrament zbawienia i nieustannie przekraczała poznawalne empirycznie granice. Warto zauważyć jest podejście Autora do Kościoła jako eucharystycznej

wspólnoty zjednoczonej na wzór Trójcy Świętej. Jako cechy tej wspólnoty są wyakcentowane misyjność, chrystocentryzm i orientacja eschatologiczna.

Na samym początku monografii czytelnik będzie miał możliwość zapoznania się z różnymi aspektami współczesnych zagrożeń płynących z laickości, fundamentalizmu islamskiego, ale i wewnątrzkościelnego chaosu. Na podstawie tych opisów Autor ukazuje wartość rodziny jako Kościoła domowego. Zauważa, że wielką wartość ma kościelna misja oraz proegzystencja Chrystusa i Ducha Świętego.

W drugim rozdziale zajmuje się procesem powstawania Kościoła. Wyjaśniając jego genezę ukazuje na pozaczasową ideę Boga Ojca w relacji do Kościoła, następnie opisuje etap Kościoła w perspektywie konstytuowania się Izraela jako Ludu Bożego do momentu wyłonienia się nowego ludu w Jezusie Chrystusie. Wyakcentowuje ustanowienie Kościoła przez Jezusa poprzez akty eklezjotwórcze, które Mu towarzyszyły od ustanowienia wspólnoty dwunastu aż po popaschalne chrystofanie. Nie omija perspektywy Kościoła, która wyłania się z podstawowego charakteru nauczania Jezusa koncentrującego się na zagadnieniu Królestwa Bożego. Finalizuje te refleksje ukazując Kościół spełniający się od Pięćdziesiątnicy ukierunkowując jego misję na eschatologiczną pełnię w perspektywie wieczności.

Trzeci rozdział monografii w sposób niezwykle klarowany ukazuje współczesną, posoborową eklezjologię. Tłumaczy zagadnienie Kościoła jako misterium zbawienia, które Autor umieszcza w kontekście poglądów wielu teologów (np. K. Raner, J. Ratzinger, Z. Kubacki) na temat relacji chrześcijaństwa do innych religii, a także aspektu przynależności do Kościoła a zbawienia.

Ważnym jest ukazanie największej tajemnicy wiary Kościoła Katolickiego jaką jest sakrament Eucharystii, któremu poświęca kolejny rozdział niniejszej książki. Refleksja nad tym zagadnieniem ma charakter chronologiczno-egzegetyczny albowiem Autor odwołuje się do zapisu biblijnego Starego Testamentu jako źródła zapowiadającego sakrament Eucharystii, aby poprzez odniesienia do Nowego Testamentu ukazać jego urzeczywistnienie podczas Ostatniej Wieczerzy. Wyakcentowuje odnośnie do ustanowienia Eucharystii dwie tradycje: Pawłowo-Łukaszową i Markowo-Piotrową. Z wielu nazw odnoszących się do Eucharystii Autor wyakcentowuje ofiarę biesiadną, która podkreśla zarówno charakter ofiarniczy jak też dziękczynienia a więc jedności pomiędzy ofiarą i ucztą. Eucharystia pomaga w budowaniu wspólnoty i przysposabia do rozumienia i praktykowania ducha służby

w Kościele – co podkreśla Napiórkowski na zakończenie niniejszego rozdziału prezentowanej książki.

Autor wiele miejsca w swojej książce poświęca maryjnemu wymiarowi eklezjologii. Na podstawie wydarzenia zwiastowania ukazuje objawienie proegzystencji Matki Boga, która służbą i ofiarnością jawi się jako wzór dla całego Kościoła. O. Napiórkowski podejmuje również zagadnienie duchowości proegzystencji, która ma prowadzić do pokoju i jedności.


Godnym zauważenia i docenienia jest fakt, że Autor w swojej monografii ukazuje monastycyzm, jako ważny element w historiozbowczej eklezjologii. Zauważa, że u jego podstaw jest człowiek, który odczuwa wyraźne pragnienie osiągnięcia stanu duchowej komunii z Bogiem.

Warto zwrócić uwagę na fragment opisujący formy naśladowania Chrystusa, jakimi są wspólnoty zakonne, i ich roli jaką odegrały w historii Kościoła. Również dziś klasztory jawią się jako miejsca cichej modlitwy, odkrywania harmonii świata, która w dobie „kultury hałasu” jest coraz mniej widoczna. Cały ruch pielgrzymkowy, nieodłącznie związany z klasztorami, był żywy na przestrzeni dziejów Kościoła i uczył pątników wchodzenia w liturgię, duchowość, a także rozwijał cnotę braterstwa.

Liturgia jak i teologia mnisza w maryjnym wymiarze stanowią ważną a zarazem innowacyjną część tej książki. Autor ukazuje, że to Matka Boga inspiruje do całkowitego poświęcenia indywidualnego życia – Stwórcy. Maryja dla każdej osoby powołanej do stanu zakonnego jest niestrudzoną opiekunką i strażniczką charyzmatu i powołania. Tradycja chrześcijańska ukazuje Bogurodnicę jako nauczycielkę wartości, takich jak wierność, asceza, służba czy modlitwa.

Książka *Proegzystencja Kościoła* o. prof. Andrzeja Napiórkowskiego jest cenną publikacją, która w sposób bardzo przystępny i ciekawy podejmuje próbę opisanie misji i istoty Kościoła. Już sam tytuł monografii zwraca uwagę każdego teologa zajmującego się tymi zagadnieniami. Autor opisując ważne zagadnienia odnosi je do współczesności, co jeszcze bardziej podnosi walory tej monografii. Na uwagę zasługuje również fakt, że książka ta to owoc osobistych i teologicznych przemyśleń Autora. Publikacja zachęca czytelnika do indywidualnej refleksji na temat Kościoła, który w dzisiejszym świecie staje się jeszcze bardziej „znakiem sprzeciwu”.

DOI: 10.15290/rtk.2016.15.2.31

 0000-0003-0382-3646

ks. Andrzej Proniewski
Uniwersytet w Białymstoku

O. Andrzej A. Napiórkowski OSPPE (red.)
Wyjątkowość Kościoła katolickiego,
Uniwersytet Papieski Jana
Pawła II w Krakowie, Wydawnictwo
Naukowe, Kraków 2018, ss.252

W ciągu dwudziestu wieków o Kościele założonym przez Jezusa Chrystusa zostało już bardzo dużo powiedziane. Na temat Kościoła jako misterium, jego funkcjonowania, przeżywania sakramentów powstało wiele pozycji książkowych. Czy potrzeba było w dzisiejszych czasach, aby po raz kolejny zanurzać się w refleksjach na tematy eklezjalne?

Bez wątpienia Kościół jest czymś wyjątkowym, można powiedzieć kimś wyjątkowym. Jego specyfiką jest bosko-ludzki wymiar. Dlatego bardzo ważne jest odkrywanie na nowo jego „charakteru”, który wyróżnia go i identyfikuje kościelność chrześcijańską na tle różnych idei, światopoglądów, różnych duchowości dzisiejszego świata.

W książce, która w większości jest zapisem ogólnopolskiej konferencji z 20 lutego 2018 roku w Krakowie pt. „Wyjątkowość Kościoła”, została przedstawiona tytułowa wyjątkowość wspólnoty założonej przez Osobę Jezusa Chrystusa. Wyróżnia się ona spośród innych wyznań niezwykłym rozumieniem sakramentalności, ciągłą sukcesją apostołską oraz szczególnym miejscem Najświętszej Maryi Panny w dziejach zbawienia.

W pierwszym artykule (ss. 9-33) zredagowanym przez ojca Bazylego Degórskiego, dowiadujemy się losów Hierarchii Kościoła pierwszych wieków chrześcijaństwa. Okazuje się, że już najstarsze źródła pism chrześcijańskich wspominają biskupów i diakonów, których wybiera

wspólnota chrześcijańska. W drugim wieku, począwszy od Ignacego z Antiochii, historia wspomina już o trójstopniowym podziale władzy, gdzie pomiędzy biskupami i diakonami pojawiają się również prezbiterzy. Następnie w swojej wypowiedzi prelegent wyjaśnia motyw włożenia rąk jako gestu chrześcijańskiego. Wskazuje, że jest to najważniejszy gest wszystkich obrzędów.

Kolejny artykuł (ss. 34-56) napisany przez krakowskiego profesora Marka Kitę porusza problem Kościoła jako sposobu istnienia. Wychoząc od cytatu znanego prawosławnego teologa Ioannisa Zizioulasa, który brzmi: „Kościół nie jest po prostu instytucją. Jest rodzajem egzystowania, sposobem bycia. Tajemnica Kościoła, nawet w jego wymiarze instytucjonalnym, pozostaje głęboko związana z byciem człowieka, byciem świata oraz prawdziwym byciem Boga” ukazuje prawdziwie wspólnotowe funkcjonowanie człowieka w świecie. Życie w Chrystusie to znaczy trwać w wewnętrznej i zewnętrznej więzi z innymi trwającymi w Panu. Autor stwierdza, że to wiara w Chrystusa i zawierzenie się Jemu w pełni, jest łaską bycia Kościołem. To Kościół staje się urzeczywistnieniem podstawowego przykazania Chrystusa, ucieleśnieniem wzajemnej miłości w życiu. Podkreślone zostało również znaczenie Soboru Watykańskiego II, który to przysłużył się do przeakcentowania eklezjologii łacińskiej z przesadnie hierarchicznej na taki o rysach komunijnych. To określenie Ludu Bożego staje się niezwykle istotne w eklezjologii. W swojej Eklezji Bóg zwołuje nas jako lud, a nie pojedyncze jednostki. Bóg – Komunia pociąga nas do siebie uwzględniając złożoną sieć relacji między ludzkich, zbawia nas w relacjach i z relacjami. Doskonale koresponduje z pojęciem ludu symbol drogi. Całość życia wspólnotowego cechuje dynamizm bycia w ciągłym pielgrzymowaniu. Być Kościołem – stwierdza dr. hab Marek Kita – to być komunią wspólnej drogi. W ostatnim punkcie rozważania o sposobie istnienia pogłębiają się. Przeżywanie Kościoła jako Boskiego sposobu życia okazuje się być permanentnym wydarzeniem komunii, doświadczeniem drogi wspólnie i jednocześnie ciągłego wchodzenia coraz głębiej w wielowymiarową komunie osób.

Ks. Stanisław Kozakiewicz zajął się powagą Kościoła w nauczaniu Stanisława Hozjusza i Melchiora Cano (ss. 56-75). To wiara w Kościół wydaje się być największym problemem. Dlatego też zaakcentowany zostaje fakt, że gdy tracimy więź z Bogiem, wtedy Kościół staje się zwykłą, ludzką strukturą pozbawioną jakichkolwiek boskich odniesień. Staje się on wtedy być stworzonym na obraz ludzki, dla naszych małych potrzeb. Nie może więc dziwić fakt, że już w szesnastowiecznej Europie bronili nadprzyrodzonej jedności Kościoła

z żywym Chrystusem tacy mężowie jak Stanisław Hozjusz i Melchior Cano. Obaj poświęcili całe życie obronie Kościoła. Jaka była powaga Kościoła w ich nauczaniu? Obaj nawoływali ludzi do powrotu niczym zagubione owce na łono owczarni Pańskiej. Podkreślali, że Kościół ma charakter chrystologiczny, nie jest ludzkim wymysłem, ale opiera się na autorytecie Jezusa Chrystusa. Wspólnota wtedy jest prawdziwa, kiedy nie odrzuca tych, którzy błędzą, ale mocą Ducha Bożego przemienia ich i doskonali. O szczególnej powadze Kościoła świadczy właściwe rozumienie samej nazwy oraz przynależności do niego nie tylko sprawiedliwych, ale i grzeszników, którzy zawsze mogą stać się sprawiedliwymi. O powadze Kościoła świadczą również dogmaty wiary formowane przez Magisterium Kościoła.

Profesor z Lublina, Krzysztof Leśniewski w swoim artykule (ss. 76-89) podjął temat Kościoła jako ikony misterium Trójcy Przenajświętszej w teologii prawosławnej. Kościoła, który w rzeczywistości przekracza granice ludzkiego rozumienia. Dlatego w teologii prawosławnej podkreśla się, że jest on tajemnicą. Zdumiewa fakt braku potrzeby definiowania Kościoła, ale również brak wyodrębnionego traktatu eklezjologicznego. Ostatecznie przecież rzeczywistości Kościoła nie da się sprowadzić do poziomu doktryny, gdyż stanowi ona coś więcej. W swojej pracy autor podkreśla jedność Trójcy Świętej jako fundamentu Kościoła. Misją wierzących jest dawanie świadectwa jedności. Bóg bowiem daje się poznać jako doskonała wspólnota Trzech Osób. Kontemplacja prawdy o Kościele jest nierozzerwalnie związana z kontemplacją Trójcy Świętej.

Ks. Antoni Nadbrzeżny w kolejnym artykule (ss. 90-107) przypomniał wszystkim, że Kościół nie tylko strzeże depozytu siedmiu sakramentów, ale również sam może być tak nazywany. Współczesna eklezjologia podkreśla, że człowiek od samego początku miał w sobie potężną tęsknotę za jakimś bezpośrednim kontaktem z Transcendencją. Sakramentalna struktura i funkcja Kościoła nie może być nigdy rozpatrywana w oderwaniu od historycznej osoby Jezusa Chrystusa. Ukazywanie Kościoła jako sakramentu zbawienia w świecie i dla świata musi być połączone z Nim, aby nie prowadzić do błędnego eklezjocentryzmu. Według współczesnej teologii powstanie Kościoła nie odnosi się do jakiegoś jednego momentu w historii, ale stanowi owoc całego bytu Chrystusa, Jego historii, egzystencji, słów i działań.

Następny artykuł (ss. 108-130) pióra, o. Andrzej Napiórkowski opisuje misteryjną zbawczość Kościoła katolickiego. Autor podjął próbę odpowiedzi na pytanie: Czy zbawienie może być dostępne wszystkim ludziom? Przypomniał historyczny kontekst skomplikowanej kwestii

osiągnięcia zbawienia jak też wypowiedzi niektórych teologów oraz ukazał wkład nauczania soborowego. Ważna również stała się analiza porównująca różne religie z chrześcijaństwem oraz zmiany jakie dokonywały się w myśleniu o zakresie zbawienia. Uświadomienie sobie daru, którym jest zbawienie powinno kształtować wśród ludzi postawę wdzięczności za Kościół, gdzie zbawienie jest przechowywane i sakramentalnie udzielane.

Kościół świętych, czyli o wyjątkowości eklezjologii Hansa Ursa von Balthasara napisał Ks. Paweł Pielka (ss. 131-144). Eklezjologia kształtowana z zasady jako reakcja na herezję czy inny kryzys w Kościele w konsekwencji musiała nosić w ciągu wieków znamię pewnej jednostronności. Idąc na zdaniem Balthasara autor pragnie przywrócić świętym autorytet Kościoła, gdyż to właśnie oni wiedzą o Bogu najwięcej. Cała świętość Kościoła uosobiona jest w szczególności na świętości ludzi, którzy odzwierciedlają Jezusa Chrystusa. Bóg przez świętych z upodobaniem uczestniczy w historii Kościoła. Święci nam pomagają dochodzić do Boga, są jego ekspertami, wiedzą o Nim najwięcej. Kościół potrzebuje właśnie takich świadków, aby sprostać ponadludzkiemu zadaniu, które stoi przed każdym człowiekiem. W ostatnim punkcie prelegent wymienia dary, którymi święci obdarzają całą Wspólnotę. Zapatrzeni w świętych mamy współdziałać, by Kościół stawał się coraz bardziej wyjątkowym.

Ks. Piotr Rossa opisał znaki świętości Kościoła (ss. 145-166). Podkreślił, że na owczarnię Chrystusową nie możemy patrzeć jedynie po ludzku, charakteryzuje się on przede wszystkim Bosko-ludzkim kształtem. Książd profesor przypomina prawdę, że to Bóg udziela swojej świętości ludziom. Przedstawia w sposób zwięzły historię zbawienia- szczególniego momentu działania Boga. Następnie autor wymienia podstawowe obrazy, które w ciągu wieków zostały wypracowane na określenie świętości Kościoła. Warto zwrócić uwagę na znane określenia Ciała Chrystusowego, pojęcia Oblubieńca i Oblubienicy czy też znaku świętyni Ducha Świętego. Żaden z przywołanych obrazów Kościoła nie wyczerpuje jednak całej jego tajemnicy i domaga się czynienia lektury wraz z pozostałymi, aby pełniej wyrazić misterium tej Bosko-ludzkiej wspólnoty. Świętość Kościoła realizuje się w powiązaniu z elementem ludzkim, historycznym i naznaczonym słabością codzienności. Autor ciekawie podkreśla, że świętość Kościoła ma swoje źródło w świętości Boga. Udziela On swojej świętości wszystkim w osobie Jezusa Chrystusa. Wyraźnym znakiem świętości każdego miejsca i czasu są wierni, poprzez swoje świadectwo życia, jak też święci Kościoła.

Kwestia wyjątkowości Kościoła może być ujmowana na różne sposoby. W kolejnym opracowaniu owa wyjątkowość została opisana w perspektywie wiary przez o. Romana Słupka (ss. 167-187). Specyfika Wspólnoty chrześcijańskiej jako środowiska wiary widzieć należy jako zjednoczoną z naturą wiary chrześcijańskiej- jej eklezjalnym charakterem. Specyfika ta jest możliwa do ukazania na podstawie rozumienia Kościoła jako matki naszej wiary i tajemnicy jego macierzyństwa. Wiara, będąca osobistą odpowiedzią na uprzedzające działanie Boga, stanowi fundament eklezjalnej wspólnoty. Kościół jest zgromadzeniem tych, którzy z wiarą spoglądają na osobę Jezusa Chrystusa. Rodzi się on z odpowiedzi wiary, jaką Mu dajemy. Pierwotne więc jest działanie i słowo Boga. Na mocy tego może dopiero zrodzić się eklezjalne działanie i mówienie. To ostatecznie sam Chrystus jest źródłem i gwarantem skutecznego rodzenia do wiary oraz wyjątkowości Kościoła jako środowiska wiary.

Ks. Piotr Szczur w swoim artykule ukazał wyjątkowość pozycji św. Piotra w Kościele na podstawie wypowiedzi Jana Chryzostoma (ss. 188-207). Spośród apostołów to właśnie On został wyraźnie wyróżniony. Jego pozycja opisana jest przez złotoustego w rozmaity sposób. Według Chryzostoma jedną z przyczyn wyróżnienia Piotra oraz tego, że miał on znaczącą pozycję w gronie apostołów, była jego gorliwość i wiara. Uwadze złotoustego kaznodziei nie umyka też fakt, że Piotr wiele wycierpiał dla Chrystusa i Kościoła. Następnie Ksiądz profesor zatrzymuje refleksję na temacie prymatu św. Piotra na tle wszystkich apostołów. Piotr ma realną władzę i decyduje o wszystkim, co dzieje się w Kościele apostołskim.


Tematem jaki porusza w swoim artykule Ks. Jerzy Szymik jest eklezjologia Ratzingera / Benedykta XVI (ss. 208-222). W szczególny sposób podkreśla nasze współuczestnictwo w dziele budowania doczesności wierzących. W piękny sposób zostało opisane w tym artykule powszechne zaproszenie nas wszystkich do wspólnoty z Bogiem, które objawia się we wspólnocie z człowiekiem. Kościół jest braterstwem wierzących ludzi. Kościół jest Bożą rodziną, a przez Ojca chronione są Jego dzieci. Kościół jest żywym organizmem, w którym tętni życie z całą jego złożonością.

Ostatni artykuł zredagowała mgr Magdalena Żyła opisując wyjątkowość Kościoła według Adrienne Von Speyr (ss. 223-246). Niezwykłość Królestwa Bożego polega na jego sakramentalności, z akcentem położonym na Eucharystię i spowiedź, a także na maryjności. W rzeczywistości Ludu Bożego istotnym jest fakt, iż pomimo jego więzi z Bogiem, każdy nadal pozostaje wolny w swym sumieniu, który sam musi stanąć

przed Bogiem. Staje się On jest promieniowaniem zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa w dzisiejszym świecie.

Kościół poprzez swoją wciąż dynamiczną strukturę aktualizuje swoje bytowanie w świecie dlatego niezwykle cenna jest pozycja książkowa pod redakcją o. Andrzeja Napiórkowskiego, ukazująca dzięki zaangażowaniu wielu teologów nową jego odsłonę. Kościół jako rzeczywistość bosko ludzka zachowuje ciągle strukturę misterium do odkrycia, a ta książka na pewno o tym przypomina i daje kolejne argumenty.

DOI: 10.15290/rtk.2016.15.2.32

 0000-0002-6257-9711*ks. Józef Zabielski**Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego***bp Andrzej F. Dziuba***Tylko Bóg. Z nauczania pasterskiego*

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu

Kardynała Stefana Wyszyńskiego,

Warszawa 2018, ss. 332

Chrystus swoje wezwanie – posłannictwo: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody...” (Mt 28,19), skierował najpierw do Apostołów. Dzisiaj adresatami tego posłania są przede wszystkim następcy Apostołów – Biskupi, sprawujący pasterską opiekę nad Bożym Ludem. Realizacja ewangelizacyjnego posłannictwa biskupów posiada szereg form praktycznych. W każdym spotkaniu „z drugim” człowiekiem biskup jest świadkiem Chrystusa – Jego posłańcem. Taką postawę prezentuje Bp Andrzej F. Dziuba – Ordynariusz Diecezji Łowickiej. Jego apostolska aktywność wyraża się też w działalności naukowo-badawczej. Jest to prof. zw. dr hab., długoletni i bardzo znany w Polsce i poza jej granicami profesor uniwersytecki, najpierw KUL w Lublinie, obecnie UKSW w Warszawie, gdzie jest kierownikiem Katedry Historii Teologii Moralnej na Wydziale Teologicznym tej uczelni. Znany jest i rozpoznawany jako aktywny uczestnik wielu konferencji naukowo-badawczych krajowych i zagranicznych. Potwierdzeniem jego aktywności naukowej jako biskupa są funkcje pełnione w ramach Episkopatu Polski: Przewodniczący Rady Naukowej KEP, delegat KEP na Międzynarodowe Kongresy Eucharystyczne, przewodniczący Zespołu ds. Szkolnictwa Wyższego. W tym zakresie swej działalności jest znany nie tylko w Polsce, czego wyrazem jest przyznany mu doktorat *honoris causa the Polish University Abroad*.

Wyrazem apostolskiej aktywności ks. bp. prof. Andrzeja F. Dziuby jest jego książka „Tylko Bóg. Z nauczania pasterskiego”. Jej treść stanowi 56 homilii – kazań wygłoszonych w latach 2015-2016. Są one potwierdzeniem zaangażowania Ks. Biskupa – pasterza Diecezji Łowickiej w liczne uroczyste wydarzenia tego Kościoła lokalnego. Jak zaznacza Autor w *Słowie wstępnym*: „Są one bardzo różnorodne w swej treści, okolicznościach, adresatach i miejscach wygłoszenia. Zawsze jednak jest w nich podejmowane pełnienie posługi pasterskiej na drodze nowej ewangelizacji, do której tak mocno zachęcał św. Jan Paweł II” [s.13]. Ta *różnorodność* homilii ukazuje aktywność Biskupa Diecezji Łowickiej, który jest wszędzie tam, gdzie świętowane są ważne wydarzenia danej lokalnej wspólnoty. Jego obecność jako Pasterza, celebrowane Msze święte i wygłoszone homilie potwierdzają też potrzebę nadania tym wydarzeniom charakteru religijnego. W ten sposób utwierdza w wiernych i uaktywnia łączenie życia społecznego z religijną wiarą jako formą kultury będącą „sposobem istnienia i bytowania człowieka” [Jan Paweł II].

Różnorodność adresatów zawartych w tej książce homilii można podzielić na pojedyncze osoby i wspólnoty. Wśród osób pojedynczych jest homilia podczas Mszy św. z okazji 35. rocznicy sakry biskupiej ks. abpa W. Ziółka – „*Soli Deo* w mocach Ducha” [s. 78-84]. Inne homilie wygłoszone zostały z okazji świętowania wspólnotowego kapłaństwa i życia zakonnego i konsekrowanego, rodzin i obrony życia poczętego, kobiet, młodzieży, osób niewidomych, katechetów i nauczycieli, osób życia pustelniczego. Najwięcej homilii było wygłoszonych z okazji uroczystości i świąt ogólnokościelnych i ogólnopolskich oraz diecezjalnych – zwłaszcza Diecezji Łowickiej. Ks. bp A. F. Dziuba był zapraszany z kazaniem na wiele uroczystości poza swoją diecezją, np. w Warszawie, Kaliszu, Gnieźnie, Jasnej Górze. Na podkreślenie zasługuje fakt, że w latach 2015-2016 Kościół przeżywał Rok Bożego Miłosierdzia. W tej książce umieszczona jest homilia wygłoszona przez bp. A. F. Dziubę 13.XII. 2015 r. podczas otwarcia Bramy Miłosierdzia w bazylice katedralnej w Łowiczu [„Bóg jest bogaty w Miłosierdzie”, s.158-164] oraz jej zamknięcie [„Nadzieja zwycięstwa dobra w Chrystusie”, s. 316-321]. Innym ważnym wydarzeniem tego czasu w Diecezji Łowickiej było nawiedzenie kopii obrazu Matki Bożej w Jasnogórskim Wizerunku, czemu poświęcone jest kilka homilii wygłoszonych przez bp. A. F. Dziubę w parafiach swej diecezji. Należy też podkreślić inne wydarzenie ogólnodiecezjalne jakim było nawiedzenie przez symbole Światowych Dni Młodzieży; temu wydarzeniu poświęconych jest też kilka homilii biskupa Diecezji Łowickiej. Ważnym wydarzeniem


tego okresu dla wszystkich Polaków jest 1050 rocznica Chrztu Polski. W Diecezji Łowickiej było to szczególnie przeżywane w Tumie koło Łęczycy [„Święty Aleksy – drogą sprawiedliwą i prostą”, s. 241-246].

Kazania Ks. Bp. Andrzeja F. Dziuby są bardzo bogate treściowo i formalnie. Przede wszystkim należy podkreślić, że każde z nich jest wypowiedzią „na temat”, co nie zawsze spotykamy w homiliach wielu autorów. Recenzowana książka zawiera kazania stanowiące wzorcowy przykład ewangelicznego przekazu treści. Poszczególne tematy są precyzyjnie sformułowane i rozwinięte, ubogacone odwołaniem się do konkretnych problemów, którym nadana została bogata interpretacja. Czytelnik tej książki uzyskuje bogatą wiedzę na różne zagadnienia religijno-moralne, społeczno-kulturowe i historyczno-organizacyjne donoszące się do Kościoła powszechnego i lokalnego oraz bardziej konkretnych wydarzeń osobistych i społecznych. Lektura tych kazań ubogaca nie tylko wiedzę na podejmowane tematy, ale też sposobu interpretacji poszczególnych wydarzeń i powiązanych z tym zagadnień. Jest to niezwykle ważne i znaczące w kontekście współczesnych zawirowań poznawczo-interpretacyjnych, co spotykamy też w niektórych wypowiedziach „z ambony”.

Tematyczna różnorodność i liczbowa wielość tematyki kazań ks. bp. A. F. Dziuby stanowi też piękne świadectwo pasterskiego zaangażowania łowickiego Biskupa, który towarzyszy poszczególnym osobom i wspólnotom w religijnym przeżywaniu danych wydarzeń. Zawarte w omawianej książce homilie ukazują ewangeliczno-eklezyjalne widzenie tych faktów, umożliwiając poprawność ich kwalifikowania i przeżywania. Na podkreślenie zasługuje też fakt, że każde kazanie ks. bp. A. F. Dziuba rozpoczyna pozdrowieniem skierowanym do konkretnych osób, szczególnie ważnych i znaczących w danej wspólnoty. Jest to świadectwo personalistyczno-przyjacielskiej postawy łowickiego Biskupa, który potrafi dostrzec i wyróżnić osoby na to zasługujące. Taka postawa jednoczy daną społeczność i mobilizuje do podobnych postaw w życiu każdego człowieka.

Lektura niniejszej książki utwierdza w przekonaniu, że homilie ks. bp. Andrzeja F. Dziuby stanowią dobry „podręcznik” dla każdego kaznodziei. Pomagają bowiem poprawnie sformułować treść i zakres kazania poświęconego konkretnemu zagadnieniu. Sam zaś tytuł książki – *Tylko Bóg* ukazuje cel wszelkich homilii i kazań oraz motywację tych wystąpień pasterskich. Jest też świadectwem celowości i motywacji pasterskiej posługi łowickiego Biskupa.

DOI: 10.15290/rtk.2016.15.2.33

 0000-0002-6257-9711*ks. Józef Zabielski**Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego*

bp Andrzej F. Dziuba *Matka Boża z Damaszku* Warszawa 2018

W Kościele katolickim uczczenie Matki Bożej stanowi fundamentalną formę kultu religijnego. Jest on kontynuowany i rozwijany od początku chrześcijaństwa, zgodnie ze wskazaniem Chrystusa, Który odchodząc z tego świata, z krzyża powiedział do ucznia: „Oto Matka twoja. I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie” (J 19,27). Chrześcijanie – jako uczniowie Chrystusa – Maryję czczą jako swoją Matkę, rozwijając różne formy tego kultu. Szczególną formą przybliżenia Osoby Bożej Matki są malowane Jej obrazy. Autorzy tych dzieł sztuki ukazują postać Maryi, akcentując Jej cielesny wygląd mający umożliwić kontakt duchowy człowieka z Matką Chrystusa i naszą. W poszczególnych regionach świata znane są obrazy Maryi otoczone szczególnym kultem. W Polsce najbardziej znany jest obraz Matki Bożej Częstochowskiej i Ostrobramskiej z Wilna. Jednym z najbardziej znanych obrazów Maryi na całym świecie jest Matka Boża z Damaszku. Obraz ten i jego kult przybliży ks. bp prof. dr hab. Andrzej F. Dziuba, w swojej książce pt. *Matka Boża z Damaszku* [Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 2018 r.].

Merytoryczna wartość tej książki i jej znaczenie w polskiej bibliografii koncentruje się wokół wyakcentowania istoty i natury kultu Maryi w Jej obrazach oraz historycznego rozwoju tego kultu. Rozpoczynając swoje analizy ks. bp A. F. Dziuba przedstawia fundamentalną formę ikony Maryi jaką jest „Hodogetria (greckie *hodos* – droga, *hodego* – prowadzić) z Dzieciątkiem Jezus na lewym ramieniu, obrazująca dogmat wcielenia Syna Bożego w aspekcie Jego boskości” (s. 7). Jest to nawiązanie do tradycji przypisującej ewangelistce Łukaszowi wykonanie trzech wizerunków Matki Bożej z Dzieciątkiem „nie ręką ludzką

stworzonej”. Zasadność i poprawność *Hodogetrii* jako obrazu Maryi został zaakceptowany w roku 431 przez Sobór Efeski: „Albowiem jeśli Pan nasz Jezus Chrystus jest Bogiem, jakże Najświętsza Dziewica, która Go zrodziła, mogłaby nie być Matką Boga –Theotokos (...) Od tego czasu zresztą już nikt w Kościele nie kwestionuje tego tytułu jako należącego Dziewicy z Nazaretu” (s. 7-8). Autor podkreślił też, że w historycznym rozwoju ikony Maryi podkreślają różne aspekty Jej udziału w zbawczej misji Chrystusa oraz historii zbawienia.

Rozwijając zaś wyjaśnienie nazwy *Hodogeria* ks. bp A. F. Dziuba dwie koncepcje: „Maryja prowadziła drogą dwóch niewidomych, którym ostatecznie przywróciła wzrok, zatem była ich przewodniczką. Inne wyjaśnienie związane jest z kościołem i klasztorem Ton Hodegon w Konstantynopolu (...). Tam, w dzielnicy portowej, miała być czczona ikona Bogurodzicy, która otrzymała nazwę Hodegetria –«ta, która wskazuje drogę»” (s. 9). Szczególnym miejscem rozwoju Hodegetrii w obrazie Matki Bożej była też Ruś w czasach księstwa kijowskiego. Nie wszystkie jednak ikony powstałe w tym czasie w pełni wyrażały Hodogetrię. Autor książki podkreśla, że w wymiarze historyczno-teologicznym Hodogetria jest szczególnie interesująca w ikonografii Matki Bożej. Obraz ten ukazuje Bogurodzicę z dzieciątkiem zwróconą ku Jezusowi, który jest Drogą, Prawdą i Życiem (por. J 14,6). Bogurodzica jest tu też symbolem Kościoła, prowadzącemu chrześcijan ku Zbawicielowi. W Hodogetrii z Damaszku ukazana jest potęga, „jaką posiada Bogurodzica utrwalona w Maltańskiej ikonie. Jej cudowna moc jest wyrazem Bożej miłości względem ludzi. (...) Dla Maryi każdy chrześcijanin, a zwłaszcza rycerz maltański, powinien być *militans* – ‘walczącym’, w walce z grzechem i szatanem – a jednocześnie obrońcą Krzyża, Ewangelii i Kościoła” (s. 12).

Wartość książki bp. A. F. Dziuby zawiera się też w analitycznie rozwiniętym historycznym wymiarze kultu Matki Bożej w Hodogetrii z Damaszku. Zagadnienie to zostało ukazane bardzo obszernie, co pozwala czytelnikowi zapoznać się z rozwojem tego kultu oraz formami obrazów Maryi. Charakterystykę historii tej ikony rozpoczyna rozdział *Odległa przeszłość Ikony*. Została tu precyzyjnie ukazana historia tej Ikony na przestrzeni wieków – od XI do czasów współczesnych – „od Damaszku, poprzez Rodos do wyspy Malta” (s. 13). Kontynuacją analiz wymiaru historycznego jest rozdział *Majestat Damaszku i legenda Ikony*. Rozwijając ten problem Autor podjął zagadnienie *Ikona Madonny goszcząca na Rodos*. Z tym zaś wiąże się kolejny rozdział *Madonna opuszcza Rodos*. Następnym „krokiem” historycznym jest rozdział *Ikona Madonny na Malcie*. Wracając zaś do kultycznego

wymiaru Hodogetrii podjął problem *La Vallette, obłęzenie. Hodogetria z Damaszku*, czego pogłębieniem jest rozdział *Symbolika obłęzenia*. W połowie XX wieku „Ikona została poddana pod opieką rządu włoskiego, skrupulatnej konserwacji w Instituto Centrale del Restauro w Rzymie” (s. 71). W ramach analiz historycznych ks. bp A. F. Dziuba wraca do teologicznej problematyki kultu tego obrazu w rozdziale *Orędzie Hodogetrii z Damaszku*. Została tu wyakcentowana symbolika tego obrazu i jego kultyczny wymiar. Biorąc zaś pod uwagę czasy współczesne kontynuuje to zagadnienie w rozdziale *Współczesność Madonny z Damaszku*.

Należy podkreślić precyzyjność historycznych analiz tytułowego obrazu Matki Bożej, ze wskazaniem aksjologicznych uwarunkowań jego historii i roli w rozwoju kultu maryjnego. Reasumując swoje analizy Autor rozprawy w *Zakończeniu* stwierdza: „Hodogetria z Damaszku jest ściśle związana z dziejami Zakonu maltańskiego, począwszy od okresu rodyjskiego. Towarzyszy mu zatem niemal od samych początków, także w trudnych okresach, a dziś jest jedną z najwspanialszych i najdroższych pamiątek z przeszłości” (s. 95). Wskazanie roli Zakonu maltańskiego w rozwoju kultu Matki Bożej z Damaszku wiąże się z powiązaniem samego Bp. Andrzeja F. Dziuby z tym Zakonem. Podjętą w tej książce problematykę można odczytać jako potwierdzenie tej przynależności oraz wdzięczność maltańskiemu Zakonowi.

Analityczna lektura książki *Matka Boża z Damaszku* ukazuje jej wartość teologiczno-historyczną z zakresu religijnego kultu Matki Bożej. Potwierdza to głęboką wiedzę jej autora – ks. bpa prof. dr. hab. Andrzeja F. Dziuby – specjalisty z zakresu historii teologii moralnej. Książka umożliwia poznanie istoty Hodogetrii jako formy kultu Matki Bożej z Damaszku, jego historyczno-kulturowe uwarunkowania oraz zaangażowanie konkretnych społeczności, zwłaszcza Zakonu maltańskiego. Treść tej książki stanowi dobry „podręcznik” religijnego kultu maryjnego we współczesnych czasach, kiedy pojawiają się nowe objawienia Matki Bożej, mobilizujące do rozwoju Jej religijnej czci. Książka jest godna polecenia wielu czytelnikom dla pogłębienia wiedzy i form kultu maryjnego.

Noty o autorach

JÓZEF BUDNIAK – ks. prof. dr hab. n. teol. w zakresie ekumenizmu; pracownik naukowo-dydaktyczny UŚ w Katowicach, Wydział Teologiczny; Autor i redaktor kilku książek oraz kilkudziesięciu artykułów naukowych z zakresu teologii ekumenicznej, historii i hagiografii; członek krajowych i zagranicznych towarzystw naukowych; przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Ekumenizmu, członek Komisji ds. Stosunków Polsko-Czeskich i Polsko-Słowackich przy PAN, Oddział Katowice.

ORCID: 0000-0001-5450-1722

JOANNA CIEŚLIK-KLAUZA, doktor nauk humanistycznych; teoretyk muzyki; absolwentka Akademii Muzycznej w Łodzi (1995); Studium Chórmistrzowskiego przy Akademii Muzycznej im. F. Nowowiejskiego w Bydgoszczy (1999); Państwowej Wyższej Szkoły Filmowej Telewizyjnej i Teatralnej w Łodzi (2003); studiów menadżerskich na Wydziale Zarządzania Uniwersytetu Warszawskiego; adiunkt na Wydziale Instrumentalno-Pedagogicznym w Białymstoku Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina. Zajmuje się teorią muzyki, a w szczególności analizą dzieła muzycznego w ujęciu interdyscyplinarnym oraz zagadnieniami dotyczącymi muzyki filmowej. Jest nauczycielem dyplomowanym przedmiotów teoretycznych w Zespole Szkół Muzycznych w Białymstoku i Studium Wokalno-Aktorskim „Szkoła Talentów” oraz założycielką Fundacji „Wychowanie przez sztukę”. Od 2005 roku organizuje cykl seminariów i warsztatów „Wychowanie przez sztukę”. W latach 1997-2010 związana była z regionalnym ośrodkiem TVP S.A. (autorskie programy „Pro Muśica” i „Rozmowy o muzyce”). Laureatka III Międzynarodowego Przeglądu Filmów Turystycznych i Turystyczno-Gospodarczych TOUR-Film 2000 w Poznaniu (za film *Dziewicza Biebrza*). Publikowała w czasopismach (m.in. „Ruch Muzyczny”, „Twoja Muza”), na łamach wydawnictw uniwersyteckich: m.in. UMFC, UAM, UZ, URz, periodyków pedagogicznych oraz czasopism muzycznych

ORCID: 0000-0001-6701-1378

MICHAŁ DERYŁO – kapłan Archidiecezji Przemyskiej. W latach 2015-2015 ukończył studia podyplomowe z teologii duchowości na KUL. W latach 2015-2018 studiował prawo kanoniczne w Międzynarodowym Instytucie Prawa Kanonicznego i Prawa Porównawczego Religii w Lugano oraz na Fakultecie Prawa Kanonicznego im. św. Piusa X w Wenecji, zdobywając licencjat kościelny z prawa kanonicznego. W 2017 roku zdobył

licencjat z teologii duchowości na KUL. Aktualnie jest doktorantem na Wydziale Teologicznym KUL.

ORCID: 0000-0002-3444-4561

DANIEL DZIKIEWICZ – kapłan Archidiecezji Wileńskiej, wykładowca przedmiotów biblijnych w Instytucie Teologicznym Seminarium św. Józefa w Wilnie, magisterium z teologii: Wydział Teologii Katolickiej na Uniwersytecie Witolda Wielkiego w Kownie (1995), licencjat z teologii biblijnej: Papieski Uniwersytet Gregoriański w Rzymie (2003), doktorat z teologii biblijnej: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu (2014).

ORCID: 0000-0002-8195-6623

ANDRZEJ FRANCISZEK DZIUBA – bp, prof. dr hab. nauk teologicznych z zakresu teologii moralnej ur. 1950, od 2004 roku biskup diecezji łowickiej, pełnił funkcję kierownika Katedry Historii Teologii Moralnej KUL i UKSW w Warszawie. W 2005 roku został dyrektorem Ośrodka Dokumentacji i Studiów nad Osobą i Nauczaniem Kardynała Stefana Wyszyńskiego UKSW w Warszawie. W strukturach Konferencji Episkopatu Polski objął funkcję przewodniczącego Rady Naukowej oraz Zespołu ds. Stypendiów Naukowych i Językowych. Jest członkiem Zespołu ds. Kontaktów z Konferencją Episkopatu Francji oraz Kościelnej Komisji Konkordatowej. Autor publikacji: *Dynamika wiary, Orędzie moralne Jezusa Chrystusa, Przesłanie społeczne Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski, Chrześcijaństwo a kultura, Maltańska ikona Matki Bożej z Damaszku, Kardynał Stefan Wyszyński.*

ORCID: 0000-0002-3845-5364

LESZEK MARIUS JAKONIUK, ks. mgr lic., ur. 1976, absolwent Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku i Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W latach 2002-2005 na Uniwersytecie Katolickim w Paryżu (Institut Catholique de Paris) odbył specjalistyczne studia z katechetyki (pedagogie de la foi) uwieńczone dyplomem DSET (Diplôme Supérieur d'Études Théologiques). W 2010 roku ukończył doktoranckie studia III stopnia na Uniwersytecie w Strasburgu we Francji (Université de Strasbourg). W latach 2010-2014 sekretarz i kapelan Arcybiskupa Metropolity Białostockiego oraz notariusz Kurii Metropolitalnej Białostockiej. Od 2011 konsultor i sekretarz Rady Katechetycznej Archidiecezji Białostockiej. Od 2014 r. pracownik Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku i sekretarz redakcji „Rocznika Teologii Katolickiej”. Od 2015 roku sekretarz redakcji „Studiów Teologii Dogmatycznej”, czasopisma naukowego Towarzystwa Teologów Dogmatyków. Od 2018 roku członek Stowarzyszenia Katechetyków Polskich. Autor artykułów: *Odwołanie się do tradycji wojskowej innowacją w wychowaniu młodzieży z niepowodzeniami*

szkolno-społecznymi w dobie kultury postmodernistycznej we Francji (2007), *Taizé – miejscem krzyżowania się ludzkich dróg. Fenomen spotkań* (2009), *Podmiotowość w kształtowaniu świadomości eklezjalnej. Międzynarodowe Spotkania Młodych w Taizé* (2009), *L'Exultet – La Bonne Nouvelle chantée* (2012), *L'Exultet – une catéchèse vécue* (2013), *Wspólnota z Taizé – współczesna forma życia monastycznego na Zachodzie* (2014) oraz *The French and Polish Versions of the Catechism of the Catholic Church: An Examination of Certain Passages of the Catechism's teaching on the „Mysterium Ecclesiae” from a Philological and Translational Perspective* (2017). Współredaktor książek: *Kultura, młodzież, edukacja* (2008) oraz *In eo qui confortat* (2009). Uczestnik krajowych i zagranicznych sympozjów naukowych we Francji, Włoszech, Szwajcarii, Belgii. Obszary zainteresowań naukowych: eklezjotwórczy charakter liturgii i katechezy, tożsamość eklezjalna w zjednoczonej Europie, podmiotowość w dialogu międzykulturowym i międzywyznaniowym.

ORCID: 0000-0001-6571-3923

ANDRZEJ KAKAREKO – ks. dr, magister prawa (Filia UW w Białymstoku – 1985), magister teologii (KUL – 1990), doktor prawa kanonicznego (PUG – Rzym – 1996). Wykładowca prawa kanonicznego i wyznaniowego w AWSD w Białymstoku, Polskim Centrum Katechetycznym w Wilnie i Instytucie Studiów nad Rodziną w Łomiankach. Kanclerz Kurii Metropolitalnej Białostockiej. Autor 49 artykułów naukowych i popularnonaukowych.

ORCID: 0000-0001-9644-7779

TADEUSZ KASABUŁA – ks. dr nauk teologicznych w zakresie historii Kościoła. Absolwent Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku (AWSD); 1989 – magisterium na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; 1996 – doktorat na Wydziale Teologicznym KUL; od 1996 roku jest wykładowcą historii Kościoła w AWSD w Białymstoku i Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie – Studium Teologii w Białymstoku. Od 1999 jest adiunktem w Katedrze Teologii Katolickiej UwB; od 2012 – dyrektor Archiwum i Muzeum Archidiecezjalnego w Białymstoku; promotor ok. 70 prac magisterskich, dyplomowych i licencjackich; redaktor i współredaktor kilku dzieł zbiorowych w formie druków samoistnych. Ma w dorobku ok. 250 artykułów naukowych i popularnonaukowych, recenzji, sprawozdań, haseł słownikowych i encyklopedycznych. Badania koncentruje wokół dziejów Kościoła katolickiego w Wielkim Księstwie Litewskim.

ORCID: 0000-0003-3731-5324

ARTUR KASPRZAK – ks. dr absolwent Arcybiskupiego Seminarium w Poznaniu i Wyższego Seminarium w Kaliszu. W 2003 roku został

wysłany na studia specjalistyczne do Instytutu Katolickiego w Paryżu, gdzie obronił pracę doktorską *Kolegialność episkopalna interpretowana jako współodpowiedzialność w myśli i działaniu kardynała Leona-Józefa Suenensa. Postawa pasterza w kryzysie po Soborze Watykańskim II*, otrzymując tytuł doktora z teologii w Instytucie Katolickim Paryżu oraz w trybie *co-tutelle* na Katolickim Uniwersytecie w Louvain w Belgii w 2008 roku. Pełnił funkcję diecezjalnego duszpasterza akademickiego (2009-2013), prefekta ds. studiów w Wyższym Seminarium Duchownym w Kaliszu (2010-2014), pełnomocnika dziekana ds. organizacji studiów w Wyższym Seminarium Duchownym, diecezjalnego referenta ds. misji (2013-2014). Był członkiem Krajowej Komisji Teologicznej Odnowy w Duchu Świętym oraz Diecezjalnej Rady Koordynującej inicjatywy Nowej Ewangelizacji w diecezji kaliskiej. W 2014 roku podjął studia postdoktoranckie na Instytucie Katolickim w Paryżu w celu przygotowania *dossier* habilitacyjnego. Jest autorem kilkunastu publikacji dotyczących odnowy eklezjologii w XX wieku, Soboru Watykańskiego II, problematyki kryzysu, który nastąpił po Soborze Watykańskim II w krajach Europy Zachodniej. Jego artykuły były publikowane w znanych czasopismach polskich, francuskich i belgijskich. Wykładowca na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

ORCID: 0000-0001-9715-9357

MAREK KLUZ, – ks. dr hab., prodziekan Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kierownik Podyplomowych Studiów z Etyki na WTST, adiunkt przy Katedrze Teologii Moralnej i Duchowości WTST. Autor kilku książek i ponad 100 artykułów naukowych poświęconych moralności małżeńsko-rodzinnej, wychowaniu moralnemu, etyce cnót, moralności życia społecznego, bioetyce i działalności socjalno-charytatywnej.

ORCID: 0000-0002-2255-1431

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI – ks., dr hab. nauk humanistycznych w dyscyplinie filozofia, absolwent Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Pracownik Instytutu Filozofii UKSW w Warszawie. Ostatnio opublikował monografię: *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Gianniego Vattima* (2014).

ORCID: 0000-0003-2252-8634

KAMIL KRAKOWSKI – ks. mgr teologii, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego w Płocku i Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (magisterium z teologii – 2012), student prawa kanonicznego porównawczego w Międzynarodowym Instytucie Prawa Kanonicznego DiReCom przy Fakultecie Teologicznym w Lugano (Szwajcaria), student III roku studiów licencjackich z prawa kanonicznego w Fakultecie Prawa Kanonicznego św. Piusa X w Wenecji (Włochy).

ORCID: 0000-0002-0251-9610

LESZEK LORENT – perkusista, dr hab. sztuk muzycznych, kierownik Studium Muzyki Nowej Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina. Kształcił się m.in. w Conservatoire Nationale Superieur Musique et Danse de Lyon. Specjalizuje się w wykonywaniu utworów multiperkusyjnych oraz dzieł teatru instrumentalnego. Jako autorytet w tej dziedzinie sztuki bierze udział w wielu konferencjach i sesjach badawczych w kraju i za granicą, niejednokrotnie będąc ich pomysłodawcą i kierownikiem naukowym, zasiada w jury konkursów muzyki współczesnej. Jest autorem monografii naukowych oraz kilkunastu referatów.

ORCID: 0000-0001-5285-118X

JÓZEF ŁUPIŃSKI – ks. dr hab., absolwent papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, dr hab. nauk humanistycznych w zakresie historii. Kierownik Katedry Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym UKSW, wykładowca WSD w Łomży. Autor licznych publikacji z historii Kościoła i historii powszechnej.

ORCID: 0000-0001-7043-9121

JOANNA MALUGA – dr, chórmistrz, dyrygent, wykładowca Akademii Muzycznej im. F. Nowowiejskiego. Umiejętności dyrygenckie doskonaliła w Akademii Muzycznej im. F. Liszta w Budapeszcie w Instytucie Pedagogiczno-Muzycznym Zoltána Kodálya oraz w klasach mistrzowskich w Norwegii, Austrii, na Węgrzech. Sypendystka Balassi Institute, International Kodály Society, Hungarian Scholarship Board oraz dwukrotnie Foundation for the Kodály Institute. Założycielka i dyrygent Chóru Kameralnego VRC.

ORCID: 0000-0001-7954-2475

ELŻBIETA MŁYŃSKA – dr katechetyki na KUL. Długoletni wykładowca katechetyki w Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie. Sekcja Świętego Jana Chrzciciela, Studium Teologii w Białymstoku oraz w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku. Studiowała w Instytucie Katechezy Dorosłych w Uniwersytecie Katolickim w Lille (Francja). Jest animatorem i promotorem katechezy dorosłych Mess’AJE w Polsce. Należy do Stowarzyszenia Katechetów Polskich. W badaniach naukowych zajmuje się katechezą parafialną i katechezą dorosłych.

ORCID: 0000-0002-0501-6955

MACIEJ BOGUMIŁ NERKOWSKI (ur. 1983) Absolwent Państwowej Szkoły Muzycznej II st. w Białymstoku na kierunku wokalnym. Studiował w Akademii Muzycznej im. Fryderyka Chopina w Warszawie Filia w Białymstoku Wydział Instrumentalno-Pedagogiczny, na kierunku

edukacja artystyczna w zakresie sztuki muzycznej. Następnie rozpoczął studia w Warszawie na Akademii Muzycznej im. Fryderyka Chopina na Wydziale Wokalnym. Ukończył je z wyróżnieniem w 2008 roku. Podczas studiów był stypendystą banku Société Générale i laureatem Muzycznego Forum Młodych Österreich Institut Polska. W 2009 roku ukończył studia podyplomowe o kierunku zarządzanie dla twórców, artystów i animatorów kultury na Wydziale Zarządzania Uniwersytetu Warszawskiego. Obecnie pracuje na stanowisku solisty w Operze i Filharmonii Podlaskiej w Białymstoku oraz prowadzi zajęcia z emisji głosu w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku.

ORCID: 0000-0003-0270-4362

ŁUKASZ NIEWIŃSKI – dr, w 2002 roku ukończył prawo i historię na UwB. Od 2004 roku pracuje w Instytucie Historii i Nauk Politycznych UwB, na Wydziale Historyczno-Socjologicznym, aktualnie w Katedrze Historii Powszechnej Najnowszej pod kierunkiem prof. zw. dr hab. Haliny Parafianowicz. W 2011 r. obronił doktorat pt. *Obozy jenieckie w wojnie secesyjnej*. Od 2012 roku jest zatrudniony na stanowisku adiunkta. Zajmuje się głównie kwestiami związanymi z XVIII-XIX wiecznymi wojnami USA, a zwłaszcza kwestiami prawa wojskowego, obozów jenieckich i udziału Polaków. Interesuje się także historią Watykanu, a zwłaszcza Papieską Gwardią Szwajcarską. Owocem tych zainteresowań oraz kolekcjonowaniem pocztówek jej dotyczących jest opublikowana w zeszłym roku monografia pt. „Papieska Gwardia Szwajcarska na pocztówkach”.

ORCID: 0000-0003-0668-4645

ANDRZEJ PRONIEWSKI – ks. dr hab., prof. UwB; p.o. kierownika Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku, rektor Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku, redaktor naczelny „Rocznika Teologii Katolickiej” i „Studiów Teologii Dogmatycznej”. Dziedziny badań: hermeneutyka, antropologia, protologia, sakramentologia, eklezjologia, demonologia, teologia cierpienia, teologia rodziny, teologia K. Rahnera, teologia Ratzingera/Benedykta XVI, ekologia, dialog międzyreligijny.

ORCID: 0000-0003-0382-3646

ELŻBIETA AGNIESZKA RAFAŁOWSKA, ur. 1984 w Rudzie Śląskiej. Ukończyła studia na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach na Wydziale Teologicznym (2008) oraz na Wydziale Filologii Polskiej (2009). Od roku 2011 mieszka i pracuje we Włoszech. Jest członkiem diecezjalnej komisji ekumenicznej diecezji Mantui. W roku 2018 obroniła licencjat kanoniczny na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Trójweneckiej w Padwie. Bierze udział w pracach międzynarodowej grupy badawczej, która pod

kierunkiem Silvii Scateny analizuje kontakty Wspólnoty z Taizé z krajami zza „żelaznej kurtyny” do roku 1989.

ORCID: 0000-0002-6672-8171

TADEUSZ SYCZEWSKI – ks. dr hab., prof. KUL – Katedra Historii Prawa Kanonicznego, Instytut Prawa Kanonicznego, Wydział Prawa, Prawa kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

ORCID: 0000-0002-9708-5666

PIOTR SZKIŁADŹ – mgr, doktorant w Instytucie Archeologii, Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Absolwent Instytutu Archeologii WHNiS UKSW. Zajmuje się zagadnieniami z dziedziny archeologii wczesnochrześcijańskiej oraz wczesnośredniowiecznej ze szczególnym uwzględnieniem obszarów zachodniej części basenu Morza Śródziemnego. Autor artykułów o powyższej tematyce oraz o ochronie dziedzictwa i nowych metodach dokumentacji w archeologii.

ORCID: 0000-0003-0424-091X

JÓZEF ZABIELSKI, ks. prof. zw. dr hab., kapłan Archidiecezji Białostockiej, kierownik Katedry Teologii Moralnej Życia Społecznego UKSW w Warszawie oraz wykładowca w AWSO w Białymstoku [w latach 2001-2004 rektor]. Autor 15 pozycji książkowych oraz około 400 artykułów naukowych i popularnonaukowych; promotor 450 prac magisterskich, 10 doktoratów. W latach 1999-2012 – pracownik Katedry Teologii Katolickiej UwB; 2000-2017 – wykładowca Studium Teologii w Wilnie [Litwa]; 2012-2014 – wykładowca teologii moralnej w Riga Higher Institute of Religious Sciences w Rydze [Łotwa].

ORCID: 0000-0002-6257-9711

SŁAWOMIR ZATWARDNICKI – wykładowca, publicysta, autor wielu artykułów oraz szesnastu książek; ostatnio wydał: *Kościół zgorzzenia – tajemnica obrazy*, Katowice 2018. Sekretarz redakcji „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”. Członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków w Polsce oraz Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Zaangażowany w działalność ewangelizacyjno-formacyjną.

ORCID: 0000-0001-7597-6604

TADEUSZ ZADYKOWICZ – ks. dr hab. nauk teologicznych w dziedzinie teologii moralnej, prof. KUL, ur. 1968; absolwent Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; od 2001 roku pracownik naukowo-dydaktyczny w Instytucie Teologii Moralnej KUL; obecnie profesor nadzwyczajny w Katedrze Teologii Moralnej Fundamentalnej i dyrektor Instytutu Teologii Moralnej. Członek towarzystw naukowych: Towarzystwa Naukowego

KUL (2002-), Stowarzyszenia Teologów Moralistów (1999-), Lubelskiego Towarzystwa Naukowego (2003-), Europejskiego Stowarzyszenia Teologów Katolickich (2004-), Stowarzyszenia Naukowego Franciszka Salezego (2008-). Główne kierunki badań: moralność życia religijnego; współczesny kontekst życia religijno-moralnego; biblijne oraz kulturowe przesłanki moralności; rola wzorów osobowych w chrześcijańskim życiu moralnym; moralność pracownika naukowego oraz prowadzenia badań naukowych.
ORCID: 0000-0002-1687-8286

MARCIN ZATYKA – absolwent studiów doktoranckich z zakresu stosunków międzynarodowych na Uniwersytecie Nowym w Lizbonie, politolog, dziennikarz, dyplomata. W latach 2008-2010 II sekretarz ambasady RP w Lizbonie. Od 2011 roku korespondent Polskiej Agencji Prasowej w Portugalii i Hiszpanii. Autor książki *João Paulo II e a integração polaca na Europa unida* (Lizbona 2015) oraz współautor książek *O tym, co najważniejsze* (Warszawa 2004), *Ekumeniczna Wspólnota z Taizé* (Ząbki 1999). Publikował m.in. w „Relações Internacionais”, kwartalniku Portugalskiego Instytutu Stosunków Międzynarodowych (IPRI).
ORCID: 0000-0002-1928-0773