

# **Studia Diecezji Radomskiej**

**nr 14-15 (2022-2023)**



**Wydawnictwo Diecezji Radomskiej  
Radom 2022-2023**

**Rada Naukowa:**

**Przewodniczący Rady Naukowej:** ks. prof. dr hab. Marek Jagodziński (KUL Lublin)

**Członkowie Rady Naukowej:**

ks. prof. dr hab. Marek Chmielewski (KUL Lublin),  
ks. prof. dr hab. Wojciech Cichosz (UMK Toruń),  
ks. prof. dr hab. Zbigniew Formella (Università Pontificia Salesiana di Roma, Włochy),  
prof. Enrique Martínez García (Universidad Abat Oliba CEU Barcelona, Hiszpania),  
dr hab. Michal Hospodár, PhD (Prešovská univerzita v Prešove, Słowacja),  
prof. dr John F. X. Knasas (University of St. Thomas, Houston, Texas, USA),  
prof. Bertold Wald (Theologische Fakultät Paderborn, Niemcy).

**Recenzenci numeru:**

ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda (KUL Lublin),  
ks. prof. dr hab. Marek Tatar (UKSW Warszawa),  
prof. dr hab. Katarzyna Głębicka-Auleytner (Radom),  
ks. dr hab. Sławomir Fundowicz, prof. URad. (Radom),  
ks. dr hab. Roman Sieroń, prof. KUL (Lublin),  
dr hab. Maria Szymanowicz, prof. KUL (Lublin),  
ks. dr Grzegorz Zieliński, prof. URad. (Radom),  
dr Adam Duszyk (URad., Radom).

**Redakcja:**

**Redaktor naczelny:** ks. dr hab. Wojciech Wojtyła, prof. URad.

**Zespół redakcyjny:** ks. dr Sławomir Czajka, dr Paweł Śwital, dr Bartłomiej Składanek

**Sekretarz redakcji:** dr Emilia Gulińska

**Redaktorzy tematyczni tomu:**

**Historia:** ks. dr Rafał Piekarski

**Katolicka Nauka Społeczna:** ks. dr Marek Adameczyk

**Prawo i prawo kanoniczne:** dr Paweł Śwital

**Muzykologia:** ks. mgr Andrzej Zarzycki

**Nauki Biblijne:** ks. dr Sławomir Czajka

**Teologia:** ks. prof. dr hab. Marek Jagodziński

**Redaktor ds. współpracy międzynarodowej:** dr Paweł Śwital

**Redaktor statystyczny:** dr hab. Marzanna Lament, prof. URad.

**Redaktor języka angielskiego:** dr Iwona Gryz

**Redaktor prowadzący:** ks. dr Sławomir Wilewski

**Korekta:** mgr Danuta Woźniak

**Projekt okładki:** Cezary Jędrzejewski

**Skład komputerowy i łamanie:** ks. dr hab. Wojciech Wojtyła, prof. URad., Robert Kocur

**Adres Redakcji:**

ul. Jacka Malczewskiego 1; 26-600 Radom, tel. 791 494 075, email: studiadiecezjirad.@wp.pl

**Wydawnictwo Diecezji Radomskiej** 

ul. Malczewskiego 1; 26-600 Radom

tel. 791 494 075, email: wydawnictwo\_ave@o2.pl

**Szczegóły na stronie:** [seminarium.radom.pl/new](http://seminarium.radom.pl/new)

Wszystkie artykuły publikowane w „Studiach Diecezji Radomskiej” są recenzowane.

Pierwotną wersją czasopisma jest wersja drukowana.

Copyright: Wydawnictwo Diecezji Radomskiej AVE

PL ISSN 2657-7151

## Spis treści

**Słowo Biskupa Radomskiego** ..... 7

**Od redakcji** ..... 9

### HISTORIA

#### **Ks. Adam Orczyk**

Szkoły parafialne na wsi jako odpowiedź Kościoła na własne i społeczne potrzeby edukacyjne od średniowiecza do upadku Rzeczypospolitej.

Zarys problematyki ..... 15

#### **Ks. Rafał Piekarski**

Proboszczowie parafii katedralnej w Radomiu ..... 35

### KATOLICKA NAUKA SPOŁECZNA

#### **Ks. Marek Adameczyk**

„Doktryna odkrycia” w świetle trzech papieskich bulli ..... 59

### PRAWO KANONICZNE

#### **Ks. Jerzy Adameczyk**

Obowiązek i prawo noszenia stroju kościelnego (kan. 284 KPK) ..... 81

#### **Ks. Dawid Karaś**

„Życie zgodne z wiarą” (kan. 874 § 1, 3<sup>o</sup> KPK) jako kwalifikacja kanoniczna

do przyjęcia zadania rodzica chrzestnego ..... 105

### MUZYKOLOGIA

#### **Ks. Andrzej Zarzycki**

Msze w języku polskim oparte na motywach znanych pieśni kościelnych

opracowane przez Stefana Stuligrosza ..... 125

### NAUKI BIBLIJNE

#### **Ks. Sławomir Czajka**

Le tentazioni di Gesù in Mt 4,1-11 ..... 143

#### **Ks. Jacek Kucharski**

Maria Magdalena w apokryficznych tekstach środowiska chrześcijańskiego ..... 157

**TEOLOGIA****Ks. Tomasz Herc**

Udział w liturgii i codzienne życie chrześcijanina jako wyraz rozumnej  
służby Bożej ..... 173

**Ks. Marek Jagodziński**

Teolog wobec współczesnego świata ..... 191

**Ks. Sylwester Jaśkiewicz**

Logika daru z siebie na miarę św. Józefa według papieża Franciszka ..... 205

**Ks. Sławomir Plusa**

Homilia jako misterium i jego aktualizacja w świetle modelu doświadczenia  
symbolicznego ..... 217

**Leszek Wianowski**

Milczenie w nauczaniu i duchowości ojców pustyni ..... 235

**Biogram i bibliografia prac ks. Marka Dziewieckiego ..... 259**

**Instrukcje dla autorów ..... 267**

## Contens

**Word of the Bishop of Radom** ..... 7

**Editorial** ..... 9

### HISTORY

#### **Rev. Adam Orczyk**

Parish Schools in the Countryside as the Church's Response to Educational Needs,  
Both its Own and Social, From the Middle Ages to the Fall of Poland.

Outline of the Problem ..... 15

#### **REV. Rafał Piekarski**

Rectors of the Cathedral Parish in Radom ..... 35

### CATHOLIC SOCIAL THOUGHT

#### **Rev. Marek Adamczyk**

„The Doctrin of Discovery” in the Light of Three Papal Bulls ..... 59

### THE CANONIC LAW

#### **Rev. Jerzy Adamczyk**

Obligation and Right to Wear Church Dress (Canon 284 of the Code of Canon Law) ... 81

#### **Rev. Dawid Karaś**

„Life of Faith” (can. 874 § 1, 3<sup>o</sup> CIC) as a Anonical Qualification for Performing  
the Task of Sponsor ..... 105

### MUSICOLOGY

#### **Rev. Andrzej Zarzycki**

Masses in Polish Based on Motifs of Well-Known Church Songs Developed

by Stefan Stuligrosz ..... 125

### BIBLICAL STUDIES

#### **Rev. Sławomir Czajka**

The Temptations of Jesus in Mt 4:1-11 ..... 143

#### **Rev. Jacek Kucharski**

Mary Magdalene in Apocryphal Texts of the Christian Environment ..... 157

**THEOLOGY****Rev. Tomasz Herc**

Participation in the Liturgy and the Daily Life of the Christian as an Expression  
of the Reasonable Service of God..... 173

**Rev. Marek Jagodziński**

Theologian in the Face of Contemporary World ..... 191

**Rev. Sylwester Jaśkiewicz**

The Logic of Self-Giving to the Measure of St. Joseph According  
to Pope Francis ..... 205

**Rev. Sławomir Plusa**

Homily as a Mystery and its Actualization in the Light of the Model  
of Symbolic Experience ..... 217

**Leszek Wianowski**

Silence in the Teaching and Spirituality of the Desert Fathers ..... 235

**Biography and bibliography of Rev. Marek Dziewiecki ..... 259**

**Instructions for Authors ..... 267**

## **Słowo Biskupa Radomskiego**

Moi drodzy!

Z wielką radością przyjąłem kolejny tom „Studiów Diecezji Radomskiej” oraz wyrażam moją wdzięczność dla redaktorów i autorów prezentowanych tekstów, które są owocem ich naukowych prac i zaangażowania w propagowanie treści teologicznych.

Mam nadzieję, że niniejszy tom dedykowany ks. Markowi Dziewieckiemu z okazji jego 70. rocznicy urodzin, tak jak wieloletnie starania dostojnego Jubilata, przyczyni się do odkrycia tajemnic Boga i złączenia z Jego miłością swojego życia przez każdego czytelnika.

Bp Marek Solarczyk





## **Od redakcji**

### **Szanowni Państwo!**

W ręce Czytelników przekazujemy czternasty numer rocznika „Studia Diecezji Radomskiej”. Niniejszy tom składa się z trzynastu tekstów naukowych obejmujących zagadnienia z zakresu historii kościoła, katolickiej nauki społecznej, prawa kanonicznego, muzykologii, nauk biblijnych i teologii. Tom dedykowany jest z racji 70. rocznicy urodzin księdzu doktorowi Markowi Dziewieckiemu, profesorowi Wyższego Seminarium Duchownego w Radomiu, cenionemu wykładowcy psychologii, pedagogowi i wychowawcy wielu pokoleń alumnów diecezji sandomierskiej i radomskiej.

W imieniu redakcji pragnę wyrazić wdzięczność tym wszystkim, którzy przyczynili się do wydania niniejszego tomu. Dziękuję członkom Rady Naukowej, autorom tekstów, recenzentom i tłumaczom, a także Wydawnictwu Diecezji Radomskiej AVE. Jako redakcja wyrażamy nadzieję, że prezentowane teksty staną się dla Państwa źródłem własnych przemyśleń i inspiracji naukowych.

ks. dr hab. prof. ucz. Wojciech Wojtyła  
Redaktor Naczelny „Studiów Diecezji Radomskiej”

Niniejszy tom Studiów Diecezji Radomskiej dedykowany jest księdzu doktorowi Markowi Dziewieckiemu, profesorowi Wyższego Seminarium Duchownego w Radomiu, cenionemu wykładowcy psychologii, pedagogowi i wychowawcy wielu pokoleń alumnów, w 70. rocznicę urodzin





# **Historia / History**



**Ks. Adam Orczyk<sup>1</sup>**

## **Szkoły parafialne na wsi jako odpowiedź Kościoła na własne i społeczne potrzeby edukacyjne od średniowiecza do upadku Rzeczypospolitej.**

### **Zarys problematyki**

#### **Wstęp**

W VI w. definitywnie przestały działać szkoły klasyczne na terenach zachodniego Cesarstwa Rzymskiego, które upadło w 476 r., m.in. na skutek licznych najazdów ludów barbarzyńskich w V w. i związanego z tym chaosu społeczno-politycznego. Od tego momentu prowadzeniem szkół zajęł się Kościół, mający na tym polu już pewne wcześniejsze doświadczenie (szkoły katechetyczne). Obok powstających od V w. szkół klasztornych oraz katedralnych i kolegiackich, służących przede wszystkim kształceniu duchownych i wywodzących się z ich szeregów urzędników państwowych, powstały również szkoły parafialne. Miały one w pierwotnym założeniu spełniać podobną rolę – dawać elementarne wykształcenie kandydatom do stanu duchownego w terenie<sup>2</sup>.

Problematyka istnienia i funkcjonowania wiejskich szkół parafialnych w Polsce była przedmiotem zainteresowania wielu badaczy dziejów Kościoła, jak również historyków wychowania w szerszym bądź węższym zakresie poznawczym<sup>3</sup>. Niniejszy artykuł ma charakter przekrojowy i jest

<sup>1</sup> Doktor nauk humanistycznych w zakresie pedagogiki, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Radomiu (Wydział Teologii KUL JPPII). Zainteresowania badawcze: historia szkolnictwa i wychowania, ze szczególnym uwzględnieniem szkolnictwa katolickiego i kształcenia kandydatów do kapłaństwa oraz katechetyczna działalność Kościoła w ciągu wieków. Adres e-mail: aorczyk@wp.pl

<sup>2</sup> Por. H.I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969, s. 463-468; A. Orczyk, *Zarys historii szkolnictwa i myśli pedagogicznej*, Warszawa 2008, s. 48-56.

<sup>3</sup> Zob. S. Kot, *Szkolnictwo parafialne w Małopolsce w XVI-XVIII w.* Lwów 1912; A. Wojtkowski, *Z dziejów szkolnictwa katolickiego dla świeckich (do r. 1918)*, w: *Księga Tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, cz. III: *Kościół w ramach społeczeństwa*, Lublin 1969, s. 8-17; W. Karasiewicz, E. Piszcz, *Oświata kościelna w Polsce*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 1, cz. 1, Poznań-Warszawa 1974, s. 248-253; H. Błażkiewicz, *Szkolnictwo parafialne w diecezji przemyskiej w latach 1636-1757 w świetle wizytacji biskupich*, „*Nasza Przeszłość*” 46 (1976), s. 153-206; *Dzieje szkolnictwa i oświaty na wsi polskiej do 1918*, (red.) S. Michalski, t. 1, Warszawa 1982; E. Wiśniowski, *Uwagi na temat szkół parafialnych w Polsce na przełomie XV/XVI wieku*, w: *Nauczanie w dawnych wiekach. Edukacja w średniowieczu i u progu ery nowożytnej. Polska na tle Europy*, (red.) W. Iwańczak, K. Bracha,

próbą prześledzenia najważniejszych etapów powstania, rozwoju, upadku i podejmowanych prób odbudowy szkolnictwa parafialnego na wsi w Polsce od XV do XVIII w., a także przybliżenia jego znaczenia w ówczesnym kontekście społeczno-kulturowym.

## 1. Pierwotne przeznaczenie szkół parafialnych

Początki szkół parafialnych w Europie nie są dokładnie znane. Za oficjalny akt prawny początkujący ich istnienie uznaje się uchwały II synodu w Vaison z 5 listopada 529 r. Nakazuje się w nich, by wszyscy przezbiterzy, stojący na czele wspólnot parafialnych, gromadzili „młodszych lektorów”, którzy w przyszłości mogliby się poświęcić służbie kościelnej. Miejscem nauczania i formacji był kościół lub pomieszczenie do niego przylegające (z czasem osobny budynek). W tym dziele często wspomagał proboszcza nauczyciel świecki, skromnie wynagradzany, który mógł być jednocześnie kantorem lub zakrystianem<sup>4</sup>.

Od IX w. zaczęło ulegać osłabieniu dotychczasowe ukierunkowanie szkół parafialnych jako placówek przygotowujących przyszłych duchownych dla parafii wiejskich. Z czasem szkoły parafialne, chociaż nadal zachowywały swój konfesyjny charakter, przestały być środowiskami przygotowania przyszłych duchownych, a po Soborze Trydenckim (1545-1563) stały się szkołami elementarnymi dla chłopców danej parafii.

Wraz z przyjęciem chrześcijaństwa w zachodniej wersji wyznaniowej i kulturowej Polska przejęła również organizację szkolnictwa wszystkich szczebli prowadzonego przez Kościół. Jednym z jego ogniw

---

Kielce 1997, s. 13-21; A. Fijałkowski, *Szkolnictwo parafialne na Mazowszu*, w: *Nauczanie w dawnych wiekach...*, s. 41-46; M. Derwich, *Szkoły w dobrach i parafiach Opactwa Łysogórskiego*, w: *Nauczanie w dawnych wiekach...*, s. 47-66; J. Chachaj, Łacińskie szkolnictwo parafialne na Rusi Koronnej od XVI do XVIII wieku, Lublin 2003; tenże, Łacińskie szkoły parafialne na terenie metropolii lwowskiej w epoce nowożytnej, Lublin 2005; R. Pełczar, *Szkoły parafialne na pograniczu polsko-ruskim (ukraińskim) w Galicji w latach 1772-1869*, Lublin 2009; S. Litak, *Edukacja początkowa w polskich szkołach XIII-XVIII wieku*, Lublin 2010; K. Ratajczak, *Przyczyny powstania i rozwój sieci szkół kościelnych w średniowiecznej Wielkopolsce*, w: *Z dziejów polskiej kultury i oświaty od średniowiecza do początku XX wieku*, red. K. Jakubiak, T. Maliszewski, Kraków 2010, s. 155-180; R. Skrzyniarz, *Parafialne szkolnictwo bożogrobców na tle procesu alfabetyzacji społeczeństwa na ziemiach polskich w średniowieczu*, w: *Z dziejów polskiej kultury i oświaty od średniowiecza do początków XX wieku*, (red.) K. Jakubiak, T. Maliszewski, Kraków 2010, s. 181-193; L. Jażdżewski, *Szkolnictwo parafialne na obecnym obszarze archidiecezji gdańskiej w okresie staropolskim*, „*Studia Gdańskie*” XXXVII (2015), s. 235-250.

<sup>4</sup> Por. Synod w Vaison (529), kan. 1, w: *Dokumenty synodów od 506 do 553 roku* (Synody i Kolekcje Praw VIII), układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2014, s. 138\*; H.I. Marrou, *Historia wychowania...*, s. 465; P. Riché, *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej (VI-VIII w.)*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1995, s. 139-140. 291-292; A. Orczyk, *Zarys historii szkolnictwa...*, s. 53-54; tenże, *Kształcenie i formacja duchownych w średniowieczu*, Lublin 2013, s. 55-62.



były wspomniane szkoły parafialne, miejskie i wiejskie, powstające wraz z rozwojem sieci parafialnej. Na Zachodzie Europy przeżywały one swój pierwszy rozkwit w czasach karolińskich (VIII-IX w.). Ich organizowanie nakazał w 826 r. papież Eugeniusz II, a w 853 r. Leon IV postanowił, że należy zorganizować szkołę w każdej parafii. Kolejny impuls w tym kierunku stanowiły uchwały III i IV Soboru Laterańskiego. W Polsce rzeczywistość ich rozwój przyspieszyły uchwały Soboru Laterańskiego IV (1215), który nakazywał, by w lepiej uposażonych parafiach powoływać do życia szkoły elementarne. Miały one przejmować od szkół katedralnych nauczanie rudymentów łaciny, a także gramatyki i tego wszystkiego, co jest związane ze sprawowaniem liturgii<sup>5</sup>.

Szkoly parafialne, spełniające rolę placówek przygotowujących kandydatów do stanu duchownego w terenie (przede wszystkim dla parafii wiejskich), w praktyce dawały podstawy wiedzy uczniom (chłopcóm) danej parafii. Początkowo obok synów rycerskich (szlacheckich) uczęszczali do nich także synowie chłopscy. Zaistnienie w Polsce tak rozumianych szkół było efektem jej wejścia w krąg cywilizacji łacińskiej. Wraz z przyjęciem chrześcijaństwa zaczął się rozwijać zachodnioeuropejski system edukacji, który stawał się coraz ważniejszym składnikiem życia społecznego. System ten funkcjonował, w przeważającej mierze opierając się na strukturach kościelnych<sup>6</sup>.

Jak podkreśla Stanisław Litak, „szkoła kościelna, a więc i parafialna, wychowywała i uczyła. Te dwa pojęcia, wychowanie i nauczanie, były aż do czasów nowożytnych nierozzerwalnie ze sobą złączone, treści nauczania bowiem były jednocześnie czynnikiem wychowania. Chodziło oczywiście o nauczanie religijne, którego nie można oddzielić od wychowania. Chrześcijaństwo, podobnie jak judaizm, jest «religią uczoną» i zarazem ludową. Oznacza to, że jednym z głównych jego celów jest nauczanie podstawowych zasad wiary i moralności wszystkich, nawet najmniejszych spośród jego wyznawców»<sup>7</sup>.

## 2. Szkoły parafialne w okresie staropolskim

Istnienie szkoły w późnośredniowiecznej polskiej wsi jest związane z ogólnym wzrostem poziomu kulturalnego polskiego duchowieństwa i postępującym rozwojem parafii jako ośrodków kultu (świątynia), nauczania (szkoła) i opieki charytatywnej (szpitale-przytułki). Jeśli nawet brakuje wzmianek o szkołach wiejskich w XIV w., to nasilają się one

<sup>5</sup> Por. S. Litak, *Historia wychowania*, t. 1: *Do Wielkiej Rewolucji Francuskiej*, Kraków 2004, s. 60-62.

<sup>6</sup> A. Jabłońska, A. Kowalska-Pietrzak, *Kilka spostrzeżeń na temat szkolnictwa archidiaconatu kurzelowskiego w okresie staropolskim*, „Między Wisłą a Pilicą. Studia i materiały historyczne” 12 (2011), s. 65-66.

<sup>7</sup> S. Litak, *Parafie w Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku. Struktura, funkcje społeczno-religijne i edukacyjne*, Lublin 2004, s. 251.

w wieku XV, a według wszelkiego prawdopodobieństwa w XVI stuleciu nawet 90% parafii posiadało szkoły. Jednak, jak zauważa Krzysztof Ratajczak, „mimo imponującego wzrostu liczby szkół poziom scholaryzacji nie był zbyt wysoki, nie odbiegał on jednak znacząco od sytuacji w krajach zachodnioeuropejskich. Wydaje się, że liczba osób potrafiących czytać i pisać dochodziła do 10% ludności. Naturalnie występowała tu ogromna przepaść między miastem, w którym umiejętności powyższe nie były niczym dziwnym, a wsią, gdzie o ludzi potrafiących redagować choćby najprostsze dokumenty było bardzo trudno”<sup>8</sup>.

Głównym czynnikiem rozbudowy szkolnictwa parafialnego była potrydencka reforma kościelna, dla której jednym z najważniejszych zadań stało się religijne uświadomienie ludności w walce z protestantyzmem. Wprawdzie niemalże równoległe z wystąpieniem Marcina Lutra, na Soborze Laterańskim V (1512-1517), uchwalono kanony wzywające do rozbudowy szkolnictwa parafialnego, ale był to bardziej głos bezradności w obliczu opieszałego wcielania w życie zaleceń poprzednich soborów. Dopiero przerażenie wywołane skutkami reformacji, która obnażyła powszechne braki edukacyjne na wsi i w miastach oraz nieprzygotowanie duchownych do obrony wiary i teologicznej dyskusji z protestantami, przyniosło przełom w tym względzie, który oznaczał intensyfikację kształcenia zarówno duchownych (powstanie seminariów), jak i świeckich (rozbudowa szkolnictwa wszystkich szczebli)<sup>9</sup>.

W końcu średniowiecza i w pierwszej połowie XVI w. wieś polska osiągnęła szczyt swego rozwoju gospodarczego i kulturalnego na przestrzeni całego okresu feudalnego. Była wówczas jeszcze zamożna, miała żywe kontakty handlowe z miastami. W jakiejś mierze oddziaływała na nią renesansowa kultura okolicznych dworów szlacheckich. Był to też okres dobrego funkcjonowania szkół parafialnych, które istniały przy każdej niemal parafii i – zgodnie z duchem ówczesnej epoki – oprócz wychowania do bogobojnego życia dawały elementy wykształcenia z zakresu czytania, pisania, języka łacińskiego, katechizmu i ministrantury. Kształcenie w nich odbywało się niejako pod kątem „obsłużenia” liturgii sprawowanej Mszy św. i innych nabożeństw. Nie bez przyczyny łacińska nazwa szkoły – *schola* oznacza do dzisiaj kościelny zespół śpiewaczy<sup>10</sup>.

Szkoły parafialne w Polsce pojawiły się najpierw przy dawnych kościołach grodowych, charakteryzujących się znacznie większym uposażeniem

<sup>8</sup> K. Ratajczak, *Edukacyjne aspekty ustawodawstwa kościelnego w Polsce (późne średniowiecze – początek czasów nowożytnych)*. Zarys zagadnienia, „Paedagogia Christiana” 2/48 (2021), s. 26.

<sup>9</sup> Por. K. Stopka, *Szkoły Małopolski średniowiecznej w świetle ostatniej monografii: (na marginesie pracy Jana Rysia, Szkolnictwo parafialne w miastach Małopolski w XV wieku, Warszawa 1995)*, „Przegląd Humanistyczny” LXXXVII (1996), z. 3, s. 617-618; zob. S. Litak, *Sięć szkół parafialnych w Rzeczypospolitej w XVI i pierwszej połowie XVII w.: próba podsumowania*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” XXXVII (1996), s. 21-35.

<sup>10</sup> Zob. *Historia wychowania*, red. Ł. Kurdybacha, t. 1, Warszawa 1967, s. 249-256; S. Litak, *Edukacja początkowa...*, s. 33-51.

oraz najczęściej lepiej wykształconą obsadą duszpasterską. Istniały tu grupy kanonickie, działające na podstawie benedyktyńskiej reguły akwizgrańskiej, a następnie wskutek rozwoju organizacji kościelnej upowszechniły się w najważniejszych miastach, miasteczkach i przy parafiach wiejskich<sup>11</sup>.

Organizację i program kształcenia wiejskich szkół parafialnych wspomniany autor streszcza następująco:

„Nauka szkolna trwała zazwyczaj 2-3 lata, a polegała głównie na przyswojeniu tekstów modlitw łacińskich i pewnych słówek w języku Kościoła i liturgii. Szkolna nauka łaciny pozwalała na pewne rozumienie zapisek w wiejskich księgach – stosowano w nich bowiem około 300 wyrazów. Większe znaczenie miała nauka arytmetyki, a umiejętność liczenia pieniędzy była dość rozpowszechniona u kmieci. Uczono posługiwania się cyframi rzymskimi, a począwszy od połowy XV w. – arabskimi.

Szkoła gromadziła z reguły niewielką liczbę uczniów. Najczęściej nie przekraczała ona 15-20 osób. Uczniowie nie płacili za naukę, utrzymanie bowiem nauczyciela leżało w gestii plebana. Zdarzało się jednak, zwłaszcza w miastach, że nauczyciel opłacany był bezpośrednio przez mieszczan lub za pośrednictwem rady miejskiej. Na wsi uposażenie nauczyciela określane bywało w postaci dziesięcin. By należycie ocenić stan scholaryzacji trzeba wziąć pod uwagę rozmiar okręgu parafialnego, liczącego u schyłku średniowiecza często nawet kilkanaście wiosek. Uczniami szkoły byli przede wszystkim mieszkańcy wsi, w której znajdował się kościół parafialny. Czasami do szkół miejskich uczęszczali uczniowie z sąsiadujących wiosek. [...] W praktyce uczniowie wiejskich szkół opanowywali pamięciowo podstawowe modlitwy i psalmy, poznawali początki łaciny i śpiewu kościelnego”<sup>12</sup>.

Tak więc uczniami szkół parafialnych mogli być zarówno sześcioletni czy siedmioletni chłopcy (*pueri*), jak i kilkunastoletni młodzieńcy (*adolescentes, iuvenes*). Wielowiekowe przekonanie o przeznaczeniu szkół parafialnych przede wszystkim dla chłopców sprawiło, że w XVI i XVII w. sporadycznie w kościelnych dokumentach spotyka się wzmianki o nauczaniu w nich dziewcząt. Większość historyków oświaty zgadza się co do tego, że nauczanie dziewcząt w szkołach parafialnych, zwłaszcza na wsi, rozpoczęło się dopiero w połowie XVIII stulecia<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Por. K. Ratajczak, *Edukacyjna funkcja parafii w średniowiecznej Polsce*, „Między Wisłą a Pilicą. Studia i materiały historyczne” 12 (2011), s. 14.

<sup>12</sup> K. Ratajczak, *Edukacyjna funkcja parafii...*, s. 14-15; zob. S. Bylina, *Religijność późnego średniowiecza. Chryścijaństwo a kultura tradycyjna w Europie Środkowo-Wschodniej w XIV-XV w.*, Warszawa 2009, s. 24-25; J. Szczepaniak, *Szkoła parafialna w Kraśniku w okresie staropolskim*, „Studia Sandomierskie” 26 (2019), s. 24-25.

<sup>13</sup> Por. A. Zapart, *Uczniowie szkół parafialnych w dawnym archidiakonacie sandomierskim*, „Studia Sandomierskie” 3 (1982), s. 473-474.

Zasadniczo uposażenie szkół parafialnych wiązało się z utrzymaniem samego nauczyciela, którego wynagradzano tak w pieniądzu, jak i w naturze, czy też różnego rodzaju świadczeniach. Niekiedy ze szkołą związany był niewielki kawałek ziemi – ogród (*hortus*) lub ogródek (*hortulus*) jako podstawowy i najczęściej spotykany przykład uposażenia nauczyciela szkoły. W dziele nauczania często wspomagał lub zastępował proboszcza nauczyciel świecki (*minister ecclesiae, minister scholae, rector scholae*), nazywany również bakałarzem (choć niekoniecznie posiadał on ten pierwszy stopień akademicki). Był na ogół skromnie wynagradzany. Funkcję nauczyciela szkoły parafialnej mógł pełnić kleryk niższych święceń, organista, zakrystianin, a nawet ktoś dowolnie zaangażowany przez plebana, kto posiadał jakiegokolwiek przygotowanie<sup>14</sup>.

Osobę rektora szkoły parafialnej na progu czasów nowożytnych dosyć obrazowo kreśli Hieronim Wyczawski w swym opracowaniu *Studia nad wewnętrznymi dziejami kościelnymi w Małopolsce na schyłku XVI w.* Pisze on, że rektor, jako jeden z głównych przedstawicieli tzw. służby kościelnej, „występował w kościele i parafii na oczach wszystkich wiernych. Ze względu na to, że wielu nauczycieli sposobilo się na urzędzie kierownika szkoły do kapłaństwa i z rektorstwa bądź wychodziło na księży, bądź też, zarzucając z różnych powodów myśl o kapłaństwie, poprzestawało na niższych święceniach, bywali rektorzy uważani za osoby duchowne, a przynajmniej półduchowne i to nawet tacy, co nie posiadali żadnych święceń, bo i zewnętrznie podobni byli do księży; nosili stój na pół duchowny, ciemne, długie szaty. [...] Biorąc czynny udział we wszystkich parafialnych nabożeństwach, w jutrzni, we Mszach, niesporach, procesjach, poza tym w pogrzebach i jako ministranci często przy udzielaniu sakramentów, rektorzy szkół byli bliscy osoby celebransa. Trudno sobie wyobrazić służbę Bożą w dawnych czasach bez udziału nauczyciela. Stąd też nic dziwnego, że w oczach parafii uchodził on za osobę duchowną. Rzadko kiedy pochodził rektor szkoły z parafii, w której pracował. Najczęściej, podobnie jak plebani i wikariusze, byli to ludzie obcy, nieraz z bardzo daleka, o przeszłości nieznannej ogółowi parafian. O sobie mieli zwykle wygórowane pojęcie ze względu na posiadaną prawdziwą lub pozorną naukę i nie pozwalali się parafianom lekceważyć. Uważali się za coś lepszego nawet od sołtysów, choć z drugiej strony musieli zabiegać o łaski parafian, ponieważ uposażenie ich opierało się najczęściej na ich ofiarności. Wywodzili się w zasadzie ze stanu chłopskiego, rzadziej z miejskiego spolsztwa”<sup>15</sup>.

Na temat ich uposażenia wspomniany autor pisze, że „w mało której parafii posiadał rektor szkoły jako uposażenie rolę. Powszechnie mieli tylko przy budynku szkolnym ogród, poza tym petytę od parafian, tzw.

<sup>14</sup> Zob. E. Wiśniowski, *Uwagi na temat sieci szkół parafialnych w Polsce...*, s. 13-21.

<sup>15</sup> H.E. Wyczawski, *Studia nad wewnętrznymi dziejami kościelnymi w Małopolsce na schyłku XVI wieku. II Społeczeństwo katolickie*, „Prawo Kanoniczne” 7 (1964), nr 3-4, s. 35-36.

klerykatę, płaconą snopkami zboża lub pieniędzmi, następnie udział w składanych plebanowi przez parafian opłatach za posługi duchowne. Niekiedy dostawali jeszcze kilka złotych rocznie od plebana. W Dębnie dawał proboszcz rektorowi wikt i odzież. Gdzie nie było dzwonnika, brali rektorzy podzwonne z okazji pogrzebów. W niektórych parafiach istniały drobne fundacje dla szkoły, więc za odśpiewanie *Salve Regina* lub *Bogurodzica* dostawał rektor dodatkowo kilka złotych<sup>16</sup>.

W dobie rozkwitu szkolnictwa parafialnego na wsi w większości parafii istniał odrębny budynek szkolny, na ogół ubogi, drewniany, jednoizbowy, położony obok zabudowań plebańskich. Starano się go wyposażyć w najkonieczniejsze sprzęty służące nauczaniu. Tak było np. w dobrach benedyktynów łysogórskich i szkołach archidiaconatu sandomierskiego<sup>17</sup>.

Zarysowany powyżej obraz wiejskiego szkolnictwa parafialnego (charakter szkoły, jej wyposażenie i funkcjonowanie, kontekst społeczny) może budzić u współczesnego czytelnika zdziwienie i niezrozumienie. Trzeba jednak pamiętać, że tamta szkoła była emanacją ówczesnych realiów społeczno-kulturowych. Na radykalną zmianę tej rzeczywistości trzeba będzie czekać jeszcze kilka stuleci. Wystarczy sięgnąć do historii wiejskich placówek oświatowych w dwudziestoleciu międzywojennym, by się przekonać, że ich stan materialno-organizacyjny niewiele odbiegał od tego w XVI w.

Powstanie sieci wiejskich szkół parafialnych u schyłku średniowiecza i ich stabilny rozwój w kolejnych dwóch stuleciach były niewątpliwie wielkim sukcesem duszpastersko-oświatowym. Plebani poczuli się odpowiedzialni za szkoły i byli gotowi je utrzymywać. Dla samych mieszkańców wsi, jak słusznie zauważa K. Ratajczak, „edukacja szkolna na elementarnym poziomie dawała podstawowe umiejętności i była w jakimś stopniu szczeblem do awansu społecznego, stanowiła bowiem przepustkę do świata osób funkcjonujących w kulturze słowa pisanego. Tak mizerny w gruncie rzeczy zasób wiedzy i umiejętności mimo wszystko sytuował absolwentów wiejskich szkół parafialnych w gronie miejscowej elity”<sup>18</sup>.

### **3. Kryzys szkolnictwa parafialnego – projekt reformatorski ks. Antoniego Popławskiego**

Kryzys szkolnictwa parafialnego rozpoczął się w połowie XVII w., a po potopie szwedzkim ogarnął tereny całej Rzeczypospolitej. W początkach XVIII w. uległ on dalszemu pogłębieniu, co było spowodowane

<sup>16</sup> Tamże, s. 38.

<sup>17</sup> Por. M. Derwich, *Szkoły w dobrach i parafiach Opactwa Łysogórskiego*, w: *Nauczanie w dawnych wiekach...*, s. 65-66; A. Zapart, *Podstawy materialne szkół parafialnych w archidiaconacie sandomierskim w XVI – XVIII w.*, „*Studia Sandomierskie*” 6 (1990-1996), s. 531-532.

<sup>18</sup> K. Ratajczak, *Edukacyjna funkcja parafii...*, s. 14.

upadkiem gospodarczym i politycznym kraju, wyniszczonego wojnami i zagrożonego w swoim istnieniu. Przejawem tego kryzysu był m.in. fakt, że w większości parafii wiejskich nie istniał już odrębny budynek szkolny. Miejszem nauczania stawał się dom organisty, kantora, nauczyciela czy innego sługi kościoła. Niekiedy wynajmowano izbę u bogatszego chłopca, gdzie przychodził nauczyciel<sup>19</sup>.

Kryzys materialny był odbiciem bardziej niebezpiecznego kryzysu intelektualnego i duchowego, jakiemu uległ ogół szlachecki, któremu obca była idea oświecenia ludu. Kryzys ten nie oszczędził także duchownych, zwłaszcza plebanów – bezpośrednio odpowiedzialnych za prowadzenie szkół. Nie bez znaczenia było również skostnienie reform kościelnych i negatywny stosunek myślicieli katolickich do nowej filozofii i nauk przyrodniczych dowartościowujących eksperymentalno-racjonalne metody poznania<sup>20</sup>.

Trzeba jednak dodać, że nie tylko zła wola duchowieństwa i szlachty była przyczyną upadku szkół parafialnych w XVIII w., co tak chętnie eksponują historycy skażeni ideologią komunistyczną, ale obiektywnie trudne warunki ekonomiczne wielu wsi i miasteczek, co pokazują sprawozdania powizytacyjne z tego okresu, np. w prepozyturze kieleckiej (1747-1748, 1781), gdzie wizytator biskupi nierzadko odnotowywał zły stan materialny kościoła (stary, drewniany, zniszczony zębem czasu), jak również ruinę innych budynków plebańskich, w tym szkolnych albo w ogóle nie ma o nich wzmianki.

Pewne nadzieje na przemianę tego stanu wiązano z reformą całego szkolnictwa polskiego, zapoczątkowaną w latach 30. XVIII w., która w założeniach jej twórców miała przynieść polityczne, gospodarcze i moralne odrodzenie kraju. Jednocześnie u niektórych przedstawicieli magnaterii i bogatszej szlachty, zwolenników modnego wówczas na Zachodzie kierunku ekonomicznego, zwanego fizjokratyzmem, wzrastała świadomość, że oświecenie włościan jest nie tyle zagrożeniem dla nich w postaci większej świadomości społecznej chłopów, czego się obawiali, ale służy ich interesom.

Fizjokraci uważali, że bogactwo i dobrobyt powstaje nie tyle z wymiany handlowej (merkantylizm), ale z uprawy ziemi. W Polsce doktryna moralna fizjokratów przyjęła się łatwo i szybko, gdyż odpowiadała polskim warunkom gospodarczym. Fizjokraci podkreślali bowiem rolę rolnictwa, tak ważną dla typowo rolniczego kraju, jakim była Rzeczypospolita. Z przyczynami gospodarczymi czy kulturowymi wiązały się jednak przede wszystkim przeszkody wynikające z kondycji społecznej ludności

<sup>19</sup> A. Zapart, *Podstawy materialne szkół parafialnych...*, s. 531-532.

<sup>20</sup> Por. S. Litak, *Parafie w Rzeczypospolitej...*, s. 273-297; zob. S. Janeczek, *Edukacja oświeceniowa a szkoła tradycyjna. Z dziejów kultury intelektualnej i filozoficznej*, Lublin 2008, s. 133-308; tenże, *Komisja Edukacji Narodowej. Studia i szkice z dziejów polskiej kultury intelektualnej*, Lublin 2018, s. 193-292.

wiejskiej, jak kwestia wolności osobistej i oczynszowania oraz możliwości pobierania nauki (oświaty)<sup>21</sup>.

Tym, który nakreślił całościowy projekt organizacji oświaty ludu, był pijar ks. Antoni Popławski (1739-1799). Zawarł go w swoim opracowaniu *Zdanie na podaną w roku 1770 do rezolucji kwestią następującą: Jakie nauki należałoby dawać kmiotkom tej tak szacownej części społeczeństwa ludzkiego, a tak u nas upodłonej*.

Ks. Popławski usiłował w swojej odpowiedzi przekonać ogół o konieczności oświecenia ludu i używał w tym celu argumentów natury humanitarnej i ekonomicznej, zgodnie z hasłami fizjokratyzmu, którego był zwolennikiem. Ze współczesnego punktu widzenia niektóre argumenty wydają się mieć posmak wręcz paradoksalny, jak np. ten, że oświata należy się chłopom ze względu na ich przynależność do rodzaju ludzkiego. Do umysłów szlachty miał przemawiać argument o większej wydajności pracy w przypadku dania ludowi oświaty, co przyczyni się do zwiększenia dochodów szlacheckich, a więc nauczanie ludu leży w dobrze pojętym interesie szlachty. Ks. Popławski podniósł również sprawę poprawy statusu społecznego ludności wiejskiej. Panujące na wsi polskiej uciemnienie było niedopuszczalnym zjawiskiem, tym bardziej w kraju chrześcijańskim i cywilizowanym. Ta ciężka sytuacja społeczna chłopów była też jego zdaniem przyczyną panującego wśród nich braku zrozumienia potrzeby kształcenia. Uważał, że dążenie ludności wiejskiej do oświaty może się rozwinąć dopiero wówczas, gdy chłopci uzyskają wolność osobistą, zostaną oczynszowani i wzięci pod opiekę prawa<sup>22</sup>.

Tak jak to było dotychczas praktykowane, ten uczony pijar proponował, by zakładać szkoły dla ludu przy kościele parafialnym, gdyż to Kościół ma od wieków zlecony obowiązek zajmowania się nauczaniem, jak również zwracał uwagę na fakt, że wówczas będzie lepszy kontakt między dziećmi oddanymi na naukę a ich rodzicami. Ci bowiem z rodziców, którzy mieszkając daleko od szkoły, zmuszeni byli oddawać swe dzieci na stancję do miejscowych gospodarzy, będą mieli możliwość odwiedzenia ich w niedzielę, gdy przyjdą do kościoła. Na utrzymanie szkół parafialnych winniłożyć duchowni i szlachta. Nauczycielem i pierwszym opiekunem szkoły miał być proboszcz. Nauką w szkole parafialnej powinny być objęte wszystkie dzieci od szóstego do dwunastego roku życia. Rok szkolny i rozkład zajęć uzależniał ks. Popławski od zapotrzebowania na pracę dzieci w rolnictwie. Odpowiednio do terminu prac polowych i gospodarskich nauka w szkole miała się zaczynać 1 października i trwać do końca marca<sup>23</sup>.

Jak podkreśla Maria Krupa, nakreślony przez ks. Popławskiego projekt organizacji oświaty ludu „jest pierwszym tego typu dokumentem

<sup>21</sup> Por. M. Krupa, *Szkoła parafialna Komisji Edukacji Narodowej a szkoła ludowa w Prusach i Austrii*, „Rocznik Lubelski” 15 (1972), s. 58.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 59.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 60.

na ziemiach polskich. Uwzględnił on bardzo obszernie wszystkie postulaty, zarówno ideowe, jak i organizacyjne. [...] Nikt bowiem z późniejszych projektodawców organizacji szkolnictwa parafialnego nie traktował tak wszechstronnie i tak jak on wyczerpująco i ze stanowiska społecznego oświaty ludu<sup>24</sup>.

W ocenie autorki, piszącej te słowa na początku lat 70. XX w., a więc w okresie, gdy – zgodnie z założeniami ideologicznymi ówczesnych władz – wszelkie publikacje naukowe zawierały często elementy polemiki politycznej i ideologicznej, wypaczającej rzeczywistość szkolną minionych okresów historycznych<sup>25</sup>, mankamentem koncepcji ks. Popławskiego było m.in. to, że opiekę nad szkolnictwem ludowym powierzył w dalszym ciągu duchowieństwu oraz budował swój projekt na bazie ówczesnych stosunków społecznych, choć postulował rozwiązania, które przyniesie dopiero uwłaszczenie chłopów w 1864 r. Tymczasem w drugiej połowie XVIII w. szkolnictwo, nie tylko w Rzeczypospolitej, było jeszcze domeną Kościoła, chociaż od średniowiecza istniały tzw. szkoły muncypalne (miejskie), względnie luźno związane z organizacją kościelną. Nawet Komisja Edukacji Narodowej – pierwsze na świecie świeckie ministerstwo edukacji – pozostawiła nadal sprawy szkół parafialnych w rękach proboszczów. Inne rozwiązania miały dopiero nadejść.

Poza opracowaniem całościowego projektu odnowy szkolnictwa parafialnego, ewidentną zasługą ks. Popławskiego było zwrócenie uwagi na powiązanie edukacji warstwy chłopskiej z rozwojem ekonomicznym kraju, w którym całe społeczeństwo miało mieć swój udział (chłopi, szlachta, państwo).

#### 4. Szkoły parafialne w założeniach Komisji Edukacji Narodowej

W czasach Komisji Edukacji Narodowej (1773-1794), która miała stanowić system wychowawczo-dydaktyczny dla całego państwa i dla wszystkich stanów, szkoła parafialna została uznana za najniższy szczebel szkolnictwa. Stawała się instytucją państwową, choć jeszcze organizacyjnie związaną z Kościołem. Miała nieść oświatę ludu w zakresie religii, czytania i pisania po polsku, rachunków oraz rzemiosła, handlu i rolnictwa, o szerszym programie w miastach, a węższym na wsi. Pojawił się również postulat szerokiego udostępnienia szkolnictwa parafialnego dzieciom chłopskim obojga płci. Rozpoczęło się stopniowe przekształcanie szkół parafialnych w państwowe (publiczne) placówki kształcenia elementarnego, jednakże odpowiedzialność za istnienie i funkcjonowanie szkół parafialnych pozostała nadal, jak wspomniano, w rękach proboszczów<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Tamże, s. 62.

<sup>25</sup> Typowym przykładem jest tu wyjątkowo tendencyjnie napisane opracowanie Łukasza Kurdybacy *Dzieje oświaty kościelnej do końca XVIII wieku*, Warszawa 1949.

<sup>26</sup> Por. S. Litak, *Parafie w Rzeczypospolitej...*, s. 257-258. 297-301; S. Janeczek, *Komisja Edukacji Narodowej...*, s. 209-225.



Troska o oświatę ludu była niewątpliwie widoczna w pracach Komisji Edukacji Narodowej. Utrzymując zasadę stanowczości w szkolnictwie, Komisja ustanowiła 3-stopniową hierarchię szkolną, dzieląc szkoły na parafialne, średnie i wyższe (główne). Troska o oświatę ludu widoczna jest w pracach Komisji niemal od początku, chociaż prowadzenie szkół początkowych nie należało do jej formalnych obowiązków. W 1774 r. wydano *Przepis do szkół parafialnych* autorstwa biskupa wileńskiego Ignacego Massalskiego (1727-1794), przewodniczącego Komisji, nawiązując w nim do postępowych poglądów Johna Locke'a na temat znaczenia wychowania i nauczania elementarnego. *Przepis* zalecał kształcić razem dzieci plebejskie i szlacheckie, ale ze względu na panujący ustrój feudalny postulat ten – jak się wydaje – nie miał jeszcze większych szans na szerszą realizację<sup>27</sup>.

W 1783 r. ukazały się *Ustawy Komisji Edukacji Narodowej dla stanu akademickiego i na szkoły w krajach Rzeczypospolitej przepisane*, które można uznać za zbiór prawodawstwa normujący całokształt życia szkolnego. Przewidywały one szkołę parafialną „większą” dla dzieci mieszczańskich, z rozszerzonym programem nauczania, i szkołę parafialną „mniejszą” dla dzieci włościańskich, z mocno okrojonym programem nauczania. Program ten obejmował naukę czytania, pisania, liczenia oraz religii i moralności. W wychowaniu moralnym, wspieranym przez wychowanie religijne, dążono do ukształtowania u dzieci właściwych postaw społecznych (tzw. cnót publicznych), charakteryzujących dobrego człowieka (chrześcijanina). Wprowadzono elementy wiedzy rolniczej, ogrodnictwa i hodowli (w szkołach wiejskich) lub handlu i rzemiosła (w szkołach miejskich). W programie znalazły się również wiadomości z zakresu higieny i środowiska życia. Rok szkolny trwał od listopada do kwietnia. W czasie wakacji odbywała się niedzielna nauka powtórzeniowa<sup>28</sup>.

Istotnym problemem przy tworzeniu i funkcjonowaniu szkół parafialnych był brak wykwalifikowanej kadry pedagogicznej. Aby temu zaradzić, w 1775 r. powołano pierwsze seminarium dla nauczycieli w Zakręciu k. Wilna, a następnie w Łowiczu (ok. 1786 r.). Takowe miało również powstać w Kielcach, ale o jego funkcjonowaniu brak bliższych wiadomości. Podczas rocznej nauki kandydaci na nauczycieli, wyznaczeni przez proboszczów, doskonalili się we wzorowej nauce czytania, pisania i rachunków, znajomości katechizmu i podstaw moralności oraz zdobywali wiedzę z zakresu ciesielstwa, rolnictwa, sztuki weterynaryjnej i ogrodnictwa. Program kształcenia obejmował także naukę śpiewu chóralnego i gry na organach, co umożliwiało spełnianie przez nauczyciela posług kościelnych. Miało to zachęcić plebanów do zakładania nowych szkół parafialnych<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> D. Krześniak-Firlej, W. Firlej, *Komisja Edukacji Narodowej*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 2, Warszawa 2003, s. 682.

<sup>28</sup> Tamże, s. 683.

<sup>29</sup> Tamże.

Trudności finansowe oraz brak szerszego zainteresowania społecznego kwestią upowszechnienia kształcenia elementarnego spowodowały, że liczba szkół parafialnych była niewielka, a także trudno było zrealizować postawione cele organizacyjne i kształceniowo-wychowawcze. Jakby na nic się zdały wezwania ks. Antoniego Popławskiego, szlachta była wyraźnie przeciwna kształceniu chłopów, obawiając się, że ich „oświecenie” zagrozi jej interesom. Proboszczowie, którzy faktycznie odpowiadali za nauczanie elementarne, wymawiali się brakiem środków finansowych. Trzeba również pamiętać, że był to czas wyjątkowo niespokojny politycznie, gdy ważyły się losy ojczyzny, poddawanej kolejnym rozbiорom<sup>30</sup>.

W czasach Księstwa Warszawskiego szkoła parafialna została nazwana szkołą początkową i tym samym rozpoczął się proces stopniowego jej przechodzenia pod wyłączną kuratelę państwa (gminy miejskiej lub wiejskiej), co ostatecznie zakończyło się w zaborze rosyjskim po powstaniu styczniowym.

Wielowiekowe powiązanie spraw szkolnych ze sprawami kościelnymi widać było jeszcze w samym nazewnictwie państwowych urzędów i instytucji odpowiedzialnych za kierowanie systemem szkolnictwa, a także we współdziałaniu władz (podmiotów) państwowych i kościelnych w organizacji i funkcjonowaniu szkół na danym terenie. Równocześnie ujawnił się spór między państwem a Kościołem sprawującym dotychczas pieczę nad szkolnictwem wszystkich szczebli, zwłaszcza tym elementarnym, które stanowiły szkoły parafialne jako placówki od stuleci organizowane, finansowane i prowadzone przez plebanów-proboszczów.

Pod koniec XVIII stulecia, a zwłaszcza w czasach Księstwa Warszawskiego, spór ten przybrał na sile ze względu na wrogie wobec Kościoła działania czynników rządowych, inspirowane ideologią masońską. W tym kontekście należy odczytywać podejmowane przez episkopat działania, m.in. przez arcybiskupa gnieźnieńskiego i administratora archidiecezji warszawskiej Ignacego Raczyńskiego (1741-1823), które miały na celu zachowanie przez duchowieństwo kontroli nad szkolnictwem elementarnym. Z drugiej strony kolejne dziesięciolecia pokazały, że duchowieństwo parafialne nie ma odpowiednich środków, zaplecza ani kadry, aby organizować i prowadzić szkoły na odpowiednim poziomie. W dodatku niemała część proboszczów z różnych względów nie była tym zainteresowana.

<sup>30</sup> Por. A. Orczyk, *Zarys historii szkolnictwa...*, s. 149-150; zob. K. Kubik, *Rozwój szkolnictwa wiejskiego do końca XVIII w.*, w: *Dzieje oświaty i szkolnictwa na wsi polskiej do 1918*, (red.) S. Michalski, t. 1, Warszawa 1982, s. 54-105.

## 5. Ku wychowaniu dobrego człowieka, chrześcijanina i obywatela

Oświecenie w Polsce początkowo (w epoce saskiej) pozostawało ruchem wybitnie elitarnym. Później, w czasach Stanisława Augusta, w fazie pełnego rozwoju, uległo wpływowi francuskiego fizjokratyzmu, rousseauizmu i wolterianizmu. Odznaczało się reakcją na kryzys polityczny Rzeczypospolitej, marazm umysłowy i kulturalny konserwatywnego, barokowego sarmatyzmu. Jego geneza i rozwój wiązały się z dążeniem do naprawy kraju. Fakt, iż wybitny udział w tworzeniu i rozwoju polskiego oświecenia mieli przedstawiciele duchowieństwa katolickiego sprawił, że nie przybrało ono tak mocnego jak we Francji lub Anglii charakteru deistycznego czy nawet ateistycznego. W związku z tym oświeceni katolicy widzieli w Kościele instytucję służącą przede wszystkim wychowaniu moralnemu, a w duszpasterzu wychowawcę i nauczyciela ludu.

Wraz z ideą fizjokratyzmu wzrosło, jak wspomniano, zainteresowanie rządzących reformami oświaty i rozwojem szkolnictwa elementarnego, służącego m.in. podniesieniu efektywności rolnictwa i wszystkiego, co z nim jest związane. W aspekcie etycznym fizjokratyzm był zbieżny w dużej mierze z osiągnięciami racjonalistycznej szkoły prawa naturalnego oraz zastępował, czy raczej nieco odmiennie ukierunkowywał tradycyjny wykład etyki: w miejsce jednostronnych analiz obowiązków człowieka wprowadzał utylitarystyczny wątek interesu osobistego jako najbardziej sugestywnej motywacji moralnej. Był jednak zgodny z tradycją w zakresie religijnych odniesień etyki, tzn. uznawał Boga jako prawodawcę i ostateczną sankcję. Dlatego – jak zauważa Stanisław Janeczek – „na czoło zabiegów wychowawczych szkół KEN wybijała się nauka moralna, nawiązująca do fizjokratyzmu [...]. Mimo niewątpliwej zmiany preferencji określonych ideałów tylko w ograniczonym stopniu można odróżnić specyfikę wychowawczą szkół KEN od szkolnictwa kościelnego, w obu bowiem przypadkach zespalało wychowanie moralne z religijnym, a nawet to ostatnie czyniąc fundamentem formacji moralnej. Wydaje się jednak, że o ile w szkole tradycyjnej wychowanie moralne było integralnym elementem wychowania religijnego, to w szkolnictwie KEN wychowanie religijne jest składnikiem wychowania moralnego, zespolonego z obywatelskim, a nawet pozostającego w służbie wychowania obywatelskiego”<sup>31</sup>.

Powyższe założenia edukacyjne znalazły wyraz w wydanym w 1785 r. *Elementarzu dla szkół parafialnych narodowych*, który był wspólnym dziełem ex-jezuita ks. Grzegorza Piramowicza (1735-1801), pijara ks. Onufrego Kopczyńskiego (1735-1817) i ex-jezuita ks. Andrzeja Gawrońskiego (1740-1813). Zawierał on naukę czytania i pisania, katechizm, naukę obyczajową i naukę rachunków, przy czym nauka moralna, przygotowana przez Piramowicza, była potraktowana w nim dziesięciokrotnie szerzej niż katechizm. W 1787 r. Towarzystwo do Książ

<sup>31</sup> S. Janeczek, *Komisja Edukacji Narodowej...*, s. 217.

Elementarnych opublikowało przygotowany również przez Piramowicza podręcznik dla nauczycieli szkół parafialnych, który nosił tytuł *Powinności nauczyciela*. Ten doskonały wykład pedagogiki łączył myśl fizjokratów z poglądami Johna Locke'a oraz własnymi spostrzeżeniami autora. Obowiązki nauczyciela Piramowicz ujmował w relacji: nauczyciel – uczeń, nauczyciel – rodzice, nauczyciel – ksiądz, nauczyciel – dziedzic, któremu nauczyciel powinien polecać zdolniejszych uczniów i mądrych rodziców<sup>32</sup>.

Wszystko to odzwierciedla stanowy charakter ówczesnych układów społecznych, od czego nie mogło odbiegać szkolnictwo i wychowanie. Dlatego trudno nie zgodzić się z konkluzją Ireny Stasiewicz-Jasiukowej, że celem rozbudowania świeckiej nauki moralnej w elementarzu przeznaczonym dla szkół parafialnych i podręczniku dla nauczycieli było wychowanie nowego pokolenia chłopów, „znających obowiązki wobec siebie, dziedzica i ojczyzny, posłusznych i wdzięcznych tym, na których ziemi pracują”<sup>33</sup>.

Uprawą ziemi zajmowali się chłopci, a oni wciąż pozostawali warstwą upośledzoną społecznie pod każdym względem, w tym zwłaszcza oświatowym. Wśród polskich reformatorów naprawy życia społecznego w drugiej połowie XVIII w. pojawiały się postulaty zapewnienia równości w zakresie trzech podstawowych aspektów życia ludzkiego: wolności osobistej, prawa własności i obowiązków społecznych (ks. Hugo Kołłątaj), ale były one wciąż dalekie od realizacji. Zdawano sobie jednak sprawę, o czym świadczą liczne konkretne postulaty, że oświecenie włościan przyniesie ze sobą nie tylko ich podniesienie kulturowe, ale przyczyni się także do polepszenia wydajności ich pracy i będzie znaczącym krokiem w kierunku rozwoju postawy obywatelskiej, o czym szeroko przekonywał ks. Antoni Popławski.

Ważnym punktem odniesienia w zakresie wychowania obywatelskiego włościan były *Mowy*, wspomnianego ex-jezuita ks. G. Piramowicza, będące pokłosiem jego wystąpień sprawozdawczych jako sekretarza Towarzystwa do Ksiąg Elementarnych, które wygłaszał w latach 1776-1788. Najsilniejsze akcenty na rzecz szkół parafialnych zamieszczone są w *Mowie* z 1788 r., w której zawarł on zdecydowaną obronę praw chłopów do oświaty:

„Nie masz innego sposobu – mówił – wyprowadzenia ludzi z ciemności i błędu, z pochodzących z tego źródła wad i występków, jako nowe pokolenie zaraz w początkach ich życia oświecać, drogę im cnoty skazywać, a czynną edukacją serca do zamiłowania powinności ukształcać i do wykonania obowiązków samym skutkiem i zwyczajem wprawiać.

<sup>32</sup> Por. I. Stasiewicz-Jasiukowa, *Nowożytna myśl naukowa w podręcznikach Komisji Edukacji Narodowej*, w: *Nowożytna myśl naukowa w szkołach Komisji Edukacji Narodowej*, (red.) I. Stasiewicz-Jasiukowa, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1973, s. 26-28.

<sup>33</sup> Tamże, s. 26.

[...] Jeżeli ludzie pospolici pójdą za naukami do edukacji ich podanemi, nie mogą się stać inakszymi, tylko wiernymi krajowi i panom swoim, dokładnymi w wykonywaniu obowiązków, sprawiedliwymi, pełnymi litości i miłosierdzia ku bliźnim, kochającymi prawdę, trzeźwość, dobry rząd domowy i pracę. Nic zaiste nie masz pożądanszego nad to, aby oświecenie, wprawa w dobre obyczaje i w cnoty każdemu stanowi przyzwoite, aby nauka, jako każdy do dobra i szczęśliwości swojej dążyć powinien, aby, mówię, edukacja, bo ona wszystkie te części w swoim wyrazie obejmuje, razem się po kraju rozchodziła i dobroczynne swoje skutki na wszystkie narodu części rozlewała”<sup>34</sup>.

Program reform społecznych Piramowicza był raczej umiarkowany, w sumie niewykraczający poza przemiany oświeceniowo-fizjokratyczne. Trudno dopatrywać się tu postulatów, które przyniesie ze sobą ruch robotniczy i ludowy w drugiej połowie XIX w. Ten wybitny pedagog-reformator często podkreślał konieczność utrzymania istniejącego porządku społecznego i przypominał wychowankom szkół parafialnych, że otrzymują naukę „swemu stanowi przyzwoitą”. Jednocześnie podnosił rangę i wskazywał na znaczenie stanu rolniczego. Dawał wyraz głębokiemu przekonaniu o konieczności współdziałania warstw społecznych w imię dobra ogólnonarodowego<sup>35</sup>.

### **Streszczenie:**

Wraz z wejściem w krąg kultury chrześcijańskiej, Polska przejęła tradycje i system szkolnictwa wypracowany przez Kościół na Zachodzie po upadku Cesarstwa Rzymskiego. Rozwój organizacji kościelnej miał bezpośredni związek z powstaniem i rozwojem szkolnictwa w Polsce, gdyż dla prawidłowego funkcjonowania parafii niezbędna była szkoła, a przynajmniej jakaś forma nauczania. Wymagała tego liturgia i cała obrzędowość kościelna, która opierała się na łacińskim śpiewie gregoriańskim, połączonym z lekturą tekstów biblijnych i modlitewnych. Jedną z podstawowych funkcji Kościoła było od początku szerzenie wiedzy religijnej, a przy tej okazji również wiedzy ogólnej. Służyć temu miało, obok kaznodziejstwa i katechizacji, szkolnictwo różnych szczebli, w tym także wiejskie szkoły parafialne.

W XIV i na początku XV w. były one już dość szeroko znane, a do końca tego stulecia lub najpóźniej w początkach XVI w. szkolnictwo parafialne stało się w Polsce powszechnym zjawiskiem. Szkoły parafialne liczyły na ogół niewielu uczniów, a ponadto nie mogły konkurować poziomem nauczania z równoległymi szkołami w większych ośrodkach, dawały jednak elementarne wykształcenie, którego nigdzie indziej nie można

<sup>34</sup> Cyt. za J. Róziewicz, *Wychowanie obywatelskie w Mowach Grzegorza Piramowicza, w: Nowożytna myśl naukowa w szkołach Komisji Edukacji Narodowej*, (red.) I. Stasiewicz-Jasiukowa, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1973, s. 216-217.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 218.

było zdobyć ze względu na uwarunkowania historyczno-społeczne (ekonomiczne, kulturowe), jakim podlegali chłopci nie tylko w okresie staropolskim, ale częstokroć jeszcze na początku XX w.

W drugiej połowie XVIII w. sprawa oświaty ludu stała się jednym z poważniejszych problemów społecznych. I mimo że plany i zamierzenia reformatorów związanych z Komisją Edukacji Narodowej nie zostały do końca zrealizowane z powodu przeszkód wewnętrznych (konserwatyzm środowisk szlacheckich i kościelnych, utrzymanie stanowego charakteru nauczania) i zewnętrznych (polityczny upadek Rzeczypospolitej – rozbiory, a po nich wojny napoleońskie), to jednak już samo postawienie tego problemu przed społeczeństwem szlacheckim miało doniosłe znaczenie. Lud należało oświecać, aby tym samym – zgodnie z ideami fizjokratyzmu – podnosić poziom gospodarczy Rzeczypospolitej oraz zwiększać liczbę obywateli społecznie uformowanych.

**Słowa kluczowe:** szkolnictwo kościelne, szkoły parafialne, działalność edukacyjna Kościoła, oświecenie, fizjokratyzm, Komisja Edukacji Narodowej

**Title:** Parish Schools in the Countryside as the Church's Response to Educational Needs, Both its Own And Social, From the Middle Ages to the Fall of Poland. Outline of the Problem

### **Summary**

Upon entering the circle of Christian culture, Poland took over the traditions and education system developed by the Church in the West after the Fall of the Roman Empire. The development of the church organization was directly related to the establishment and development of education in Poland, as a school, or at least some form of teaching, was necessary for the proper functioning of the parish. This was required by the liturgy and the entire church ritual, which was based on Latin Gregorian chant, combined with the reading of biblical and prayer texts. One of the basic functions of the Church from the beginning was to spread religious knowledge, and also general knowledge. This was to be achieved by preaching and catechesis, education at various levels, including rural parish schools.

In the fourteenth and early fifteenth centuries, they were already quite widely known, and by the end of that century, or at the latest in the early sixteenth century, parish education had become a common phenomenon in Poland. Parish schools usually had few students, and moreover, could not compete with the level of education with parallel schools in larger centers, but they provided elementary education, which could not be obtained anywhere else due to the historical and social (economic, cultural) conditions to which peasants were subject not only in the Old Polish period, but often even at the beginning of the 20th century.

In the second half of the 18th century, the education of the people became one of the most serious social problems. And even though the plans and intentions of the reformers associated with the Commission of National Education were not fully implemented due to internal obstacles (conservatism of the nobility and church circles, maintaining the class character of teaching) and external obstacles (the political collapse of Poland – the partitions, and after them the Napoleonic wars), nevertheless the mere bringing of this problem before the nobility was of great importance. The people had to be enlightened in order to – in accordance with the ideas of physiocracy – raise the economic level of Poland and increase the number of socially formed citizens.

**Key words:** church education, parish schools, educational activity of the Church, enlightenment, physiocracy, Commission of National Education

### Bibliografia

- Błażkiewicz H., *Szkolnictwo parafialne w diecezji przemyskiej w latach 1636-1757 w świetle wizytacji biskupich*, „Nasza Przeszłość” 46 (1976), s. 153-206.
- Bylina S., *Religijność późnego średniowiecza. Chrześcijaństwo a kultura tradycyjna w Europie Środkowo-Wschodniej w XIV-XV w.*, Warszawa 2009.
- Chachaj J., *Łacińskie szkolnictwo parafialne na Rusi Koronnej od XVI do XVIII wieku*, Lublin 2003.
- Chachaj J., *Łacińskie szkoły parafialne na terenie metropolii lwowskiej w epoce nowożytnej*, Lublin 2005.
- Derwich M., *Szkoły w dobrach i parafiach Opactwa Łysogórskiego*, w: *Nauczanie w dawnych wiekach. Edukacja w średniowieczu i u progu ery nowożytnej. Polska na tle Europy*, (red.) W. Iwańczak, K. Bracha, Kielce 1997, s. 47-66.
- Dokumenty synodów od 506 do 553 roku* (Synody i Kolekcje Praw VIII), układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo Akademii Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- Fijałkowski A., *Szkolnictwo parafialne na Mazowszu*, w: *Nauczane w dawnych wiekach. Edukacja w średniowieczu i u progu ery nowożytnej. Polska na tle Europy*, (red.) W. Iwańczak, K. Bracha, Kielce 1997, s. 41-46.
- Historia wychowania*, (red.) Ł. Kurdybacha, t. 1, Warszawa 1967.
- Jabłońska A., Kowalska-Pietrzak A., *Kilka spostrzeżeń na temat szkolnictwa archidiaconatu kurzelowskiego w okresie staropolskim*, „Między Wisłą a Pilicą. Studia i materiały historyczne” 12 (2011), s. 65-87.
- Janeček S., *Edukacja oświeceniowa a szkoła tradycyjna. Z dziejów kultury intelektualnej i filozoficznej*, Lublin 2008.
- Janeček S., *Komisja Edukacji Narodowej. Studia i szkice z dziejów polskiej kultury intelektualnej*, Lublin 2018.
- Jażdżewski L., *Szkolnictwo parafialne na obecnym obszarze archidiecezji gdańskiej w okresie staropolskim*, „Studia Gdańskie” XXXVII (2015), s. 235-250.

- Karasiewicz W., Piszcz E., *Oświata kościelna w Polsce*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 1, cz. 1, Poznań–Warszawa 1974, s. 248-253.
- Karbownik H., *Szkoła elementarna w Klimontowie w latach 1792-1914*, „*Studia Sandomierskie*” 5 (1985-1989), s. 79-107.
- Kot S., *Szkolnictwo parafialne w Małopolsce w XVI-XVIII w.*, Lwów 1912.
- Krupa M., *Szkoła parafialna Komisji Edukacji Narodowej a szkoła ludowa w Prusach i Austrii*, „*Rocznik Lubelski*” 15 (1972), s. 57-78.
- Kubik K., *Rozwój szkolnictwa wiejskiego do końca XVIII w.*, w: *Dzieje oświaty i szkolnictwa na wsi polskiej do 1918*, (red.) S. Michalski, t. 1, Warszawa 1982, s. 28-105.
- Kurdybacha Ł., *Dzieje oświaty kościelnej do końca XVIII wieku*, Warszawa 1949.
- Litak S., *Edukacja początkowa w polskich szkołach XIII-XVIII wieku*, Lublin 2010.
- Litak S., *Parafie w Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku. Struktura, funkcje społeczno-religijne i edukacyjne*, Lublin 2004, s. 251.
- Litak S., *Sieć szkół parafialnych w Rzeczypospolitej w XVI i pierwszej połowie XVII w.: próba podsumowania*, „*Rozprawy z Dziejów Oświaty*” XXXVII (1996), s. 21-35.
- Marrou H.-I., *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969.
- Orczyk A., *Zarys historii szkolnictwa i myśli pedagogicznej*, Warszawa 2008.
- Orczyk A., *Kształcenie i formacja duchownych w średniowieczu*, Lublin 2013.
- Pelczar R., *Szkoły parafialne na pograniczu polsko-ruskim (ukraińskim) w Galicji w latach 1772-1869*, Lublin 2009.
- Ratajczak K., *Przyczyny powstania i rozwój sieci szkół kościelnych w średniowiecznej Wielkopolsce*, w: *Z dziejów polskiej kultury i oświaty od średniowiecza do początków XX wieku*, (red.) K. Jakubiak, T. Maliszewski, Kraków 2010, s. 165-180.
- Ratajczak K., *Edukacyjna funkcja parafii w średniowiecznej Polsce*, „*Między Wisłą a Pilicą. Studia i materiały historyczne*” 12 (2011), s. 11-22.
- Ratajczak K., *Edukacyjne aspekty ustawodawstwa kościelnego w Polsce (późne średniowiecze – początek czasów nowożytnych)*. *Zarys zagadnienia*, „*Paedagogia Christiana*” 2/48 (2021), s. 25-44.
- Riché P., *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej (VI-VIII w.)*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1995.
- Różiewicz J., *Wychowanie obywatelskie w Mowach Grzegorza Piramowicza*, w: *Nowożytna myśl naukowa w szkołach Komisji Edukacji Narodowej*, (red.) I. Stasiewicz-Jasiukowa, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1973, s. 205-218.
- Skrzyniarz R., *Parafialne szkolnictwo bożogrobców na tle procesu alfabetyzacji społeczeństwa na ziemiach polskich w średniowieczu*, w: *Z dziejów polskiej kultury i oświaty od średniowiecza do początków XX wieku*, (red.) K. Jakubiak, T. Maliszewski, Kraków 2010, s. 181-193.



- Stasiewicz-Jasiukowa I., Nowożytna myśl naukowa w podręcznikach Komisji Edukacji Narodowej, w: *Nowożytna myśl naukowa w szkołach Komisji Edukacji Narodowej*, (red.) I. Stasiewicz-Jasiukowa, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1973, s. 17-77.
- Stopka K., *Szkoły Małopolski średniowiecznej w świetle ostatniej monografii: (na marginesie pracy Jana Rysia, Szkolnictwo parafialne w miastach Małopolski w XV wieku, Warszawa 1995)*, „Przegląd Humanistyczny” LXXXVII (1996), z. 3, s. 617-618.
- Szczepaniak J., *Szkoła parafialna w Kraśniku w okresie staropolskim*, „Studia Sandomierskie” 26 (2019), s. 5-35.
- Wiśniowski E., *Parafie w średniowiecznej Polsce. Struktura i funkcje społeczne*, Lublin 2004.
- Wiśniowski E., *Uwagi na temat szkół parafialnych w Polsce na przełomie XV/XVI wieku*, w: *Nauczanie w dawnych wiekach. Edukacja w średniowieczu i u progu ery nowożytnej. Polska na tle Europy*, (red.) W. Iwańczak, K. Bracha, Kielce 1997, s. 13-21.
- Wojtkowski A., *Z dziejów szkolnictwa katolickiego dla świeckich (do r. 1918)*, w: *Księga Tysiąclecia katolicyzmu w Polsce, cz. 3: Kościół w ramach społeczeństwa*, Lublin 1969, s. 8-17.
- Wyczawski H.E., *Studia nad wewnętrznymi dziejami kościelnymi w Małopolsce na schyłku XVI wieku. II Społeczeństwo katolickie*, „Prawo Kanoniczne” 7 (1964), nr 3-4, s. 21-116.
- Zapart A., *Uczniowie szkół parafialnych w dawnym archidiecezji sandomierskiej*, „Studia Sandomierskie” 3 (1982), s. 467-480.
- Zapart A., *Szkolnictwo parafialne w archidiecezji krakowskiej od XVI do XVIII wieku*, Lublin 1983.
- Zapart A., *Podstawy materialne szkół parafialnych w archidiecezji sandomierskiej w XVI – XVIII w.*, „Studia Sandomierskie” 6 (1990-1996), s. 519-532.



**Ks. Rafał Piekarski<sup>1</sup>**

## **Proboszczowie parafii katedralnej w Radomiu**

### **Wstęp**

Setna rocznica powstania parafii katedralnej w Radomiu stanowi okazję do spojrzenia w jej przeszłość, a także skłania do upamiętnienia jej dziejów. Na historię parafii, oprócz ważnych wydarzeń, dzieła budowy świątyni, miejsca i roli parafii w społeczności Radomia czy też jej duszpašterstwa, znaczny wpływ mieli jej członkowie, czyli wierni świeccy, siostry zakonne oraz duchowni. Wśród nich ważną rolę odegrali proboszczowie parafii Opieki NMP w Radomiu. Do chwili obecnej było ich dziesięciu: nieżyjących dziewięciu – ks. Kazimierz Sykulski, ks. Dominik Ścisłała, ks. Stanisław Koprowski, ks. Henryk Gierycz, ks. Jan Wiącek, ks. Wacław Pošpieszyński, ks. Wojciech Staromłyński, ks. Marian Cukrowski, ks. Edward Poniewierski – oraz dziesiąty, czyli obecny proboszcz – ks. kan. Krzysztof Ćwiek. Oprócz nich parafią pw. Opieki NMP kierowało również dwóch administratorów parafii: ks. Kazimierz Dunikowski<sup>2</sup> oraz ks. Grzegorz Opalski<sup>3</sup>. Niniejszy artykuł ma na celu przybliŹenie całošciowych biogramów wymienionych wyŹej proboszczów parafii katedralnej w Radomiu.

### **1. Błogosławiony ks. Kazimierz Tomasz Sykulski (1882–1941)**

Pierwszym proboszczem parafii pw. Opieki NMP w Radomiu był ks. Kazimierz Sykulski. Przyszedł na świat 29 grudnia 1882 r. w Końskich. Ochrzczony został 31 grudnia tegoŹ roku w košciele św. Mikołaja w Końskich. Jego rodzicami byli Michał oraz Tekla z domu Cybińska.

<sup>1</sup> Doktor, wykładowca historii w WyŹszym Seminarium Duchownym w Radomiu (Wydział Teologii KUL). Adres e-mail: rafapiekarski@yahoo.pl

<sup>2</sup> Ks. Kazimierz Dunikowski (1890–1959), ur. w Lesku koło Sanoka, Źwiecenia kapłańskie w 1931 r. we Lwowie, od 1945 r. wikariusz w parafii Opieki NMP w Radomiu, administrator parafii w 1954 r. Zob. A. Boratyński, *Śp. Ks. Kazimierz Dunikowski*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” (dalej: KDS) 53(1960) nr 1, s. 30–32.

<sup>3</sup> Ks. Grzegorz Opalski (1962–2009), ur. w Starachowicach, Źwiecenia kapłańskie 16 V 1987 r., wikariusz w parafiach: Połaniec, Siemno, NajŹwiętszego Serca Jezusowego w SkarŹysku-Kamiennej, Opieki NMP w Radomiu. Administrator parafii katedralnej w Radomiu przez kilka miesięcy w 2002 r., od 2003 r. do 2009 r. proboszcz parafii Zajączków. Zob. M. Fituch, W. Przygoda, *Śp. ks. proboszcz Grzegorz Opalski (1962–2009)*, „Kronika Diecezji Radomskiej” (dalej: KDR) 19(2010) nr 2, s. 237–239.

Dom rodzinny był jego pierwszą szkołą, gdyż w ramach domowego nauczania zgłębił program szkoły powszechnej<sup>4</sup>.

Od czternastego roku życia był uczniem Progimnazjum Męskiego w Sandomierzu. Wkrótce wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu, czym wyraźnie zaakcentował pragnienie poświęcenia się na służbę Panu Bogu w kapłaństwie. Uwieńczeniem jego formacji intelektualno-duchowej było przyjęcie sakramentu święceń. Biskup Stefan Zwierowicz udzielił mu święceń subdiakonu 17 lipca 1904 r., święceń diakonu 9 kwietnia 1905 r. oraz święceń prezbiteratu 2 lipca 1905 r. w katedrze sandomierskiej<sup>5</sup>.

Po przyjęciu święceń kapłańskich pracował jako wikariusz oraz katecheta najpierw w Radoszycach, a po roku w Wierzbicy, gdzie zastępował etatowego proboszcza ks. Mariana Ryxa, pełniącego równocześnie funkcję regensa sandomierskiego seminarium duchownego. W 1908 r. ks. Kazimierz Sykulski podjął studia w Cesarskiej Rzymskokatolickiej Akademii w Sankt Petersburgu. Ukończył je we wrześniu 1911 r., otrzymując tytuł kandydata świętej teologii<sup>6</sup>.

Po powrocie do macierzystej diecezji przez krótki czas był wikariuszem w parafii Solec nad Wisłą, a później proboszczem w Słupi Nadbrzeżnej. W lutym 1912 r. ks. Sykulski ponownie został mianowany wikariuszem w Radomiu. Równocześnie pełnił obowiązki kapelana więziennego. W 1913 r. przeniesiono go do parafii Bzin (obecnie parafia św. Józefa w Skarżysku-Kamiennej), a w 1917 r. do Policznej. Od 1917 r. był członkiem Rady Szkolnej Okręgowej w Kozienicach<sup>7</sup>.

W 1920 r. jako kapelan wojskowy wziął udział w wojnie polsko-bolszewickiej. Wykazał się wówczas ogromnym umiłowaniem Ojczyzny oraz odwagą w obronie jej niepodległości. Wkrótce został wybrany posłem Sejmu Ustawodawczego Rzeczypospolitej Polskiej<sup>8</sup>.

Proboszczem świeżo powstałej parafii Opieki NMP w Radomiu ks. Sykulski został mianowany 10 czerwca 1921 r. Przez osiem lat posługi w tej placówce duszpasterskiej dał się poznać jako dobry organizator życia religijnego, dobroczynnego oraz kulturalnego. Kontynuował dzieło wykończenia budowy oraz uposażenia świątyni parafialnej. Dzięki pro-

<sup>4</sup> S. Makarewicz, *Mistrzowie Wiary. Błogosławieni Męczennicy Radomscy z grona 108 męczenników za wiarę z okresu drugiej wojny światowej*, Sandomierz 2001, s. 93; J. Barański, *Ks. Kazimierz Sykulski, 1882–1941*, „Skarbiec Kultury Ziemi Koneckiej” (1996) nr 4, s. 3.

<sup>5</sup> *Sykulski Kazimierz*, w: *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 4, red. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, Sandomierz 2019, s. 108–109; R. Piekarski, *Męczennicy sandomierscy z II wojny światowej*, „Studia Diecezji Radomskiej” (2019) t. 11, s. 93.

<sup>6</sup> J. Barański, *Ks. Kazimierz Sykulski – duszpasterz*, w: *Życie, dzieło, męczeństwo ks. Kazimierza Sykulskiego*, Skarżysko-Kamienna 1999, s. 87–89.

<sup>7</sup> S. Makarewicz, *Sługa Boży ks. Kazimierz Sykulski (1882–1941)*, KDR 3(1994) nr 1, s. 15–18.

<sup>8</sup> Idem, *Mistrzowie Wiary...*, s. 94–95.

tekcji ówczesnego ministra Gabriela Narutowicza (byli przyjaciółmi) zgromadził blachę na pokrycie dachowe obecnej katedry radomskiej. Proboszcz ks. Kazimierz Sykulski dał się poznać jako wybitny kaznodzieja przyciągający tłumy słuchaczy. Przy parafii założył Sodalację Mariańską oraz rozwijał inne stowarzyszenia religijne czy charytatywne<sup>9</sup>.

Ksiądz Sykulski, trudniąc się pracą duszpasterską w parafii, pełnił jednocześnie szereg innych ważnych funkcji w diecezji sandomierskiej. Od lipca 1927 r. wypełniał obowiązki wizytatora nauki religii w szkołach powszechnych parafii Policzna, Gródek, Oleksów i Łągów Kozienicki. Władze kościelne dostrzegły jego pracowitość oraz gorliwość duszpasterską. Efektem tego była nominacja we wrześniu 1928 r. na kanonika gremialnego Kapituły św. Marcina w Opatowie<sup>10</sup>.

Po ośmiu latach pracy proboszczowskiej w parafii Opieki NMP w Radomiu przeniesiony został na probostwo do swojej rodzinnej parafii w Końskich. Jednocześnie powierzono mu obowiązki dziekana dekanatu koneckiego. W tej parafii bardzo mocno zaangażował się w pracę duszpasterską. Osobiście prowadził Sodalację Mariańską oraz Trzeci Zakon św. Franciszka z Asyżu. Poza tym wspomagał robotników w ich walce o prawa socjalne, corocznie organizował nabożeństwa ku czci św. Barbary, patronki koneckich hutników. Ksiądz Kazimierz Sykulski poprowadził pielgrzymkę do sanktuarium w Lourdes. W 1930 r. założył Stowarzyszenie Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo, Akcję Katolicką oraz Stowarzyszenie św. Zyty. Dał się poznać także jako gorliwy czciciel i apostoł modlitwy różańcowej, pielgrzymek na Jasną Górę (sam w nich brał udział), kultu Najświętszego Sakramentu oraz Serca Jezusowego. Obok tego promował pomoc charytatywną. Sam organizował świąteczne paczki dla ubogich. Dlatego też w 1938 r. otrzymał Złoty Krzyż Zasługi oraz pralaturę w kapitule opatowskiej. Pełniąc obowiązki proboszczowskie parafii koneckiej, równocześnie był sędzią prosynodalnym Sądu Biskupiego w Sandomierzu oraz konsultorem diecezji sandomierskiej<sup>11</sup>.

Po wybuchu II wojny światowej podjął z odwagą i poświęceniem trud pomocy zubożałej ludności oraz ofiarom wojny. Pełniąc ważną funkcję kościelną oraz społeczną w Końskich, stał się celem niemieckiej polityki likwidacji elit narodu polskiego. Po raz pierwszy zaarrestowano go we wrześniu 1939 r., a następnie w listopadzie tegoż roku. Po zwolnieniu odważnie niósł pomoc swoim wiernym, jak i uciekinierom. Utworzył nawet Komitet Pomocy Ofiarom Wojny oraz dwie darmowe kuchnie. Po raz trzeci ks. Sykulski zaarrestowany został 1 października 1941 r. Osadzono go w radomskim więzieniu. Tam poddany był torturom. 26 października przewieziono go do niemieckiego obozu zagłady w Auschwitz, gdzie

<sup>9</sup> Ibidem, s. 6–7.

<sup>10</sup> J. Barański, *Ks. Kazimierz Sykulski...*, s. 90–91.

<sup>11</sup> S. Makarewicz, *Mistrzowie Wiary...*, s. 97–98; W. Staromłyński, *Wspomnienie o ks. Kazimierzu Sykulskim, w: Życie, dzieło, męczeństwo...*, s. 162–167.

oznaczony został numerem 21962. Pracował w betoniarni, a według świadectw ocalałych z tego obozu, dzielił się swoją porcją żywności z innymi<sup>12</sup>.

Ksiądz Kazimierz Sykulski został rozstrzelany przez Niemców 11 grudnia 1941 r. Ciało zaś poddano kremacji. 13 czerwca 1999 r. papież Jan Paweł II beatyfikował w Warszawie ks. Sykulskiego w gronie 108 Męczenników II wojny światowej<sup>13</sup>.

## 2. Ks. prał. Dominik Ludwik Ściskała (1887–1945)

Drugim proboszczem parafii katedralnej był ks. Dominik Ściskała. Przyszedł on na świat 10 lipca 1887 r. w Końskiej na Śląsku Cieszyńskim (obecnie Republika Czeska). Jego rodzicami byli Jan i Katarzyna z domu Krywalska. Ojciec był krawcem oraz kościelnym. Ksiądz Ściskała miał trzech braci: Jana, Józefa i Franciszka<sup>14</sup>.

Naukę szkolną rozpoczął w 1893 r. Najpierw uczęszczał do szkoły elementarnej w Końskiej, następnie do gimnazjum w Cieszynie (ukończył tam siedem klas), a ostatnią klasę ukończył w Gimnazjum św. Anny w Krakowie. Tam zdał egzamin maturalny oraz otrzymał świadectwo dojrzałości<sup>15</sup>. W 1906 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Widnawie na Śląsku Opolskim. Do 1910 r. studiował filozofię oraz teologię. Świecenia subdiakonatu przyjął 17 marca, a święcenia diakonatu 19 marca 1910 r. Biskup Georg Kopp udzielił mu święceń prezbiteratu 20 lipca 1910 r. we Wrocławiu<sup>16</sup>.

Po święceniach kapłańskich pracował jako wikariusz oraz katecheta w parafiach: Dziedzice, Ustroń, Bogumin oraz Jabłonków. Przyszły proboszcz kościoła Mariackiego rozwinął wówczas swoją działalność społeczną. Wstąpił do Związku Śląskich Katolików oraz był doradcą Związku Niewiast Katolickich, wspomagając w ten sposób polski ruch narodowy. Wtedy także podjął pracę piśmienniczą, publikując w czasopiśmie „Gwiazda Cieszyńska”<sup>17</sup>.

Po wybuchu I wojny światowej zaangażował się w sprawę odzyskania przez Polskę niepodległości. Od 1915 r. pełnił funkcję kapelana wojsk austro-węgierskich. Posługiwał jako kapelan w szpitalu w Krakowie. Pod koniec 1915 r. przeniesiono go do Dębina. Działał tam do 1918 r. Organizował opiekę dla rannych oraz poszkodowanych działaniami wojennymi. W sierpniu 1918 r. został mianowany kapelanem austriacko-

<sup>12</sup> S. Makarewicz, *Mistrzowie Wiary...*, s. 99–101; R. Piekarski, *Męczennicy...*, s. 93–94.

<sup>13</sup> Z. Pałubka, *Sykulski Kazimierz* bl. w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 18, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2013, kol. 1276–1277.

<sup>14</sup> M. Morys-Twarowski, *Ściskała Dominik Ludwik*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 50, Warszawa–Kraków, 2014–2015, s. 480.

<sup>15</sup> *Ściskała Dominik*, w: *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 4..., s. 145.

<sup>16</sup> M. Morys-Twarowski, *Ściskała Dominik Ludwik...*, s. 480.

<sup>17</sup> Sz. Kowalik, *Pamiętniki kapelana wojskowego i inne zapiski z lat 1914–1945*, Warszawa–Lublin 2020, s. 14–15.

-węgierskiej i królewskiej Komendy Powiatowej w Radomiu. Poza tym pełnił posługę duszpasterską oraz uczył dzieci religii, gdyż był nauczycielem w męskim seminarium nauczycielskim oraz rektorem pobernardyńskiego kościoła<sup>18</sup>.

W październiku 1919 r. powrócił na Śląsk Cieszyński. Kierując się patriotyzmem, zaangażował się w działalność niepodległościową. Pełnił rolę sekretarza Głównego Komitetu Plebiscytowego. Prowadził agitację propolską, m. in. w parafiach Śląska Cieszyńskiego<sup>19</sup>.

Po fiasku tej działalności ks. Ścisaka otrzymał nominację na wikariusza w parafii w Bielsku. Ze względu na niechęć parafian niemieckiego pochodzenia przeniósł się w 1922 r. do diecezji sandomierskiej, gdzie został inkardynowany<sup>20</sup>. Ówczesny biskup sandomierski Marian Ryx mianował ks. Ścisakę proboszczem parafii Wierzbnik (obecnie parafia pw. Świętej Trójcy w Starachowicach). Przez siedem lat starał się on o podniesienie poziomu praktyk religijnych wśród w większości robotniczej ludności parafii. Podjął dzieło budowy drewnianego kościoła filialnego. Śladem wcześniejszych lat zaangażował się w działalność oświatową, społeczną oraz piśmienniczo-wydawniczą. W 1923 r. został wybrany do ilżeckiego sejmiku powiatowego, a w 1927 r. do rady miejskiej w Wierzbniku<sup>21</sup>.

Po siedmiu latach posługi duszpasterskiej władze kościelne przenieśli ks. Dominika na probostwo do Radomia. W lutym 1929 r. objął w administrację parafię Opieki NMP w Radomiu<sup>22</sup>. Jednym z pierwszych zadań, jakie podjął nowy proboszcz, było wydawanie gazety parafialnej „Głos Maryjaki”. Rozwinął także działalność dobroczynną. W 1931 r. założył oddział parafialny „Caritas”. Działał w Towarzystwie Dobroczynności w Radomiu. Zapamiętany został jako dobry mówca, społecznik oraz duszpasterz. W 1931 r. powierzono mu funkcję sekretarza generalnego z zadaniem przygotowania Kongresu Eucharystycznego w Radomiu. Z tego względu w latach 1932–1936 wybudował Halę Kongresową nieopodal kościoła Mariackiego<sup>23</sup>. Ksiądz Dominik Ścisaka pozostawił po sobie bogatą spuściznę piśmienniczą. Jest autorem pamiętników (rękopisy), artykułów w różnych czasopismach oraz sprawozdań do „Kroniki Diecezji Sandomierskiej”<sup>24</sup>.

Wybuch II wojny światowej oraz pięcioletnia okupacja niemiecka całkowicie zmieniły życie i posługę ks. Ścisakę. Warto wspomnieć, że był

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 16–17; *Ścisaka Dominik...*, s. 145.

<sup>19</sup> Archiwum Diecezji Sandomierskiej, Teczka personalna ks. Dominika Ścisakę (dalej: TpdŚ), Ks. D. Ścisaka do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu 9 VII 1941 r., b. sygn.

<sup>20</sup> *Ibidem*, Dekret z 1 VI 1922 r., b. sygn.

<sup>21</sup> Sz. Kowalik, *Pamiętniki kapelana...*, s. 27–28; *Ścisaka Dominik...*, s. 145.

<sup>22</sup> ADS, TpdŚ, Dekret z 21 II 1929 r., b. sygn.

<sup>23</sup> Sz. Kowalik, *Pamiętniki kapelana...*, s. 31–32; *Ścisaka Dominik...*, s. 145–146.

<sup>24</sup> W. Wójcik, *Materiały rękopiśmienne po ks. Dominiku Ścisakę (1881–1945)*, „Studia Sandomierskie” (1982) t. 3, s. 514–517; K. Jaworski, *Ks. Dominik Ścisaka – kapelan i pisarz*, „Gość Niedzielny” 29 XI 1998, s. 23.

aresztowany przez Niemców i przebywał w więzieniu od 9 do 24 grudnia 1939 r. w Radomiu<sup>25</sup>. Bardzo zaangażował się w pomoc ofiarom oraz jeńcom wojennym. W październiku 1939 r. utworzył pięć kuchni dla potrzebujących. Poza tym uruchomił dom dla uchodźców a także kartotekę poszukiwawczą zaginionych. Nie wahał się przekazać własnych oraz parafialnych pieniędzy na pomoc ubogim. Pomoc ks. Dominika Ścisłały nie ograniczała się jedynie do spraw materialnych. Obejmowała także opiekę duchowo-religijną. Organizował rekolekcje dla ofiar wojny, więźniów oraz ubogich. Udzielał też sakramentów świętych w więzieniu<sup>26</sup>.

Aktywność wybitnego duszpasterza oraz społecznika została zauważona i doceniona przez władze kościelne i samorządowe. 22 października 1926 r. papież Pius XI obdarzył go godnością szambelana papieskiego. Za działalność społeczną na Śląsku Cieszyńskim otrzymał Srebrny Krzyż Zasługi<sup>27</sup>.

Ksiądz prałat Dominik Ścisłała zmarł 5 maja 1945 r. w Radomiu. Uroczystości pogrzebowe miały miejsce w parafii mariackiej. Ciało śp. ks. Ścisłały złożono na cmentarzu przy ul. Limanowskiego w Radomiu<sup>28</sup>.

### 3. Ks. prał. Stanisław Teofil Koprowski (1871–1947)

Trzecim z kolei proboszczem radomskiej parafii katedralnej był ks. Stanisław Koprowski. Urodził się 20 grudnia 1871 r. we wsi Gzowice przynależącej do parafii Jedlnia Letnisko. Jego rodzice Józef oraz Izabela z domu Patek pochodzili ze stanu szlacheckiego (herbu Halabanda)<sup>29</sup>.

Zgodnie z ówczesnym zwyczajem edukację na poziomie elementarnym ks. Koprowski odbył w domu rodzinnym. Następnie w latach 1881–1888 uczęszczał do progimnazjum klasycznego w Sandomierzu. W tym czasie zrodziło się w nim powołanie do życia kapłańskiego. Dlatego też po ukończeniu szkoły średniej wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Formację intelektualno-duchową odbył w latach 1888–1894. Świecenia diakonatu przyjął 17 lutego 1894 r., a święcenia prezbiteratu 12 sierpnia 1894 r. z rąk bp. Antoniego Ksawerego Sotkiewicza<sup>30</sup>.

Po przyjęciu święceń kapłańskich pracował jako wikariusz oraz katecheta w parafii Wojciechowice, a później w Białaczowie. W piątym roku kapłaństwa otrzymał nominację na proboszcza parafii Petrykozy.

<sup>25</sup> M. Morys-Twarowski, *Ścisłała Dominik Ludwik...*, s. 481.

<sup>26</sup> W. Wójcik, *Działalność charytatywna ks. Dominika Ścisłały (w latach 1939–1945)*, KDS 63(1970) nr 9, s. 208–210; *idem*, *Działalność charytatywna ks. Dominika Ścisłały w Radomiu*, „*Studia Sandomierskie*” (1980) t. 1, s. 75–82.

<sup>27</sup> *Ścisłała Dominik...*, s. 146.

<sup>28</sup> Sz. Kowalik, *Pamiętniki kapelana...*, s. 38.

<sup>29</sup> *Koprowski Stanisław*, w: *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 2, red. B. Stanaszek, R. Nowakowski, Sandomierz 2015, s. 111.

<sup>30</sup> W. Wójcik, *Ks. Stanisław Koprowski (1871–1947)*, KDS 65(1972) nr 5, s. 102–103.



W 1908 r. przeniesiono go na probostwo do Pawłowa koło Starachowic. Osiem lat później objął parafię w Chlewiskach, gdzie kontynuował rozbudowę kościoła. W 1927 r. przeniósł się do Skarżyska-Kamiennej. W tej z kolei parafii dokończył budowę kościoła pw. Najświętszego Serca Jezusowego. Ksiądz Koprowski wytrwale wspierał swoich parafian w trudnym czasie II wojny światowej, zwłaszcza w okresie nalotów i bombardowań<sup>31</sup>. W czerwcu 1945 r. został proboszczem parafii pw. Opieki NMP w Radomiu. Funkcję tę pełnił do śmierci 10 sierpnia 1947 r. Pochowany został na cmentarzu parafialnym obok rodziców w Petrykozach. Krótki pobyt ks. Stanisława w parafii katedralnej wynikał ze złego stanu zdrowia. Jako proboszcz zajął się przede wszystkim spłatą zadłużenia parafii, a także remontem uszkodzonego dachu świątyni katedralnej<sup>32</sup>.

Ksiądz Koprowski pełnił wiele ważnych funkcji w Kościele sandomierskim. Był wicedziekanem dekanatu koneckiego oraz wąchocckiego. Pełnił obowiązki sędziego prosynodalnego, prowizora do spraw nauczania i wychowywania w sandomierskim seminarium duchownym. Poza tym był kanonikiem gremialnym kapituły sandomierskiej. W 1911 r. otrzymał od papieża Piusa XI godność szambelana papieskiego, a w 1928 r. godność prałata domowego<sup>33</sup>.

Aktywność ks. Koprowskiego dotyczyła także życia społecznego oraz wydawniczego. Od 1909 r. należał do Zarządu Okręgowego Macierzy Polskiej w Opocznie. Od 1934 r. był wiceprezesem Koła PMSz w Skarżysku-Kamiennej. Tam także założył Stowarzyszenie Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo. W 1930 r. wydał „Kalendarz Katolicki Parafii Kamienna”<sup>34</sup>.

#### 4. Ks. prał. Henryk Gierycz (1887–1949)

W sierpniu 1947 r. proboszczem parafii Opieki NMP w Radomiu został ks. Henryk Gierycz, który pochodził z Radomia. Przyszedł na świat 12 stycznia 1887 r., ochrzczony został w kościele św. Jana Chrzciciela. Był synem radomskich mieszczan Ignacego i Wiktorii z domu Dąbrowskiej. Edukację szkolną na poziomie podstawowym oraz średnim odbył w rodzinnym mieście. Po ukończeniu gimnazjum złożył podanie do seminarium duchownego w Sandomierzu, wybierając drogę służby Chrystusowi i Kościołowi. Święcenia prezbiteratu przyjął 25 lipca 1909 r. z rąk bp. Franciszka Jaczewskiego. Na krótko przed przyjęciem święceń kapłańskich pomagał w katedrze sandomierskiej, a po nich w parafii farnej św. Jana w Radomiu<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> *Koprowski Stanisław...*, s. 111.

<sup>32</sup> Archiwum Parafii Katedralnej w Radomiu (dalej: APK), *Kronika parafii katedralnej Opieki NMP. Radom 1938–1988* (dalej: *Kronika...*), rkp., s. 78–79, b. sygn.

<sup>33</sup> W. Wójcik, *Ks. Stanisław Koprowski...*, s. 103.

<sup>34</sup> *Koprowski Stanisław...*, s. 111.

<sup>35</sup> *Gierycz Henryk*, w: *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 1, red. B. Stanaszek, R. Nowakowski, Sandomierz 2014, s. 225–226.

Po czterech latach pracy duszpasterskiej zaczął studia na Uniwersytecie we Fryburgu i zdobył stopień doktora nauk przyrodniczych. W 1917 r. ks. Gierycz wrócił do Polski i objął stanowisko prefekta Szkoły Handlowej w Radomiu. Równocześnie został kapłanem siostr miłosierdzia oraz Szpitala św. Kazimierza. Cztery lata później mianowano go prefektem Gimnazjum im. Jana Kochanowskiego w Radomiu, a w 1926 r. prefektem Gimnazjum im. Tytusa Chałubińskiego. Dodatkowo pełnił funkcję wizytatora nauki religii w dekanacie radomskim oraz dyrektora Instytutu Wyższej Kultury Religijnej w Radomiu. Poza tym był prezesem Towarzystwa Wzajemnej Pomocy Kapłanów Diecezji Sandomierskiej oraz należał do Towarzystwa Dobroczynności w Radomiu. Papież Pius XI obdarzył ks. Gierycza godnością tajnego szambelana Jego Świątobliwości<sup>36</sup>.

W czasie II wojny światowej ks. Gierycz został aresztowany przez Gestapo i wraz z Żydami więziony w piwnicy przy ul. Żeromskiego 27 w Radomiu. Ostatnią jego placówką duszpasterską było probostwo w obecnej parafii katedralnej w Radomiu. Jednocześnie od 1948 r. był rektorem kościoła garnizonowego pw. św. Stanisława w Radomiu. Kontynuował prace materialne związane z wykończeniem niedawno powstałej świątyni, m. in. podniósł o metr posadzkę prezbiterium<sup>37</sup>. Ksiądz Henryk Gierycz zmarł 4 września 1949 r. w szpitalu Świętego Ducha w Sandomierzu, a pochowano go na cmentarzu w Radomiu w grobowcu rodzinnym<sup>38</sup>.

## 5. Ks. kan. Jan Wiącek (1900–1973)

Piątym z kolei proboszczem parafii pw. Opieki NMP w Radomiu był ks. Jan Wiącek. Przyszedł na świat 24 czerwca 1900 r. we wsi Trzciana należącej do parafii Niekrasów (obecnie diecezja sandomierska). Jego rodzicami byli Paweł oraz Zofia z domu Podsiadło<sup>39</sup>.

Naukę na poziomie elementarnym otrzymał w szkołach powszechnych w Ossali oraz Tursku Wielkim. Następnie uczęszczał do gimnazjum w Sandomierzu. Po ukończeniu szkoły średniej przyjęty został do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Uwieńczeniem formacji intelektualno-duchowej były święcenia prezbiteratu przyjęte przez ks. Wiącka 29 maja 1927 r. z rąk bp. Mariana Ryxa<sup>40</sup>.

Następnie skierowano go na studia z prawa kanonicznego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie zdobył stopień doktora prawa kanonicznego. Władze kościelne powierzyły mu wówczas funkcję prefekta szkół podstawowych w Radomiu. Po upływie roku pracował jako

<sup>36</sup> B. Stanaszek, *Duchowieństwo diecezji sandomierskiej w latach 1918–1939*, Lublin 1999, s. 94. 108. 118. 122–123. 129. 132–133.

<sup>37</sup> APK, *Kronika...*, s. 81.

<sup>38</sup> *Idem*, s. 82.

<sup>39</sup> *Wiącek Jan*, w: *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 4..., s. 203.

<sup>40</sup> APK, *Kronika...*, [podano szczegółowy życiorys ks. J. Wiącka], s.173–174.

prefekt seminarium nauczycielskiego w Ostrowcu Świętokrzyskim<sup>41</sup>. W 1938 r. został przeniesiony do Solca nad Wisłą, gdzie uczył religii w liceum pedagogicznym oraz gimnazjum koedukacyjnym. Dodatkowo pełnił funkcję rektora kościoła pw. św. Stanisława Biskupa i Męczennika. Ksiądz Wiącek przeprowadził gruntowny remont tej świątyni oraz uposażył w paramenty kultu religijnego, konieczne do pełnienia służby Bożej, a także pracy duszpasterskiej<sup>42</sup>.

W okresie okupacji niemieckiej przeniesiono go na probostwo do parafii Najświętszego Serca Jezusowego w Radomiu. W niesprzyjających warunkach udało się mu przeprowadzić remont tymczasowego kościoła. Jednocześnie kontynuował budowę właściwej świątyni. W 1949 r. ks. Wiącek objął funkcję proboszcza w parafii Opieki NMP w Radomiu. Na tej placówce duszpasterskiej w pełni ujawnił swoje zdolności administracyjne oraz budowlane. W dosyć krótkim czasie spłacił długi ciężące na plebanii, wyremontował oraz wyposażył świątynię parafialną. Po pięciu latach otrzymał nominację na proboszcza parafii Koprzywnica gdzie zasłynął tym, że udało mu się przeprowadzić remont zabytkowego kompleksu pocysterskiego, a także zorganizować muzeum parafialne<sup>43</sup>.

Ksiądz Wiącek pełnił także funkcję dziekana dekanatu Radom-Południe oraz dekanatu koprzywnickiego. Z rąk bp. Jana Kantego Lorka otrzymał w 1957 r. godność kanonika gremialnego Kapituły Katedralnej w Sandomierzu<sup>44</sup>. Po długiej i ciężkiej chorobie, zmarł 4 maja 1973 r. Ciało śp. ks. Jana Wiącka złożono na cmentarzu parafialnym w Koprzywnicy<sup>45</sup>.

## **6. Ks. kan. Waław Pośpieszyński (1894–1961)**

Szóstym z kolei proboszczem parafii katedralnej w Radomiu był ks. Waław Pośpieszyński. Pochodził z Kujaw. Przyszedł na świat 7 grudnia 1894 r. we Włocławku. Jego rodzicami byli Jan oraz Bogumiła z domu Bukalska. Jego ojciec był urzędnikiem kolejowym, zawiadowcą na kilku stacjach kolejowych. Ze względu na pracę ojca rodzina Pośpieszyńskich często zmieniała swoje miejsce zamieszkania<sup>46</sup>.

Edukację rozpoczął w domu rodzinnym pod kierunkiem matki. Następnie uczęszczał do szkoły podstawowej w Kuluszkach. Po jej ukończeniu był najpierw uczniem prywatnego progimnazjum w Łodzi, a następnie gimnazjum radomskiego. W Radomiu, dzięki m.in. postawie i wpływowi ówczesnego prefekta ks. Walentego Starzomskiego, rozpoznał w sobie powołanie do służby Bogu w życiu kapłańskim. W latach 1912–1918 był klerykiem Wyższego Seminarium Duchownego w Sando-

<sup>41</sup> *Śp. ks. Jan Wiącek*, KDS 66(1973) nr 10–11, s. 260.

<sup>42</sup> *Wiącek Jan...*, s. 203.

<sup>43</sup> *APK, Kronika...*, s. 174.

<sup>44</sup> *Śp. ks. Jan Wiącek...*, s. 260.

<sup>45</sup> *Wiącek Jan...*, s. 203.

<sup>46</sup> H. Kaszewski, *Śp. ks. Waław Pośpieszyński*, KDS 54(1961) nr 12, s. 378.

mierzu. Święcenia prezbiteratu przyjął 5 maja 1918 r. z rąk bp. Mariana Ryxa w katedrze sandomierskiej<sup>47</sup>.

Pierwszą placówką duszpasterską, w której ks. Waclaw Pośpieszyński pracował jako wikariusz, była parafia Łoniów. W kolejnym roku przez kilka miesięcy pełnił funkcję wikariusza oraz katechety w parafiach Pawłowice i Przedbórz. W marcu 1920 r. ks. Pośpieszyński został przeniesiony na wikariat w parafii św. Jana Chrzciciela w Radomiu. Przez blisko dziesięć lat współpracował z ks. inf. Piotrem Górskim, proboszczem parafii farnej<sup>48</sup>.

W 1930 r. ks. Pośpieszyński objął swoje pierwsze probostwo w parafii Grabowiec. Po sześciu latach przeniesiono go na probostwo w Petrykozach. Jednocześnie powierzono mu funkcję wicedziekana dekanatu opoczyńskiego. Praca duszpasterska w Petrykozach przypadła na trudne lata wojny oraz okupacji. Stracił wtedy trzech braci. Za pomoc partyzantom groziła mu kara śmierci z rąk Niemców. Wedle świadków cudem jej uniknął, dzięki m. in. znajomości języka niemieckiego. Kolejną placówką duszpasterską, w której pracował jako proboszcz, była parafia pw. św. Michała Archaniola w Ostrowcu Świętokrzyskim. Przybył do niej tuż po zakończeniu II wojny światowej. W tamtym czasie biskup sandomierski Jan Kanty Lorek obdarzył go godnością kanonika honorowego Kapituły Katedralnej w Sandomierzu<sup>49</sup>.

Od czerwca 1954 r. do marca 1961 r. był proboszczem parafii Opieki NMP w Radomiu. Biskup sandomierski powierzył mu także funkcję dziekana dekanatu radomskiego południowego. Z powodu jego choroby parafią kierował jako administrator ks. Wojciech Staromłyński<sup>50</sup>. Ksiądz Waclaw Pośpieszyński zmarł 30 marca 1961 r. w Radomiu<sup>51</sup>.

## 7. Ks. inf. Wojciech Staromłyński (1907–1988)

Po śmierci ks. Waclawa Pośpieszyńskiego w 1961 r. biskup sandomierski Jan Kanty Lorek proboszczem kościoła Mariackiego w Radomiu mianował ks. Wojciecha Staromłyńskiego<sup>52</sup>. Pochodził on z Rogowa koło Końskich. Urodził się 28 września 1907 r. Jego rodzicami byli Józef oraz Paulina z domu Ślifierz. Miał dziewięcioro rodzeństwa<sup>53</sup>.

Naukę szkolną na poziomie elementarnym rozpoczął w rodzinnym Rogowie, a kontynuował ją w Końskich. Tam też był uczniem Gimnazjum im. św. Stanisława Kostki. W 1928 r. przeniósł się do Gimnazjum

<sup>47</sup> *Pośpieszyński Waclaw, Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 3, red. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, Sandomierz 2017, s. 190.

<sup>48</sup> H. Kaszewski, *Śp. ks. Waclaw Pośpieszyński...*, s. 378.

<sup>49</sup> APK, *Kronika...*, s. 218–219; *Pośpieszyński Waclaw...*, s. 190.

<sup>50</sup> APK, *Kronika...*, Wpis pod rokiem 1961, b. p.

<sup>51</sup> H. Kaszewski, *Śp. ks. Waclaw Pośpieszyński...*, s. 379.

<sup>52</sup> Zarówno w Archiwum Diecezji Sandomierskiej, jak i w Archiwum Kurii Diecezji Radomskiej nie znajduje sięteczka personalna ks. W. Staromłyńskiego.

<sup>53</sup> W. Zdon, *Śp. ks. prob. inf. mgr Wojciech Staromłyński*, KDR 9(2000) nr 2–3, s. 267.

Męskiego Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu. Zmiana szkoły oraz przeprowadzka do Sandomierza podyktowane były wyborem przez Wojciecha Staromłyńskiego drogi życia kapłańskiego. W 1930 r. złożył egzamin maturalny i został przyjęty do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Po pięciu latach formacji duchowej oraz studiów filozoficzno-teologicznych 2 czerwca 1935 r. otrzymał święcenia prezbiteratu<sup>54</sup>.

Pierwszą placówką, w której ks. Staromłyński pracował jako wikariusz, była parafia Odechów. Uczył religii w szkole powszechnej w Zakrzówku oraz prowadził grupy katolickie zrzeszające młodzież. Mimo trudnej sytuacji w czasie II wojny światowej kontynuował pracę dydaktyczną oraz wychowawczą, organizując lekcje w ramach tzw. „tajnego nauczania”. Ksiądz Staromłyński był oddanym Ojczyźnie patriotą, dlatego też został kapelanem II Obwodu Armii Krajowej<sup>55</sup>.

W 1942 r. przeniesiono go na wikariat w parafii św. Jana Chrzciciela w Radomiu. Wzorem wcześniejszej placówki nauczał religii na Firleju. Był zaangażowanym w działania niepodległościowe. Jego mieszkanie stanowiło punkt informacyjny dla znajomych. Udzielał schronienia działaczom podziemia, uciekinierom z ziem wcielonych do III Rzeszy Niemieckiej, organizował pomoc dla Żydów, wyszukiwał mieszkania oraz wystawiał fałszywe metryki ludności żydowskiej. Za tę działalność został odznaczony w 1980 r. przez żołnierzy AK Okręgu Radom–Kielce<sup>56</sup>.

Po wojnie ks. Staromłyński został mianowany prefektem w radomskim Gimnazjum im. Jana Kochanowskiego, a potem prefektem w Gimnazjum im. Tytusa Chałubińskiego. Poza tym podjął studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. W 1950 r. obronił pracę magisterską pt. „Wierność małżeńska jako zagadnienie religijno-moralne”. W tym okresie zaangażował się też w tworzenie duszpasterstwa służby zdrowia<sup>57</sup>.

W 1960 r. został mianowany administratorem, a od 3 września 1964 r. proboszczem parafii Opieki NMP w Radomiu. Nadal był zaangażowany w pracę duszpasterską z nauczycielami, a także ze służbą zdrowia. Po wydarzeniach radomskiego Czerwca 1976 r. organizował pomoc pokrzywdzonym a także podejmował próby interwencji w ich imieniu u miejscowych władz. Nieobca mu była działalność charytatywna. Poza tym pełnił funkcję kapelana w prowadzonym przez siostry zakonne domu opieki<sup>58</sup>.

Ważnym polem pracy ks. inf. Staromłyńskiego była administracja parafią oraz dbanie o stan materialny świątyni i pozostałych budynków kościelnych. W sierpniu 1982 r. rozpoczął gruntowny remont kościoła: dach świątyni pokryto blachą miedzianą, położono tynki na ścianach

<sup>54</sup> *Staromłyński Wojciech*, w: *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 4..., s. 75.

<sup>55</sup> W. Zdon, *Śp. ks. prob. inf. mgr Wojciech Staromłyński...*, s. 268.

<sup>56</sup> *Staromłyński Wojciech...*, s. 75.

<sup>57</sup> W. Zdon, *Śp. ks. prob. inf. mgr Wojciech Staromłyński...*, s. 268.

<sup>58</sup> *Idem*, s. 269; *Staromłyński Wojciech...*, s. 75.

kościola, wymieniono witraże w prezbiterium, uzbrajając je w ołowiane ramy oraz podjęto prace malarskie<sup>59</sup>.

W 1981 r. kościół Mariacki w Radomiu otrzymał tytuł konkatedry w diecezji sandomiersko-radomskiej. Ksiądz Staromłyński aktywnie brał udział i pomagał w organizacji celebracji liturgicznych oraz w wydarzeniach diecezjalnych i miejskich. Włączył się m.in. w obchód pięćsetlecia pobytu św. Kazimierza Królewicza w Radomiu<sup>60</sup>.

Zaangażowanie na rzecz pracy duszpasterskiej oraz społecznej ks. Wojciecha Staromłyńskiego zostało dostrzeżone przez przełożonych. W 1976 r. otrzymał od papieża Pawła VI tytuł kapela honorowego Jego Świątobliwości. W 1984 r. bp Edward Materski mianował go dziekanem dekanatu Radom–Północ. 4 lipca 1986 r. papież Jan Paweł II obdarzył ks. Staromłyńskiego godnością protonotariusza apostolskiego, a bp Materski jeszcze w tym samym roku mianował go scholastykiem w nowo utworzonej Kapitułce Konkatedralnej Radomskiej<sup>61</sup>. Ksiądz Wojciech Staromłyński zmarł 28 sierpnia 1988 r. Pochowany został w grobowcu parafii Opieki NMP na radomskim cmentarzu przy ul. Limanowskiego<sup>62</sup>.

## 8. Ks. inf. Marian Cukrowski (1928–2002)

Następcą śp. ks. inf. Staromłyńskiego na stanowisku proboszcza kościoła Mariackiego w Radomiu został dotychczasowy jego współpracownik ks. Marian Cukrowski. Przyszedł na świat 24 lipca 1928 r. w Chlewiskach. Jego rodzicami byli Antoni oraz Helena z domu Mosiołek. Sakrament chrztu świętego Marian Cukrowski otrzymał w tamtejszym kościele parafialnym 5 sierpnia 1928 r. z rąk ks. Stanisława Żaka<sup>63</sup>.

W szóstym roku życia rozpoczął naukę w szkole powszechnej w Chlewiskach. W tym samym roku zapisał się do koła ministranckiego i regularnie służył do Mszy Świętej. Szkołę w Chlewiskach ukończył w 1941 r. Z powodu wojny przez trzy kolejne lata nie uczęszczał na lekcje. Dopiero w 1944 r., dzięki pomocy miejscowego nauczyciela, udało mu się przerobić materiał z pierwszej klasy gimnazjalnej. Rok później przyjęto go do drugiej klasy w Gimnazjum i Liceum Ogólnokształcącym im. Jana Kochanowskiego w Radomiu. Wtedy też brał udział w spotkaniach Sodalicii Mariańskiej oraz koła różańcowego. Warto zauważyć, że jego opiekunem był wówczas ks. Wojciech Staromłyński. Po otrzymaniu świadectwa dojrzałości w 1949 r. złożył podanie o przyjęcie do sandomierskiego seminarium duchownego<sup>64</sup>.

<sup>59</sup> APK, *Kronika...*, Wpis pod rokiem 1982, bp.

<sup>60</sup> *Rys historyczny, w: Rocznik diecezji radomskiej 2018*, red. M. Fituch, Radom 2018, s. 402.

<sup>61</sup> W. Zdon, *Śp. ks. prob. inf. mgr Wojciech Staromłyński...*, s. 270.

<sup>62</sup> APK, *Kronika...*, Wpis pod rokiem 1988, bp.; *Staromłyński Wojciech...*, s. 75.

<sup>63</sup> Archiwum Kurii Diecezji Radomskiej (dalej: AKDR), Teczka personalna ks. Mariana Cukrowskiego (dalej: TpmC), Metryka chrztu i urodzenia, b. sygn.

<sup>64</sup> AKDR, TpmC, Życiorys z 30 V 1954 r., b. sygn.

Formację duchową oraz studia filozoficzno-teologiczne odbył w latach 1949–1954. Biskup sandomierski Jan Kanty Lorek udzielił mu święceń subdiakonatu 15 listopada 1953 r., święceń diakonatu 8 grudnia 1953 r. oraz święceń prezbiteratu 30 maja 1954 r. w bazylice katedralnej w Sandomierzu<sup>65</sup>.

Po przyjęciu święceń kapłańskich pracował w charakterze wikariusza i katechety w następujących parafiach: św. Józefa w Sandomierzu (1954–1959), św. Michała Archanioła w Ostrowcu Świętokrzyskim (1959–1963) oraz Opieki NMP w Radomiu (1963–1988). Począwszy od 1963 r. aż do śmierci losy ks. Cukrowskiego były związane z kościołem Mariackim<sup>66</sup>. Od 1968 r. do 1972 r. ks. Cukrowski studiował teologię na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Ukończył studia otrzymaniem tytułu magistra z teologii, przedstawiając pracę magisterską pt. „Wychowanie eucharystyczne dzieci po Pierwszej Komunii Świętej w świetle konstytucji o liturgii”, napisaną pod kierunkiem ks. Franciszka Blachnickiego<sup>67</sup>.

Charakterystycznym rysem posługi wikariuszowskiej ks. Cukrowskiego w parafii katedralnej była praca z dziećmi i młodzieżą. Z oddaniem i wytrwale, w zasadzie do śmierci, uczył religii w salkach parafialnych a następnie w szkole. Co tydzień głosił homilie, szczególnie dla dzieci. Kolega z jego rocznika święceń ks. prof. Stanisław Kowalczyk, w homilii na pogrzebie ks. Cukrowskiego, zaznaczył, że ściągał on tłumy dzieci i ich rodziców do świątyni katedralnej. Jego kazania były przemyślane, trafne oraz dzięki prostocie języka i doborowi przykładów łatwe w percepcji przez słuchacza<sup>68</sup>.

W październiku 1988 r. otrzymał nominację na proboszcza parafii Opieki NMP w Radomiu<sup>69</sup>. Ksiądz Cukrowski nie zmienił dotychczasowego stylu pracy duszpasterskiej. Nadal uczył religii, głosił kazania dla dzieci, przygotowywał rekolekcje, misje parafialne oraz inne uroczystości i celebracje liturgiczne. Organizował pomoc charytatywną – wspomagał radomian dotkniętych bezrobociem w latach dziewięćdziesiątych XX w. Każdego roku parafia wysyłała około pięćset paczek dla potrzebujących<sup>70</sup>.

Ważnym polem posługi proboszczowskiej ks. Mariana Cukrowskiego była administracja parafią. Kontynuował prace związane z renowacją świątyni zaczęte przez poprzednika. Dzięki staraniom ks. Cukrowskiego na wieżach świątyni w latach 1998–1999, umocowano odnowione

<sup>65</sup> AKDR, TpMC, Świadcstwa święceń subdiakonatu, diakonatu oraz prezbiteratu, b. sygn.

<sup>66</sup> AKDR, TpMC, Dekrety nominacji na wikariusza parafii pw. św. Józefa w Sandomierzu z 1954 r., pw. św. Archanioła Michała w Ostrowcu Świętokrzyskim z 1959 r. oraz pw. Opieki NMP w Radomiu z 1963 r., b. sygn.

<sup>67</sup> AKDR, TpMC, Indeks studenta oraz świadectwo ukończenia studiów z 1 II 1972 r., b. sygn.

<sup>68</sup> S. Kowalczyk, *Homilia wygłoszona w trakcie pogrzebu ks. inf. Mariana Cukrowskiego 23 stycznia 2002 r.*, KDR 11(2002) nr 2, s. 270–271.

<sup>69</sup> AKDR, TpMC, Dekret z 22 X 1988 r., b. sygn.

<sup>70</sup> S. Kowalczyk, *Homilia...*, s. 271.

połączane korony<sup>71</sup>. Jego zaangażowanie na polu pracy duszpasterskiej oraz katechizacji dzieci znalazło uznanie u władz kościelnych. Jeszcze jako wikariusz otrzymał od bp. Edwarda Materskiego w 1986 r. nominację na kanonika honorowego Kapituły Katedralnej w Sandomierzu, a w tym samym roku także nominację na kanonika gremialnego Kapituły Konkatedralnej<sup>72</sup>. Od 1988 r. pełnił funkcję dziekana dekanatu Radom–Północ<sup>73</sup>. Papież Jan Paweł II obdarzył go godnością kapelana honorowego Jego Świątobliwości, a w 1995 r. tytułem protonotariusza apostolskiego<sup>74</sup>. Ponadto ks. Cukrowski był duszpasterzem kolejarzy oraz wizytatorem katechetycznym w dekanacie Radom–Północ<sup>75</sup>.

Ksiądz infułat Marian Cukrowski zmarł 19 stycznia 2002 r. Uroczystości pogrzebowe miały miejsce 22 i 23 stycznia 2002 r. Jego ciało pochowano w grobowcu księży parafii katedralnej przy ul. Limanowskiego w Radomiu<sup>76</sup>.

## 9. Ks. prał. Edward Poniewierski (1953–2021)

Następcą ks. inf. Mariana Cukrowskiego w posłudze proboszczowskiej w parafii katedralnej w Radomiu był ks. Edward Poniewierski pochodzący z tejże parafii, wychowanek księży Wojciecha Staromłyńskiego oraz Mariana Cukrowskiego. Ksiądz Edward Poniewierski przyszedł na świat 9 września 1953 r. w Radomiu. Jego ojcem był Szczepan Franciszek, a matką Helena z domu Szust. Miał troje rodzeństwa: dwie siostry oraz brata<sup>77</sup>. Sakrament chrztu świętego otrzymał w kościele Mariackim 11 października 1953 r.<sup>78</sup>

W wieku siedmiu lat rozpoczął naukę szkolną. Najpierw uczęszczał do Szkoły Podstawowej nr 8, a od 1968 r. był uczniem Liceum Ogólnokształcącego im. Marii Konopnickiej w Radomiu. Od dziesiątego roku życia był ministrantem. Brał udział w spotkaniach, diecezjalnych zjazdach ministranckich na Świętym Krzyżu, a w późniejszym czasie przygotowywał kandydatów do służby liturgicznej ołtarza. Z czasem związał się także z Ruchem Światło–Życie. Po uzyskaniu świadectwa dojrzałości w 1972 r. złożył podanie o przyjęcie do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Pisał wówczas, że od najmłodszych lat pragnął poświęcić się służbie Bogu i Kościołowi w sakramencie kapłaństwa<sup>79</sup>.

<sup>71</sup> *Rys historyczny...*, s. 402.

<sup>72</sup> AKDR, TpMC, Dekrety z 29 IV i 17 XII 1986 r., b. sygn.

<sup>73</sup> AKDR, TpMC, Dekret z 12 X 1988 r., b. sygn.

<sup>74</sup> *Z życia diecezji*, „Ave. Pismo Diecezji Radomskiej” (dalej: Ave) (1995) nr 14, s. 2.

<sup>75</sup> AKDR, TpMC, Dekrety z 12 X i 30 XI 1999 r., b. sygn.

<sup>76</sup> *Nekrolog śp. ks. inf. Mariana Cukrowskiego*, Ave (2002) nr 5, s. 10.

<sup>77</sup> AKDR, Teczka personalna ks. Edwarda Poniewierskiego (dalej: TpEP), *Życiorys* z 11 VI 1972 r., b. sygn.

<sup>78</sup> AKDR, TpEP, Metryka chrztu z 2 VI 1972 r., b. sygn.

<sup>79</sup> AKDR, TpEP, *Życiorys* z 11 VI 1972 r.; AKDR, TpEP, E. Poniewierski do rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu 11 VI 1972 r., b. sygn.



Studia filozoficzno-teologiczne oraz formację duchową odbył w latach 1972–1978. Święcenia diakonatu przyjął 13 listopada 1977 r. Administrator apostolski diecezji sandomierskiej – bp Piotr Gołębiowski – udzielił mu święceń prezbiteratu 3 czerwca 1978 r. w bazylice katedralnej w Sandomierzu<sup>80</sup>. Następnie pracował jako wikariusz oraz katecheta w parafiach Zawichost (sierpień – wrzesień 1978), Kuczki (1978–1979) oraz Przysucha – pw. św. Jana Nepomucena (1979–1982). Bardzo ważnym polem jego zainteresowania oraz zaangażowania duszpasterskiego w tamtym czasie było prowadzenie wakacyjnych turnusów rekolekcji oazowych<sup>81</sup>.

Biskup Edward Materski widział w ks. Poniewierskim kandydata na współpracownika w dziele formacji kandydatów do kapłaństwa. Z tego względu w 1982 r. skierował go na studia specjalistyczne z teologii moralnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Ukończył je w 1985 r., uzyskując tytuł magistra i licencjata z teologii<sup>82</sup>.

Kolejnym ważnym polem jego działalności była praca jako wykładowcy oraz ojca duchownego i wychowawcy alumnów. Od 1985 r. wykladał teologię moralną w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu, a od 1992 r. w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu. Równolegle pełnił funkcję ojca duchownego alumnów<sup>83</sup>. Jako pierwszy we wrześniu 1989 r. zamieszkał w nowo wybudowanym gmachu Wyższego Seminarium Duchownego w Radomiu<sup>84</sup>.

W sierpniu 1996 r. bp Edward Materski mianował ks. Edwarda Poniewierskiego proboszczem parafii pw. Matki Bożej Częstochowskiej w Radomiu<sup>85</sup>. Głównym zadaniem, jakie spoczęło na nim, była budowa nowego kościoła oraz plebanii. Prace budowlane prowadził od 1998 r.<sup>86</sup>. Zadanie to było wielkim wyzwaniem, gdyż pełnił jednocześnie funkcję proboszcza, jak i kanclerza kurii radomskiej. Z tego względu w marcu 2001 r. poprosił bp. Jana Chrapka o przyjęcie rezygnacji z posługi proboszczowskiej<sup>87</sup>.

<sup>80</sup> AKDR, TpEP, Świadczenie święceń diakonatu z 13 VI 1977 r., b. sygn.; AKDR, TpEP, Świadczenie święceń prezbiteratu z 3 VI 1978 r., b. sygn.

<sup>81</sup> AKDR, TpEP, Dekrety nominacyjne: na wikariat w Zawichoście z 30 VIII 1978, w Kuczkach z 30 VIII 1978 r., w Przysusze z 15 VI 1979 r., b. sygn.

<sup>82</sup> AKDR, TpEP, Dyplom ukończenia studiów z 9 IV 1985 r., b. sygn.

<sup>83</sup> AKDR, TpEP, Dekret nominacji na wykładowcę w WSD w Sandomierzu z 6 IX 1985 r., b. sygn.

<sup>84</sup> R. Piekarski, *Dwadzieścia pięć lat istnienia i funkcjonowania Wyższego Seminarium Duchownego w Radomiu (1989–2014). Rys historyczny*, w: „Przyjdź Królestwo Twoje”. Księga pamiątkowa dedykowana Jego Ekscelencji Księdzu Biskupowi Henrykowi Tomasikowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin, red. M. Jagodziński, J. Wojtkun, Radom 2016, s. 458.

<sup>85</sup> AKDR, TpEP, Dekret z 29 VII 1996 r., b. sygn.

<sup>86</sup> *Rys historyczny*, w: *Rocznik diecezji radomskiej 2018*, red. M. Fituch, Radom 2018, s. 516–517.

<sup>87</sup> AKDR, TpEP, Bp J. Chrapka do ks. Edwarda Poniewierskiego 7 III 2001 r., b. sygn.

Kilkanaście miesięcy później bp Zygmunt Zimowski mianował go proboszczem parafii mariackiej w Radomiu, jednocześnie zwalniając z urzędu kanclerza<sup>88</sup>. W ciągu dwunastu lat swojej posługi duszpasterskiej w parafii katedralnej ks. Edward Poniewierski podjął dzieło gruntownego remontu świątyni, uposażenia jej oraz odnowienia terenu przykościelnego. W latach 2007–2013 podjął prace związane z konserwacją elewacji, dachu katedralnego, położeniem nowej posadzki, wykonaniem ogrzewania podłogowego, montażem nowych witraży, nadaniem nowego wyglądu i wyposażenia prezbiterium, montażem marmurowego ołtarza, ambony oraz chrzcielnicy. Poza tym ułożył nowy chodnik wokół świątyni a także zamontował przed katedrą pomniki św. Jana Pawła II oraz bł. kard. Stefana Wyszyńskiego<sup>89</sup>. Ksiądz Poniewierski zorganizował również muzeum katedralne, w którym przechowywane są pamiątki związane z przeszłością diecezji radomskiej oraz dziejami miasta Radomia<sup>90</sup>.

Aktywność ks. Poniewierskiego nie ograniczała się tylko do pracy duszpasterskiej, administracji parafią czy też roli wychowawcy adeptów do kapłaństwa. Był członkiem wielu konsyliów związanych z życiem lokalnego Kościoła radomskiego. Od 7 marca 1991 r. był najpierw kanonikiem honorowym Kapituły Konkatedralnej, a od 13 lipca 2002 r. kanonikiem gremialnym Kapituły Katedralnej Świętego Kazimierza w Radomiu<sup>91</sup>. Papież Jan Paweł II obdarzył go 4 maja 2004 r. godnością kapelana Jego Świątobliwości<sup>92</sup>. Był również członkiem kolegium konsultorów oraz rady kapłańskiej diecezji radomskiej. Wchodził w skład kolegium cenzorów ksiąg liturgicznych, Kościelnej Rady Pomocy Bezrobotnym, Rady Wydziału Duszpasterskiego Diecezji Radomskiej, Rady Artystyczno-Budowlanej. Był członkiem Komisji ds. Duchowieństwa Diecezjalnego II Synodu Diecezji Radomskiej, należał do Zakonu Rycerskiego Świętego Grobu w Jerozolimie. Poza tym pełnił funkcję wikariusza generalnego, kanclerza kurii diecezji radomskiej, postulatora w procesie beatyfikacyjnym sługi Bożego ks. Romana Kotlarza, dziekana dekanatu Radom–Centrum oraz kapelana Klubu Inteligencji Katolickiej w Radomiu<sup>93</sup>.

<sup>88</sup> AKDR, TpEP, Dekret z 28 VI 2002 r., b. sygn.

<sup>89</sup> E. Poniewierski, *Konieczność kompleksowego remontu katedry*, „Głos Mariacki” (dalej: GM) (2008), s. 6–7; *idem*, *Nowe witraże*, *ibidem*, s. 8–9; *idem*, *Program prac na 2009 r.*, GM (2009) nr 1, s. 5; *idem*, *Trwa remont katedry*, GM (2009) nr 3, s. 14–15; *idem*, *Remont katedry w 2010 r.*, GM (2010) nr 7, s. 12–13; *idem*, *Wielki remont katedry w 2011–2013*, GM (2011) nr 3, s. 5–9; *idem*, *Ołtarz*, GM (2012) nr 5, s. 11–14; *idem*, *Remont kaplicy, obrazu i ołtarza Matki Bożej Częstochowskiej*, GM (2013) nr 1, s. 14–15; *idem*, *Zakończenie wielkiego remontu katedry radomskiej realizowanego w latach 2007–2013*, GM (2013) nr 5, s. 2–29.

<sup>90</sup> *Zawsze blisko katedry – wywiad z ks. Edwardem Poniewierskim*, „Życie Radomskie” (2017) nr 6, s. 6.

<sup>91</sup> AKDR, TpEP, Dekrety z 7 III 1991 r. i 13 VII 2002 r.

<sup>92</sup> *Annuario Pontificio per l'anno 2015*, Città del Vaticano, s. 2214.

<sup>93</sup> AKDR, TpEP, Dekrety nominacji na członka kolegium konsultorów i rady kapłańskiej od 4 I 1999 r., dekret nominacji na cenzora ksiąg liturgicznych z 10 I 1999 r., dekret nominacji na członka Kościelnej Rady Pomocy Bezrobotnym z 15 IV 2009 r., dekret nominacji

Postawa oraz zaangażowanie ks. Edwarda Poniewierskiego na rzecz lokalnej wspólnoty kościelnej oraz społecznej znalazła uznanie i potwierdzenie w przyznanych mu nagrodach. Związek Towarzystwa Przyjaciół Dzieci wręczył mu w grudniu 2009 r. medal im. dr. Henryka Jordana. Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego przyznało mu odznakę „Za opiekę nad zabytkami”<sup>94</sup>. W marcu 2017 r. otrzymał zaś Nagrodę Świętego Kazimierza za popularyzowanie dziedzictwa kulturowego oraz historii Radomia<sup>95</sup>.

Ważnym przejawem zainteresowań ks. Poniewierskiego – zwłaszcza zainteresowań historią oraz kulturą – była pasja kolekcjonerska. Zostawił po sobie bogate zbiory pocztówek (wydał autorską edycję), obrazów, rycin, szkiców i piśmiennictwa po ks. Władysławie Paciaku, po innych duchownych związanych z przeszłością Kościoła radomskiego, monet, fotografii, dokumentów oraz książek<sup>96</sup>. Oprócz tego był autorem i redaktorem periodyku związanego z parafią katedralną „Głos Mariacki”, który ukazywał się w latach 2008–2013, był także pomysłodawcą i redaktorem wielu publikacji związanych z kościołem Mariackim, biskupami radomskimi czy też ważnymi wydarzeniami z historii diecezji i Radomia.

Ksiądz Edward Poniewierski zmarł 2 lutego 2021 r. w sześćdziesiątym ósmym roku życia oraz w czterdziestym trzecim kapłaństwa. Uroczystości pogrzebowe miały miejsce w dniach 5–6 lutego 2021 r. Jego ciało złożono w grobowcu proboszczów katedralnych przy ul. Limanowskiego w Radomiu<sup>97</sup>.

## 10. Ks. kan. Krzysztof Ćwiek (ur. 1959)

Ksiądz Krzysztof Ćwiek przyszedł na świat 24 stycznia 1959 r. w Olszowej Dąbrowie (parafia Dobieszyn). Uczęszczał do szkoły podstawowej w Dobieszynie, a następnie do Liceum Ogólnokształcącego im. Mikołaja Kopernika w Radomiu. Po otrzymaniu świadectwa maturalnego wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu, gdzie

---

na członka Rady Wydziału Duszpasterskiego Diecezji Radomskiej z 12 V 2012 r., dekret nominacji na członka Rady Artystyczno-Budowlanej z 21 VI 2011 r., dekret nominacji na członka Komisji ds. Duchowieństwa Diecezjalnego II Synodu Diecezji Radomskiej z 4 II 2012 r., dekret nominacji na wikariusza generalnego z 28 I 2014 r., dekret nominacji na kanclerza kurii diecezji radomskiej z 23 XI 2013 r., dekret nominacji na postulatora w procesie beatyfikacyjnym Sługi Bożego ks. R. Kotlarza z 25 III 2018 r., dekret nominacji na dziekana dekanatu Radom–Centrum z 28 VI 2002 r., dekret nominacji na kapelana Klubu Inteligencji Katolickiej w Radomiu z 9 III 2013 r.

<sup>94</sup> AKDR, TpEP, Książeczka członkowska w Związku Towarzystwa Przyjaciół Dzieci z 8 XII 2009 r., Pismo Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego z 9 IV 2010 r.

<sup>95</sup> B. Koś, *Nagrodzony za miłość do Radomia*, „Echo dnia. Dodatek Relaks” z 10 III 2017 r., s. 14.

<sup>96</sup> AKDR, TpEP, Spuścizna po księdzu E. Poniewierskim, Zbiory pocztówek, monet, znaczków, obrazów, dokumentów oraz fotografii, b. sygn.

<sup>97</sup> AKDR, TpEP, Nekrolog ks. E. Poniewierskiego; Z. Niemirski, *Twoja misja trwa*, „Ave. Gość Radomski” (2021) nr 6, s. 4.

w latach 1978–1984 odbył formację duchową oraz studia filozoficzno-teologiczne. Biskup Stanisław Sygnet udzielił mu święceń diakonatu 8 września 1983 r. Święcenia prezbiteratu przyjął 19 maja 1978 r. z rąk bp. Edwarda Materskiego w Radomiu. Następnie pracował jako wikariusz oraz katecheta w następujących parafiach: św. Rafała Kalinowskiego w Radomiu, Najświętszego Serca Jezusowego w Radomiu, Świętej Trójcy w Starachowicach oraz Świętej Rodziny w Radomiu. Od 2001 r. był proboszczem parafii Zarzeczce. W 2010 r. przeszedł na probostwo do parafii św. Jadwigi w Radomiu. Od stycznia 2014 r. pełni posługę proboszcza parafii katedralnej pw. Opieki NMP w Radomiu. 16 stycznia 2014 r. bp Henryk Tomasik mianował go członkiem Kapituły Katedralnej Świętego Kazimierza w Radomiu. Poza tym bierze udział w pracach różnych kolegiów diecezjalnych: Rady Kapłańskiej, Kolegium Konsultorów oraz Rady Ekonomicznej Diecezji Radomskiej. Od kilku lat pełni funkcję dziekana dekanatu Radom–Centrum, a od 2021 r. jest kapelanem Klubu Inteligencji Katolickiej im. Stefana Wyszyńskiego w Radomiu<sup>98</sup>.

## Streszczenie

W stuletniej historii parafii Opieki NMP w Radomiu było dziesięciu proboszczów. Artykuł stanowi prezentację ich sylwetek oraz dokonań. Każdy z nich pozostawił po sobie trwałe dzieło. Świadectwem tego są wykonane prace budowlano-remontowe, ale przede wszystkim pamięć o nich jako gorliwych duszpasterzach, nauczycielach wiary, nierzadko wrażliwych na potrzeby ubogich i poszkodowanych przez los.

**Słowa kluczowe:** proboszczowie parafii Opieki NMP w Radomiu, proboszcz, kościół Mariacki, katedra radomska, duchowni

**Title:** Rectors of the Cathedral Parish in Radom

## Summary

There were ten Rectors in one-hundred-year history of the parish of the Protection of the Blessed Virgin Mary. The article is a presentation of profiles of the rectors of the parish and their achievements. Not only is their contributions in the history of the cathedral parish described, but also their biographies and their engagement in the life of local Church is shown. Each of them left a lasting mark of their presence. The building and repair works, but above all the remembrance of them as fervent priests, teachers of faith, often sensitive to needs of the poor and those aggrieved by faith, are a testimony to their work.

<sup>98</sup> AKDR, Akta parafii pw. Opieki NMP w Radomiu, Dekret z 17 stycznia 2014 r., b. sygn.; Informacje przekazane autorowi przez ks. K Ćwieka.

**Key words:** Rectors of the Parish of the Protection of the Blessed Virgin Mary in Radom, rector, Marian church, Radom cathedral, priests

## Bibliografia

### Źródła archiwalne

Archiwum Diecezji Sandomierskiej:

Teczka personalna ks. Dominika Ścisłały, b. sygn.

Archiwum Kurii Diecezji Radomskiej:

Akta parafii pw. Opieki NMP w Radomiu, b. sygn.

Spuścizna po ks. Edwardzie Poniewierskim, b. sygn.

Teczka personalna ks. Mariana Cukrowskiego, b. sygn.

Teczka personalna ks. Edwarda Poniewierskiego, b. sygn.

Archiwum Parafii Katedralnej w Radomiu:

*Kronika parafii katedralnej Opieki NMP. Radom 1938–1988*, b. sygn.

### Źródła drukowane

*Annuario Pontificio per l'anno 2015*, Città del Vaticano 2015.

*Rocznik diecezji radomskiej 2018*, red. M. Fituch, Radom 2018.

*Zawsze blisko katedry – wywiad z ks. Edwardem Poniewierskim*, „Życie Radomskie” (2017) nr 6, s. 6.

## Literatura

Barański J., *Ks. Kazimierz Sykulski, 1882–1941*, „Skarbiec Kultury Ziemi Koneckiej” (1996) nr 4, s. 3.

Barański J., *Ks. Kazimierz Sykulski – duszpasterz*, w: *Życie, dzieło, męczeństwo ks. Kazimierza Sykulskiego*, Skarżysko-Kamienna 1999, s. 97–92.

Boratyński A., *Śp. ks. Kazimierz Dunikowski*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 53(1960) nr 1, s. 30–32.

Fituch M., Przygoda W., *Śp. ks. proboszcz Grzegorz Opalski (1962–2009)*, „Kronika Diecezji Radomskiej” 19(2010) nr 2, s. 237–239.

*Gierycz Henryk*, w: *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 1, red. B. Stanaszek, R. Nowakowski, Sandomierz 2014, s. 225–226.

Jaworski K., *Ks. Dominik Ścisłała – kapelan i pisarz*, „Gość Niedzielny” 29 XI 1998, s. 23.

Kaszewski H., *Śp. ks. Wacław Pośpieszyński*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 54(1961) nr 12, s. 378–379.

- Koprowski Stanisław, w: *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 2, red. B. Stanaszek, R. Nowakowski, Sandomierz 2015, s. 111–112.
- Kowalik Sz., *Pamiętniki kapelana wojskowego i inne zapiski z lat 1914–1945*, Warszawa–Lublin 2020, s. 11–51.
- Koś B., *Nagrodzony za miłość do Radomia*, „Echo dnia. Dodatek Relaks” 10 III 2017 r., s. 14.
- Kowalczyk S., *Homilia wygłoszona w trakcie pogrzebu ks. inf. Mariana Cukrowskiego 23 stycznia 2002 r.*, „Kronika Diecezji Radomskiej” 11(2002) nr 2, s. 268–271.
- Makarewicz S., *Śługa Boży ks. Kazimierz Sykulski (1882–1941)*, „Kronika Diecezji Radomskiej” 3(1994) nr 1, s. 15–18.
- Makarewicz S., *„Mistrzowie Wiary”. Błogosławieni Męczennicy Radomscy z grona 108 męczenników za wiarę z okresu drugiej wojny światowej*, Sandomierz 2001.
- Morys-Twarowski M., *Ścisła Dominik Ludwik*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 50, Warszawa–Kraków 2014–2015, s. 480–482.
- Nekrolog śp. ks. inf. Mariana Cukrowskiego*, „Ave. Pismo Diecezji Radomskiej” (2002) nr 5, s. 10.
- Niemirski Z., *Twoja misja trwa*, „Ave. Gość Radomski” (2021) nr 6, s. 4.
- Pałubska Z., *Sykulski Kazimierz bł.*, *Encyklopedia Katolicka*, t. 18, red. E. Gigelewicz i in., Lublin 2013, kol. 1276–1277.
- Piekarski R., *Dwadzieścia pięć lat istnienia i funkcjonowania Wyższego Seminarium Duchownego w Radomiu (1989–2014). Rys historyczny*, w: *„Przyjdź Królestwo Twoje”. Księga pamiątkowa dedykowana Jego Ekscelencji Księdzu Biskupowi Henrykowi Tomasikowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Jagodziński, J. Wojtkun, Radom 2016, s. 451–461.
- Piekarski R., *Męczennicy sandomierscy z II wojny światowej*, „Studia Diecezji Radomskiej” (2019) t. 11, s. 83–98.
- Poniewierski E., *Konieczność kompleksowego remontu katedry*, „Głos Mariacki” (2008), s. 6–7.
- Poniewierski E., *Ołtarz*, „Głos Mariacki” (2012) nr 5, s. 11–14.
- Poniewierski E., *Nowe witraże*, „Głos Mariacki” (2008), s. 8–9.
- Poniewierski E., *Program prac na 2009 r.*, „Głos Mariacki” (2009) nr 1, s. 5.
- Poniewierski E., *Remont kaplicy, obrazu i ołtarza Matki Bożej Częstochowskiej*, „Głos Mariacki” (2013) nr 1, s. 14–15.
- Poniewierski E., *Remont katedry w 2010 r.*, „Głos Mariacki” (2010) nr 7, s. 12–13.
- Poniewierski E., *Trwa remont katedry*, „Głos Mariacki” (2009) nr 3, s. 14–15.
- Poniewierski E., *Wielki remont katedry w 2011–2013*, „Głos Mariacki” (2011) nr 3, s. 5–9.
- Poniewierski E., *Zakończenie wielkiego remontu katedry radomskiej realizowanego w latach 2007–2013*, „Głos Mariacki” (2013) nr 5, s. 2–29.

- Pośpieszyński Wacław, w: *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 3, red. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, Sandomierz 2017, s. 190.
- Stanaszek B., *Duchowieństwo diecezji sandomierskiej w latach 1918–1939*, Lublin 1999.
- Staromłyński W., *Wspomnienie o ks. Kazimierzu Sykulskim*, w: *Życie, dzieło, męczeństwo ks. Kazimierza Sykulskiego*, Skarżysko-Kamienna 1999, s. 162–167.
- Staromłyński Wojciech, w: *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 4, red. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, Sandomierz 2019, s. 75.
- Sykulski Kazimierz, w: *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 4, red. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, Sandomierz 2019, s. 108–109.
- Ścisłała Dominik, w: *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 4, red. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, Sandomierz 2019, s. 145–146.
- Śp. ks. Jan Wiącek, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 66(1973) nr 10–11, s. 259–261.
- Wiącek Jan, w: *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 4, red. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, Sandomierz 2019, s. 203–204.
- Wójcik W., *Działalność charytatywna ks. Dominika Ścisłały (w latach 1939–1945)*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 63(1970) nr 9, s. 208–210.
- Wójcik W., *Ks. Stanisław Koprowski (1871–1947)*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 65(1972) nr 5, s. 102–113.
- Wójcik W., *Działalność charytatywna ks. Dominika Ścisłały w Radomiu*, „Studia Sandomierskie” (1980) t. 1, s. 75–82.
- Wójcik W., *Materiały rękopiśmienne po ks. Dominiku Ścisłały (1881–1945)*, „Studia Sandomierskie” (1982) t. 3, s. 514–517.
- Z życia diecezji*, „Ave. Pismo Diecezji Radomskiej” (1995) nr 14, s. 2.
- Zdon W., *Śp. ks. prob. inf. mgr Wojciech Staromłyński*, „Kronika Diecezji Radomskiej” 9(2000) nr 2–3, s. 267–270.





**Katolicka Nauka Społeczna /  
Catholic Social Thought**



**Ks. Marek Adameczyk<sup>1</sup>**

## **„Doktryna odkrycia” w świetle trzech papieskich bulli**

### **Wstęp**

Kolonializm i neokolonializm są tematami, które w różnych kontekstach nauczania społecznego papieża powracają wciąż z nową siłą. Następca św. Piotra, pochodzący z Ameryki Łacińskiej, jest głosem Kościoła, ale pozostaje również głosem swojego ludu. Jego społeczna wrażliwość ukształtowała się bowiem w miejscu o konkretnej historii i kulturze, co sprawia, że zagadnienia, które dla mieszkańców dawnych potęg kolonialnych są dziś tematami wstydliwymi, dla pozostałych Europejczyków są jedynie kwestiami historycznymi. Dla papieża z obszaru, na którym ciąży dziedzictwo kolonialnej przeszłości, są żywym i bolesnym doświadczeniem cierpienia i niesprawiedliwości kolejnych pokoleń narodów jego regionu. Niezwykłym paradoksem jest to, że właśnie Franciszek, który ze względu na swe pochodzenie i społeczną wrażliwość może być postrzegany jako rzecznik narodów o kolonialnej historii, wielokrotnie wyrażał skrucę za wspieranie przez Kościół procesów kolonialnych<sup>2</sup>.

Holistyczna wizja Franciszka, który często podkreśla, że *wszystko jest ze sobą połączone*<sup>3</sup>, dotyczy również mechanizmu ciągłości procesów kulturowych i historycznych, w których przenikają się czynniki ekonomiczne, religijne i społeczne. Starając się uchwycić te procesy w całej ich złożoności, papież nie ignoruje roli Kościoła, również w tym, co wymaga krytycznego spojrzenia i skruchy. Prośba o przebaczenie za zbrodnie kolonializmu jest potrzebna, ponieważ warunkuje wiarygodność obecności Ewangelii w życiu społecznym. Jeśli jednak akty skruchy nie mają pozostać jedynie przejawem kościelno-medialnego „zarządzania kryzysem”, konieczny jest proces rzetelnego rozeznania i odpowiedzi na pytanie, jakie historyczne mechanizmy sprawiły, że – w jakimś wymiarze – Kościół stał się częścią kolonialnej rzeczywistości?

Odpowiedź na to pytanie jest tak złożona, jak sam proces tworzenia kolonialnego świata. Próba zrozumienia tych mechanizmów wymaga

<sup>1</sup> Doktor nauk humanistycznych, wykładowca na Wydziale Teologii KUL – WSD Radom. Zainteresowania badawcze: katolicka nauka społeczna, neokolonializm, socjologia religii i socjologia rodziny. Adres email: marek.adameczyk@wsd.radom.pl.

<sup>2</sup> *Querida Amazonia 18-19*. Franciszek, Przemówienie podczas spotkania w Maskwacis, 25 lipca 2020 roku, <https://wiedz.pl/2022/07/25/franciszek-w-kanadzie-prosze-o-przebaczenie> [data dostępu 4.11.2023].

<sup>3</sup> Franciszek, *Laudato si* 70, 91,92, 117, 120, 138, 142.

wyodrębnienia poszczególnych aspektów (z uwzględnieniem ich wzajemnych powiązań) i badania ich za pomocą właściwych metod. Jednym ze szczegółowych zagadnień, wymagających takiej refleksji, pozostaje odpowiedź na pytanie, w jakim stopniu Kościół, jego nauczanie, decyzje polityczne poszczególnych papieży i misyjna praktyka wpłynęły na przebieg procesów kolonizacyjnych? Czy możemy mówić wyłącznie o błędach ludzi Kościoła, czy w jakimś zakresie – a jeśli tak, to w jakim – to nauczanie Kościoła i praktyka duszpasterska współtworzyły procesy formowania kolonialnej rzeczywistości? Jaka jest historyczna odpowiedzialność Kościoła? Jest to problem z pogranicza teologii, historii (szczególnie myśli doktryn politycznych), filozofii społecznej i socjologii.

Szczególnym ponagleniem do podjęcia wnikliwych badań naukowych na ten temat był społeczny klimat, który towarzyszył papieskiej pielgrzymce do Kanady w 2022 roku, podczas której rdzenni mieszkańcy witali Franciszka hasłem: „anuluj doktrynę!”, nawiązując do tzw. doktryny odkrycia. Medialne relacje z wizyty przebiegały pod hasłem odpowiedzialności Kościoła za okrucieństwo polityki asymilacyjnej, której ofiarami mieli się stać rdzenni mieszkańcy dzisiejszej Kanady. W atmosferze poważnych oskarżeń dotyczących szkół rezydencjalnych pojawiły się również zarzuty dotyczące początków systemu kolonialnego i roli, jaką miał odegrać w tym procesie Kościół. Siedem miesięcy po tych wydarzeniach, 30 marca 2023 roku, dwie połączone dykasterie: Dykasteria ds. Kultury i Edukacji oraz Dykasteria ds. Integralnego Rozwoju Człowieka wydały oświadczenie (notę) dotyczące tzw. doktryny odkrycia<sup>4</sup>. Dokument – krótki, syntetyczny i napisany dyplomatycznym językiem – nie tylko przypomina, że „ostatni papież wielokrotnie prosił o przebaczenie”, ale w konkretnych sformułowaniach również taką skruczę wyraża. „Doktryna odkrycia” była prawną koncepcją, według której odkrycie nowych terytoriów dawało do nich prawo odkrywcom. Jak stwierdza nota, *niektórzy uczeni argumentują, że podstawę wspomnianej „doktryny” można znaleźć w kilku dokumentach papieskich, takich jak Bulle Dum Diversas (1452), Romanus Pontifex (1455) i Inter Caetera (1493). (...) Badania historyczne jednoznacznie wskazują, że omawiane dokumenty papieskie, powstałe w konkretnym okresie historycznym i powiązane z kwestiami politycznymi, nigdy nie były uważane za wyraz wiary katolickiej*. Nota nie podaje jednak źródeł pozwalających poznać szczegóły badań historycznych, do których odwołują się autorzy dokumentu. Brakuje również wyjaśnień dotyczących społecznego, kulturowego i politycznego kontekstu, w którym powstały wyżej wymienione bulle, i uzasadnienia, dlaczego ten kontekst i charakter dokumentów sprawił, że ich zawartość nie stała się nigdy częścią nauczania Kościoła.

<sup>4</sup> Wspólne stanowisko połączonych Dykasterii Kultury i Edukacji oraz Dykasterii ds. Integralnego Rozwoju Człowieka w sprawie „doktryny odkrycia”, 30.03.2023, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/03/30/0238/00515.html#en> [data dostępu 24.11.2023].

Celem artykułu jest przybliżenie dwóch z wyżej wymienionych bulli, *Dum diversas* (1452) i *Inter caetera* (1493), oraz próba ukazania historycznego kontekstu ich powstania, ze szczególnym uwzględnieniem pytania, w jakim stopniu ich treść odzwierciedlała (i promowała) idee określane współcześnie jako „doktryna odkrycia”. Chodzi zatem o bardziej szczegółowe uzasadnienie też zawartych w Nocie dykasterii. Przyjętą metodą jest analiza dokumentów i ukazanie historycznych i społecznych uwarunkowań, w których powstały. Podstawowym zagrożeniem w poprawnym rozumieniu tekstu jest myślenie ahistoryczne, w którym zjawiska sprzed wielu wieków oceniamy w oparciu o współczesne normy i przyjęte reguły postępowania. Błędne przekonanie może zrodzić się również wtedy, gdy poddajemy analizie decyzje i sposób działania określonej instytucji z perspektywy wydarzeń, które miały miejsce później i które były trudne do przewidzenia.

W Nocie połączonych dykasterii, jakby w opozycji do przesłania i formy bulli *Dum diversas* (1452), *Romanus pontifex* (1455) i *Inter caetera* (1493), zacytowana została bulla *Sublimus Deus* (1537), w której Paweł III jasno określił nauczanie Kościoła dotyczące praw nowo odkrytych narodów. Ze względu na znaczenie tej bulli będzie to trzeci dokument zaprezentowany w tym samym kluczu.

## 1. Bulla *Dum diversas* (1452)

Biorąc pod uwagę historyczne znaczenie, jakie nadaje się bulli, zdziwienie mogą budzić trudności, na jakie natrafiamy, usiłując odnaleźć pełny tekst dokumentu w powszechnie dostępnych źródłach<sup>5</sup>. Celem bulli papieża Mikołaja V z 1452 r. jest uznanie prawa króla Portugalii Alfonsa do terytoriów odkrytych wzdłuż wybrzeża Afryki Zachodniej. Bulla jest krótka, pozbawiona rozbudowanych teologicznych rozważań i ma charakter polityczny i administracyjny. Pierwsza część, pełniąca rolę wprowadzenia i uzasadnienia obwieszczanych decyzji, wyraźnie zdradza, że działania, do jakich papież chce zmotywować króla Portugalii, mają mieć charakter defensywny. W tekście kilkakrotnie, w różnych kontekstach użyto słowa „obrona”, co wskazuje, że nie tyle chodziło o nowe podboje, ale o ochronę, zachowanie chrześcijańskiego świata otoczonego *wściekłością wrogów imienia Chrystusa*. Mikołaj V pisze w bulli o królu Portugalii i jego dworze jako tych, *którzy na chwałę Króla Przedwiecznego gorliwie bronią samej wiary i potężnym orężem walczą z jej wrogami*. Papież wspomina o *pracy nad obroną i rozwojem (...) religii*. Uważam – stwierdza Mikołaj V – że ci, *którzy powstają przeciwko wierze katolickiej i walczą o wygaśnięcie religii chrześcijańskiej, muszą spotkać się z odważnym i stanowczym sprzeciwem wiernych Chrystusa*.

<sup>5</sup> Tłumaczenie angielskie – do którego odwołuje się w artykule – znajduje się na stronie <https://unamsanctamcatholicam.blogspot.com/2011/02/dum-diversas-english-translation.html/> [24.11.2023].

Liczne komplementy i wyrazy uznania dla króla Portugalii są częścią dyplomatycznych zabiegów, w których chodzi o przyjęcie przez władcę roli obrońcy chrześcijańskiej cywilizacji. Nawet gdy papież przyznawał królowi prawo do „najeżdżania” i „podbijania”, kontekst wskazywał, że był to element większej strategii, która w całości miała charakter obronny. Bulla powstała w czasie, gdy Stolica Apostolska i cała chrześcijańska Europa żyła w cieniu śmiertelnego zagrożenia. Latem 1452 r. sułtan Osmański Mehmed II ukończył budowę twierdzy Rumeli Hisari po zachodniej, czyli europejskiej stronie Bosforu, uzyskując w ten sposób kontrolę nad najwęższą częścią cieśniny. Cesarz bizantyjski wysłał do Mikołaja V prośbę o pomoc. Bulla napisana została rok przed upadkiem Konstantynopola, co wskazuje, że poczucie zagrożenia było realne, przyznanie specjalnych praw katolickiemu władcy Portugalii było więc elementem taktyki zmierzającej do zbudowania koalicji służącej obronie chrześcijańskiego świata. Jeśli taka była intencja papieża, to liga antyturecka, powstała na przełomie 1454/1455 r.<sup>6</sup>, była spełnieniem jego oczekiwań. Klimat zagrożenia i konieczności obrony przed pogańskimi najeźdźcami miał swoje obiektywne uzasadnienie.

Pierwsza część bulli ma charakter wprowadzenia, po którym następuje najbardziej znany i powszechnie cytowany fragment, którego agresywny styl wyraźnie odbiega od całości dokumentu i zawiera przyzwolenie na działania niemające charakteru ściśle obronnego:

Pragnąc dodać otuchy wiernym i Waszej Królewskiej Mości w najświętszej intencji (...), udzielamy Ci pełnej i wolnej władzy, na mocy władzy apostolskiej na mocy tego edyktu, do najeżdżania, podbijania, zwalczania, podporządkowywania sobie Saracenów i pogan oraz innych niewiernych i innych wrogów Chrystusa, a także gdziekolwiek ustanowiono ich królestwa, księstwa, pałace królewskie i inne posiadłości, ziemie, miejsca, własności, obozy i wszelkie inne własności, ruchome i nieruchome dobra znalezione we wszystkich tych miejscach i utrzymywane w jakimkolwiek imieniu, a posiadane przez tych samych Saracenów, pogan, niewiernych i wrogów Chrystusa, a także królestwa, księstwa, pałace królewskie, i inne posiadłości, ziemie, miejsca, obozy, posiadłości króla lub księcia albo królów lub książąt, i ustanawia ich osoby w wieczną służbę, a także stosować i przywłaszczać sobie królestwa, księstwa, pałace królewskie, księstwa i inne posiadłości, własności i dobra tego rodzaju dla was i do waszego użytku oraz waszych następców, królów Portugalii.

Papieskie błogosławieństwo „na rozbój” (najeżdżanie, podbijanie, zwalczanie, podporządkowanie) może zaskakiwać, nawet gdy uwzględnimy klimat epoki. Warto też odnotować, że Mikołaj V udzielił wyżej wymienionych przywilejów *na mocy władzy apostolskiej*, co oznacza, że treść bulli – w najbardziej kontrowersyjnym fragmencie – firmowana jest odwołaniem do papieskiego autorytetu. Jeszcze bardziej kontrowersyjna

<sup>6</sup> B. Kumor, *Historia Kościoła*, Lublin 2004, t. IV, s. 180.

wydaje się papieska obietnica darowania potencjalnych przewinień, jakie mogą mieć miejsce w czasie zdobywania nowo odkrytych ziem: *gdyby się zdarzyło, że Ty lub inni z tych, którzy Ci towarzyszą przeciwko Saracenom i innym niewiernym tego rodzaju, w drodze tam, przebywając tam lub w drodze powrotnej, odeszlibyście z tego świata, przywracamy Tobie i tym, którzy będą Ci towarzyszyć, pozostając w szczerości i jedności, poprzez niniejszy list, do czystej niewinności, w której Ty i oni istnieliście po chrzcie.*

Choć Mikołaj V powołuje się na moc władzy apostołskiej, w treści dokumentu brakuje, bodaj najbardziej elementarnej analizy teologicznej wyjaśniającej podstawy, na jakich opiera się przekonanie, że rozporządzanie ziemiami pogan jest jurysdykcją głowy Kościoła. Brakuje także refleksji, kim są i jakie prawa mają mieszkańcy nowo odkrytych lądów. Nie znajdujemy również wyrażonego wprost przekonania, że prawo do nowych terytoriów należy do ich odkrywców. Na podstawie treści dokumentu nie można mówić o „doktrynie” – świadomie przyjmowanych tezach (teologicznych, antropologicznych, moralnych), które miały w jakikolwiek sposób uzasadniać prawo własności do nowych ziem. Bulla komunikuje decyzje o charakterze politycznym i administracyjnym, podejmowane w oparciu o – milcząco przyjmowane – przekonanie o zakresie papieskiej jurysdykcji, przekonanie, które ukształtowało się między innymi w wyniku długich historycznych sporów o inwestyturę. Nie oznacza to jednak, że w historii Kościoła nie pojawiły się teologiczne próby uzasadniania jurysdykcji papieża nad nowo odkrytymi lądami, jednak były one tylko głosem w teologicznej dyskusji toczącej się poza papieskim nauczaniem<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Przykładem takiej refleksji może być tekst *Requerimiento*, czyli „Wymogu”, dokumentu przygotowanego w 1514 roku przez jurystę z Rady Kastylji, Palacio Rubiosa. „Wymóg” był prawną regulacją konkwisty i w intencjach jego twórcy miał zabezpieczać prawa Indian przed niesprawiedliwą wojną. Tekst zawierał następujący tok rozumowania: Jezus Chrystus pojawił się na ziemi jako Syn Boży i wziął w swoje panowanie całą ziemię; przed odejściem przekazał swą władzę nad ziemią Świętemu Piotrowi, zaś ten swoim następcom, papieżom. Papież Aleksander VI oddał nowo odkryte ziemie w Nowym Świecie władcom Hiszpanii i Portugalii, zaś ci mieli z kolei obowiązek powiadomić o tym tubylców, co czyniono przez uroczyste odczytanie treści *Requerimiento* przez oficera Jego Królewskiej Mości tuż przed pacyfikacją każdej indiańskiej wsi. Gdyby tubylcy przyjęli ofertę pokoju, nawrócili się na prawdziwą wiarę i przyjęli królewską opiekę, Hiszpanie nie mieliby praw ich podbijać, jeśli jednak odrzucali propozycję *Requerimiento*, pacyfikacja stawała się uprawniona. O tym, jaki charakter pełniła opisywana procedura, najdobitniej świadczy fakt, że nigdy nie dbano, by treść odczytywanego dokumentu była tłumaczona na język tubylców. Fakt odczytywania *Requerimiento* na terenie dzisiejszego Chile jeszcze w 1550 roku potwierdził Valdivia, który w swym raporcie do króla donosił, że w obliczu braku reakcji na kilkakrotne odczytanie „Wymogu” Hiszpanie wydali tubylcom wojnę, a po jej wygraniu ukarali dwustu z nich, obcinając im po jednej ręce i jednym uchu. Źa: T. Todorov, *Podbój Ameryki. Problem innego*, Warszawa, 1996, s. 164-165.

Bulla nie określała precyzyjnie obszaru, który miał być przekazany pod jurysdykcję króla Alfonsa, co wynikało z tego, że dotyczyła również terytoriów, które dopiero miały być odkryte. Papież nie definiował także – czego moglibyśmy oczekiwać po dokumencie o charakterze prawno-administracyjnym – formuły prawnej, w ramach której terytorium to ma być przekazane pod protektorat Portugalii. Tekst dokumentu wskazuje, że intencją autora było oddanie pod zwierzchnictwo chrześcijańskiego władcy wrogich ludów, które mogły się stać realnym zagrożeniem dla chrześcijaństwa. Mikołaj V zachęcał, aby *podporządkować sobie Saracenów i pogan oraz innych niewiernych i wrogów Chrystusa*. Poczucie zagrożenia sprawiło, że nowo odkryte ludy zaliczono do *Saracenów i innych niewiernych tego rodzaju*. Wyraźnej nieufności wobec nieznanych jeszcze pogan towarzyszyło naiwne i nadmierne zaufanie do króla Alfonsa i jego podwładnych, wynikające z faktu, że był władcą chrześcijańskim. W atmosferze zagrożenia przed Saracenami podjęto decyzje – obwieszczone w bulli – w których zabrakło refleksji zarówno nad prawami narodów pogańskich do samostanowienia, jak i konsekwencjami oddania tych narodów pod panowanie władców, co prawda chrześcijańskich, ale ze skłonnością do dominacji. Czy taka refleksja – w tamtych warunkach kulturowych – była możliwa? Czy nie wykraczała poza ramy historycznie ukształtowanego systemu myślenia? Załączki koncepcji o samostanowieniu narodów odnaleźć można w myśli Innocentego IV (+1254), który – odwołując się do Ewangelii i prawa naturalnego – również poganom przyznawał możliwość posiadania własności i suwerennego państwa, analogiczną do tej, która przysługiwała chrześcijanom. Rozstrzygająca miała być prawda wiary, że świat został stworzony dla wszystkich i Chrystus umarł za wszystkich ludzi, a nie tylko za chrześcijan.

Odmiennego zdania był Henryk de Segusio (+1271), autor słynnego dzieła *Summa area*, w którym twierdził – a teoria ta stała się w jego czasach dominująca – że grzech pierworodny pozbawia tych, którzy nie zostali z niego obmyci, prawa do posiadania rodziny, własności prywatnej, wolności osobistej i własnego państwa. Był on również zwolennikiem wojny zaczepnej przeciw poganom<sup>8</sup>.

Do nauczania Innocentego IV odwoływał się Paweł Włodkowiec, który na soborze w Konstancji (1414-1418) w sporze z Krzyżakami reprezentował pogląd o prawie narodów do samostanowienia. Uzasadniając to przekonanie, odwoływał się nie tylko do argumentów jurydycznych, ale również filozoficznych i teologicznych, co pokazuje, że jeszcze przed czasem wielkich odkryć i początkiem okresu kolonialnego temat ten był przedmiotem ożywionej dyskusji i świadomego formułowania różnych stanowisk<sup>9</sup>. Analiza argumentacji Pawła Włodkowica prowadzi do wnio-

<sup>8</sup> S. Wielgus, *Wpływ polskich uczonych średniowiecznych na kształtowanie się prawa narodów i związanych z nim praw człowieka*, Biblioteka Teologii Fundamentalnej 3 (2008), s. 104.

<sup>9</sup> W. Brojer, *(Re)konstrukcja i nagana przeszłości – hermeneutyka Pawła Włodkowica*,



sku, że koncepcje, których był promotorem, były przeciwieństwem tego, co współcześnie jest określane jako „doktryna odkrycia”. Stanowisko polskiego myśliciela nie było jednak w tym czasie powszechne. W tekście *Dum diversas* nie znajdujemy jednak nawet śladu tych sporów, nie ma również sformułowania, choćby w załączkowej formie, tez związanych z „doktryną odkrycia”. Mikołaj V przeszedł do historii jako papież, którego usilne próby zmobilizowania przywódców Zachodu do skutecznego przeciwstawienia się zagrożeniu ze strony Saracenów zakończyły się niepowodzeniami<sup>10</sup>. Ten podstawowy cel polityki Stolicy Apostolskiej tego okresu dominował nad teologiczną refleksją, co znajduje odzwierciedlenie w bulli *Dum diversas*.

Nowożytna koncepcja prawa narodów w dojrzałej formie pojawia się znacznie później, do niedawna za jej twórcę uchodził H. Grocjuś (1645), współcześnie wymienia się następujących myślicieli: Niccolao Machiavelli (+1527), Francisco de Vitoria (+1546), Bartolomeus de las Casas (+1566), Perino Belli (+1575), Balthasar Ayala (+1584), Jean Bodin (+1584), Alberico Gentili (+1608) i Francisco Suarez (+1617)<sup>11</sup>. Przynajmniej dla czterech z wymienionych (de Vitoria, de las Casas, Gentili, Suarez) inspiracją stała się troska o prawa Indian i sprzeciw wobec brutalności, z jaką prawa te były naruszane w kolonizowanych krajach. Koncepcje te rodziły się wewnątrz Kościoła.

W omawianej bulli występuje jedno sformułowanie, które jest interpretowane jako przyzwolenie na niewolnictwo. Mikołaj V, wymieniając to, co w ramach papieskiej zgody może być przejmowane w posiadanie przez adresatów bulli (*królestwa, księstwa, pałace królewskie, inne posiadłości, ziemie, miejsca, obozy, posiadłości króla lub księcia albo królów lub książąt*), dodaje sformułowanie: *ustanawia te osoby w wieczną służbę (illorumque personas in perpetuam servitutum redigendi)*. Słowo *servitus* oznacza służbę, ale może oznaczać również niewolnictwo. Połączniew *servitutum* z *perpetuam* wskazuje, że chodzi jednak o niewolnictwo; mniej prawdopodobna interpretacja wskazywałby, że papież za pomocą tego określenia chciał opisać stan ścisłej podległości (przypominającej na przykład formę pańszczyzny).

W dokumencie z 11 lipca 2023 roku papież Franciszek, udzielając odpowiedzi na dubia kardynałów Waltera Brandmüllera i Raymonda Leo Burka (oraz trzech innych kardynałów), wskazał bullę *Dum diversas* jako przykład *interwencji magistralnej, która tolerowała niewolnictwo*<sup>12</sup>, co pośrednio potwierdza rozumienie sformułowania *perpetuam servitutum*

w: *Przeszłość w kulturze średniowiecznej Polski*, t. II, (red.) H. Mańkowska, Warszawa 2018, s.403-475.

<sup>10</sup> P. Johnson, *Papiestwo. XX wieków historii*, Warszawa 1998, s. 120.

<sup>11</sup> S. Wielgus, s. 108.

<sup>12</sup> *Papież odpowiada na Dubia pięciu kardynałów*, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2023-10/papiez-odpowiada-na-dubia-pieciu-kardynalow.html> [data dostępu 05.11.2023].

*redigend* jako niewolnictwo. Rodzi się jednak poważna wątpliwość, czy pisząc o *wiecznej niewoli*, Mikołaj V mógł przypuszczać, jaki kształt przybierze sprawowanie władzy na podbitych ziemiach i jaką formę i zakres będzie miało niewolnictwo. Czy zakładał, że zostanie odtworzony w jakiejś formie system feudalnej podległości, zbliżony do tego, który panował w Europie.

W średniowiecznej strukturze społecznej niewolnictwo odgrywało zdecydowanie mniejszą rolę ekonomiczną niż w świecie antyku<sup>13</sup>, mniejsza liczba niewolników nie oznaczała jednak zakwestionowania samej instytucji niewolnictwa. Część rozstrzygnięć prawnych regulujących prawa niewolników pochodziła jeszcze z prawa rzymskiego i była przyjmowana jako niebudząca kontrowersji część życia społecznego. Na zdecydowanie większą skalę niewolnictwo funkcjonowało w świecie muzułmańskim, co pomimo całego dystansu do pogańskiego świata Saracenów utrwalało jego kulturową oczywistość<sup>14</sup>. Średniowieczne społeczeństwo, odwołując się do typologii Spencera było przykładem społeczeństwa militarnego<sup>15</sup>, którego mechanizmy adaptacyjne miały służyć przetrwaniu i skutecznemu prowadzeniu działań wojennych. Społeczeństwo nie dzieliło się na wolnych i niewolników, stratyfikacja społeczna obejmowała skalę pozycji społecznych, w których istniały różne „poziomy” podległości, niektóre skrajne przyjmowały formę niewolnictwa. Wartość indywidualnej wolności nie była wtedy tak oczywista i jej ograniczania nie budziły takiego oporu jak współcześnie<sup>16</sup>. Jeśli sformułowanie *illorumque personas in perpetuum servitute redigendi* dotyczyło niewolnictwa, to samo niewolnictwo było postrzegane w takiej postaci, jaką przybierało w ówczesnych feudalnych warunkach.

Niestety, wraz z nowymi podbojami zasadniczej ewolucji ulegała skala niewolnictwa, a przede wszystkim zmieniła się jego forma. Pierwszych afrykańskich niewolników przywieziona do Portugalii w 1441 r. i była to niewielka grupa. Trzy lata później mieszkańcy Algarve wyprawili się w 6 karawanach do Mauretanii i powrócili z łupem 235 niewolników. Kronikarz Zurara ocenił, że od rozpoczęcia wyprawy do roku 1448 przywieziono z Afryki 927 niewolników<sup>17</sup>. Od tej pory handel niewolnikami zaczął kwitnąć. Począwszy od lat pięćdziesiątych XV wieku, co roku w Eu-

<sup>13</sup> Jak wskazuje literatura przedmiotu, niewolnicy stanowili 30-40% całej ludności starożytnego Rzymu i 10-15% populacji imperium rzymskiego. B.N. Newman, *Historical perspective. Slavery over the century*, w: M.C. Burke, *Human Trafficking. Interdisciplinary Perspective*, New York–London 2013, s. 31.

<sup>14</sup> I. Biezuńska-Małowista, M. Małowist, *Niewolnictwo*, Warszawa 1987, s. 164-206; B. Nowak, *Współczesny handel ludźmi a nowożytny handel niewolnikami*, w: *Handel ludźmi. Zapobieganie i ściąganie*, (red.) Z. Lasocik, Warszawa 2006, s. 33.

<sup>15</sup> G. Ritzer, *Klasyczna teoria socjologiczna*, Poznań 2004, s. 95-96.

<sup>16</sup> R.W. Southern, *Kształtowanie średniowiecza*, Warszawa 1970, s. 115-131

<sup>17</sup> G.E.de Zurara, *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista de Guiné por mandado do Infante D. Henrique*, (oprac.) T. de Sousa Soares, t. 2, Lisboa 1981, s. 549.

ropie przybywało przeciętnie 700-800 niewolników<sup>18</sup>, a pod koniec XV wieku przewożono ich kilka tysięcy rocznie. Zasadnicza zmiana dotyczyła jednak nowej „kolonialnej” formy niewolnictwa. Początkowo niewolnicy pochodzący z nowo odkrytych lądów zatrudniani byli w Portugalii jako służba domowa, często byli rzemieślnikami, rzadziej pracowali w rolnictwie. Przełomem i początkiem radykalnej zmiany w ich traktowaniu było zagospodarowanie wyspy św. Tomasza i stworzenie plantacji trzciny cukrowej, opartej na nieludzkiej pracy niewolników. Ekonomiczna efektywność plantacji, związana z masowym zastosowaniem niewolniczej siły roboczej, w zasadniczy sposób zmieniła stosunek do niewolników i ich społecznych funkcji.

System plantacyjny na wyspie św. Tomasza stał się powielanym „prototypem” dla systemu plantacji w Brazylii i innych częściach Nowego Świata. Już w latach trzydziestych XVI wieku rozpoczął się masowy wywóz niewolników z Afryki do Ameryki<sup>19</sup>.

Uważa się powszechnie, że dokument Mikołaj V ułatwił portugalski handel niewolnikami z Afryki i legitymizował kolonizację kontynentu afrykańskiego<sup>20</sup>. Pisząc o „wiecznym poddaniu”, Mikołaj V przyzywał jednak na ten rodzaj niewolnictwa (poddania), który funkcjonował w ówczesnej Europie, a nie niewolnictwo „masowe”, „plantacyjne”, jakie ukształtowało się w koloniach. Proces odkrywania nowych przestrzeni dopiero się rozpoczynał, z czasem formowały się nowe sposoby systemowej eksploatacji podbitych ziem, które nie istniały w chwili powstawania *Dum Diversas*.

Jaka była siła sprawcza papieskiej zgody na „wieczną niewolę” wyrażana w bulli? Czy rzeczywiście, jak sugerują niektórzy, Mikołaj V był „ojcem chrzestnym nowożytnego, kolonialnego handlu niewolnikami i autorem dwóch fundamentalnych bulli sakralizujących kolonializm katolicki i polowanie na niewolników wśród ludów niewyznających religii papieża?”<sup>21</sup>. Wydaje się, że papieskie decyzje miały ograniczony wpływ na dynamikę i formę procesów kolonizacyjnych, których kształt był zdeterminowany przez skalę osiąganych korzyści, chciwość, polityczną i ekonomiczną zaborczość chrześcijańskich potęg. Wypowiedzi papieża, choć miały ograniczoną moc sprawczą, legitymizowały jednak bestialskość kolonizatorskich działań. Chrześcijańscy kolonizatorzy, odwołując się do decyzji papieża, mogli definiować swoje działania w kategoriach misji cywilizacyjnej. Nota dotycząca „doktryny odkrycia” stwierdza: *treść tych dokumentów – mowa o trzech wyżej wymienionych bullach – została zmanipulowana w celach politycznych przez rywalizujące ze sobą mo-*

<sup>18</sup> A.H. de Oliveira Marques, *Historia Portugalii*, Warszawa 1987, s. 142.

<sup>19</sup> M. Tymowski, *Kulturowo-psychologiczne aspekty obecności niewolników afrykańskich w Portugalii w XV i na początku XVI w.*, „Kwartalnik Historyczny”, Rocznik CXIX, 2 (2012), s. 220.

<sup>20</sup> <https://www.britannica.com/biography/Nicholas-V-pope>

<sup>21</sup> M. Agnosiewicz, *Kryminalne dzieje papieżstwa*, t.2. Wrocław 2012, s. 187.

carstwa kolonialne, dla usprawiedliwiania czynów niemoralnych przeciwko ludności tubylczej. Nie oznacza to jednak próby usprawiedliwienia przesłania papieskich dokumentów. *Jednocześnie Kościół przyznaje, że te bulle papieskie nie odzwierciedlały we właściwy sposób równej godności i praw ludności tubylczej.* Dokument przyznaje również, że niemoralne czyny wobec ludności tubylczej *były dokonywane czasami bez sprzeciwu władz kościelnych.* Wyznacza to obszar kościelnej odpowiedzialności, który jednak trudno opisywać terminem „doktryna odkrycia”.

## 2. *Inter caetera* (1493)

Bulla papieska *Inter caetera*<sup>22</sup> została wydana 4 maja 1493 r. przez Aleksandra VI. Dokument wychodził naprzeciw hiszpańskim aspiracjom nabycia praw do ziem odkrytych przez Kolumba w poprzednim roku. Bulla wyznaczała linię demarkacyjną sto mil na zachód od Azorów i Wysp Zielonego Przylądka i przyznawała Hiszpanii wyłączne prawo do nabywania posiadłości terytorialnych i handlu wszystkimi ziemiami na zachód od tej linii. Wszystkim innym zabroniono zbliżyć się do tych ziem bez specjalnego zezwolenia władców Hiszpanii. Takie rozwiązanie zapewniło monopol na ziemi Nowego Świata. Dokument nie definiował, jaki charakter prawny miał ten akt: czy było to przyznanie pełni praw do tych ziem, czy ziemie te były przekazane na drodze infeudacji (w lenno), czy inwestytury. Od czasu wydania bulli dyskutowane były różne interpretacje, konkwistadorzy i korona hiszpańska interpretowała dokument w najszerszym sensie, twierdząc, że chodziło o przyznanie pełni praw do posiadania tych ziem.

Tekst bulli wskazuje, że papież pozostawał pod wrażeniem odzyskania przez Hiszpanów królestwa Granady, o czym w dokumencie wspomina dwukrotnie. To ważne wydarzenie miało miejsce na początku roku 1492, czyli rok przed opublikowaniem bulli, i stwarzało nadzieję na skuteczne działanie lojalnego chrześcijańskiego władcy zarówno w starciu z jawnymi przeciwnikami wiary, jak i ustanowieniem chrześcijaństwa wśród nowo odkrytych narodów. Ten drugi cel stał się dla Aleksandra VI najważniejszy, co jasno wyraził na początku dokumentu: *Wśród innych dzieł, które podobają się Boskiemu Majestatowi i są cenione w naszym sercu, to z pewnością zajmuje najwyższe miejsce, aby w naszych czasach szczególnie wiara katolicka i religia chrześcijańska zostały wywyższone oraz wszędzie rosły i szerzyły się, aby troszczono się o zdrowie dusz i aby barbarzyńskie narody zostały obalone i doprowadzone do wiary.*

Cel, który zajmował *najważniejsze miejsce w sercu papieża*, zostaje w krótkim dokumencie wyartykułowany dziewięć razy. Papież, uzasadniając oddanie Hiszpanii nowo odkrytych ziem, stwierdził, że chce

<sup>22</sup> Aleksander VI, *Inter Caetera*, <https://www.papalencyclicals.net/alexo6/alexo6inter.htm> [data dostępu 25.11.2023].

przekazać królowi to *wszystko*, dzięki czemu z *każdym dniem z większym wysiłkiem będziecie zdolni* – zwraca się do króla Ferdynada – *do sławy samego Boga i szerzenia chrześcijańskiej władzy*. Dzieląc odkrywany świat na strefy wpływów hiszpańską i portugalską, papież wyznaczał i zobowiązywał równocześnie chrześcijańskich królów do ewangelizacji tych terenów. Świadomość tego posłannictwa była powszechna, odwoływały się do niego akty korony hiszpańskiej, a w przeszłości również obrońcy praw Indian<sup>23</sup>.

Dokument nie zawiera wytycznych dotyczących zalecanych metod ewangelizacji, uważna lektura pozwala jednak zauważyć, że papieskie wyobrażenia na temat sposobów szerzenia chrześcijańskiej wiary wyraźnie odbiegają od późniejszej praktyki. W przekonaniu Aleksandra VI mieszkańcy nowych lądów *żyją w pokoju, chodzą nago, nie jedzą mięsa, wierzą w jednego Boga, Stwórcę w niebie, i wydają się wystarczająco skłonni do przyjęcia wiary katolickiej i wzrastania w dobrych obyczajach*. *Miejmy nadzieję* – dodaje papież – *że jeśli zostaną poinstruowani, w imię Zbawiciela, naszego Pana Jezusa Chrystusa, chrześcijaństwo zostanie z łatwością wprowadzone do wspomnianych krajów i wysp*. Aleksander VI apeluje również, by wyznaczyć do wyżej opisanych zadań *ludzi godnych, bogobojnych, uczonych, zdolnych i doświadczonych (...) aby tych mieszkańców uczyć wiary katolickiej i wychowywać ich w dobrych obyczajach*. Czy Aleksander VI nie miał obaw, że kolonizatorzy wysłani przez hiszpańskiego władcę mogą nie posiadać wymienionych cnót? Papież chciał pozyskać przychyłność Ferdynanda, co uzasadniało ciepłe słowa i liczne komplementy kierowane wobec hiszpańskiego władcy. Aleksander VI wyraża nadzieję na skuteczne i prawe działania monarchy ze względu na jego *królewską lojalność i wielkość ducha*, jednocześnie prosi – odwołując się do *mocy świętego posłuszeństwa* – o *zachowanie w tej sprawie całej należytej staranności*. Przytoczone słowa, mimo dyplomatycznej ostrożności w stosunku do króla Hiszpanii, mogą jednak świadczyć, że papież nie był wolny od obaw.

Słowa Aleksandra VI mogą być interpretowane jako wyraz naiwności, zwłaszcza gdy zestawimy je z realiami opisu przemocy i brutalności stosowanej wobec Indian. Z drugiej strony są jednak świadectwem, że oddanie Hiszpanom nowo odkrytych lądów połączone z wezwaniem przyprowadzenia ich mieszkańców do katolickiej wiary nie było świadomą zgodą na ten rodzaj sprawowania władzy, który stał się udziałem kolonizatorów<sup>24</sup>.

Jeśli bulla *Inter caetera* – wraz z wcześniejszymi dokumentami – miałyby być wyrazem „doktryny odkrycia”, to rodzi się pytanie o sposób rozumienia samej doktryny i relacji między „odkryciem”, militarnymi

<sup>23</sup> W. Giertych, *Wprowadzenie*, w: *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian*, Poznań 1988, s. 5.

<sup>24</sup> B. de Las Casas, *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian*, Poznań 1988.

i politycznymi procesami ustalania stref wpływów między mocarstwami, a papieskim nadaniem obwieszczonym w oficjalnych dokumentach.

Rozstrzygnięcie wyrażone w bullach nie było pierwszą, jedyną ani ostateczną formą rozstrzygnięcia prawa do nowo odkrytych lądów. Zainteresowane strony zawierały traktaty w wyniku bezpośrednich negocjacji (np. traktat z Alcáçovas z 1479 roku i traktat z Tordesillas z 1494), a papież bullą akceptował jedynie przyjęte rozstrzygnięcia. W razie potrzeby korygował swoje wcześniejsze decyzje. Papieskie stanowisko nie zawsze było przez strony sporu przyjmowane bezapelacyjne<sup>25</sup>. Choć każde państwo walczyło o poparcie papieża, to nie miało ono bezwzględnej i rozstrzygającej mocy, było jedynie ważnym elementem w politycznej grze, dodatkową kartą w negocjacjach, jednak czynnikiem decydującym pozostawała realna siła każdego państwa i status quo, stworzony metodą faktów dokonanych. Oficjalne stanowisko papieża petryfikowało jednak aktualny stan, uwiarygadniając kolonialne zabory. Nie działo się to jednak w odwołaniu do teologicznych racji i uzasadnień, zwłaszcza takich, które układały się w spójną doktrynę.

W Stanach Zjednoczonych „doktryna odkrycia” nadal stanowi podstawę prawną wyroków sądowych dotyczących własności ziemi. Największe znaczenie ma będący precedensem wyrok z roku 1823 w sprawie Johnson and Graham`s Lessee versus William M`Intosh. Sędzia J. Marshall odwołał się do faktu odkrycia, który jego zdaniem uzasadniał prawo do własności kolonizatorów przybyłych z Europy, przed prawem rdzennej ludności. W szczegółowym uzasadnieniu wyroku – w części, w której wskazuje na praktykę prawną europejskich państw – zawarte jest wyjaśnienie, że Hiszpania nie opierała swego tytułu do własności wyłącznie na nadaniu przez papieża, a jej spór z Francją, Wielką Brytanią i Stanami Zjednoczonymi pokazuje, że podstawą było uprawnienie wynikające z odkrycia<sup>26</sup>. Oznacza to, że prawo do własności – oparte na fakcie odkrycia – było postrzegane jako pierwotne w stosunku do aktów prawnych stanowionych przez Stolicę Apostolską. Papieskie bulle podążały w swych decyzjach za „logiką odkrycia”, uwiarygadniały w ten sposób roszczenia kolonialnych mocarstw do nowo odkrytych terytoriów, ale samego „prawa odkrycia” nie ustanawiały. Nie oznacza to więc – jak sugerują niektórzy publicyści – że przyjęta przez Sąd Najwyższy USA zasada odkrycia pochodzi z bulli *Inter ceatera*<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> A.H. de Oliveira Marques., s 142; E. Slape, *Castilian Succession, War of the (1474-1479)*, w: *The Spanish Empire. A Historical Encyclopedia*, (red.) H.M. Tarver, E. Slape, t. 1, *Clio*, s. 86.

<sup>26</sup> J. Marshall, *Johnson and Graham`s Lessee v. William M`Intosh*, w: *Cases in the supreme court of the United States*, s. 774. <https://tile.loc.gov/storage-services/service/l/usrep/usrep021/usrep021543/usrep021543.pdf> [data dostępu 24.11.2023].

<sup>27</sup> E. Sarnacka-Mahoney, *Koniec doktryny odkrywców. Rdzenni Amerykanie żądają zwrotu swoich ziem*, w: *Dziennik Gazeta Prawna*, <https://www.gazetaprawna.pl/magazyn-na-weekend/artykuly/8080623,usa-rdzenni-amerykanie-koniec-doktryny-odkrywcow.html> [data dostępu 28.11.2023].

W dokumencie nie tylko nie ma refleksji teologicznej, uzasadniającej prawo „odkrywców” do „odkrywanych” terytoriów, ale również nie ma śladu, by papież w swoich decyzjach kierował się tym kryterium jako rozstrzygającym. Jeśli w bulli *Inter caetera* Aleksander VI przyznaje królowi *wszystkie wyspy i kontynenty znalezione i możliwe do znalezienia, odkryte i przeznaczone do odkrycia*, to narusza w ten sposób „zasadę odkrycia”. Zostają bowiem przyznane konkretnemu władcy terytoria, choć jeszcze nie wiadomo przez kogo zostaną odkryte. Sugerowanie zatem, że papież zdefiniował „zasadę odkrycia” jako doktrynę religijną, wydaje się być dużym nadużyciem.

### 3. *Sublimis Deus* (1537)

Wspólne oświadczenie Dykasterii ds. Kultury i Edukacji oraz Popierania i Integralnego Rozwoju Człowieka nie tylko kwestionuje istnienie „doktryny odkrycia” jako części nauczania Kościoła, ale podaje również przykład nauczania papieża z tego okresu, które radykalnie odbiegło od jej założeń.

Autorzy noty stwierdzają: *Liczne i powtarzane oświadczenia Kościoła i papieży stoją na straży praw ludów tubylczych. Na przykład w bulli Sublimis Deus z 1537 r. papież Paweł III napisał: „Definiujemy i oświadczamy (...), że (...) wspomniani Indianie i wszyscy inni ludzie, których mogą później odkryć chrześcijanie, w żadnym wypadku nie powinni być pozbawionymi wolności lub posiadania majątku, choćby byli poza wiarą chrześcijańską; oraz aby mogli i powinni swobodnie i zgodnie z prawem cieszyć się wolnością i posiadaniem swojej własności; nie powinni też być w żaden sposób zniewoleni; w przeciwnym wypadku będzie to nieważne i nie będzie miało żadnego skutku”.*

Przytoczona bulla – *Sublimis Deus*<sup>28</sup> – w zasadniczy sposób różni się swym charakterem od wcześniej omawianych dokumentów, choć formalnie wszystkie mają taką samą rangę. Bulle Mikołaja V i Aleksandra VI obwieszczały papieską decyzję o charakterze administracyjno-politycznym. Rozstrzygnięcia te nie były wyjaśniane za pomocą przesłanek teologicznych, ponieważ miały charakter polityczny i były instrumentem gry dyplomatycznej Stolicy Apostolskiej. Za każdym razem był to jednak oficjalny głos namiestnika św. Piotra, który w pewnym sensie odzwierciedlał sposób myślenia papieża i intencje, które stały za podejmowanymi decyzjami.

Bulla Pawła III nie dotyczy żadnych administracyjnych rozstrzygnięć, w całości poświęcona jest uzasadnieniu i przekazaniu prawdy, że rdzennym mieszkańcom odkrytych lądów przysługuje wolność i nie powinni być nawracani siłą. Refleksja teologiczna – której pozbawione są

<sup>28</sup> Paweł III, *Sublimis Deus*, <https://www.papalencyclicals.net/paulo3/p3subli.htm> [data dostępu 25.11.2023].

wcześniej omawiane dokumenty – jest wprowadzeniem do prezentacji papieskiego stanowiska przedstawionego w sposób mocny i jednoznaczny. O doktrynalnym znaczeniu tego dokumentu przesądza kilka czynników:

a) przedstawione w bulli stanowisko było rozstrzygnięciem teologicznego sporu, w którym jego strony mogły formalnie zaprezentować swoje racje. Punktem kulminacyjnym dyskusji stała się „Dysputa w Valladolid”, w której skonfrontowano wszystkie najważniejsze argumenty<sup>29</sup>. Wiemy, że na stanowisko Pawła III duży wpływ miał list, jaki otrzymał od Juliana Garcésa, biskupa Tlaxcala, który reprezentował całe środowisko walczące o prawa Indian (Antonio de Montesinosem, Bartolomé de Las Casas, Juana Zumárraga)<sup>30</sup>.

b) Paweł III swoje stanowisko poprzedza argumentami, w których widać wyraźnie spójną teologiczną konstrukcję. Punktem wyjścia argumentacji zawartej w bulli *Sublimis deus*, jest Boży zamysł stworzenia człowieka i obdarzanie go taką naturą, dzięki której może poznać Boga i cieszyć się podziwianiem Go twarzą w twarz. W związku z tym *nie można też wierzyć w to, że ktokolwiek może mieć tak mało zrozumienia, by posiadać jedynie pragnienie wiary i być pozbawiony najbardziej niezbędnych zdolności umożliwiających otrzymanie jej*. To właśnie rozumna i otwarta na Boga natura człowieka – papież ma na myśli Indian – jest wystarczającą racją, by ludzie ci nie byli przymuszani do wiary i nie byli traktowani jak zwierzęta. Zastosowana przez papieża argumentacja wyraźnie wskazuje, że odrzucenie tezy przedstawionej w bulli jest w istocie zakwestionowaniem ważnej prawdy wiary dotyczącej aktu stworzenia człowieka i Bożego zamysłu, który mu towarzyszył. Paweł III odwołuje się do argumentacji dogmatycznej, choć wspomniany list biskupa Juliana Garcésa opisywał głównie krzywdy i cierpienia Indian.

c) użyte trzykrotnie sformułowania – kluczowe dla określenia rangi papieskiej wypowiedzi – wskazują, że chodzi o prawdy fundamentalne, przedstawione z mocą Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, które wierni są zobowiązani przyjąć.

*My, którzy jesteście niegodni reprezentować na Ziemi władzę naszego Pana, (...) uważamy jednak, że Indianie są prawdziwymi ludźmi, nie tylko zdolnymi rozumieć katolicką wiarę, lecz zgodnie z tym, co wiemy, pragnącymi gorąco ją przyjąć (...) Chcąc dostarczyć lekarstwo przeciw złu, definiujemy i oświadczamy tym naszym pismem, (...) że, wbrew temu, cokolwiek zostało już lub może być później jeszcze powiedziane, Indianie i wszyscy inni ludzie, którzy mogą być później odkryci przez chrześcijan, nie mogą być w żadnym wypadku pozbawieni swojej wolności ani posiadania swojej własności, nawet wtedy, gdy pozostają poza wiarą w Jezusa Chrystusa. (...)*

<sup>29</sup> W.R. Jacórzynski, M. Krysińska-Kaluża, *Spór o innego w XVI wieku: Indianie i konkwistadorzy*, „Etyka” 34 (2001), s. 42-44.

<sup>30</sup> J. Klaliber, *Garcés, Julián*, w: *Biographical Dictionary of Christian Missions*, G.H. Anderson, Nowy Jork 1998, s. 235.



Mając na względzie naszą apostołską władzę, definiujemy i oświadczamy tym pismem (...) że wspomniani Indianie i inni ludzie powinni być nawracani na wiarę Jezus Chrystusa przez głoszenie słowa Bożego oraz przykładem dobrego i świętego życia. Paweł III, chcąc podkreślić błąd i zło moralne, które wynika z zakwestionowania prawa Indian, stosuje figurę retoryczną. Sugeruje, że ci, którzy kwestionują prawo nowo odkrytych narodów do wolności, są pacholkami diabła, a tezy, które przedstawiają utrudniają głoszenie Bożego Słowa.

Odpowiedź na pytanie, czy treść bulli *Sublimis Deus* może być postrzegana jako część doktrynalnego, niezmiennego nauczania Kościoła, nie jest celem prezentowanych rozważań, warto jednak zauważyć, że sposób zaprezentowania stanowiska Pawła III spełnia wiele warunków, które współcześnie definiowane są jako kryteria nieomylnego nauczania papieża<sup>31</sup>. Jeśli tzw. doktryna odkrycia nigdy nie była oficjalnie sformułowana w dokumentach papieża i prezentowana to przeciwne do niej stanowisko było formułowane bezpośrednio, jasno i oficjalnie. Nauczanie Pawła III dotyczące praw Indian nie ograniczało się do jednorazowego stanowiska wyrażonego w bulli *Sublimis Deus*. Wcześniej papież podjął decyzję o ekskomunice dla tych, którzy naruszają prawa Indian. W bulli *Altitudo divini consilii* pisał o zasadach przyjmowania przez nich chrztu, a w bulli *Veritas ipsa* potępił ich zniewolenie<sup>32</sup>.

## Zakończenie

Analiza treści dwóch papieskich bulli (*Dum diversas* i *Inter caetera*) z uwzględnieniem historycznego kontekstu ich powstania potwierdza tezy sformułowane przez Dykasterię Kultury i Edukacji oraz Dykasterię ds. Integralnego Rozwoju Człowieka w sprawie „doktryny odkrycia”. W omawianych dokumentach zasada taka nigdy nie była sformułowana jako teza o charakterze teologicznym, nie były również prezentowane i analizowane argumenty, które mogły stać się podstawą takiej doktryny. Koncepcja ta w oczywisty sposób nie była również głoszona jako część nauczania Kościoła. Określenie „doktryna odkrycia” w odniesieniu do treści bulli ma charakter publicystyczny i sprawia mylne wrażenie, że zawiera ona świadomie wyrażone tezy, które stały się ideologicznym fundamentem kolonializmu. Nie ma również podstaw, by twierdzić, że dokumenty

<sup>31</sup> Kryteria nieomylnego nauczania papieża: 1) podmiotem nieomylności jest każdorazowy papież, a nie Stolica Apostolska jako instytucja – występuje jako najwyższy pasterz i nauczyciel wszystkich wiernych, czyli *ex cathedra*, 2) świadomie angażuje całą pełnię swojej najwyższej władzy nauczycielskiej, 3) ogłoszoną definitywnie daną prawdą zobowiązuje wszystkich wiernych (kategoryczny akt, a nie tylko zalecenia, rady, upomnienia czy perswazje), przy tym wola definicji dogmatycznej musi być formalnie wyrażona. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka. II*, Lublin 2003, s. 239-240. Zobacz też Kodeksu Prawa Kanonicznego 749.

<sup>32</sup> L. Hanke, *Pope Paul III and the Americans Indians*, „Harvard Theological Review”, t.30 (1937), s. 65-102.

te zawierały aprobatę kolonialnego systemu niewolnictwa w tej formie, która ukształtowała się w skolonizowanych krajach. Administracyjne i polityczne bulle papieży nie odzwierciedlały jednak katolickiego sposobu myślenia o prawie narodów do wolności i godności mieszkańców nowo odkrytych terytoriów. Nie ma również podstaw do przekonania, że „doktryna odkrycia” w tej formie, w jakiej odwołuje się do niej amerykański system prawny, ma swoje źródło w nauczaniu papieży.

Choć „doktryna odkrycia” nigdy nie była przez Kościół oficjalnie głoszona, to polityczne rozstrzygnięcia wyrażone w bullach były zgodne z jej logiką i w praktyce ignorowały prawa narodów do samostanowienia. W momencie rodzenia się kolonialnego porządku Kościół w obszarze dyplomatycznym funkcjonował według społecznych i politycznych reguł swojej epoki, skutecznie je petryfikując. Zmiana kontekstu społecznego, zastosowanie europejskich, feudalnych reguł poddaństwa na nowo odkrytych lądach przy braku elementarnych praw ludności tubylczej diametralnie poszerzyły obszar dominacji i krzywdy. Odkrycie nowych przestrzeni, których wielkość przekraczała obszary europejskich monarchii, stworzyło nowe warunki i wymagało gruntownego przemyślenia chrześcijańskiego, ewangelicznego spojrzenia na organizację życia społecznego i metody ewangelizacji. Zamiast tego, w poczuciu lęku przed zagrożeniami ze strony „Saracenów”, zastosowano w odniesieniu do nowo odkrytych lądów prawa administracyjne i polityczne obowiązujące między chrześcijańskimi władcami i papieżem. Przewaga cywilizacyjno-techniczna i poczucie wyższości wobec dzikich i pogańskich ludów, chciwość i rywalizacja europejskich mocarstw doprowadziły do stworzenia kolonialnego świata.

Jeśli zabrakło głębszego moralnego i społecznego namysłu wewnątrz Kościoła w momencie rodzenia się kolonialnego porządku, to pojawił się on później, gdy ujawniły się z całą siłą jego okrutne konsekwencje. Papieska refleksja na przestrzeni dziesięcioleci dotyczyła zarówno prawa narodów do samostanowienia, jak i inkulturacji<sup>33</sup> w przekazie wiary. Wyrazem głębokiej teologicznej refleksji dotyczącej pierwszego zagadnienia może być przytaczana bulla Pawła III *Sublimus Deus*, której treść była ważnym etapem formowania się idei, którą – w opozycji do „doktryny odkrycia” – można opisać jako „doktrynę wolności osób i narodów”, a za zwieńczenie procesu krystalizowania się tej idei, można uznać soborową deklarację *Dignitas humanae*, która jasno i dobitnie określiła stanowisko Kościoła.

### Streszczenie

Połączone Dykasteria Kultury i Edukacji oraz Dykasteria ds. Integralnego Rozwoju Człowieka we wspólnym oświadczeniu stwierdziły, że tak zwana „doktryna odkrycia”, rozumiana jako zasada, że fakt odkry-

<sup>33</sup> J. Różański, *Wokół koncepcji inkulturacji*, Warszawa 2007, s. 178-292.

cia nowych lądów daje prawo do ich posiadania, nigdy nie była częścią nauczania Kościoła. Autorzy noty przypomnieli, że zdaniem niektórych uczonych podstawy wspomnianej doktryny odnaleźć można w bullach *Dum diversas, Romanus pontifex i Inter cetera*, stwierdzając jednocześnie, że dokumenty te powstały jednak w konkretnym okresie historycznym i były powiązane z kwestiami politycznymi, a ich treść została zmanipulowana do celów politycznych przez konkurujące ze sobą mocarstwa kolonialne. Artykuł przybliży treść dwóch dokumentów (*Dum diversas, Romanus pontifex i Inter cetera*), opisując kontekst historyczny, w którym powstały. Dokumenty, choć zawierają oddanie nowo odkrytych lądów pod panowanie odpowiednio Portugalii i Hiszpani, nie odnoszą się wprost do „zasady”, czy „doktryny”, nie definiują jej i nie uzasadniają. Nie ma również przesłanek, by stwierdzić, że zasada prawna Stanów Zjednoczonych odwołująca się do „doktryny odkrycia” wynika z nauczania Kościoła. Ważnym dokumentem, ilustrującym rozwój katolickiej idei dotyczącej praw narodów do samostanowienia, jest bulla Pawła III *Sublimis Deus*, która ze względu na zakres teologicznych uzasadnień i sposób, w jaki papież podaje poszczególne prawdy, może być uznana jako nauczanie Kościoła.

**Słowa kluczowe:** doktryna odkrycia, kolonializm, *Sublimis Deus, Inter caetera, Dum diversas*

**Title:** „The Doctrin of Discovery” in the Light of Three Papal Bulls

### Summary

Joined Dicasteries for Culture and Education and for Promoting Integral Human Development in a joint statement pronounced that so-called “discovery doctrine”, understood as a rule that the fact of discovering new territories gives the right to possess them, was never a part of the teaching of the Church. The authors of the note reminded that in opinion of some scientists the fundamentals of above-mentioned doctrine can be found in the bulls: *Dum Diversas, Romanus Pontifex* and *Inter Cetera*; and stated at the same time that these documents had come into existence in a specific historical period and were interrelated with political aspects and their content was manipulated for political reasons by colonial powers. The paper approximates the content of two documents (*Dum Diversas, Romanus Pontifex and Inter Cetera*) describing a historical background in which they were created. These documents, although they contain giving away newly discovered territories under the rule respectively of Portugal and Spain, do not intend to apply directly to a rule or a doctrine and they do not define or justify it. There are not any indications to assume that the law principle of the United States relating to “discovery doctrine” arises from the teaching of the Church. An impor-

tant document that illustrates development of a catholic idea concerning nations' right to self-determination is a bull of Paul III *Sublimis Deus*, which on the account of a range of theological issues and the way the pope passes individual truths, may be recognized as the teaching of the Church.

**Key words:** doctrine of discovery, colonialism, *Sublimis Deus*, *Inter caetera*, *Dum Diversas*

## Bibliografia

### Źródła

Wspólne stanowisko połączonych Dykasterii Kultury i Edukacji oraz Dykasterii ds. Integralnego Rozwoju Człowieka w sprawie „doktryny odkrycia”, 30.03.2023, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/03/30/0238/00515.html#en> [data dostępu 24.11.2023].

Mikołaj V, *Dum Diversas Unam Sanctam Catholicam*, <https://unamsanctam-catholicam.blogspot.com/2011/02/dum-diversas-english-translation.html> [data dostępu 24.11.2023].

Aleksander VI, *Inter Caetera*, <https://www.papalencyclicals.net/alex06/alex06inter.htm> [data dostępu: 25.11.2023].

Paweł III, *Sublimis Deus*, <https://www.papalencyclicals.net/paulo3/p3subli.htm> [data dostępu 25.11.2023].

Franciszek, *Laudato si*, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html) [data dostępu 25.11.2023].

Franciszek, *Spotkanie w Santa Cruz de la Sierra z przedstawicielami ruchów ludowych*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek\\_i/przemowienia/boliwia\\_ruchy\\_09072015.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/boliwia_ruchy_09072015.html) [data dostępu 24.11.2023].

Franciszek, *Przemówienie podczas spotkania w Maskwacis*, 25 lipca 2020 roku, <https://wiesz.pl/2022/07/25/franciszek-w-kanadzie-prosze-o-przebaczenie> [data dostępu 4.11.2023].

### Artykuły i opracowania

Agnosiewicz M., *Kryminalne dzieje papieżstwa*, t.2., Wrocław 2012.

Bartnik Cz. S., *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003.

Biezuńska-Małowista I., Małowist M., *Niewolnictwo*, Warszawa 1987.

Brojer W., *(Re)konstrukcja i nagana przeszłości – hermeneutyka Pawła Włodkowica*, w: *Przeszłość w kulturze średniowiecznej Polski*, t. II, (red.) H. Mańkowska, Warszawa 2018, s. 403-475.

Giertych W., *Wprowadzenie*, w: *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian*, Poznań 1988, s. 5-25.

- Gill J., Nicolas V, <https://www.britannica.com/biography/Nicholas-V-pope> [data dostępu 25.11.2023].
- Hanke L., *Pope Paul III and the Americans Indians*, „Harvard Theological Review”, t.30 (1937), s. 65-102.
- Heere W.P.; Offerhaus J. P. S, *International Law in Historical Perspectiv*, Cambridge 1998.
- Jacórzynski W.R., Krysińska-Kaluża M., *Spór o innego w XVI wieku: Indianie i konkwistadorzy*, „Etyka” 34 (2001), s. 39-52.
- Johnson P., *Papiestwo. XX wieków historii*, Warszawa 1998.
- Klaiber J., *Garcés, Julián*, w: *Biographical Dictionary of Christian Missions*, (red.) G. H. Anderson, Nowy Jork 1998, s. 235-236.
- Kodeks Prawa Kanonicznego.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. IV, Lublin 2004.
- Las Casas B., *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian*, Poznań 1988.
- Marshall J., *Johnson and Graham`s Lessee v. William M`Intosh*, w: *Cases in the supreme court of the United States*, s. 545-605, <https://tile.loc.gov/storage-services/service/ll/usrep/usrep021/usrep021543/usrep021543.pdf> [data dostępu 24.11.2023].
- Newman B.N., *Historical perspective. Slavery over the century*, w: *Human Trafficking. Interdisciplinary Perspective*, (red.) M.C. Burke, New York-London 2013, s. 24-49.
- Nowak B., *Współczesny handel ludźmi a nowożytny handel niewolnikami*, w: *Handel ludźmi. Zapobieganie i ściąganie*, (red.) Z. Lasocik, Warszawa 2006.
- Oliveira Marques A.H., *Historia Portugalii*, Warszawa 1987.
- Papież odpowiada na Dubia pięciu kardynałów*, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2023-10/papiez-odpowiada-na-dubia-pieciu-kardynalow.html> [data dostępu 05.11.2023].
- Ritzer G., *Klasyczna teoria socjologiczna*, Poznań 2004.
- Różański J., *Wokół koncepcji inkulturacji*, Warszawa 2007.
- Sarnacka-Mahoney E., *Koniec doktryny odkrywców. Rdzenni Amerykanie żądają zwrotu swoich ziem*, w: *Dziennik Gazeta Prawna*, <https://www.gazetaprawna.pl/magazyn-na-weekend/artykuly/8080623,usa-rdzenni-amerykanie-koniec-doktryny-odkrywcow.html>, [data dostępu 28.11.2023].
- Slape E., *Castilian Succession, War of the (1474-1479)*, w: *The Spanish Empire. A Historical Encyclopedia*, (red.) H.M. Tarve, E. Slape, t. 2, *Clio*, s. 84-86.
- Southern R.W., *Kształtowanie średniowiecza*, Warszawa 1970.
- Tymowski M., *Kulturowo-psychologiczne aspekty obecności niewolników afrykańskich w Portugalii w XV i na początku XVI w.*, „Kwartalnik Historyczny”, *Rocznik CXIX*, 2 (2012), s. 217- 250.
- Wielgus S., *Wpływ polskich uczonych średniowiecznych na kształtowanie się prawa narodów i związanych z nim praw człowieka*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej”, t. 3, (2008), s. 93-117.

Zurara G.E., *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista de Guiné por mandado do Infante D. Henrique*, (red.) T. de Sousa Soares, t. 2, Lisboa 1981.

**Prawo Kanoniczne /  
The Canonic Law**





**Ks. Jerzy Adamczyk<sup>1</sup>**

## **Obowiązek i prawo noszenia stroju kościelnego (kan. 284 KPK)**

### **Wstęp**

Papież Jan Paweł II w liście do kardynała wikariusza Rzymu Ugo Poletti pisał: „Troska o umiłowaną diecezję rzymską przysparza mojej duszy wielu problemów, wśród których ten dotyczący dyscypliny stroju kościelnego wydaje się godny uwagi ze względu na wynikające z niego konsekwencje duszpasterskie. Wielokrotnie podczas spotkań z kapłanami, wyrażałem swoje przemyślenia na ten temat, wskazując na wartość i znaczenie tego charakterystycznego znaku, nie tylko dlatego, że sprzyja on powadze kapłana w jego zewnętrznym postępowaniu lub w wykonywaniu jego posługi, ale przede wszystkim dlatego, że podkreśla w łonie wspólnoty kościelnej publiczne świadectwo, które każdy kapłan ma obowiązek złożyć o swojej własnej tożsamości i szczególnej przynależności do Boga”<sup>2</sup>.

Strój kościelny duchownych ma ważne znaczenia kościelne i duszpasterskie. Podkreśla w sposób widoczny przynależność do stanu duchownego i sprawia, że duchowni poprzez noszony ubiór są żywymi świadkami rzeczywistości nadprzyrodzonych, o których powinni dawać świadectwo przed ludźmi<sup>3</sup>. Stąd na przestrzeni wieków, jak i w obowiązującym prawie kanonicznym, przypomina się nakaz noszenia przez duchownych odpowiedniego stroju kościelnego. Papieże zawsze potwierdzali obowiązek używania ubioru kościelnego i wyjaśniali racje tej powinności<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Doktor habilitowany prawa kanonicznego. Wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu. Orcid.org/0000-0003-1415-7378. Adres e-mail: ksjerzyad@wp.pl

<sup>2</sup> *Lettera di Giovanni Paolo II al cardinale vicario Ugo Poletti* (8 settembre 1982), „L'Osservatore Romano” (18-19 ottobre 1982), s. 235.

<sup>3</sup> Por. Congregatio pro Episcopis, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* (22 febbraio 2004), nr 80, Città del Vaticano 2004, tekst polski: Kongregacja do spraw Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”*, Kielce 2005, (odtąd: AS).

<sup>4</sup> Michele De Santi w swojej pracy doktorskiej *Labito ecclesiastico. Sua valenza e storia* pisze, iż celem jego wysiłku naukowego było: „potwierdzić głębokie znaczenie dyscypliny kościelnej w tym obszarze (stroju kościelnego JA), pomagając odkryć na nowo jego znaczenie i przydatność w życiu kapłańskim”. *Labito ecclesiastico. Sua valenza e storia*,

Pobieżna obserwacja pokazuje, że aktualnie bardzo często zdarzają się ze strony duchownych uchybienia lub zaniedbania w używaniu stroju kościelnego, gdzie pod pozorem źle rozumianej wygody czy „praktyczności”, kryje się niejednokrotnie zwyczajne niezrozumienie tej kwestii, która dotyczy ładu duchowego i tożsamości kapłańskiej<sup>5</sup>.

Powstaje zatem kwestia: jakie są motywy obowiązku prawnego, zgodnie z którym duchowni powinni nosić odpowiedni strój kościelny właściwy z przepisami prawa. To bowiem słuszna motywacja dla obowiązku noszenia odpowiedniego stroju przez duchownych sprawia, że przepis prawny w tym względzie nie będzie martwą literą. Trzeba pytać dalej: jak przedstawia się w aspekcie historyczno-prawnym kwestia ubioru duchownych i obowiązku jego używania (gdyż przepis kan. 284 KPK/1983 jest wynikiem długiej tradycji kanonicznej). Jak sprawę *habitus ecclesiasticus* reguluje prawo powszechne oraz jakie normy komplementarne dotyczące się stroju kościelnego wydały konferencje biskupów, wypełniając w tym względzie polecenie kan. 284 KPK. Czy konferencje dostosowały przepisy o ubiorze duchownych do zgodnych z przepisami prawa miejscowych zwyczajów? Zasygnalizowanym problemom zostanie poświęcony niniejszy artykuł<sup>6</sup>.

## 1. Ewolucja historyczno-prawna problematyki stroju kościelnego

Przez pierwsze pięć wieków duchowni nie różnili się strojem poza liturgicznym od ludzi świeckich. Jednak po ustaniu prześladowań w IV i V wieku wydawano ustawy zalecające w ubiorze skromność i powagę odpowiednią stanowi kapłańskiemu. „Clericus professionem suam et in habitu et in incesa probet” polecał IV synod Kartagiński z r. 398<sup>7</sup>.

---

Ravenna 2004, s. 16.

<sup>5</sup> Por. M. Pozzo, *Il valore e il significato dell'abito clericale: problematiche giuridiche*, „Ius Ecclesiae” 30 (2018), nr 1, s. 201.

<sup>6</sup> W niniejszym artykule omawia się wyłącznie strój kościelny duchownych, czyli oficjalne wierzchnie okrycie osób duchownych reprezentujących Kościół katolicki łaciński (kan. 284). Stąd nie bierze się pod uwagę tzw. stroju chórowego, który osobno określają przepisy Stolicy Apostolskiej, oraz stroju liturgicznego, obowiązującego podczas sprawowania liturgii, ani habitu osób konsekrowanych. Por. W. Rothe, *De obligatione deferendi habitum ecclesiasticum. Die kirchlichen Bekleidungs Vorschriften für Kleriker nach can. 284 CIC*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht” 170 (2003), s. 2. „Bibliografia kanonistyczna na temat stroju kościelnego, aktualnie przepisanego w kan. 284, nie jest szczególnie obfita. Być może wynika to z faktu, że jest to temat uważany za marginalny. Jednak ten niedobór twórczości naukowej może być również symptomem rozpowszechnionego nieprzestrzegania dyscypliny w tej kwestii lub może wskazywać na pewną wrażliwość tematu, wokół którego umysł łatwo się dzieli”. A. Filipazzi, *Recensione del libro, M. De Santi, L'abito ecclesiastico. Sua valenza e storia*, „Ius Ecclesiae” 18 (2006), nr 2, s. 473-474.

<sup>7</sup> J. Devoti, *Institutionum canonicarum*, Libri IV. Editio tertia veneta, Tomus Primus, Venetiis 1982, s. 112.

Poza liturgicznym strój duchownych początkowo nie różnił się od ubioru ludzi świeckich. Z czasem, w związku z wprowadzeniem ubioru krótkiego przez plemiona germańskie w czasie wędrówki ludów, duchowni solidarnie nosili długi strój rzymski, przyjęty od senatorów klasycznego Rzymu. Przypominał on rzymską tunikę, a że spływał aż do kostek (*usque ad talos*) w średnich wiekach otrzymał nazwę: *tunica talaris*, zwano go także *toga* lub *subtaneum* i *subtana*, skąd dzisiejsza nazwa: sutanna. Z Rzymu i z innych centrów chrześcijaństwa wymieniona szata pojawiała się tam dokąd przybywali duchowni i w ten sposób stała się powszechnym ubiorem duchownych<sup>8</sup>. Przepisy kościelne domagały się od duchownych ogólnie noszenia stroju skromnego i niewielokolorowego<sup>9</sup>.

Synod w Agde (506 r.) wskazał, że odpowiednim dla duchowieństwa strojem jest *vestis togata* utożsamiana z obywatelską suknią rzymską<sup>10</sup>, Synod w Bradze w 572 r. oblił gwałt księży do noszenia stroju, który miał ich odróżniać od świeckich<sup>11</sup>, synod w Metz (888 r.) wyraźnie zakazał

<sup>8</sup> Por. A. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła Katolickiego*, t. II, Warszawa 1902, s. 112, tenże *Ubiory duchowne*, w: *Encyklopedia Kościelna podług teologicznej encyklopedji Wetzer'a i Weltego z licznymi jej dopełnieniami*, M. Nowodworski (red.), t. XXIX, Warszawa 1907, s. 389, por. M. Konieczny, *Sutanna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, E. Gilewicz (red.), t. 18, Lublin 2013, k. 1233.

<sup>9</sup> „*Clausa deferant desuper indumenta, nimia brevitate vel longitudine non notanda. Pannis rubeis aut viridibus, nec non manicis aut sotularibus consutitiis sed rostratis, frenis, sellis, pectoralibus et calcaribus deauratis, aut aliam superfluitatem gerentibus, non utantur. Cappas manicatas ad divinum officium intra ecclesiam non gerant, sed nec alibi, qui sunt in sacerdotio et personatibus constituti, nisi iusta causa timoris exegerit habitum transformari. Fibulas omnino non ferant, neque corrigas auri vel argenti ornatum habentes, sed nec annulos, nisi quibus competit ex officio dignitatis. Pontifices autem in publico et in ecclesia superindumentis lineis omnes utantur, nisi monachi fuerint, quos oportet ferre habitum monachalem. Palliis diffibulatis non utantur in publico, sed vel post collum, vel ante pectus hinc inde connexis*”. *Decretales Gregorii IX*, c. 15, X, III, 1; zob. I. D'Anna, *La forza della verità. Un tesoro da riscoprire*, terza edizione, Tricase 2018, s. 169.

<sup>10</sup> „Duchowni (...) nie mogą mieć szat ani obuwia, poza tymi, które przystoją pobożności”. *Concilium Agathense (506)*, can XX, J. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Tomus octavus, Florentiae 1762, col. 328.

<sup>11</sup> Strojem kościelnym lub codziennym duchownych w życiu społecznym zawsze była *tunica talaris* (bo była długa i zakrywała pięty), chociaż kolor i kształt został ustalony dopiero na początku XVI wieku, kiedy to wybrano kolor czarny (I Synod Mediolański (1565), któremu przewodniczył św. Karol Boromeusz). Synod w Bradze z 572 r. nakazuje, aby duchowni z obszaru Półwyspu Iberyjskiego nosili *tunica talaris*. Od tego czasu dekrety o ubiorze duchownych stały się częstsze i domagały się, aby duchowni nie nosili świeckich ubrań ani nie podążali za współczesną modą. Między VI a VIII wiekiem świadectwa pisane wskazują, że stosowanie stroju duchownego stało się obowiązkowe. Na początku kolory nie były ujednolicone, używano wiele kolorów i różnych odcieni. Kolor czarny był tym, który ostatecznie dominował z istotnego powodu (jest to kolor bardzo podniosły) i praktyczny (brud jest mniej widoczny). J. San José Prisco, *Comentario a la Carta Circular sobre el traje eclesiástico a los Eminentísimos y Excelentísimos responsables de los Dicasterios, Tribunales y Oficinas de la Santa Sede y del Vicariato de Roma*, „*Revista Española de Derecho Canónico*” 70 (2013), nr 174, s. 325; por. I. D'Anna, *La forza della verità*, s. 169.

duchownym używania szat świeckich, jednocześnie zabrania laikom używania szat, wyróżniających kapłana w codziennym życiu<sup>12</sup>. Sobór Laterański II (1139 r.) akcentował, że strój kościelny winien być zupełnie zamknięty (bez rozcięć), odpowiedniej długości oraz zakazywał używania odzieży koloru czerwonego i zielonego; synod w Reims z r. 1149 r. postanowił, aby w szatach duchowieństwa nie występowała różnorodność i wielość kolorów, synod w Awinionie (1209 r.) zobowiązywał do stosowanie długich zamkniętych szat i zakazał jaskrawych barw oraz stosowania jedwabiów, synod w Tours (1230 r.) wymagał, aby duchowni publicznie występowali tylko w odpowiednich szatach<sup>13</sup>, synod w Paryżu (1428 r.) zakazał „wszystkim i każdemu nosić tuniki różowej lub zielonej barwy, obszyte u dołu i góry pasowymi pasami, jako też i takie, które mają za długie ogony; także wielkie wywijane kołnierze i szerokie rękawy; wreszcie i tego rodzaju szaty, które się wyróżniają nadmierną krótkością lub długością, lub które z tyłu albo z przodu wyżej niż do kolan są otwarte”<sup>14</sup>. Synod w Sabinie (1494 r.) postanowił, że wyżsi duchowni nigdy nie mogą się pokazywać publicznie bez pasa na sukni, a odzież duchownych winna mieć kolor czarny lub fioletowy<sup>15</sup>.

Sobór Trydencki pozostawił w mocy dawne prawodawstwo, podkreślając zakaz noszenia przez duchownych stroju świeckiego oraz nakaz noszenia stroju odpowiedniego do piastowanej godności, stosując się do zarządzeń ordynariusza miejsca<sup>16</sup>. Ojcowie soborowi pisali: „Nawet jeśli habit nie czyni mnicha, to jednak konieczne jest, aby duchowni zawsze nosili strój odpowiadający ich własnemu stanowi, tak aby odzież wierzchnia ukazywała wewnętrzną uczciwość obyczajów. Z drugiej strony, dzisiaj zuchwałość i pogarda dla religii niektórych posunęły się tak daleko, że bez szacunku dla ich własnego honoru i godności duchownej noszą oni świeckie ubrania, nawet publicznie, trzymając stopy w dwóch strzemionach: w rzeczach Boskich i w rzeczach ludzkich; dlatego też wszystkie osoby duchowne, niezależnie od tego, czy są zwolnione z tego obowiązku, niezależnie od tego, czy zostały ukonstytuowane duchownymi przez święcenia, czy też posiadały godność, urzędy i wszelkiego rodzaju beneficja kościelne, jeśli po upomnieniu – nawet zwykłym edyktem publicznym – przez biskupa, nie noszą przyzwoitego stroju duchownego, odpowiadającego wymogom ich stanu i godności oraz temu, co biskup uregulował i nakazał, mogą i muszą być do tego zmuszeni przez suspensę od święceń,

<sup>12</sup> „Et ut nemo clericorum arma portet vel indumenta laicalia induat i. e. cottos vel mantellos sine cappa non portet et laici cappas non portent”. Concilium Metense (888), can VI, J. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, decimus octavus, Venetiis 1773, col. 79.

<sup>13</sup> Por. M. Konieczny, *Sutanna*, k. 1233-1234.

<sup>14</sup> Cyt. za: A. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła Katolickiego*, t. II, s. 113.

<sup>15</sup> Por. M. Konieczny, *Sutanna*, k. 1233-1234; por. A. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła Katolickiego*, t. II, s. 112-113.

<sup>16</sup> Por. A. Kakareko, *La riforma della vita del clero nella diocesi di Vilna dopo il Concilio di Trento (1564-1796)*, Roma 1996, s. 43.

urzędów i beneficjów, od plonów, dochodów i wpływów z tych samych beneficjów. Jeśli następnie, po jednorazowej poprawie, ponownie będą tak postępować, zostaną one również ukarane tym samym pozbawieniem urzędów i beneficjów<sup>17</sup>.

Obowiązująca wersja stroju duchownego została ustalona przez papieża Sykstusa V konstytucją *Cum sacrosanctum* z 9 stycznia 1589 r. i bullą *Pastoralis nostra sollicitudo* z 31 stycznia 1589 r.<sup>18</sup>. Papież nakazał, aby wszyscy duchowni nosili sutannę sięgającą do kostek (*vestis talaris*)<sup>19</sup>.

Nakaz noszenia stroju kościelnego został uznany przez ustawodawcę trydenckiego jednocześnie za zobowiązanie do prowadzenia życia moralnie doskonałego, które zapewniłoby duchownym, w wykonywaniu ich posługi, autorytet wobec wiernych. Sobór, odnawiając również konstytucję Klemensa V w sprawie obowiązku noszenia stroju duchownego, ustanowił kary dla osób, które dopuściły się uchybienia w tej materii, aż do pozbawienia ich urzędu i beneficjum kościelnego. Papież Sykstus V bullą *Cum sacrosanctum* ustanowił surowsze kary, ogłosił *ipso facto* pozbawienie godności, urzędu, kanonikatu i beneficjum duchownych, którzy nie nosili sutanny<sup>20</sup>. Papież Benedykt XIII bullą z 2 maja 1725 r. przypomniał o utracie beneficjów w przypadku niestosowania się do ustaw prawa kościelnego, m. in. w sprawie używania stroju kościelnego<sup>21</sup>.

W XVII w. powstała sutanna (stosowana obecnie) w formie długiej sukni o wąskich rękawach, zapięta z przodu rzędem drobnych guzików, ze stojącym kołnierzem, spod którego widoczny był brzeg białego kołnierzyka spodniego (koloratka); jej barwa uzależniona jest od piastowanej godności: papież nosi sutannę białą, kardynałowie – purpurową, biskupi – fioletową, prałaci – czarną z amarantowym pasem, zaś niższe duchowieństwo – czarną<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> Concilium Oecumenicum Tridentinum, decreto *De reformatione*, sessione XIV, can. 6, w: *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1991, s. 71; por. A. Kakareko, *La riforma della vita del clero nella diocesi di Vilna dopo il Concilio di Trento (1564-1796)*, s. 43.

<sup>18</sup> „Bullarium Romanum”, vol. 9, L. Tomasetti (ed.), Torino 1863, s. 66-77; por. J. Fijałek, *Życie i obyczaje kleru w Polsce średniowiecznej*, Kraków 1894, s. 192-193; por. L. Trichet, *Le costume du clergé. Ses origines et son évolution en France d'après les règlements de l'Église* (revue M. Zimmermann), „Revue de l'histoire des religions” 204 (1987), nr 2, s. 212.

<sup>19</sup> Zob. L. Trichet, *Le costume du clergé: Ses origines et son évolution en France, d'après les règlements de l'Église*, Paris 1986, s. 129; por. I. D'Anna, *La forza della verità*, s. 170.

<sup>20</sup> A. Kakareko, *La riforma della vita del clero nella diocesi di Vilna dopo il Concilio di Trento (1564-1796)*, s. 43-44; por. L. Trichet, *Le costume du clergé*, s. 158.

<sup>21</sup> Por. G. Moroni, *Benedetto XIII*, w: „Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica”, vol. V, Venezia 1840, s. 8-20; por. A. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła Katolickiego*, t. II, s. 114.

<sup>22</sup> M. Konieczny, *Sutanna*, k. 1234. Używanie koloratki stało się obowiązkiem za sprawą papieża Urbana VIII (1623-1644) w 1624 r., jednocześnie było zabronione dla świeckich. por. I. D'Anna, *La forza della verità*, s. 170.

Kodeks pio-benedyktyński wymagał od duchownych, aby stale nosili odpowiedni strój kościelny, w sposób określony przez prawo lub miejscowe zwyczaje<sup>23</sup>, z obowiązkiem jednak noszenia sutanny podczas Mszy św.<sup>24</sup>. Ten sam Kodeks wymagał od zakonników noszenia habitu właściwego dla instytutu, chyba że na nieużywanie wyrazi zgodę przełożony<sup>25</sup>. Prawodawca jednocześnie zakazywał noszenia ubioru kościelnego lub zakonnego innym osobom, w tym duchownym zredukowanym do stanu świeckiego i zakonnikom eksklaustrowanym lub sekularyzowanym<sup>26</sup>. Poważne sankcje kanoniczne były przewidziane dla duchownych, którzy nie nosili stroju kościelnego<sup>27</sup>.

Sobór Watykański II wskazał, że kapłani zostali „w nowy sposób poświęceni Bogu” przez sakrament święceń<sup>28</sup>, stawiając tę konsekrację na równi z konsekracją zakonników, którzy przez profesję swoich świętych ślubów otrzymali nową konsekrację od Boga<sup>29</sup>. Uważając kapłanów i zakonników jako osoby szczególnie poświęcone Bogu, wydaje się bardzo właściwe, aby widzialnie ukazać ich niewidzialny, święty stan. Z tego teologicznego powodu Kościół, wierny tradycji, chce, aby ten stan był „widziany” i uwidoczniiony w sposób widzialny przez sam strój. Jan XXIII był w tej kwestii bardzo rygorystyczny, nakazując swoim duchownym na Synodzie Rzymskim czarna sutannę i zabraniając nawet używania clergymanu<sup>30</sup>.

## 2. Kwestia stroju kościelnego w obowiązujących przepisach kanonicznego prawa powszechnego

Obowiązek noszenia stroju kościelnego jest konsekwencją charakteru służby sprawowanej przez świętych szafarzy, która nie ogranicza się do pewnych ceremonii czy konkretnych momentów dnia, ale ma

<sup>23</sup> *Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1917, kan. 136.

<sup>24</sup> Kan. 811 § 1 KPK/17; por. J. San José Prisco, *Comentario a la Carta Circular sobre el traje eclesiástico a los Eminentísimos y Excelentísimos*, s. 326.

<sup>25</sup> Kan. 596 KPK/17.

<sup>26</sup> Kan. 492 § 3; 683; 213 § 1; 639-640 KPK/17.

<sup>27</sup> Kan. 136 § 3; 188, nr 7; 2379 KPK/17.

<sup>28</sup> Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de Presbyterorum ministerio et vita Presbyterorum Ordinis* (7 Decembris 1965), nr 12 a, „Acta Apostolicae Sedis”, 58 (1966), s. 991-1024, tekst polski: Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów Presbyterorum ordinis*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 478-508.

<sup>29</sup> Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen gentium* (21 novembris 1964), nr 44a, „Acta Apostolicae Sedis” 57 (1965), 5-67, tekst polski: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 104-163.

<sup>30</sup> J. San José Prisco, *Comentario a la Carta Circular sobre el traje eclesiástico a los Eminentísimos y Excelentísimos*, s. 326.

wpływ na ich egzystencję, naznaczoną charakterem sakramentalnym otrzymanym przy święceniach<sup>31</sup>. Należy zauważyć, że przepis kan. 284 wyraża zarówno obowiązek, jak i – co zwykle jest pomijane – prawo stanu duchownego. Tak jest, mimo że KPK z 1983 r., w przeciwieństwie do swojego poprzednika, zrezygnował z wyraźnego zakazu noszenia odzieży duchownej przez osoby niebędące duchownymi<sup>32</sup>.

Dokumenty kościelne niejednokrotnie uzasadniają nie tylko pożytek, ale i konieczność używania przez duchownych odpowiedniego stroju kościelnego, dając ku temu podstawy doktrynalne. Jan Paweł II w *Liście do kapłanów na Wielki Czwartek 1979 roku* pisał: „Nie myślimy, że przysłużymy się Ewangelii, jeśli «rozpuścimy» nasz kapłański charakter w przesadnym interesowaniu się problematyką doczesności, jeśli usiłujemy zeświecczyć nasz sposób życia i postępowania, jeśli zatrzymamy nawet zewnętrzne przejawy naszego powołania kapłańskiego. Musimy zachować poczucie naszego wyjątkowego powołania i ta «wyjątkowość» powinna wyrażać się choćby w naszym stroju. Nie wstydzmy się tego. Tak, żyjemy w świecie, ale nie jesteśmy ze świata!»<sup>33</sup>.

8 września 1982 r. papież Jan Paweł II skierował list do papieskiego wikariusza Rzymu, polecając mu promulgowanie norm dotyczących używania stroju duchownego i zakonnego w diecezji rzymskiej. Papież przyznał, że choć istnieją „motywacje historyczne, środowiskowe, psychologiczne lub społeczne, które można zaproponować *a contrario*” wobec używania stroju duchownego, to „istnieją motywacje o charakterze równorzędnym” na rzecz charakterystycznego stroju duchowieństwa. Dodał, że argumenty przeciwko strojowi duchownego „wydają się bardziej ludzkie niż eklezjologiczne”. Papież stwierdza, że wyróżniający się znak jest cenny „nie tylko dlatego, że przyczynia się do podkreślenia godności

<sup>31</sup> Natomiast habit zakonników jest wyrazem ich szczególnej konsekracji jako takiej, łącznie ze świadectwem publicznej profesji ubóstwa (por. kan. 669 § 1). J. Carlos, M. Errázuriz, *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa. Introduzione i soggetti ecclesiali di diritto*, vol. I, Milano 2009, s. 246. Wolfgang Rothe definiuje strój duchowny, o którym mowa w kan. 284 KPK, jako służbowy ubiór duchownego katolickiego, którego celem jest uczynienie go rozpoznawalnym jako takiego w przestrzeni publicznej poza funkcjami liturgicznymi. *De obligatione deferendi habituum ecclesiasticum*, s. 3.

<sup>32</sup> Por. W. Rothe *De obligatione deferendi habituum ecclesiasticum*, s. 14.

<sup>33</sup> Ioannes Paulus P.P. II, *Lettera Apostolica Novo incipiente* (8 aprilis 1979), „Acta Apostolicae Sedis” 59 (1979), s. 396-397, tekst polski: Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1979*, Poznań 1979, przypis nr 26. Słowa w cudzysłowie ostrokatnym są fragmentem z „Przemówienia Jana Pawła II, do kleru rzymskiego z 9 listopada 1978 r., Giovanni Paolo II, *Allocuzioni al clero* (9 novembre 1978, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. I (1978), Città del Vaticano 1978, s. 116. Jest jasne, że ustawodawca powszechny jest skłonny utrzymać normę o obowiązku noszenia stroju duchownego, dlatego też kilkakrotnie wzywał do przestrzegania tego obowiązku jako jednoznacznego znaku konsekracji i tożsamości tego, kto pełni posługę publiczną (choć jest to norma szeroko kwestionowana przez samych duchownych, zwłaszcza na Zachodzie). J. San José Prisco, *Comentario a la Carta Circular sobre el traje eclesiástico a los Eminentísimos y Excelentísimos*, s. 326.

kapłana w jego zewnętrznym postępowaniu lub w sprawowaniu posługi, ale przede wszystkim dlatego, że jest publicznym świadectwem we wspólnocie kościelnej o własnej tożsamości i szczególnej przynależności do Boga, które każdy kapłan zobowiązany jest składać”. Współczesne ześwieczone społeczeństwo, gdzie „poczucie świętości jest tak bardzo osłabione” potrzebuje „wartości znaku, jaką stanowi ubiór duchowny”<sup>34</sup>.

Autorzy *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, nawiązując do listu Jana Pawła II do kardynała Polettiego, podkreślają, że: „W społeczeństwie ześwieczonym o tendencjach materialistycznych, gdzie zanikają znaki zewnętrzne rzeczywistości świętych i nadprzyrodzonych, szczególnie odczuwa się konieczność, by kapłan – jako człowiek Boży i szafarz misteriów Bożych – był rozpoznawany przez wspólnotę także przez ubiór, jaki nosi, jako wyraźny znak jego poświęcenia i tożsamości wykonywania urzędu publicznego. Prezbiter powinien być rozpoznawalny przede wszystkim przez swoją postawę, lecz także przez swój ubiór w ten sposób, by każdy wierny, a nawet każdy człowiek, bezpośrednio dostrzegł jego tożsamość i jego przynależność do Boga i Kościoła. Z tego powodu kapłan powinien nosić «godny ubiór kościelny, według norm wydanych przez Konferencję Episkopatu i według zwyczajów lokalnych zgodnych z przepisami prawa». (...) Z wyjątkiem sytuacji całkowicie szczególnych, nie używanie stroju kościelnego przez kapłana może być znakiem słabego poczucia własnej tożsamości pasterza bez reszty poświęconego służbie Kościołowi”<sup>35</sup>.

W *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów* poleca się, jak następuje: „Biskup niech czuwa nad właściwym strojem prezbiterów, także zakonników, zgodnie z powszechnym prawem Kościoła i normami Konferencji Biskupów, tak aby przynależność do stanu kapłańskiego zawsze była widoczna oraz aby poprzez ubiór byli oni żywymi świadkami rzeczywistości nadprzyrodzonych, o których powinni dawać świadectwo przed ludźmi”<sup>36</sup>.

Nawiązując do listu papieża Jana Pawła II, skierowanego do papińskiego wikariusza Rzymu z 8 września 1982 r., kard. Tarsicio Bertone, Sekretarz Stanu Stolicy Apostolskiej, pisał: „Pragnę obecnie zwrócić uwagę na znaczenie dyscypliny nieodłącznie związanej z codziennym używaniem stroju kościelnego (sutanna lub clergyman) i zakonnego, przewidzianej w przepisach w tym zakresie i zgodnie z motywacją jego stosowania, przedstawioną i wyrażoną przez błogosławionego Jana

<sup>34</sup> *Lettera di Giovanni Paolo II al cardinale vicario Ugo Poletti*, s. 235; por. R. Cunningham, *Commentary on canon 284*, w: *New Commentary on the Code of Canon Law*, edited by J. Beal, New York 2000, s. 372-373; por. J. San José Prisco, *Comentario a la Carta Circular sobre el traje eclesiástico a los Eminentísimos y Excelentísimos*, s. 326.

<sup>35</sup> *Congregatio pro Clericis*, *Direttorio per il ministero e la vita dei Presbiteri Tota Ecclesia* (31 gennaio 1994), nr 66, Città del Vaticano 1994, tekst polski: Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Città del Vaticano 1994, (odtąd: TE); por. M. Konieczny, *Sutanna*, k. 1234; por. R. Cunningham, *Commentary on canon 284*, s. 373.

<sup>36</sup> AS, nr 80.



Pawła II w liście do kardynała wikariusza Rzymu z dnia 8 września 1982 roku. W czasie, gdy każdy z nas jest szczególnie powołany do odnowienia swego sumienia i spójności własnej tożsamości (...) zwracam się do Waszej Eminencji/Ekscelencji z uprzejmą prośbą o zapewnienie przestrzegania tego, co zostało wskazane powyżej przez wszystkich duchownych i zakonników pełniących służbę w Waszej Dykasterii/Trybunale /Urzędzie/wikariacie, domagając się wypełniania obowiązku systematycznego i godnego noszenia własnego stroju, w każdej sytuacji, także na mocy obowiązku dawania przykładu, który dotyczy przede wszystkim tych, którzy służą Następcy Piotra<sup>37</sup>. Choć przytoczony list odnosi się do pracujących w Kurii Rzymskiej, jednak poprzez nawiązanie do motywacji zawartych liście Jana Pawła II w do kardynała wikariusza Rzymu z dnia 8 września 1982 r., a także poprzez przypomnienie, że pracujący w Kurii papieskiej winni dawać całemu duchowieństwu i zakonnikom dobry przykład odnośnie do noszenia stroju duchownego, list ten jest ważnym przejawem troski Kościoła o dyscyplinę w sprawie noszenia właściwego ubioru kościelnego. José San José Prisco pisze, że przywołany „okólnik kard. Tarsicio Bertone przypomina o obowiązku wzorcowości (dawania dobrego przykładu JA), który spoczywa przede wszystkim na tych, którzy służą Następcy Piotra i ma być wyraźną zachętą dla wszystkich duchownych, którzy przybywają do Watykanu. Celem jego jest wyeliminowanie z życia duchownych odzieży świeckiej lub nieformalnej (swobodnej), takiej jak swetr, swetr rozpinany, kamizelka, a latem nawet krótki rękaw. Ubieranie się w ten sposób oznaczałoby zaniedbanie ze strony duchownego lub zakonnika, który ukazywałby niewłaściwy wizerunek pełnionej przez siebie funkcji. Jako minimum stroju duchownego tolerowany jest clergyman z długimi spodniami i amerykańską marynarką, w kolorze czarnym lub ciemnoszarym. Zakonnicy winni nosić «habit» instytutu, do którego należą<sup>38</sup>.

Michele De Santi trafnie zauważa, że „...cechą, która najbardziej podkreśla jego (stroju kościelnego JA) stosowność, jest ta, która odnosi się do uwidocznienia posługi kapłańskiej w odniesieniu do służenia ludziom w tym wszystkim, co dotyczy ich relacji z Bogiem w ostatecznej perspektywie zbawienia wiecznego<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Card. Tarsicio Bertone, Secretario de Estado, *Carta Circular sobre el traje eclesiástico a los Eminentísimos y Excelentísimos responsables de los Dicasterios, Tribunales y Oficinas de la Santa Sede y del Vicariato de Roma 15 de octubre de 2012*, „Revista Española de Derecho Canónico” 70 (2013), nr 174, s. 323. Jest to list okólny wysłany do przewodniczących instytucji i urzędów Kurii Rzymskiej, datowany na 15 października 2012 r. i podany do publicznej wiadomości podczas Synodu Biskupów nt. nowej ewangelizacji w 2012 r. Napisany na papierze z pieczęcią sekcji do spraw ogólnych Sekretariatu Stanu został podpisany przez Kardynała Sekretarza Stanu Tarsicio Bertone. List został napisany z „czcigodnego polecenia”, to znaczy ze zlecenia Benedykta XVI. J. San José Prisco, *Comentario a la Carta Circular sobre el traje eclesiástico a los Eminentísimos y Excelentísimos*, s. 325.

<sup>38</sup> *Comentario a la Carta Circular sobre el traje eclesiástico a los Eminentísimos y Excelentísimos*, s. 327; por. F. Aquino, *Ordem*, Sao Paulo 2007, s. 54.

<sup>39</sup> *Libito ecclesiastico. Sua valenza e storia*, s. 222.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. w kan. 284 postanawia, że „Duchowni powinni nosić odpowiedni strój kościelny, zgodnie z przepisami wydanymi przez konferencję biskupów, a także miejscowymi zwyczajami, zgodnymi z przepisami prawa”<sup>40</sup>. Cytowane wyżej podstawy doktrynalne i praktyczne jasno uzasadniają umieszczenie przytoczonej normy w najważniejszym zbiorze kanonicznego prawa powszechnego. Przypominają, że kwestia stroju duchownego, choć z pewnością nie jest czołowa w Kościele, to jednak nie jest sprawą marginalną. Warto dodać, że duchowni to ci, którzy przyjęli przynajmniej święcenia diakonatu<sup>41</sup>, a nie czy i kiedy objęli urząd przeznaczony dla duchownych.

Z tego względu, że święcenia raz ważne przyjęte nigdy nie tracą ważności<sup>42</sup>, czasowe trwanie zobowiązania i uprawnienia sformułowanego w kan. 284 KPK jest z założenia nieograniczone. Jednakże osoba ważne wyświęcona, jak przedstawia *Katechizm Kościoła Katolickiego*, „może oczywiście z ważnych powodów zostać zwolniona z obowiązków i funkcji związanych ze święceniami lub otrzymać zakaz ich wykonywania”<sup>43</sup>. Prawo kanoniczne taką sytuację określa jako utratę stanu duchownego<sup>44</sup>. Kto utraci stan duchowny zgodnie z prawem, zgodnie z kan. 292 KPK, „traci wraz z nim uprawnienia właściwe temu stanowi, jak również nie podlega żadnym obowiązkom stanu duchownego”, w tym prawo i obowiązek noszenia stroju duchownego<sup>45</sup>.

Ponadto jest możliwe, że duchowny, który popełnił przestępstwo kościelne, może zostać karnie pozbawiony prawa noszenia ubioru kościelnego, nie tracąc stanu duchownego. Taka sytuacja może wynikać z zastosowania kan. 1333 § 1, nr 1 KPK w ramach suspensy, jak i zgodnie z kan. 1312 § 2 KPK w przypadku kary ekspiacyjnej<sup>46</sup>.

W. Rothe zauważa, że pewien problem w przestrzeganiu kan. 284 KPK stanowi fakt, że pomimo wyłącznego ograniczenia obowiązku lub prawa używania *habitus ecclesiasticus* do stanu duchownego, nadal dość często zdarza się, iż wierni niebędący duchownymi – np. ministranci, członkowie chóru, zakrystianie i kandydaci do kapłaństwa (alumni) – w pewnych okolicznościach występują w stroju duchownym. Należy zauważyć, że obecny porządek prawny Kościoła, w przeciwieństwie do KPK/1917, zrezygnował zarówno z wyraźnego zakazu noszenia szat duchownych przez osoby niebędące duchownymi, jak i z odpowiednich wyjątków. Co więcej, praktyka ta nie była dotychczas nigdy kwestionowana,

<sup>40</sup> *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 75 (1983), pars II, s. 1-317; tekst polski *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984, (odtąd: KPK).

<sup>41</sup> Por. kan. 1008 I 1009 § 1.

<sup>42</sup> Kan. 290.

<sup>43</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nr 1583, Città del Vaticano 1992, tłum. polskie: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.

<sup>44</sup> Kan. 290 i 293.

<sup>45</sup> Por. W. Rothe *De obligatione deferendi habitum ecclesiasticum*, s. 15.

<sup>46</sup> Por. tamże.

a nawet zakazana ani przez ustawodawcę kościelnego, ani przez kompetentne kościelne organy wykonawcze. W związku z tym można przyjąć, że jest to prawo zwyczajowe ogólnie aprobowane, jeśli nie wręcz promowane, przez Kościół<sup>47</sup>.

Kan. 284 KPK, odwołując się do prawa partykularnego, które winno dokonać bardziej konkretnych ustaleń, określa już pewne podstawowe parametry stroju kościelnego. Ma to być ubiór kościelny, który implikuje istnienie znaku wystarczająco jednoznacznego i jasnego dla identyfikacji duchownego i musi być również godny, to znaczy być daleki od wszystkiego, co mogłoby zaprzeczać godności stanu duchownego (lukusowe lub nędzne ubrania, wyszukane lub dziwne itp.)<sup>48</sup>.

Według KPK 83 strój kościelny (*habitus ecclesiasticus*) ma być nie tylko „odpowiedni” dla osób stanu duchownego, ale i zgodny z przepisami konferencji biskupów i prawnymi miejscowymi zwyczajami. Praktyka w tej kwestii ulega zmianom ze względu na nowe okoliczności, jakie niosą zewnętrzne warunki kulturowe, polityczne, cywilizacyjne. We współczesnym zlaicyzowanym społeczeństwie używanie stroju duchownego ma być przejawem szczególnej posługi kapłańskiej i publicznego świadectwa o Bogu<sup>49</sup>. Kan. 284 został celowo skonstruowany przez prawodawcę w sposób ogólny, aby zostawić możliwość uzupełnienia go przez normy konferencji biskupów, o czym prawodawca *expressis verbis* wspomina, która winna brać pod uwagę prawne zwyczaje istniejące na jej terytorium.

Faktycznie prawie wszędzie przepisy konferencji biskupów określają jako strój duchowny tradycyjną sutannę i clergyman. Sutanna (łac. *reverenda*), strój długi, jest to wierzchnia, długa szata sięgająca kostek, z rękawami, zapinana z przodu rzędem guzików, noszona przez duchownych różnych chrześcijańskich wyznań<sup>50</sup>. Clergyman, strój krótki (termin pochodzi od angielskiego słowa *clergy* i *man*) to strój kościelny z czarnej lub szarej tkaniny, rzadko brązowej, składający się ze spodni i marynarki, wyróżniający się koszulą z białą koloratką. Do tego stroju dodaje się często krzyżyk noszony jako broszka. Początkowo clergyman był używany przez pastorów protestanckich z obszaru anglosaskiego, później jednak był przyjmowany także w kręgach rzymskokatolickich, najpierw jako ustępstwo dla tych, którzy musieli podróżować i wykonywać inne czynności, później był tolerowany i ostatecznie zaakceptowany jako strój kościelny<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> *De obligatione deferendi habitum ecclesiasticum*, s. 15.

<sup>48</sup> Por. J. Carlos, M. Errázuriz, *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, s. 246.

<sup>49</sup> Por. J. Krukowski, *Komentarz do kan. 284*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. T. 2. Ks. II (1). Lud Boży*, J. Krukowski (red.), Poznań 2005, s. 108.

<sup>50</sup> M. Konieczny, *Sutanna*, k. 1233.

<sup>51</sup> Clergyman, czyli czarny lub szary garnitur z białą koloratką, pochodzenia amerykańskiego (podobny do garnituru duchownych episkopalnych), jest proweniencji protestanckiej, lecz w latach 70. XX wieku stał się częścią ubioru duchownych katolickich,

Oczywiście przepisy konferencji biskupich dotyczące stroju kościelnego uwzględniają warunki klimatyczne i legalne lokalne zwyczaje. Kan. 284 jest wprawdzie normą prawa ludzkiego, ale winna być ona przestrzegana w duchu posłuszeństwa jako publiczna manifestacja konsekracji i misji świętych szafarzy. Brak jedności między kapłanami w tym aspekcie sprzyja przynajmniej pozornemu podziałowi duchownych w oczach wszystkich, co ma negatywny wpływ na komunie i misję kościelną<sup>52</sup>.

Wkrótce po ukazaniu się *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* jeden z biskupów brazylijskich przesłał do Papieskiej Rady ds. Interpretacji Tekstów Prawnych pismo, w którym zapytał, czy sekcja wspomnianego *Dyrektorium* dotycząca stroju duchownego posiada jedynie charakter duszpasterski i zachęcający, czy też jest również prawnie wiążąca. Rada odpowiedziała, że chociaż *Dyrektorium* jest przesiąknięte głębokim duchem duszpasterskim, to jako generalny dekret wykonawczy ma charakter normatywny (nakazujący), zobowiązujący tych, którzy są związani ustawami, którymi to *Dyrektorium* się zajmuje. Ogólne dekrety wykonawcze, „w których mianowicie dokładniej określa się sposoby zastosowania ustawy albo przynagla się jej zachowanie, mogą wydawać — w ramach własnej kompetencji — posiadający władzę wykonawczą” (kan. 31 § 1). Tak więc art. 66 *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* zawiera normę ogólną, która uzupełnia kan. 284: strój duchowny musi różnić się od stroju świeckich; jego krój i kolor mają być określone przez konferencję biskupów. Przeciwnie praktyki nie mogą być uznane za uzasadniony zwyczaj i muszą być usunięte przez kompetentną władzę kościelną. Biskup diecezjalny jest właściwym autorytetem, aby nakłaniać do posłuszeństwa tej dyscyplinie i usuwać przeciwnie praktyki (kan. 392 § 2)<sup>53</sup>. Stąd nie ma racji Filipe Aquino, gdy stwierdza: „określenie, czym jest «strój duchowny», który dawniej odpowiadał «prawowitym zwyczajom» i «przepisom miejscowego ordynariusza», przechodzi teraz na konferencję biskupów. Nie można jednak powiedzieć, że nakłada się na nich (duchownych JA) ścisły obowiązek przestrzegania norm w tej materii”<sup>54</sup>. Należy dodać, że diakoni stali nie są związani przepisami kanonu 284 (co do noszenia stroju duchownego), chyba, że prawo partykularne, co innego postanawia<sup>55</sup>.

---

choć na początku był jedynie ustępstwem dla tych, którzy musieli podróżować, gdyż był bardziej komfortowy niż sutanna. J. San José Prisco, *Comentario a la Carta Circular sobre el traje eclesialístico a los Eminentísimos y Excelentísimos*, s. 326.

<sup>52</sup> J. Carlos, M. Errázuriz, *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, s. 246.

<sup>53</sup> „Communicaciones” 27 (1995), s. 192-194; por. J. San José Prisco, *Comentario a la Carta Circular sobre el traje eclesialístico a los Eminentísimos y Excelentísimos*, s. 326.

<sup>54</sup> F. Aquino, *Ordem*, s. 54.

<sup>55</sup> Kan. 288. Zob. J. González Ayesta, *Algunas consideraciones sobre la actual regulación de los derechos y deberes de los diáconos permanentes*, „Ius Canonicum”, 47 (2007), nr 94, s. 419. W niektórych miejscach diakoni stali proszeni są o noszenie stroju kościelnego podczas sprawowania posługi.

Jest oczywiste, że zwyczaj (obojętnie czy jest rozpowszechniony) nienoszenia stroju kościelnego jest zwyczajem *contra legem*, który zgodnie z kan. 26 nie może obowiązywać, dopóki nie będzie przestrzegany przez trzydzieści lat nieprzerwanie i w pełni. Jednak z przytoczonych wyżej dokumentów wynika niezbicie, że zgodnie z kan. 24 § 2 taki zwyczaj został wyraźnie odrzucony przez prawo i dlatego nie może nabrać mocy prawnej<sup>56</sup>.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. postanawiał: „Świeckim osobom nie wolno nosić stroju duchownego, wyjąwszy alumnów seminaryjnych i kandydatów do święceń, a nadto świeckich, posługujących przy funkcjach kościelnych, lecz tylko w czasie ich spełniania”<sup>57</sup>. Aktualny Kodeks milczy w tej kwestii, co wydaje się pewnym brakiem. Mówi tylko o obowiązku, ale i prawie noszenia przez duchownych stroju kościelnego. Wydaje się jednak, że dzisiaj, gdy w kulturze masowej, w mediach, czy różnych antykościelnych manifestacjach ulicznych nielegalnie używa się stroju kościelnego, zwłaszcza sutanny, norma kan. 683 dawnego Kodeksu zastrzegająca używanie stroju duchownego wyłącznie osobom uprawnionym jest nadal aktualna. Przynajmniej postanowienia konferencji biskupów dotyczące się stroju duchownego winny o tej kwestii wspominać, zwłaszcza tam, gdzie taki strój jest bezprawnie wykorzystywany i ośmieszany. Jest to ważna obserwacja, gdyż jak zauważa Wolfgang Rothe strój duchowny nie jest wyrazem określonego osobistego stylu życia, pełnienia określonej funkcji czy pozycji hierarchicznej, ale jest znakiem rozpoznawczym przynależności do stanu duchownego jako takiego. Świadczy o tym ewidentny wysiłek ustawodawcy kościelnego, aby żaden duchowny – niezależnie od tego, jaką uznaną przez Kościół drogą życia podąża – nie był zwolniony przez prawo z obowiązku noszenia uznanej formy odzieży duchownej. Celem stroju duchownego jest odróżnienie jego użytkownika od środowiska świeckiego, w którym duchowny egzystuje. Podstawowym wymogiem stroju duchownego jest więc wyraźne i oczywiste odróżnienie od odzieży świeckiej. Konsekwentnie należy skonstatować, że używanie *habitus ecclesiasticus* przez osoby świeckie jest niedozwolone (nawet jeśli KPK – w przeciwieństwie do KPK/1917 – nie zawiera już normy w tej sprawie). Biorąc za podstawę kan. 284 KPK można ubiór duchowny określić jako profesjonalny strój duchownego katolickiego, którego celem jest uczynienie go rozpoznawalnym jako takiego w przestrzeni publicznej, poza funkcjami liturgicznymi<sup>58</sup>.

Mogą być jednak sytuacje, że prawo państwowe, które nie szanuje wolności religijnej zabrania publicznego noszenia przez duchownych stroju kościelnego, jak to było do niedawna np. w Meksyku, czy we Francji

<sup>56</sup> J. San José Prisco, *Comentario a la Carta Circular sobre el traje eclesiástico a los Eminentísimos y Excelentísimos*, s. 327-328.

<sup>57</sup> Kan. 683 KPK/17.

<sup>58</sup> Por. *De obligatione deferendi habitum ecclesiastici*, s. 3.

w czasie rewolucji francuskiej<sup>59</sup>, a także w państwach totalitarnych. Czy istnieje wtedy obowiązek jego noszenia? Trzeba najpierw skonstatować, że obowiązek noszenia ubioru kościelnego ma ten sam uniwersalny zakres, co prawo, które go nakazuje, czyli obejmuje wszystkich duchownych w całym Kościele. Inną sprawą jest to, że z powodów niezależnych od Kościoła, takich jak zakazy prawa państwowego, czy prześladowania itp. może być on zawieszony, gdy sprawa jest pilna samorzutnie przez konkretnych duchownych czy kompetentną władzę kościelną lub też władza kościelna może od tego obowiązku dyspensować<sup>60</sup>.

### 3. Normy komplementarne konferencji biskupów do kan. 284 KPK

Kodeks Prawa Kanonicznego nie określa stroju duchownych, lecz tylko stwierdza fakt jego istnienia oraz obowiązek jego używania. W żadnym miejscu też nie wspomina, że ma to być sutanna (*vestis talaris, ad talos*), lecz ogólnie nazywa go *habitus ecclesiasticus*. Odzież duchownych powinna być określona przez konferencję biskupów oraz przez miejscowe prawne zwyczaje<sup>61</sup>. Aby postanowienie kan. 284 KPK można było stosować, konieczne są konkretne przepisy wykonawcze. Prawodawca kodeksowy przekazał tę kompetencję konferencjom biskupów. W związku z tym mają one nie tylko prawo, ale i obowiązek wydawania odpowiednich norm<sup>62</sup>. Niezależnie od tego, najwyższa władza kościelna posiada naturalną swobodę wydawania własnych przepisów wykonawczych o powszechnej obowiązywalności prawnej, które mają rzecz jasną wyższą moc od norm konferencji biskupów. Dotyczy to np. przytaczanego

<sup>59</sup> We Francji rewolucja całkowicie zakwestionowała strój duchowny. 6 kwietnia 1792 r., w Wielki Piątek, konstytucjonalistyczny biskup Cher, dawnej diecezji Kościoła konstytucyjnego w Francji, Pierre Anastase Torne (+ 1797) zgłosił w zgromadzeniu ustawodawczym za zniesieniem stroju duchownego. Po 10 sierpnia 1792 r., wraz z upadkiem monarchii, Zgromadzenie Narodowe po raz kolejny zakazało stosowania stroju kościelnego i nie zezwoliło na stosowanie wspomnianego ubrania przez kapłanów zaprzysiężonych w wykonywaniu swoich funkcji oraz w okolicy, w której pełnili swoją posługę. Kiedy wraz z konkordatem z 1801 r. przywrócono pokój, prawie wszyscy księża od około dziesięciu lat mieli zwyczaj noszenia ubrania cywilnego. Artykuły organiczne dodane jednostronnie do Konkordatu przez Bonapartego, pod wpływem inspiracji byłego biskupa Talleyranda, wznowiły zakaz z 1792 r., a art. 41 zakazał używania sutanny poza obrzędami religijnymi i wprowadził czarny strój z *facciole* w stylu francuskim. M. Stanzione, *Storia dell'abito ecclesiastico: dal Concilio di Trento fino ad oggi*, <http://www.dentrosalerno.it>, (dostęp: 28. 02. 2023); por. J. San José Prisco, *Comentario a la Carta Circular sobre el traje eclesiástico a los Eminentísimos y Excelentísimos*, s. 325-326.

<sup>60</sup> Zob. Consejo Episcopal Latinoamericano – Celam. Universidad de Navarra Facultad de Derecho Canónico. *Código de derecho canónico. Edición bilingüe y anotada*, Sexta edición revisada y actualizada, Pamplona 2002, s. 234-235.

<sup>61</sup> T. Pawłuk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, t. 2, Olsztyn 1986, s. 97.

<sup>62</sup> Por. W. Rothe *De oblatione deferendi habitum ecclesiasticum*, s. 16.

wspomnianego już *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, będące ogólnym dekretem wykonawczym według kan. 31 KPK, w którym pod nr 66<sup>63</sup> ustanowiono pewne bardziej szczegółowe kryteria dotyczące tego, co należy rozumieć przez strój kościelny duchownych, o którym mowa w kan. 284 KPK.

Kodeks prawa kanonicznego z 1983 r. zobowiązuje konferencje biskupie do wydania norm komplementarnych do określonych przepisów KPK. Niektóre z tych norm kodeksowych obligują konferencje do wydania stosownych przepisów (kompetencyjne normy obligatoryjne), inne zezwalają na emanację takich postanowień (kompetencyjne normy fakultatywne)<sup>64</sup>. Należy jednak stwierdzić, że z samych sformułowań wielu kanonów kodeksowych wspominających o ustaleniu odnośnych norm prawnych przez konferencję biskupów nie wynika jednoznacznie, że tego rodzaju normy konferencja jest obowiązana wydać, czy tylko może je promulgować<sup>65</sup>. Być może ten właśnie wzgląd zadecydował, iż Sekretarz Stanu kard. A. Casaroli, w dniu 8 XI 1983 r., a więc gdy upływał okres *vacatio legis* nowego Kodeksu, skierował specjalne pismo do przewodniczących konferencji biskupów, w którym zwrócił się – w imieniu papieża – o szybkie wypracowanie przez wspomniane konferencje norm prawnych, przynajmniej doraźnych, dołączając odrębne wykazy spraw, w których konferencje biskupie obowiązane są bądź tylko mogą wydać owe normy stosownie do ustaleń KPK<sup>66</sup>.

Kan. 284 jest kompetencyjną normą obligatoryjną, która zobowiązuje konferencje biskupie do wydania norm o ubiorze duchownym<sup>67</sup>. Należy więc teraz przedstawić normy wybranych konferencji biskupów o stroju kościelnym.

Biskupi Stanów Zjednoczonych, stosując się do przepisu kan. 284, postanowili, że: „Narodowa Konferencja Biskupów Katolickich, zgodnie z nakazami kan. 284, niniejszym postanawia, że bez uszczerbku dla

<sup>63</sup> „Z tego powodu kapłan powinien nosić «godny ubiór kościelny, według norm wydanych przez Konferencję Episkopatu i według zwyczajów lokalnych zgodnych z przepisami prawa». Oznacza to, że taki ubiór, gdy nie jest nim sutanna, powinien różnić się od sposobu ubierania się świeckich, oraz odpowiadać godności i świętości urzędu. Forma i kolor powinny zostać ustalone przez Konferencję Episkopatu, zawsze zgodnie z przepisami prawa powszechnego” TE, nr 66.

<sup>64</sup> Wiele z tych kompetencji ma swoje źródło w dekretach ostatniego soboru lub w jej dokumentach aplikujących te uchwały. Aby uzyskać powyższe informacje, zob. *Codex Iuris Canonici Fontium annotatione*, Citta del Vaticano 1989.

<sup>65</sup> Por. J. Martín de Agar, *Estudio comparado de los decretos generales de las conferencias episcopales*, „Ius Canonicum” 32 (1992), nr 63, s. 176. W. Góralski, *Władza ustawodawcza Konferencji Episkopatu według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, „Prawo Kanoniczne” 32 (1989), nr 1-2, s. 51-52.

<sup>66</sup> A. Casaroli, (Secrétairerie d’Etat), *Ai presidenti delle Conferenze Episcopali*, „Communicationes” 15 (1983), nr 2, s. 135-139. (dalej: A. Casaroli, *Ai presidenti*); W. Góralski, *Władza ustawodawcza Konferencji Episkopatu*, s. 51-52; por. J. Martín de Agar, *Estudio comparado de los decretos generales*, s. 176-177.

<sup>67</sup> A. Casaroli, *Ai presidenti*, s. 138.

postanowień kan. 288, duchowni mają ubierać się zgodnie z ich świętym powołaniem. W obrzędach liturgicznych duchowni powinni nosić szatę przepisaną w odpowiednich księgach liturgicznych. Poza funkcjami liturgicznymi, czarny garnitur i rzymska koloratka są zwyczajnym strojem kapłanów. Używania sutanny leży w gestii duchownego. W przypadku duchownych zakonnych należy przestrzegać ustaleń ich właściwych instytutów lub stowarzyszeń w odniesieniu do noszenia habitu zakonnego<sup>68</sup>.

Konferencja Episkopatu Kanady w sprawie stroju duchownego stwierdza, jak następuje: „Zgodnie z przepisami kan. 284, Kanadyjska Konferencja Biskupów Katolickich niniejszym postanawia, że bez uszczerbku dla postanowień kan. 288, duchowni mają się ubierać w taki sposób, aby można było ich zidentyfikować jako duchownych<sup>69</sup>. W oficjalnym komentarzu do przywołanego Dekretu nr 25 zamieszczonym w publikacji *Complementary norms to the 1983 Code of Canon Law*, która jest źródłem dla niniejszego artykułu, zapisano: „1. Dekret odnosi się do wszystkich duchownych. Jednakże, na mocy przepisów kan. 288, diakoni stali nie są związani jego przepisami. 2. Dekret nie precyzuje, co stanowi strój duchowny. Zamiast tego wymaga znaku identyfikacyjnego, który może różnić się w zależności od miejsca. Tym znakiem może być rzymska koloratka, krzyżyk lub krzyż noszony w klapie lub na szyi. W przypadku duchownego, który należy do instytutu zakonnego, może składać się z insygniów instytutu<sup>70</sup>. Wydaje się, że norma biskupów kanadyjskich jest zbyt ogólnikowa, a co za tym idzie, dopuszcza wiele rozwiązań, czasem niezgodnych z *mens legislatoris*, co może prowadzić do nadużyć, a może nawet do zarzucenia stroju duchownego, którego noszenie jest obowiązkiem prawnym. Komentarz do tej normy samej Konferencja Episkopatu Kanady, choć sugeruje różne rozwiązania, nie jest normą kanoniczną.

Konferencja Episkopatu Chile w sprawie ubioru duchownych postanowiła: „Wzywamy duchownych do wiernego przyjęcia przepisów Kodeksu prawa kanonicznego dotyczących stroju kościelnego (kan. 284). Właściwe jest, aby dyspozycja wewnętrzna była dopasowana do zewnętrznego znaku, takiego jak strój. Dlatego ustaliśmy jako ubiór kościelny w naszym kraju: sutanna lub strój nazywany „clergyman” albo czarna lub szara koszula z rzymską koloratką, przynajmniej przy aktów oficjalnych, zwykły i godny garnitur, z krzyżykiem w klapie, do codziennego użytku<sup>71</sup>. Konferencji Episkopatu Kolumbii zarządza: „Dekret Konferencji

<sup>68</sup> United States Conference of Catholic Bishops, *Complementary norms, Canon 284* (18 November 1998), (<http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/what-we-believe/canon-law/complementary-norms/canon-284>), (dostęp: 20. 02. 2023); por. R. Cunningham, *Commentary on canon 284*, s. 373.

<sup>69</sup> Canadian Conference of Catholic Bishops, *Complementary norms to the 1983 Code of Canon Law, Ecclesiastical dress, can. 284, Decree nr 25*, Ottawa 1996, s. 23.

<sup>70</sup> Tamże.

<sup>71</sup> *Legislación complementaria de la Conferencia Episcopal de Chile al Código de Derecho Canónico, 4a Edición, Marzo de 2006. Comentada por Mons. Juan Luis Ysern*



Episkopatu Kolumbii: strój kościelny, który zgodnie z kanonem 284 ma być noszony przez duchownych, to sutanna lub godny i poważny strój ze charakterystyczną specjalną koloratką kościelną<sup>72</sup>. Konferencja Episkopatu Boliwii stwierdza następująco: „Niech duchowni noszą godne i skromne stroje kościelne, szczególnie clergyman lub sutannę. W każdym razie powinni zawsze nosić widoczną odznakę<sup>73</sup>, Konferencja Episkopatu Meksyku stanowi: „Strój kościelny dla duchownych będzie posiadał jako cechę charakterystyczną czarną, białą lub szarą koszulę z koloratką duchowną lub «clergyman». Konferencja Biskupów Meksykańskich uważa, że używanie wyżej wymienionego stroju kościelnego dopuszcza pewną elastyczność ze względu na warunki społeczne i klimatyczne<sup>74</sup>.

Z kolei Konferencja Episkopatu Irlandii postanawia: „Zgodnie z przepisem zawartym w kan. 284, Konferencja Episkopatu Irlandii niniejszym postanawia, że ponieważ charakterystyczna forma ubioru duchownych ma szczególne znaczenie i ponieważ takiego charakterystycznego stroju oczekują wierni w naszym kraju, wszyscy duchowni będą nadal nosić taki strój duchowny, który będzie dawał publiczne świadectwo o ich kapłaństwie lub stanie duchownym<sup>75</sup>. Konferencja Episkopatu

*de Arce Obispo Emérito de Ancud*, Santiago de Chile 2006, s. 23-24. Cenne w przytoczonej normie jest zaakcentowanie prawdy, że dyspozycja wewnętrzna kapłana winna być zsynchronizowana z zewnętrznym znakiem, jakim jest strój duchowny. Michele De Santi stwierdza: „Z drugiej strony kapłan musi posiadać stałą gotowość do uznania go za przedstawiciela Chrystusa Dobrego Pasterza, zwłaszcza w dzisiejszym zsekularyzowanym i materialistycznym społeczeństwie, w którym zewnętrzne znaki rzeczywistości świętych i nadprzyrodzonych mają tendencję do zanikania”. *Labito ecclesiastico. Sua valenza e storia*, s. 223.

<sup>72</sup> Conferencia Episcopal de Colombia, *Legislación complementaria al Código de Derecho Canónico, Traje eclesiástico*, w: Consejo Episcopal Latinoamericano - CELAM, *Universidad de Navarra Facultad de Derecho Canónico, Código de Derecho Canónico, edición bilingüe y anotada, Tomo II, a cargo del instituto martín de azpilcueta sexta edición revisada y actualizada*, Pamplona 2006, s. 1515.

<sup>73</sup> Conferencia Episcopal de Bolivia, *Legislación complementaria al Código de Derecho Canónico, Traje eclesiástico*, w: Consejo Episcopal Latinoamericano - CELAM, *Universidad de Navarra Facultad de Derecho Canónico, Código de Derecho Canónico, edición bilingüe y anotada, Tomo II, a cargo del instituto martín de azpilcueta sexta edición revisada y actualizada*, Pamplona 2006, s. 1507. Norma pozostawia dosyć dużą swobodę duchownym w używaniu stroju kościelnego, a jako minimum nie wymaga nawet sutanny, czy stroju krótkiego z koloratką, ale jedynie jakiegoś widzialnego znaku na zwyczajnym ubraniu, odróżniającego duchownych od świeckich, np. krzyżyka w klapie marynarki. Chyba jednak ten przepis jest zbyt liberalny. Wydaje się, że to właśnie koloratka występująca w stroju długim i krótkim jest czymś najbardziej charakterystycznym dla stroju kościelnego.

<sup>74</sup> Conferencia del Episcopado Mexicano, *Decreto. Normas complementarias de la CEM a la luz del nuevo Código de derecho canónico, Traje eclesiástico can. 284*, México 1994, nr 1571. Trzeba zauważyć, że przytoczony dekret w ogóle nie wspomina o sutannie, a jednocześnie jest realistyczny, gdyż bierze pod uwagę warunki polityczne, społeczne i klimatyczne.

<sup>75</sup> Irish Catholic Bishops' Conference, *Decrees of the Irish Episcopal Conference, Decree no. 3, Ecclesiastical dress for clerics, canon 284*, <https://www.catholicbishops.ie/decrees/>, (dostęp: 20. 02. 2023). Należy zauważyć, że przytoczona norma w ogóle nie

Austrii ustala, jak następuje: „na potrzeby funkcji liturgicznych powinna być zawsze noszona sutanna, w przeciwnym razie zwykle jest to strój kapłański, zwłaszcza w szkole”<sup>76</sup>, a biskupi Niemiec stwierdzają: „Duchowny musi być wyraźnie rozpoznawalny jako taki publicznie po swoim ubraniu. Diakoni stali wykonujący zawody świeckie są wyłączeni z tego przepisu. Za strój kościelny uważa się Oratorianerkragen (biały dzieleny kołnierzyk koszuli, który wystaje nad czarną kamizelkę bez guzików JA) lub koloratkę rzymską, w uzasadnionych wyjątkowych przypadkach ciemny garnitur z krzyżem”<sup>77</sup>.

Konferencja Episkopatu Włoch podjęła następującą uchwałę odnośnie kan. 284: „Bez naruszenia przepisów dotyczących obrzędów liturgicznych, duchowni w miejscach publicznych muszą nosić sutannę lub clergyman”<sup>78</sup>. Konferencja Episkopatu Hiszpanii zarządziła, jak następuje: „duchowni mają nosić prosty i godny strój kościelny, sutannę lub clergyman, według zwyczajów prawnych miejsca, zgodnie z kan. 284, zwłaszcza w wykonywaniu posługi kapłańskiej i w innych działaniach publicznych”<sup>79</sup>. Z kolei Konferencja Episkopatu Indii ustaliła: „Duchowni mają nosić odpowiedni strój kościelny, zgodny z normami każdej regionalnej konferencji episkopatu (lub jej odpowiednika) i z prawowitymi miejscowymi zwyczajami, zachowując jednak w nienaruszonym stanie przepisy w tej kwestii, które są ustanowione dla celebracji liturgicznych”<sup>80</sup>, a biskupi Belgii zarządzili: „oprócz stroju używanego w celebracji liturgicznej, duchowni będą nosili sutannę lub ciemny garnitur z rzymską koloratką lub krzyżem”<sup>81</sup>.

II Polski Synod Plenarny przypomina, że „znakiem głębokiego rozumienia posłuszeństwa jest także noszenie stroju duchownego. Prezbiter powinien być rozpoznawalny przede wszystkim przez swoją postawę, lecz także przez swój ubiór w ten sposób, aby każdy bezpośrednio dostrzegał jego tożsamość, wyrażającą się w przynależności do Boga i Kościoła. Nieużywanie stroju kościelnego przez kapłana, z wyjątkiem sytuacji całkowi-

określa formy stroju duchownego, lecz podaje jedynie uzasadnienie konieczności jego używania, co wydaje się sprzyjać nadużyciom.

<sup>76</sup> Österreichische Bischofskonferenz, *Dekret über die Priesterkleidung can. 284*, „Amtsblatt der österreichischen Bischofskonferenz” 7 (1991), nr 6, cz. II, nr 3, s. 3.

<sup>77</sup> Deutschen Bischofskonferenz, *Partikularnormen und Allgemeine Dekrete der Deutschen Bischofskonferenz, Partikularnorm Nr. 5 der Deutschen Bischofskonferenz zu c. 284 CIC, Kirchliche Kleidung der Geistlichen*, „Kirchlichen Amtsblatt” (1995), s. 611.

<sup>78</sup> Conferenza Episcopale Italiana, *Delibere nr 2*, „Notiziario CEI” 18 (1983), nr 7, s. 209.

<sup>79</sup> Conferencia Episcopal Española, *Decreto General sobre las normas complementarias al nuevo Código de Derecho Canónico y Documentación Complementaria*, art. 2, „Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española”, 3 (1984), s. 95-104.

<sup>80</sup> Conference of Catholic Bishops of India, *Complementary Legislations to the Code of Canon Law*, <http://cebi.in/wp-content/uploads/2015/12/Complementary-Legislations-to-the-Code-of-Canon-Law-1.pdf>, (dostęp: 26. 02. 2023).

<sup>81</sup> Conférence Episcopale de Belgique, *Droit canonique – Décrets pour la Belgique*, [www.cathobel.be/eglise-en-belgique/la-conference-des-vevques/decrets/](http://www.cathobel.be/eglise-en-belgique/la-conference-des-vevques/decrets/), (dostęp: 26. 02. 2023).

cie szczególnych, może być znakiem słabego poczucia własnej tożsamości pasterza oddanego służbie Kościoła”<sup>82</sup>.

## Zakończenie

Podsumowanie i wnioski

1. Strój kościelny duchownych, choć nie jest to kwestia najistotniejsza w Kościele, ma jednak ważne znaczenia kościelne i duszpasterskie.
2. Strój kościelny duchownych podkreśla w sposób widoczny przynależność do stanu duchownego i sprawia, że duchowni poprzez noszony ubiór są żywymi świadkami rzeczywistości nadprzyrodzonych, o których powinni dawać świadectwo przed ludźmi.
3. Władza kościelna w wydawanych normach i dokumentach stale potwierdza głębokie znaczenie dyscypliny kościelnej w zakresie stroju kościelnego, pomagając odkryć na nowo jej znaczenie i przydatność w życiu duchownych.
4. Konferencje biskupów w zdecydowanej większości wypełniły normy kompetencyjne zawarte w KPK odnośnie do obowiązku noszenia stroju duchownego i sprecyzowania jego wyglądu.
5. Konferencje biskupów w wydawaniu norm o obowiązku noszenia stroju kościelnego przez duchownych powinni brać pod uwagę miejscowe, prawne zwyczaje oraz warunki klimatyczne.
6. Dyspozycja kan. 284 jawi się jako ścisły obowiązek noszenia przez duchownych odpowiedniego ubioru kościelnego. Strój kościelny choć ma odróżniać duchownych od świeckich, nie niweczy zasady zawartej w kan. 208 o „prawdziwej równości co do godności i działania wszystkich wiernych” w Kościele.
7. Ewentualny zwyczaj nienoszenia stroju kościelnego jako zwyczaj *contra legem* z racji wyraźnego odrzucenia go przez współczesne prawo nie może nabrać mocy prawnej.
8. Wydaje się jednak, że dzisiaj, gdy w kulturze masowej, w mediach, czy różnych antykościelnych manifestacjach ulicznych nielegalnie używa się stroju kościelnego, zwłaszcza sutanny, norma kan. 683 dawnego Kodeksu, zastrzegająca używanie stroju duchownego wyłącznie osobom uprawnionym, jest nadal aktualna. Przynajmniej postanowienia konferencji biskupów, czy biskupów diecezjalnych dotyczące się stroju

<sup>82</sup> II Polski Synod Plenarny (1991-1999), Poznań 2001, st. 80, s. 180. Wydaje się, że przytoczona norma jest zbyt ogólna i słabo skonstruowana pod względem techniczno-prawnym. Podaje jedynie motywację dla noszenia stroju kościelnego, a powinna określać, jak ten strój ma wyglądać. Choć cenne jest przypomnienie, że „prezbiter powinien być rozpoznawalny przede wszystkim przez swoją postawę, lecz także przez swój ubiór”. Zabrakło odniesienia do dokumentu: Prymas Polski, *Przypomnienie w sprawie stroju kapłańskiego* (15 czerwca 1967), w: *Statuty Archidiecezjalnego Synodu Poznańskiego 1968*, Poznań 1972, s. 406-407, gdzie „zasadniczym ubiorem duchowieństwa polskiego jest sutanna lub habit zakonny”. Tam, gdzie prawo diecezjalne dopuszcza inny strój niż sutanna, „obowiązuje zawsze koloratka i poważny strój ciemny”. Tamże, s. 406, nr 1-3.

duchownego winny o tej kwestii wspominać, zwłaszcza tam, gdzie taki strój jest bezprawnie wykorzystywany i ośmieszany.

9. W normach prawa partykularnego warto zaakcentować prawdę, że dyspozycja wewnętrzna kapłana winna być zsynchronizowana z zewnętrznym znakiem, którym jest strój duchowny.
10. Ubiór duchowny, gdy nie jest nim sutanna, powinien różnić się od sposobu ubierania się świeckich oraz odpowiadać godności i świętości urzędu. Nie wypełniają polecenia kan. 284 i *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* nr 66 normy, które jako minimum stroju duchownego nie wymagają nawet sutanny, czy stroju krótkiego z koloratką, ale jedynie jakiegoś widzialnego znaku odróżniającego duchownych od świeckich umieszczonego na zwyczajnym ubraniu, np. krzyżyka w klapie marynarki, znaku bardzo niepozornego. Wydaje się, że to właśnie koloratka występująca w stroju długim i krótkim jest czymś najbardziej charakterystycznym dla stroju kościelnego.

## Streszczenie

Strój kościelny duchownych ma ważne znaczenia kościelne i duszpasterskie. Podkreśla w sposób widoczny przynależność do stanu duchownego i sprawia, że duchowni poprzez noszony ubiór są żywymi świadkami rzeczywistości nadprzyrodzonych, o których powinni dawać świadectwo przed ludźmi. Stąd na przestrzeni wieków, jak i w obowiązującym prawie kanonicznym przypomina się nakaz noszenia przez duchownych odpowiedniego stroju kościelnego. Celem artykułu jest ukazanie zagadnienia obowiązku noszenia stroju kościelnego w aspekcie prawa kanonicznego. W jego pierwszej części przedstawiono ewolucję historyczno-prawną problematyki stroju kościelnego. W drugiej części ukazano kwestię stroju kościelnego w obowiązujących przepisach kanonicznego prawa powszechnego, natomiast część trzecia została poświęcona normom konferencji biskupów o ubiorze kościelnym. Całość artykułu zamykają wnioski i bibliografia.

**Słowa kluczowe:** duchowni, normy komplementarne, prawo partykularne, strój kościelny, konferencja biskupów

**Title:** Obligation and Right to Wear Church Dress (Canon 284 of the Code of Canon Law)

## Summary

The ecclesiastical attire of the clergy has important ecclesiastical and pastoral significance. It clearly emphasizes affiliation to the clergy state and makes the clergyman show through their clerical clothing

that they are living witnesses of supernatural realities about which they should testify in front of people. Hence, over the centuries, as well as in the current canon law, the order for clergy to wear an appropriate church attire is recalled.

The purpose of the article is to portray an obligation to wear suitable ecclesiastical dress in the aspect of canon law. The first part presents the historical and legal evolution of the issue of ecclesiastical garb. The second part depicts ecclesiastical dress under applicable canon law, and the third part is analyses to the norms of episcopal conferences on ecclesiastical garb. The article ends with conclusions and references.

**Key words:** clerics, complementary norms, particular law, ecclesiastical dress, episcopal conference

## Bibliografia

### Źródła

- Canadian Conference of Catholic Bishops, *Complementary norms to the 1983 Code of Canon Law, Ecclesiastical dress, can. 284, Decree nr 25*, Ottawa 1996, s. 23.
- Card. Tarsicio Bertone, Secretario de Estado, *Carta Circular sobre el traje eclesiástico a los Eminentísimos y Excelentísimos responsables de los Dicasterios, Tribunales y Oficinas de la Santa Sede y del Vicariato de Roma 15 de octubre de 2012*, „Revista Española de Derecho Canónico” 70 (2013), nr 174, s. 323-324.
- Casaroli A., (Secrétairerie d'Etat), *Ai presidenti delle Conferenze Episcopali, „Communicationes” 15 (1983)*, nr 2, s. 135-139.
- Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 1992, tłum. polskie: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1917.
- Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 75 (1983), pars II, s. 1-317; tekst polski *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.
- Codex Iuris Canonici Fontium annotatione*, Citta del Vaticano 1989.
- Concilium Agathense (506)*, can XX, J. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, tomus octavus, Florentiae 1762, col. 328.
- Concilium Metense (888)*, can VI, J. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, decimus octavus, Venetiis 1773, col. 79.
- Concilium Oecumenicum Tridentinum, decreto *De reformatione*, sessione XIV, can. 6, w: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1991, s. 71.

- Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio dogmatica de Ecclesia *Lumen gentium* (21 novembris 1964), „Acta Apostolicae Sedis” 57 (1965), 5-67, tekst polski: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 104-163.
- Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Decretum de Presbyterorum ministerio et vita *Presbyterorum Ordinis* (7 Decembris 1965), „Acta Apostolicae Sedis”, 58 (1966), s. 991-1024, tekst polski: Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 478-508.
- Conférence Episcopale de Belgique, Droit canonique – Décrets pour la Belgique, [www.cathobel.be/eglise-en-belgique/la-conference-des-vevues/decrets/](http://www.cathobel.be/eglise-en-belgique/la-conference-des-vevues/decrets/), (dostęp: 26. 02. 2023).
- Conference of Catholic Bishops of India, *Complementary Legislations to the Code of Canon Law*, <http://ccbi.in/wp-content/uploads/2015/12/Complementary-Legislations-to-the-Code-of-Canon-Law-1.pdf>, (dostęp: 26. 02. 2023)
- Conferencia del Episcopado Mexicano, *Decreto. Normas complementarias de la CEM a la luz del nuevo Código de derecho canónico, Traje eclesiastico can. 284*, México 1994, nr 1571.
- Conferencia Episcopal de Bolivia, *Legislación complementaria al Código de Derecho Canónico, Traje eclesiástico*, w: Consejo Episcopal Latinoamericano - CELAM, *Universidad de Navarra Facultad de Derecho Canónico, Código de Derecho Canónico, edición bilingüe y anotada, Tomo II, a cargo del instituto marín de azpilcueta sexta edición revisada y actualizada*, Pamplona 2006, s. 1507.
- Conferencia Episcopal de Colombia, *Legislación complementaria al Código de Derecho Canónico, Traje eclesiástico*, w: Consejo Episcopal Latinoamericano - CELAM, *Universidad de Navarra Facultad de Derecho Canónico, Código de Derecho Canónico, edición bilingüe y anotada, Tomo II, a cargo del instituto marín de azpilcueta sexta edición revisada y actualizada*, Pamplona 2006, s. 1515.
- Conferencia Episcopal Española, *Decreto General sobre las normas complementarias al nuevo Código de Derecho Canónico y Documentación Complementaria*, art. 2, „Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española”, 3 (1984), s. 95-104.
- Conferenza Episcopale Italiana, *Delibere nr 2*, „Notiziario CEI” 18 (1983), nr 7, s. 209.
- Congregatio pro Episcopis, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* (22 febbraio 2004), Città del Vaticano 2004, tekst polski: Kongregacja do spraw Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”*, Kielce 2005.
- Congregatio pro Clericis, *Direttorio per il ministero e la vita dei Presbiteri Tota Ecclesia* (31 gennaio 1994), Città del Vaticano 1994, tekst polski: Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Città del Vaticano 1994.

- Deutschen Bischofskonferenz, Partikularnormen und Allgemeine *Dekrete der Deutschen Bischofskonferenz, Partikularnorm Nr. 5 der Deutschen Bischofskonferenz zu c. 284 CIC, Kirchliche Kleidung der Geistlichen*, „Kirchlichen Amtsblatt“ (1995), s. 611.
- Devoti J., *Institutionum canonicarum*, Libri IV. Editio tertia veneta, Tomus Primus, Venetiis 1982, s. 112.
- II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*, Poznań 2001.
- Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. I (1978), Città del Vaticano 1978.
- Ioannes Paulus P.P. II, Lettera Apostolica *Novo incipiente* (8 aprilis 1979), „Acta Apostolicae Sedis” 59 (1979), s. 396-397, tekst polski: Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1979*, Poznań 1979.
- Irish Catholic Bishops' Conference, Decrees of the Irish Episcopal Conference, Decree no. 3, *Ecclesiastical dress for clerics, canon 284*, <https://www.catholicbishops.ie/decrees/>, (dostęp: 20. 02. 2023).
- Legislación complementaria de la Conferencia Episcopal de Chile al Código de Derecho Canónico, 4a Edición, Marzo de 2006. Comentada por Mons. Juan Luis Ysern de Arce Obispo Emérito de Ancud*, Santiago de Chile 2006.
- Lettera di Giovanni Paolo II al cardinale vicario Ugo Poletti* (8 settembre 1982), „L'Osservatore Romano” (18-19 ottobre 1982), s. 235.
- Österreichische Bischofskonferenz, *Dekret über die Priesterkleidung can. 284*, „Amtsblatt der österreichischen Bischofskonferenz” 7 (1991), nr 6, cz. II, nr 3, s. 3.
- Prymas Polski, *Przypomnienie w sprawie stroju kapłańskiego* (15 czerwca 1967), w: *Statuty Archidiecezjalnego Synodu Poznańskiego 1968*, Poznań 1972, s. 406-407.
- Sixti V PP. *Constitutio Apostolica Cum sacrosanctum* (9 Ianuarius 1589) „Bullarium Romanum”, vol. 9, L. Tomasetti (ed.), Torino 1863, s. 66-77.
- United States Conference of Catholic Bishops, *Complementary norms, Canon 284* (18 November 1998), (<http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/what-we-believe/canon-law/complementary-norms/canon-284>), (dostęp: 20. 02. 2023).

## Literatura

- Aquino F., *Ordem*, Sao Paulo 2007.
- Carlos J., Errázuriz M., *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa. Introduzione i soggetti ecclesiali di diritto*, vol. I, Milano 2009.
- Consejo Episcopal Latinoamericano – Celam. Universidad de Navarra Facultad de Derecho Canónico. *Código de derecho canónico. Edición bilingüe y anotada*, Sexta edición revisada y actualizada, Pamplona 2002.
- Cunningham R., *Commentary on canon 284*, w: *New Commentary on the Code of Canon Law*, edited by J. Beal, New York 2000, s. 372-373.
- D'Anna I., *La forza della verità. Un tesoro da riscoprire*, terza edizione, Tricase 2018.

- De Santi M., *L'abito ecclesiastico. Sua valenza e storia*, Ravenna 2004.
- Fijałek J., *Życie i obyczaje kleru w Polsce średniowiecznej*, Kraków 1894.
- Filipazzi A., Recensione del libro, M. De Santi, *L'abito ecclesiastico. Sua valenza e storia*, „*Ius Ecclesiae*” 18 (2006), nr 2, s. 473-477.
- González Ayesta J., *Algunas consideraciones sobre la actual regulación de los derechos y deberes de los diáconos permanentes*, „*Ius Canonicum*”, 47 (2007), nr 94, s. 415-438.
- Góralski W., *Władza ustawodawcza Konferencji Episkopatu według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, „*Prawo Kanoniczne*” 32 (1989), nr 1-2 s. 45-57.
- Kakareko A., *La riforma della vita del clero nella diocesi di Vilna dopo il Concilio di Trento (1564-1796)*, Roma 1996.
- Konieczny M., *Sutanna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, E. Gigilewicz (red.), t. 18, Lublin 2013, k. 1233-1234.
- Krukowski J., *Komentarz do kan. 284*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. T. 2. Ks. II (1). Lud Boży*, J. Krukowski (red.), Poznań 2005, s. 107-108.
- Martín de Agar J., *Estudio comparado de los decretos generales de las conferencias episcopales*, „*Ius Canonicum*”, 32 (1992), nr 63, s. 173-229.
- Moroni G., *Benedetto XIII*, w: „*Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*”, vol. V, Venezia 1840, s. 8-20.
- Nowowiejski A., *Ubiory duchowne*, w: *Encyklopedia Kościelna podług teologicznej encyklopedji Wetzera i Weltego z licznymi jej dopełnieniami*, M. Nowodworski (red.), t. XXIX, Warszawa 1907, s. 389-398.
- Nowowiejski A., *Wykład liturgii Kościoła Katolickiego*, t. II, Warszawa 1902.
- Pozzo M., *Il valore e il significato dell'abito clericale: problematiche giuridiche*, „*Ius Ecclesiae*” 30 (2018), nr 1, s. 201-234
- Rothe W., *De obligatione deferendi habitum ecclesiasticum. Die kirchlichen Bekleidungs Vorschriften für Kleriker nach can. 284 CIC*, „*Archiv für katholisches Kirchenrecht*” 170 (2003), s. 23-19.
- San José Prisco J., *Comentario a la Carta Circular sobre el traje eclesiástico a los Eminentísimos y Excelentísimos responsables de los Dicasterios, Tribunales y Oficinas de la Santa Sede y del Vicariato de Roma*, „*Revista Española de Derecho Canónico*” 70 (2013), nr 174, s. 325-328.
- Stanzione M., *Storia dell'abito ecclesiastico: dal Concilio di Trento fino ad oggi*, <http://www.dentrosalerno.it>, (dostęp: 28. 02. 2023)
- Trichet L., *Le costume du clergé: Ses origines et son évolution en France, d'après les règlements de l'Eglise*, Paris 1986.
- Trichet L., *Le costume du clergé. Ses origines et son évolution en France d'après les règlements de l'Eglise* (revue M. Zimmermann), „*Revue de l'histoire des religions*” 204 (1987), nr 2, s. 211-213.



**Ks. Dawid Karaś<sup>1</sup>**

## **„Życie zgodne z wiarą” (kan. 874 § 1, 3<sup>o</sup> KPK) jako kwalifikacja kanoniczna do przyjęcia zadania rodzica chrzestnego**

### **Wstęp**

Funkcja rodzica chrzestnego posiada długą historię sięgającą samych początków Kościoła. Choć w pierwszych gminach chrześcijańskich cała wspólnota wierzących poświadczala przyjęcie sakramentu chrztu przez katechumenów, to powierzenie tego zadania poszczególnym wierzącym stało się powszechnym zwyczajem w Kościele już w III w. po Chr.<sup>2</sup>. Od samego początku instytucji rodzica chrzestnego jednym z głównych wymogów stawianych kandydatom do podjęcia się tego zadania było prowadzenie przez nich życia zgodnego z wiarą<sup>3</sup>.

Także i obecnie oczekuje się, by ci, którzy przyjmują zobowiązanie do bycia rodzicem chrzestnym, byli ludźmi „głęboko wierzącymi”<sup>4</sup>. Doświadczenie w posłudze duszpasterskiej wskazuje jednak, że duchowni napotykać niekiedy na pewne trudności we właściwym rozumieniu tego wymogu, a świeccy, szczególnie rodzice (względnie zastępujący ich prawni opiekunowie) wskazujący chrzestnych dla swoich dzieci, nie zawsze biorą ten wymóg pod uwagę. Dlatego celem niniejszego opracowania jest podjęcie próby interpretacji wskazanej powinności zgodnie z zasadami metodologii prawa kanonicznego i w oparciu o obowiązujące regulacje prawa kościelnego, z nadzieją, że przedstawiona analiza przyczyni się do ukazania właściwego rozumienia omawianego obowiązku i pomoże w przewyżczeniu związanych z nim ewentualnych trudności interpretacyjnych.

<sup>1</sup> Magister teologii. Adres email: dawid.karas@gmail.com.

<sup>2</sup> Por. W. Wąsik, *Instytucja rodziców chrzestnych od czasów starożytnych do prawa dekretalów*, w: „Kieleckie Studia Teologiczne” 16(2017), s. 267; M. Nowak, *Rodzic chrzestny i świadek chrztu w świetle prawodawstwa kościelnego*, w: „Studia Elbląskie” 17(2016), s. 212.

<sup>3</sup> Por. P. Lewandowski, *Zawieszenie funkcji chrzestnych i świadków bierzmowania w Kościele włoskim*, w: „Teologia i moralność” 17(2022), n. 2(32), s. 262.

<sup>4</sup> Por. KKK, n. 1255

## 1. „Życie zgodne z wiarą” jako przedmiot wykładni prawa

Sobór Watykański II w Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* zalecał, by przy odnowie obrzędu chrztu dzieci uwydatnić bardziej rolę i obowiązki rodziców chrzestnych<sup>5</sup>. Katechizm Kościoła Katolickiego, postępując za tym wskazaniem, podkreśla, że misja rodziców chrzestnych jest „prawdziwą funkcją eklezjalną” (*officium*), powierzaną dla pomocy ochrzczoneму w podążaniu drogą życia chrześcijańskiego<sup>6</sup>. Z pewnością nie chodzi tu o *officium* jako ‘urząd kościelny’ w myśl kan. 145 § 1 KPK<sup>7</sup>, lecz o *officium* w szerszym znaczeniu, rozumiane jako ‘zadanie’, ‘obowiązek’ – gdyż i w takim sensie Kodeks Prawa Kanonicznego posługuje się tym łacińskim terminem<sup>8</sup>. Za powyższym rozróżnieniem przemawia dodatkowo fakt, że funkcja rodzica chrzestnego jest w Kodeksie określana pojęciem *munus*<sup>9</sup>, które – chociaż w istocie jest słowem o wiele bardziej wieloznacznym niż *officium*<sup>10</sup> – zazwyczaj tłumaczy się właśnie jako ‘funkcję’ lub ‘zadanie’<sup>11</sup>.

Kompetencje nieodzowne do przyjęcia zadania rodzica chrzestnego Kodeks Prawa Kanonicznego ujmuje w kan. 874 § 1 KPK<sup>12</sup>. Przepis ten precyzuje, że do przyjęcia zadania rodzica chrzestnego może zostać dopuszczona wyłącznie osoba: 1<sup>o</sup> wskazana przez przyjmującego chrzest, jego rodziców lub prawnych opiekunów, względnie – przy nieobecności tych drugich – przez proboszcza lub szafarza sakramentu; zdalna do pełnienia tej funkcji; mająca intencję jej pełnienia; 2<sup>o</sup> która skończyła 16 lat – chyba że decyzja biskupa diecezjalnego albo jakaś słuszna przyczyna

<sup>5</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej* „*Sacrosanctum concilium*” (4.12.1963), n. 67.

<sup>6</sup> Por. KKK, n. 1255.

<sup>7</sup> Chociaż niektórzy autorzy przyjmują takie rozumienie tego pojęcia w odniesieniu do rodziców chrzestnych. Por. T. Jakubiak, *Zdatność do przyjęcia urzędu chrzestnego w Kościele łacińskim*, w: „*Prawo Kanoniczne*” 60(2017), n. 2, s. 53n.

<sup>8</sup> Por. kan. 96, 232, 296, 781, 789, 830 § 2 KPK. Zob. P. Erdö, *Ministerium, munus et officium in Codice iuris canonici*, w: „*Periodica de Re Morali Canonica Liturgica*” 78(1989), n. 4, s. 428n; K. Dziub, *Pojęcie urzędu kościelnego według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, w: „*Częstochowskie Studia Teologiczne*” 35–36(2007–2008), s. 71n.

<sup>9</sup> Por. kan. 874 KPK. Również kodeks piobenedyktyński z 1917 r. określał funkcję rodzica chrzestnego terminem *munus*. Por. kan. 769 CIC.

<sup>10</sup> Kodeks wykorzystuje ten termin m.in. w znaczeniu teologicznym dla określenia potrójnego posłannictwa Chrystusa (por. kan. 204 KPK), natomiast w znaczeniu prawnym m.in. dla określenia zadań wynikających z posiadania jakiegoś urzędu (por. kan. 1747 § 1 KPK) lub nawet na określenie samego urzędu (por. kan. 332 § 2 KPK). Zob. A. Słowikowska, *Interpretacja pojęcia munus w Konstytucji dogmatycznej o Kościele Lumen gentium*, w: „*Roczniki humanistyczne*” 63(2015), z. 8, s. 127n.

<sup>11</sup> Por. kan. 617, 628 § 1, 756 § 1, 834 § 1, 1289 KPK. Ponadto warto zauważyć, że Kodeks, chcąc rozróżnić ‘urząd’ od innych ‘zadań’, przeciwstawia sobie pojęcia *officium* i *munus*. Por. kan. 228 § 1, 1377 § 1 KPK.

<sup>12</sup> Wymienione w nim wymagania dotyczą jednocześnie kandydatów na świadków bierzmowania, na co wskazuje wyraźne odwołanie do tego przepisu zawarte w kan. 893 § 1 KPK.

uznana przez proboszcza lub szafarza sakramentu skłania do dopuszczenia wyjątku; 3° jest katolikiem<sup>13</sup>; przyjęła już bierzmowanie i pierwszą Komunię Świętą; prowadzi życie zgodne z wiarą oraz odpowiadające podejmowanej funkcji; 4° nie jest związana żadną karą kanoniczną, wymierzoną lub deklarowaną; 5° a także nie jest ojcem lub matką przyjmującego chrzest.

Wymienione powyżej wymagania konieczne do przyjęcia zadania rodzica chrzestnego charakteryzują się różnym stopniem konkretności. Część z nich jest wyrażona ściśle, z wykorzystaniem określeń numerycznych (np. „ukończył szesnaście lat”<sup>14</sup>) lub zrozumiałych jednoznacznie warunków (np. „nie jest ani ojcem, ani matką przyjmującego chrzest”<sup>15</sup>). Co poniektóre z nich są jednak opisane bardzo ogólnie i to właśnie do tej grupy ogólnikowych sformułowań należy niewątpliwie tytułowy wymóg „życia zgodnego z wiarą” (*vita fidei congrua*).

Brak precyzyjnego dookreślenia tego wyrażenia w omawianym przepisie wynika z podstawowego aksjomatu, zgodnie z którym normy ustawodawcze powinny posiadać w miarę abstrakcyjny i generalny charakter – dzięki czemu jedną zwięzłą regulacją można oddać niemalże wszystkie przypadki podpadające pod daną normę<sup>16</sup>. Zgodnie z tym założeniem Kodeks Prawa Kanonicznego nie definiuje, jak należy rozumieć obowiązek *vita fidei congrua*. Nie istnieje również interpretacja autentyczna dla tego wyrażenia wydana zgodnie z kan. 16 KPK.

Z uwagi na brak definicji kodeksowej powyższe wyrażenie należy interpretować zgodnie z normą ogólną ujętą w kan. 17 KPK. Kanon ten wskazuje, by wykładni danego przepisu dokonywać w pierwszej kolejności w oparciu o „własne znaczenie słów”, którymi jest on wyrażony; następnie z uwzględnieniem całości „tekstu”, w którym jest umieszczony, i jego „kontekstu”; wreszcie zaś – o ile wykładnia gramatyczno-logiczna nie pozwala na ustalenie właściwego rozumienia ustawy – z odwołaniem się do „miejsc paralelnych” – o ile istnieją, „celu” i „okoliczności” powstania przepisu, a także „zamyśłu ustawodawcy”.

Do wykładni niniejszego sformułowania będzie miał zastosowanie także kan. 18 KPK traktujący o ścisłej interpretacji ustawy. Kan. 874 § 1 KPK jest bowiem uznawany w doktrynie prawa kanonicznego za przykład ustawy uniezdalniającej, mimo że nie zawiera w sobie wyrażonej

<sup>13</sup> Warunkowo dopuszcza się jako rodzica chrzestnego osobę wyznania prawosławnego, jeśli drugim chrzestnym jest katolik. Por. Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (26.03.1993), n. 98b.

<sup>14</sup> Kan. 874 § 1, 2° KPK.

<sup>15</sup> Kan. 874 § 1, 5° KPK.

<sup>16</sup> Por. R. Sobański, *Metodologia prawa kanonicznego*, Warszawa 2009, s. 89. Aksjomat ten został ujęty w popularnej paremii prawniczej *omnis definitio periculosa est*. Por. *Dicta. Zbiór łacińskich sentencji, przysłów, zwrotów, powiedzeń z indeksem osobowym i tematycznym*, (red.) Cz. Michalunio, Kraków 2010, poz. 6494, s. 432.

*explicite* klauzuli uniezdalniającej<sup>17</sup>. Chociaż zasadniczo wszelkie przepisy dot. sprawowania kultu nie mają na celu ograniczania praw poszczególnych osób, ale ogólne wskazanie, komu w Kościele określone prawa przysługują<sup>18</sup>, to jednak wskazany przepis wyraźnie ogranicza swobodne wykonywanie funkcji chrzestnego przez ogół wiernych, wskazując, że do tego zadania mogą zostać dopuszczeni jedynie ci, którzy spełniają wyliczone w nim taksatywnie warunki – stąd też omawiany zwrot należy interpretować ściśle.

## 2. *Vita fidei congrua* – interpretacja filologiczna wyrażenia

Zgodnie z kan. 17 KPK na pierwszym etapie interpretacji danego przepisu należy dokonać jego analizy gramatycznej, przez którą rozumie się rozważenie sensu słów składających się na dany przepis z uwzględnieniem ich własnego, czyli potocznego, rozumienia. Oczywiście wiążący jest przy tym język oryginału – w tym przypadku tekst łaciński, gdyż właśnie w tym języku Kodeks został promulgowany. Tekst polski może natomiast pełnić jedynie funkcję pomocniczą<sup>19</sup>.

Przez termin *vita* = ‘życie’ w znaczeniu słownikowym rozumie się nie tylko sam fakt pozostawania przy życiu, ‘bycie’ rozpatrywane jako stan metafizyczny, ale też określone czyny żyjącego podmiotu charakteryzujące to życie, określane łącznie jako ‘sposób życia’<sup>20</sup>. Oznacza to, że oceniając czyjaś zdolność do pełnienia funkcji rodzica chrzestnego, należy uwzględnić, czy jego sposób myślenia i postępowania, czyli ogólny styl życia, jest do pogodzenia z wymogami wiary.

Wątpliwości może jednakże budzić kwestia tego, jak należy rozumieć samą wiarę, która w tym wypadku ma stanowić kanoniczne kryterium zdadności kandydata do podjęcia przez niego zadania chrzestnego. Słowo *fides* jest bowiem w języku łacińskim pojęciem wieloznacznym, posiadającym liczne desygnaty tak w rzeczywistości świeckiej, jak i religijnej. Terminem tym można wszakże określać zarówno postawy, takie jak: ‘zaufanie’, ‘wierność’; jak też cechy: ‘niezawodność’, ‘sumiennosc’, ‘wiarogodność’; czy relacje: ‘przywiązanie’, ‘uległość’. *Fides* to także synonim uznania wymienionych postaw, cech i relacji, czyli ich ‘uwierzytelnienie’, ‘poświadczenie’<sup>21</sup>. Wobec powyższego należy podkreślić, że wymóg „życia

<sup>17</sup> Por. R. Sobański, s. 93; zob. T. Jakubiak, *The criteria stipulated in canon 874 § 1, 1<sup>o</sup>–2<sup>o</sup> of the Code of Canon Law and the validity of taking on the munus of sponsor*, w: „Roczniki Nauk Prawnych” 30(2020), n. 1, s. 191–207; tenże, *Is canon 874 a disqualifying law?*, w: „Studia canonica” 53(2019), n. 2, s. 431–447.

<sup>18</sup> Por. W. Wójcik, *Interpretacja ustaw według nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, w: „Prawo kanoniczne” 30(1987), n. 3–4, s. 87.

<sup>19</sup> Por. R. Sobański, s. 92.

<sup>20</sup> Por. *Słownik łacińsko-polski*, (red.) J. Korpany, t. II. I–Z, Warszawa 2003, h. *vita*, s. 980n.

<sup>21</sup> Por. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa–Lublin 1958, h. *fides*, s. 260.

zgodnego z wiarą” (*vita fidei congrua*) nie jest tożsamy z „życiem godnym wiary” (*vita fide digna*) – a zatem czysto ludzkie zalety, i co za tym idzie, dobra opinia w społeczeństwie, nie są *stricte* wystarczającymi argumentami przemawiającymi za powierzeniem komuś zadania rodzica chrzestnego<sup>22</sup>.

Również zawężenie akceptowalnych w kontekście niniejszego przepisu znaczeń słowa *fides* do desygnatów ściśle religijnych nie rozstrzyga tej kwestii jednoznacznie. *Fides* oznacza bowiem zarówno postawę człowieka, który wierzy komuś lub w coś; wiarę nadprzyrodzoną, cnotę lub sprawność, dzięki której się wierzy; naukę, przedmiot wiary, czyli to, w co się wierzy; sakrament, który jest przyczyną lub znakiem wiary; a także wspólnotę wierzących – Kościół oraz włączenie do tego Kościoła przez chrzest<sup>23</sup>. Istotne jest zatem ustalenie, o jakie rozumienie wiary chodzi, gdyż coraz częściej zdarza się, że ludzie uważający się za wierzących posiadają co prawda wiarę religijną, ale nie posiadają określonych przekonań religijnych – wierzą w Boga, gdyż doceniają wartość wiary w życiu, ale nie zawsze wierzą tak, jak naucza tego Kościół, gdyż albo jeszcze do doktryny katolickiej się nie przekonali, albo już to przekonanie utracili<sup>24</sup>.

W odniesieniu do kanonicznego wymogu stawianego kandydatom do pełnienia funkcji rodziców chrzestnych z pewnością nie jest wystarczająca wiara jako taka, mająca jakiegokolwiek odniesienie do osoby Boga, lecz taka, która – zgodnie ze ścisłą interpretacją ustawy – uwzględnia także prawdę przez tego Boga objawioną<sup>25</sup>. Musi to być zatem wiara osadzona w kontekście eklesjalnym – przez Kościół przekazywana i w Kościele wyznawana<sup>26</sup>. Potwierdza to treść, jaką posiada wyraz *fides* w języku prawno-kanonicznym, szczególnie kodeksowym. Kodeks Prawa Kanonicznego rozumie bowiem przez to wyrażenie nie tylko sam akt wiary, lecz także wyznawane prawdy wiary<sup>27</sup>. Dla poparcia tej tezy warto przytoczyć szczególnie normę zawartą w kan. 774 § 2 KPK, zgodnie z którą także rodzice chrzestni są odpowiedzialni za kształtowanie dzieci w wierze. Ponieważ zaś kanon ten umieszczony jest w rozdziale poświęconym nauczaniu katechetycznemu, wydaje się jasne, że ustawodawca, formułując dany przepis przy użyciu słowa *fides*, brał pod rozwagę wiarę, której przedmiotem jest nie tylko religijne odniesienie do Boga, ale też określone ‘prawdy wiary’, czyli magisterium.

<sup>22</sup> Por. P. Lewandowski, s. 265.

<sup>23</sup> Por. tamże; *Słownik łacińsko-polski*, (red.) J. Korpanty, t. I. A–H, Warszawa 2001, h. *fides*, s. 768n; Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, p. I–II, q. 55, a. 1, ad. 1; p. II–II, q. 129, a. 6.

<sup>24</sup> Por. P. Moskal, *Poznanie Boga w drodze wiary*, w: „Łódzkie Studia Teologiczne” 9(2000), s. 84.

<sup>25</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”* (18.11.1965), n. 5; KKK, n. 143, 154, 176n.

<sup>26</sup> Por. KKK, n. 166–169, 181.

<sup>27</sup> Por. np. 386 § 2, 528 § 1 KPK.

Zważając na powyższe, oczekiwanym jest, by pretendent do pełnienia funkcji rodzica chrzestnego nie tylko znał, przynajmniej ogólnie, zasady wiary katolickiej, ale był również do nich przekonany, czyli uznawał je za swoje własne, co miałyby uzewnętrzniać się w świadectwie jego życia<sup>28</sup>. Rozumienie to potwierdza dopełnienie analizy gramatycznej przez interpretację kontekstualną, ujmującą omawiane wyrażenie jako część szerszego tekstu – konkretnie kan. 874 § 1, 3<sup>o</sup> KPK.

Przywołany numer wskazuje, że kandydat do pełnienia zadania chrzestnego, oprócz wymogu życia zgodnego z wiarą, musi: 1) być katolikiem; 2) przyjąć już sakrament bierzmowania i Eucharystii; 3) prowadzić życie odpowiadające podejmowanej funkcji. Biorąc pod uwagę koniunkcję łączącą kryterium „życia zgodnego z wiarą” z warunkiem „życia odpowiadającego podejmowanej funkcji” (*vita fidei et muneri suscipiendo congrua*), dla właściwego zrozumienia tego pierwszego należy wskazać, że głównym celem stawianym rodzicom chrzestnym jest pomoc świadczona rodzicom ochrzczonego w jego katolickim wychowaniu i przekazaniu mu duchowego dziedzictwa wiary<sup>29</sup>. Chrzestni bowiem od momentu udzielenia chrztu świętego nabywają względem ochrzczonego prawny obowiązek doprowadzenia go do poznania Boga i predysponowania do przyjęcia pozostałych sakramentów wtajemniczenia<sup>30</sup>.

Św. Tomasz z Akwinu porównał tę postawę do zadania wychowawcy, który ma pouczać ochrzczonego o sprawach wiary i o życiu chrześcijańskim<sup>31</sup>. Stary Kodeks ukazywał tę powinność jako działanie duchowych rodziców wprowadzających swoje dziecko w dziedzictwo wiary i obyczajów chrześcijańskich oraz pomagających mu stać się świadkiem Chrystusa wiernie wypełniającym obowiązki chrześcijańskie<sup>32</sup>. Zadanie to było stawiane w Kodeksie Pio-Benedyktyńskim niemalże na równi z analogicznym obowiązkiem nakładanym na naturalnych rodziców przyjmującego chrzest<sup>33</sup>. Podkreślano także, że nie jest to obowiązek jedynie jurydyczny, ale i moralny, którego świadome i dobrowolne zaniedbanie stanowi materię grzechu ciężkiego<sup>34</sup>.

<sup>28</sup> W potrydenckim katechizmie rzymskim obowiązkiem rodzica chrzestnego było dawanie chrześniakowi przykładu pobożnego życia oraz nauczanie go podstawowych modlitw, takich jak Wyznanie wiary, Ojciec nasz i Dziesięć przykazań Bożych. Por. *Catechismus Romanus ex decreto Concilii Tridentini Pii V Pontificis Maximi iussu editus*, Padwa 1714, s. 217.

<sup>29</sup> Por. J. Białobok, *Instytucja rodziców chrzestnych w Kodeksie Prawa Kanonicznego*, Tarnów 2001, s. 253n.

<sup>30</sup> Por. E. Sztafrowski, *Prawo kanoniczne w okresie odnowy soborowej*, t. 2, Warszawa 1979, s. 27.

<sup>31</sup> Por. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, p. III, q. 67, a. 7.

<sup>32</sup> Por. W. Wąsik, *Instytucja rodziców chrzestnych w Kościele łacińskim od Soboru Trydenckiego do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r.*, w: „Kieleckie Studia Teologiczne” 17(2018), s. 251n.

<sup>33</sup> Por. kan. 769, 1113, 1372 § 2, 1335 CIC.

<sup>34</sup> Por. H. Noldin, A. Schmitt, *Summa theologiae moralis iuxta Codicem Iuris Canonici. Scholarum usui*, t. 3. *De sacramentis*, Barcelona 1951, s. 80.

Odnowiony rytuał chrztu wskazuje wyraźnie, że rodzice chrzestni – razem z rodzicami ochrzczonego – biorą na siebie obowiązek wychowania go w wierze tak, by w dojrzałym życiu chrześcijańskim zachowywał Boże przykazania, miłował Boga i ludzi oraz rozwijał w sobie życie duchowe, strzegąc je przed skażeniem grzechem – „aż po życie wieczne”<sup>35</sup>. Wynika z tego, że zadanie rodzica chrzestnego nie jest ograniczone jedynie liturgicznymi ramami samej ceremonii chrztu, ale sięga znacznie dalej, skłaniając go do aktywnego zaangażowania się w dalsze życie przyjmującego ten sakrament.

Również obowiązujące prawo kodeksowe przypomina o tym podstawowym zadaniu rodzica chrzestnego, który ma towarzyszyć „przyjmującemu chrzest w chrześcijańskim wtajemniczeniu” oraz pomagać mu, by „prowadził życie chrześcijańskie zgodne z chrztem i sumiennie wypełniał związane z nim obowiązki”<sup>36</sup>.

Wychowanie ochrzczonego w wierze, o którym mowa powyżej, polega przede wszystkim na doprowadzeniu go do zażyłej i głębokiej relacji z Chrystusem. Rodzice chrzestni mogą pomóc osobie ochrzczonej w zbudowaniu tej duchowej więzi poprzez wpojenie jej najważniejszych prawd wiary i zasad moralności głoszonych w Kościele katolickim, naukę podstawowych modlitw katechizmowych, stopniowe włączanie jej w życie wspólnoty Kościoła – systematyczny udział w niedzielnej Mszy Świętej i katechezie szkolnej, doprowadzenie do pełnego udziału w Eucharystii i do sakramentu bierzmowania, a ostatecznie poprzez pomoc i wsparcie w prowadzeniu dojrzałego, odpowiedzialnego życia chrześcijańskiego<sup>37</sup>. Czynne zaangażowanie rodzica chrzestnego w tak rozumiane wychowanie w wierze – będące konkretnym sposobem realizacji kodeksowego wymogu „życia zgodnego z podejmowaną funkcją” (*vita muneris suscipiendo congrua*) – wymaga od niego samego prowadzenia życia zgodnie z zasadami i praktykami wpajanymi ochrzczonemu, a więc „życia zgodnego z wiarą” (*vita fidei congrua*) będącego w istocie osobistym świadectwem życia w pełni chrześcijańskiego. Owa zależność uwidacznia się w czasie sprawowania sakramentu chrztu świętego, gdy rodzice chrzestni wraz z rodzicami dziecka, podejmując się zadania wychowania go w wierze, wyrzekają się w jego imieniu zła i wyznają wiarę<sup>38</sup> – deklarując jednocześnie, że sami również będą w swoim życiu unikać grzechu i kierować się zasadami wiary katolickiej<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> Por. *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2014, n. 77n, 93, 99n.

<sup>36</sup> Por. kan. 872 KPK.

<sup>37</sup> Por. A. Jaszcz, *Udzielanie sakramentu chrztu osobom poniżej 14 roku życia w prawie partykularnym Archidiecezji Lubelskiej*, w: „Studia Prawnicze KUL” 1(2020), s. 149.

<sup>38</sup> Por. *Obrzędy chrztu dzieci...*, n. 93–95.

<sup>39</sup> Por. J. Krzywkowska, *Kanoniczna pozycja chrzestnych jako duchowych przewodników*, w: *Wychowanie religijne i moralne*, (red.) M. Różański, R. Sztuchmiller, Olsztyn 2015, s. 49.

Pozostałe dwa wymogi stawiane rodzicom chrzestnym w kan. 874 § 1, 3<sup>o</sup> KPK, tj. przynależność do Kościoła katolickiego oraz przyjęcie sakramentów bierzmowania i Eucharystii, dopełniają pojęcie „życia zgodnego z wiarą”, syntetyzując jedynie wnioski sformułowane już na wcześniejszych etapach analizy niniejszego wyrażenia.

Katolikami są osoby ochrzczone, pozostające w pełnej łączności z Kościołem katolickim, które „w jego widzialnym organizmie łączą się z Chrystusem więzami wyznawania wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego”<sup>40</sup>. Szczególne znaczenie w budowaniu komunii Kościołem mają sakramenty chrztu, bierzmowania i Eucharystii. Chrzest włącza człowieka do wspólnoty Kościoła i stanowi bramę umożliwiającą mu dostęp do pozostałych sakramentów. Chrzest i bierzmowanie posiadają tę specyficzną wartość w budowaniu Kościoła, że formując jego członków, pozostawiają w nich niezatarte znamię przynależności do Chrystusa. Eucharystia z kolei pogłębia wspólnotę człowieka wierzącego z Chrystusem i Kościołem, urzeczywistnia tę jedność, odnawia w człowieku dary chrzcielne i wspiera rozwój całego jego życia chrześcijańskiego<sup>41</sup>.

Przekładając powyższe na wymóg „życia zgodnego z wiarą”, należy przyjąć, że w kontekście całości normy ujętej w kan. 874 § 1, 3<sup>o</sup> KPK do zadania rodzica chrzestnego może być dopuszczony tylko ten, kto wyznawaną przez siebie wiarę potwierdzi: świadectwem autentycznie chrześcijańskiego życia, pełną identyfikacją ze wspólnotą Kościoła i prowadzonym regularnie życiem sakramentalnym.

### **3. Praktyczne wskazania wynikające z interpretacji kan. 874 § 1, 3<sup>o</sup> KPK**

Dokonana powyżej interpretacja kontekstualna kodeksowego wyrażenia *vita fidei congrua* wydaje się w sposób wystarczający przybliżyć jego właściwe rozumienie, zgodne z celem ustawy i zamysłem ustawodawcy. Jak wskazano wcześniej, w egzegezie prawnej kan. 874 § 1 KPK ma zastosowanie norma ujęta w kan. 18 KPK przemawiająca za ścisłą wykładnią tego przepisu. Warto zatem wykorzystać wyliczone w podsumowaniu poprzedniego paragrafu trzy elementy weryfikujące wiarygodność „życia zgodnego z wiarą”, tj. świadectwo, przynależność do Kościoła oraz życie sakramentalne, i z ich pomocą, metodą analityczno-redukcyjną, wskazać konkretne przypadki duszpasterskie niepodpadające pod ścisłe rozumienie tytułowego wymogu.

Pamiętając, że rodzic chrzestny występuje w czasie celebracji chrztu jako przedstawiciel Kościoła<sup>42</sup>, prawo kodeksowe zobowiązuje go

<sup>40</sup> Por. kan. 205 KPK.

<sup>41</sup> Por. KKK, n. 1213, 1285, 1303, 1325, 1392; T. Jakubiak, *Full communio with the Catholic Church and the validity of taking on the munus of sponsor*, w: „Roczniki Nauk Prawnych” 31(2021), n. 1, s. 164n.

<sup>42</sup> Por. *Obrzędy chrztu dzieci...*, *Wprowadzenie ogólne*, n. 8.



do trwania w pełnej łączności ze wspólnotą Kościoła katolickiego oraz przyjęcia sakramentów bierzmowania i Eucharystii stanowiących dopełnienie łaski chrztu oraz inicjacji chrześcijańskiej<sup>43</sup>. W związku z tym osoba pretendująca do pełnienia funkcji rodzica chrzestnego nie może być członkiem akatolickiej wspólnoty kościelnej – z wyjątkiem przywołanego wcześniej przypadku wiernego należącego do Kościoła Prawosławnego. Z tego samego powodu nie może być też członkiem sekty<sup>44</sup>.

Biorąc pod uwagę warunek identyfikacji ze wspólnotą Kościoła, będący istotnym elementem omawianego wymagania, niezdolne do pełnienia zadania rodzica chrzestnego są osoby negujące nauczanie Kościoła katolickiego lub publicznie manifestujące przekonania sprzeczne z nim, a także osoby, które jawnie wyrzekły się wiary – niezależnie od tego, czy złożyły formalny akt apostazji<sup>45</sup>. Do pełnienia tej funkcji nie należy zatem dopuszczać znanych osób (np. aktorów, polityków) publicznie wypowiadających się na tematy wiary i moralności w sposób niedający pogodzić się z magisterium Kościoła i wywołujący zgorszenie wśród wiernych<sup>46</sup>.

Ponadto na mocy prawa partykularnego zadania rodzica chrzestnego nie można powierzać młodzieży, która nie uczęszcza na katechizację szkolną – dlatego w przypadku uczniów, oprócz zwyczajowego świadectwa kwalifikacyjnego z parafii zamieszkania, dodatkowo należy wymagać stosownego zaświadczenia od nauczyciela religii<sup>47</sup>.

Inną kategorią osób, którym w oparciu o prawo partykularne nie można powierzyć obowiązków rodzica chrzestnego, są osoby żyjące w związkach niesakramentalnych (cywilnych, partnerskich, także homoseksualnych)<sup>48</sup>. Pierwszym źródłem niezdolności ww. grupy osób jest generalny brak możliwości prowadzenia przez nich życia sakramentalnego. O ile do wypełnienia wymogu dot. przyjęcia sakramentu Eucharystii w ścisłym rozumieniu kan. 874 § 1, 3° KPK wystarcza, by rodzic chrzestny przystąpił do samej tylko pierwszej Komunii Świętej, o tyle, by zadośćuczynić obowiązkowi życia zgodnego z podejmowaną funkcją, a w konsekwencji „życia zgodnego z wiarą”, niezbędne jest już prowadzenie przez niego regularnego życia sakramentalnego. Kościół natomiast nie dopuszcza do Komunii Świętej osób żyjących partnersko poza małżeństwem sakramentalnym, gdyż przez taki stan życia „obiektywnie zaprzeczają tej więzi miłości między Chrystusem i Kościołem, którą wyraża i urzeczywistnia Eucharystia”, a także dlatego, że „dopuszczenie ich do

<sup>43</sup> Por. KKK, n. 1285, 1322.

<sup>44</sup> Por. Papieska Komisja ds. Autentycznej Interpretacji Kanonów Kodeksu, *Responsa ad proposita dubia. De sec-tae atheisticae adscriptis* (30.07.1934), AAS 26(1934), s. 494.

<sup>45</sup> Por. J. Krzywkowska, s. 47; A. Jaszcz, s. 156.

<sup>46</sup> Por. Z. Janczewski, *Powoływanie i obowiązki chrzestnych według prawa kanonicznego*, w: „Prawo Kanoniczne” 63(2020), n. 1, s. 86.

<sup>47</sup> Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska o udzielaniu sakramentu chrztu świętego dzieciom* (1975), n. 5.

<sup>48</sup> Por. tamże; T. Jakubiak, *Zdatność do przyjęcia urzędu...*, s. 66.

Eucharystii wprowadzałoby wiernych w błąd lub powodowałoby zamęt co do nauki Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa<sup>49</sup>.

Wskazana praktyka Kościoła może oczywiście zostać pod pewnymi warunkami złagodzona, jeżeli osoby trwające w związku niesakramentalnym zdecydują się, aby „żyć w pełnej wstrzeźliwości, czyli by powstrzymać się od aktów, które przysługują jedynie małżonkom”<sup>50</sup>. Jeśli jednak dobrowolnie decydują się na wspólne życie *more uxorio*, wówczas nie wolno im przystępować do Komunii Świętej, ponieważ w tej „sytuacji publicznego i trwałego cudzołóstwa”<sup>51</sup>, „z uporem” trwają „w jawnym grzechu ciężkim”<sup>52</sup>.

Powyższy zakaz, wypływający z prawa Bożego<sup>53</sup> i należący do niezmiennego magisterium Kościoła, nie został w żaden sposób zniesiony, także przez nauczanie papieża Franciszka zawarte w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia*<sup>54</sup>. W swoim dokumencie Ojciec Święty przypomniał jedynie, że osoby trwające w związku niesakramentalnym oraz współżyjące seksualnie, nie zawsze muszą zaciągać z tego powodu osobisty grzech śmiertelny<sup>55</sup>. Sytuacja taka może dotyczyć osoby, która decydując się na pozostawanie w związku cywilnym ze względu na pochodzący z prawa naturalnego obowiązek wychowania potomstwa, jednocześnie nie może zrezygnować z pożycia seksualnego z uwagi na wyraźny sprzeciw drugiej strony. Wówczas takowy akt seksualny, nie będący – zważywszy na okoliczność łagodzącą „przymusu, strachu”<sup>56</sup> – aktem *humano modo*, nie musi stanowić dla tej osoby również grzechu śmiertelnego, gdyż pomimo poważnej materii pozbawiony będzie pełnej dobrowolności. W takim przypadku nie można zatem zgodnie z treścią kan. 915 KPK mówić o „trwaniu w grzechu”, ani o „uporze”, a w konsekwencji odmówić takiej osobie rozgrzeszenia i dopuszczenia do Komunii Świętej<sup>57</sup>. Należałoby jedynie – analogicznie do przypadku związków niesakramentalnych osób żyjących w całkowitej czystości – zalecić takiej osobie przyjmowanie Komunii Świętej poza parafią zamieszkania, aby w ten sposób uchronić wiernych przed ewentualnym zgorzeniem<sup>58</sup>.

<sup>49</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”* (22.11.1981), n. 84.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Por. KKK, n. 2384.

<sup>52</sup> Por. kan. 915 KPK.

<sup>53</sup> Por. Mt 19, 6; Mk 10, 9; Mt 19, 19.

<sup>54</sup> Franciszek, *Adhortacja apostolska „Amoris Laetitia”* (19.03.2016).

<sup>55</sup> Por. tamże, n. 296–306.

<sup>56</sup> Por. KKK, n. 1735.

<sup>57</sup> Zob. Z. Janczewski, *Udzielanie Komunii św. osobom rozwiedzionym? Analiza adhortacji Amoris Laetitia papieża Franciszka*, w: „Prawo Kanoniczne” 59(2016), n. 2, s. 41–58; P. Majer, *Czy adhortacja „Amoris laetitia” zmieniła kan. 915 KPK?*, w: „Prawo Kanoniczne” 62(2019), n. 4, s. 91–111.

<sup>58</sup> Por. Papieska Rada ds. Interpretacji Tekstów Prawnych, *Deklaracja* (24.06.2000), w: „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 10(2000), s. 55n.

Drugim powodem niezdolności do podjęcia funkcji rodzica chrzestnego przez osoby pozostające w związku niesakramentalnym jest fakt, że życie dwojga ludzi na sposób małżeński bez uprzedniego przyjęcia łaski sakramentalnej jest zawsze stanem nie do pogodzenia ze świadectwem życia chrześcijańskiego, a co za tym idzie, z obowiązkiem „życia zgodnego z wiarą”. Osoby żyjące we wspólnocie pozamałżeńskiej, nawet jeśli znalazłyby się w nadzwyczajnej sytuacji umożliwiającej im korzystanie z sakramentów, *in foro externo* zawsze będą postrzegane jako żyjące w stanie publicznego i trwałego cudzołóstwa oraz jawnie trwające w grzechu ciężkim<sup>59</sup>. To z kolei uniemożliwia im szczere wyrzeczenie się zła i wyznanie wiary w czasie celebracji chrztu świętego, a w rezultacie wyklucza ich kandydaturę do przyjęcia funkcji chrzestnych, zgodnie z uwagą zamieszczoną w rytuale, podkreślającą, że „na chrzestnych nie należy wybierać takich osób, które nie mogą szczerze złożyć takiego wyznania”<sup>60</sup>.

Jeszcze inną grupą osób, które nie mogą pełnić zadania rodzica chrzestnego, są osoby transseksualne. Kongregacja Nauki Wiary w specjalnej deklaracji wydanej w 2015 r. orzekła, że „zachowanie transseksualne ukazuje publicznie działalność sprzeczną z moralnym wymogiem rozwiązania własnego problemu tożsamości płciowej zgodnie z prawdą o własnej płci”, a następnie, odwołując się *explicite* do normy kan. 874 § 1, 3° KPK, oceniła wprost, że osoba transseksualna „nie spełnia warunku prowadzenia życia zgodnego z wiarą [...] i tym samym nie może być dopuszczona do funkcji matki bądź ojca chrzestnego”<sup>61</sup>.

Powyższe wyszczególnienie różnych grup osób niezdolnych do przyjęcia zadania rodzica chrzestnego pozwala na dokładniejsze określenie ścisłego zakresu rozumienia kodeksowego obowiązku „życia zgodnego z wiarą”. Wyliczone tu przypadki wskazują, że tak, jak „nie można rościć sobie prawa do ceremonii ślubnej, gdyż *ius connubii* oznacza prawo do zawarcia autentycznego małżeństwa”<sup>62</sup>, tak też – na drodze analogii – można stwierdzić, iż nikt nie może rościć sobie bezwzględnego prawa do bycia rodzicem chrzestnym, gdyż prawo to pełnienia zadania chrzestnego jest prawem „do bycia autentycznym chrzestnym [...] – do obowiązku wychowania katolickiego dziecka wespół z jego rodzicami i do obowiązku dania takiego przykładu własnym życiem”<sup>63</sup>. Kto więc nie jest w stanie przyjąć na siebie obowiązków stawianych rodzicom chrzestnym, nie ma prawa oczekiwać powierzenia mu tego zadania.

<sup>59</sup> Por. tamże; KKK, n. 2384; kan. 915 KPK.

<sup>60</sup> *Obrzędy chrztu dzieci...*, n. 6, 57n.

<sup>61</sup> <https://www.ekai.pl/kongregacja-nauki-wiary-transseksualisci-nie-moga-byc-rodzicami-chrzestnymi/> (dostęp 27.10.2023).

<sup>62</sup> Benedykt XVI, *Przemówienie do Roty Rzymskiej* (15.01.2011), AAS 103(2011), s. 108–113.

<sup>63</sup> A. Brzemia-Bonarek, *Kanoniczny wymóg „życia zgodnego z wiarą” (kan. 874 § 1, 3) rodziców chrzestnych i świadków bierzmowania*, w: *Wiara a prawo: między wolnością a posłuszeństwem*, (red.) P. Kroczyk, Kraków 2013, s. 139.

Nad tym, by do obowiązku rodzica chrzestnego były dopuszczane jedynie osoby godne i zdolne do pełnienia tej funkcji, mają czuwać duszpasterze parafialni. Przynajmniej od czasów Soboru Trydenckiego weryfikacja kandydatów do tego zadania była obowiązkiem proboszcza, któremu nie wolno było powierzyć tego urzędu osobom lekceważącym zasady wiary i nieutwierdzonym w jej praktykowaniu<sup>64</sup>. Także i dzisiaj, jeśli duszpasterz miejsca chrztu nie zna osoby, która ma pełnić funkcję rodzica chrzestnego, powinien zażądać od niej stosownego świadectwa kwalifikacyjnego z parafii zamieszkania, zawierającego potwierdzenie, że jest to osoba wierząca i praktykująca. Natomiast duszpasterz parafii zamieszkania kandydata powinien wystawić mu tego rodzaju zaświadczenie jedynie wówczas, gdy posiada moralną pewność, że jest do tej funkcji zdatny. W tym celu powinien przeprowadzić z nim rozmowę kwalifikacyjną pod kątem wymagań zapisanych w kan. 874 § 1 KPK, a nawet przeegzaminować go ze znajomości prawd wiary<sup>65</sup>.

Praktyka duszpasterska pokazuje, że świadomość obowiązków podejmowanych przez chrzestnych jest często bardzo niska. Większość z nich nawet nie podejmuje próby wychowania w wierze ani też chociażby duchowego towarzyszenia swojemu chrześniakowi. Nierzadko sami chrzestni to osoby niepraktykujące, które nie prowadzą „życia zgodnego z wiarą”<sup>66</sup>. Dlaczego więc takie osoby bywają dopuszczane do roli rodziców chrzestnych? Trudno powiedzieć.

Duszpasterze parafialni powinni pamiętać, że funkcja rodzica chrzestnego, choć nie jest fakultatywna, nie jest też z punktu widzenia prawa absolutnie konieczna. W kan. 872 KPK czytamy, że przy chrzcie świętym przyjmującemu sakrament powinien towarzyszyć rodzic chrzestny, „jeżeli to możliwe”. Dlatego też nie powinno się wyznaczać na chrzestnych osób, które nie będą w stanie podjąć temu obowiązkowi. Jeśli nie jest możliwe znalezienie dwóch osób, które mogłyby należycie pełnić to zadanie, wystarczy tylko jedna<sup>67</sup>. Jeśli zaś i to nie byłoby możliwe, należy zatroszczyć się przynajmniej o jednego świadka chrztu<sup>68</sup>. Już dzisiaj są kraje takie jak Włochy, w których niektórzy biskupi zawiesili w swoich diecezjach *ad experimentum* funkcję rodziców chrzestnych, powołując się przy tym na szereg słusznych argumentów<sup>69</sup>. Ponadto, mając na uwa-

<sup>64</sup> Por. W. Wąsik, *Instytucja... w Kościele łacińskim...*, s. 247n; *Rituale Romanum...*, s. 13; kan. 766, 4<sup>o</sup> CIC.

<sup>65</sup> Por. J. Krzywkowska, s. 46, 49.

<sup>66</sup> Por. P. Lewandowski, s. 269.

<sup>67</sup> Por. kan. 873 KPK.

<sup>68</sup> Por. kan. 875 KPK.

<sup>69</sup> Część biskupów włoskich zauważyła, że funkcja rodziców chrzestnych była w ich diecezji często zwykłą formalnością, gdyż ci, którzy ją pełnili, nie byli w pełni świadomi wagi zadania, do którego zostali wybrani. Niekiedy wybór chrzestnych motywowany był względami innymi niż religijne, np. zamożnością, próbą podniesienia statusu społecznego albo wolą zacieśnienia więzi rodzinnych. Biskupi chcieli w ten sposób chronić także swoich duszpasterzy, którzy nie dopuszczając niektórych osób do godności rodzica

dze zasadę *salus animarum suprema lex*, należy pamiętać, że dopuszczanie przez duszpasterzy do zadania rodzica chrzestnego osób, które nie prowadzą „życia zgodnego z wiarą”, jest nakładaniem na nie ewangelicznego ciężaru „nie do uniesienia”<sup>70</sup>, który w ogólnym rozrachunku może przynieść im realną duchową szkodę.

Na koniec warto wspomnieć jeszcze o sytuacji, w której osoby wyznaczone do pełnienia funkcji rodzica chrzestnego, na dzień sakramentu zdolne do pełnienia tego zadania, po jakimś czasie porzucają „życie zgodne z wiarą”, np. zawierając związek niesakramentalny, rezygnując z sakramentów lub dokonując aktu apostazji. W takim przypadku można prosić biskupa diecezjalnego o udzielenie zgody na wyznaczenie substytutu (zastępcy) chrzestnego, który, o ile sam spełnia wymagania stawiane rodzicom chrzestnym, po uzyskaniu wspomnianej zgody, powinien złożyć wobec proboszcza (lub jego delegata) oświadczenie o przyjęciu zobowiązań rodzica chrzestnego. Fakt wyznaczenia substytutu należy odnotować w księdze ochrzczonych<sup>71</sup>.

## Zakończenie

W oparciu o przeprowadzoną powyżej interpretację kanonicznego wymogu „życia zgodnego z wiarą” stawianego kandydatom do pełnienia funkcji rodzica chrzestnego w kan. 874 § 1, 3° KPK, należy stwierdzić, że *ratio legis* niniejszego przepisu kodeksowego stanowi troska o zabezpieczenie tego zadania przed powierzeniem go osobom, które nie są w stanie wypełnić zobowiązań nakładanych przez Kościół na rodziców chrzestnych. Synteza wniosków wynikających z analizy filologicznej omawianego wyrażenia, zredukowana o przypadki osób niezdolnych do pełnienia funkcji rodzica chrzestnego zaczerpnięte z pozakodeksowych norm odwołujących się do tej ustawy, pozwoliła na zarysowanie w niniejszym artykule ogólnego rozumienia wymagania *vita fidei congrua* oraz na odkrycie teologicznych celów stojących za *finis operis* przytoczonego przepisu. Należy ufać, że niniejsza refleksja pomoże duszpasterzom, rodzicom, rodzicom chrzestnym i ich bliskim zrozumieć wagę zadania powierzanego chrzestnym oraz to, dlaczego Kościół zabezpiecza je tak stanowczym zobowiązaniem do „życia zgodnego z wiarą”.

---

chrzestnego, spotykali się przy tym z brakiem rozumienia a nawet z groźbami. Głównym powodem takiej decyzji były jednak coraz większe trudności ze znalezieniem odpowiednich kandydatów do pełnienia tego zadania. Por. P. Lewandowski, s. 263–269.

<sup>70</sup> Por. Mt 23, 4; Łk 11, 46.

<sup>71</sup> Por. Święta Kongregacja ds. Sakramentów, *List* (13.11.1984), Prot. N. 1032/84, za: A. Jaszcz, s. 157.

## Streszczenie

Jednym z wymogów, jakie Kodeks Prawa Kanonicznego stawia przed kandydującymi do zadania rodzica chrzestnego, jest wymóg prowadzenia przez nich „życia zgodnego z wiarą” (kan. 874 § 1, 3<sup>o</sup> KPK). Niniejszy artykuł zawiera interpretację tego wymogu przeprowadzoną zgodnie z normami zawartymi w kan. 17–18 KPK. Analiza filologiczna wyrażenia *vita fidei congrua*, poszerzona o interpretację kontekstualną w ramach omawianego przepisu oraz o przykłady osób niezdolnych do pełnienia funkcji rodzica chrzestnego zaczerpnięte z pozakodeksowych miejsc paralelnych do ustawy, pozwoliła na ustalenie właściwego rozumienia tytułowego wymagania oraz na wskazanie stojących za nim racji teologicznych.

**Słowa kluczowe:** prawo kanoniczne, interpretacja, chrzest, rodzic chrzestny, życie zgodne z wiarą

**Title:** „Life of faith” (can. 874 § 1, 3<sup>o</sup> CIC) as a Canonical Qualification for Performing the Task of Sponsor

## Summary

One of the requirements that the Code of Canon Law places on candidates for the task of sponsor is that they lead a “life of faith” (can. 874 § 1, 3<sup>o</sup> CIC). This article contains an interpretation of this requirement carried out in accordance with the norms contained in can. 17–18 CIC. A philological analysis of the expression *vita fidei congrua*, extended by a contextual interpretation within the discussed provision and examples of persons incapable of performing the function of a sponsor taken from parallel places outside the code, allowed for the establishment of the correct understanding of the titular requirement and the indication of the theological reasons supporting it.

**Key words:** canon law, interpretation, baptism, sponsor, life of faith

## Bibliografia

### Źródła

Benedykt XVI, *Przemówienie do Roty Rzymskiej* (15.01.2011), AAS 103(2011), s. 108–113.

*Catechismus Romanus ex decreto Concilii Tridentini Pii V Pontificis Maximi iussu editus*, Padwa 1714.

*Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus* (27.05.1917).

- Franciszek, Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris Laetitia*, Wrocław 2016.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (22.11.1981), w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 65–160.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.
- Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 roku. Zaktualizowany przekład na język polski*, Poznań 2022.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska o udzielaniu sakramentu chrztu świętego dzieciom* (1975), w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966–1998)*, (red.) Cz. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1994, s. 19–26.
- Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2014.
- Papieska Komisja ds. Autentycznej Interpretacji Kanonów Kodeksu, *Responsa ad proposita dubia, De sectae atheisticae adscriptis* (30.07.1934), AAS 26(1934), s. 494.
- Papieska Rada ds. Interpretacji Tekstów Prawnych, *Deklaracja* (24.06.2000), w: „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 10(2000), s. 55n.
- Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (26.03.1993), AAS 85(1993), s. 1039–1119.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 2003.
- Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi iussu editum*, Paryż 1623.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* (18.11.1965), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 350–362.
- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* (4.12.1963), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 48–78.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 11. *O sprawnościach*, (tłum. i opr.) F. Bednarski, Londyn 1965.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 21. *Męstwo*, (tłum. i opr.) S. Bełch, Londyn 1962.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 27. *Chrzest i bierzmowanie*, (tłum. i opr.) P. Bełch, Londyn 1984.
- Święta Kongregacja ds. Sakramentów, *List* (13.11.1984), Prot. N. 1032/84.

## Opracowania

- Białobok J., *Instytucja rodziców chrzestnych w Kodeksie Prawa Kanonicznego*, Tarnów 2001.

- Brzemia-Bonarek A., *Kanoniczny wymóg „życia zgodnego z wiarą” (kan. 874 § 1, 3) rodziców chrzestnych i świadków bierzmowania*, w: *Wiara a prawo: między wolnością a posłuszeństwem*, (red.) P. Kroczek, Kraków 2013, s. 127–141.
- Dziub K., *Pojęcie urzędu kościelnego według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, w: „Częstochowskie Studia Teologiczne” 35–36(2007–2008), s. 71–79.
- Erdö P., *Ministerium, munus et officium in Codice iuris canonici*, w: „Periodica de Re Morali Canonica Liturgica” 78(1989), n. 4, s. 411–436.
- Jakubiak T., *Full communio with the Catholic Church and the validity of taking on the munus of sponsor*, w: „Roczniki Nauk Prawnych” 31(2021), n. 1, s. 163–179.
- Jakubiak T., *Is canon 874 a disqualifying law?*, w: „Studia canonica” 53(2019), n. 2, s. 431–447.
- Jakubiak T., *The criteria stipulated in canon 874 § 1, 1<sup>o</sup>–2<sup>o</sup> of the Code of Canon Law and the validity of taking on the munus of sponsor*, w: „Roczniki Nauk Prawnych” 30(2020), n. 1, s. 191–207.
- Jakubiak T., *Zdatność do przyjęcia urzędu chrzestnego w Kościele łacińskim*, w: „Prawo Kanoniczne” 60(2017), n. 2, s. 53–69.
- Janczewski Z., *Powolywanie i obowiązki chrzestnych według prawa kanonicznego*, w: „Prawo Kanoniczne” 63(2020), n. 1, s. 73–91.
- Janczewski Z., *Udzielanie Komunii św. osobom rozwiedzionym? Analiza adhortacji Amoris Laetitia papieża Franciszka*, w: „Prawo Kanoniczne” 59(2016), n. 2, s. 41–58.
- Jaszcz A., *Udzielanie sakramentu chrztu osobom poniżej 14. roku życia w prawie partykularnym Archidiecezji Lubelskiej*, w: „Studia Prawnicze KUL” 1(2020), s. 145–164.
- Krzywkowska J., *Kanoniczna pozycja chrzestnych jako duchowych przewodników*, w: *Wychowanie religijne i moralne*, (red.) M. Różański, R. Sztymmler, Olsztyn 2015, s. 41–50.
- Lewandowski P., *Zawieszenie funkcji chrzestnych i świadków bierzmowania w Kościele włoskim*, w: „Teologia i moralność” 17(2022), n. 2, s. 261–272.
- Majer P., *Czy adhortacja „Amoris laetitia” zmieniła kan. 915 KPK?*, w: „Prawo Kanoniczne” 62(2019), n. 4, s. 91–111.
- Moskal P., *Poznanie Boga w drodze wiary*, w: „Łódzkie Studia Teologiczne” 9 (2000), s. 83–92.
- Nowak M., *Rodzic chrzestny i świadek chrztu w świetle prawodawstwa kościelnego*, w: „Studia Elbląskie” 17(2016), s. 211–226.
- Słowikowska A., *Interpretacja pojęcia munus w Konstytucji dogmatycznej o Kościele Lumen gentium*, w: „Roczniki humanistyczne” 63(2015), z. 8, s. 125–145.
- Sobański R., *Metodologia prawa kanonicznego*, Warszawa 2009.
- Sztafrowski E., *Prawo kanoniczne w okresie odnowy soborowej*, t. 2, Warszawa 1979.



Wąsik W., *Instytucja rodziców chrzestnych od czasów starożytnych do prawa dekretalów*, w: „Kieleckie Studia Teologiczne” 16(2017), s. 265–284.

Wąsik W., *Instytucja rodziców chrzestnych w Kościele łacińskim od Soboru Trydenckiego do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917r.*, w: „Kieleckie Studia Teologiczne” 17(2018), s. 243–261.

Wójcik W., *Interpretacja ustaw według nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, w: „Prawo kanoniczne” 30(1987), n. 3–4, s. 75–116.

### **Literatura pomocnicza**

*Dicta. Zbiór łacińskich sentencji, przysłów, zwrotów, powiedzeń z indeksem osobowym i tematycznym*, (red.) Cz. Michalunio, Kraków 2010.

Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań – Warszawa – Lublin 1958.

*Słownik łacińsko-polski*, (red.) J. Korpanty, t. I. A–H, Warszawa 2001.

*Słownik łacińsko-polski*, (red.) J. Korpanty, t. II. I–Z, Warszawa 2003.



# **Muzykologia / Musicology**



**Ks. Andrzej Zarzycki<sup>1</sup>**

## **Msze w języku polskim oparte na motywach znanych pieśni kościelnych opracowane przez Stefana Stuligrosza**

### **Wstęp**

Sobór Watykański II (1962-1965) był przełomowym wydarzeniem w życiu całego Kościoła. Jego zasadniczym celem było dostosowanie doktryny wiary do czasów współczesnych (*aggiornamento*). Spośród dokumentów wypracowanych przez ojców soborowych pierwszym i jednym z najważniejszych była konstytucja *Sacrosanctum concilium* dotycząca świętej liturgii, dokonując radykalnej jej reformy. Fakt wejścia w życie tego niezwykle ważnego dokumentu stał się warunkiem rozpoczęcia długodystansowego procesu przeobrażania dotychczasowej mentalności duchowieństwa i wiernych świeckich w dziedzinie liturgii. Jednym z kluczowych obszarów okazała się być muzyka, która według myśli soborowej stanowi już nie tylko ozdobę świętych obrzędów, ale ich integralną część. Nie ma być jedynie sztuką uprawianą samą dla siebie, ale ma służyć liturgii i w ten sposób upatrywać źródła swej największej godności<sup>2</sup>. Możliwość posługiwania się w liturgii językami narodowymi oraz wprowadzenie do niej pieśni ludowej spowodowało naturalną potrzebę tworzenia odpowiedniego repertuaru muzycznego. Istotny stał się w związku z tym tekst, który miał przyczynić się do świadomego i czynnego uczestnictwa w obrzędach liturgicznych. Kompozytorzy, obok pieśni kościelnych, zaczęli także sukcesywnie dostarczać nowych opracowań części *ordinarium missae*. Tworzone cykle mszalne były zatem odpowiedzią na rodzące się zapotrzebowanie. W okresie posoborowym powstało już bardzo wiele tego typu kompozycji. Daje to jednocześnie muzykom kościelnym możliwość zamiennego posługiwania się nimi podczas liturgii.

W niniejszym artykule dokonana zostanie analiza muzyczna najciekawszych cykli mszalnych opracowanych przez Stefana Stuligrosza w oparciu o melodie znanych pieśni kościelnych, uwzględniając ich budowę formalną, źródła melodyki, tonalność, metrykę i warstwę stylistyczną. Pozwoli to zobaczyć, w jaki sposób kompozytor kreował nowe

<sup>1</sup> Wykładowca muzyki i śpiewu kościelnego w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu. Zainteresowania badawcze: Chorał gregoriański, harmonia, polifonia wokalna i instrumentalna. Adres e-mail: andrzejimac@gmail.com

<sup>2</sup> J. Waloszek, *Teologia muzyki. Współczesna myśl teologiczna o muzyce*, Opole 1997, s. 116.

śpiewy mszalne lub też dokonywał pewnych adaptacji ze skarbca muzyki Kościoła.

Przy pomocy metody analitycznej dokonano szczegółowej analizy warstwy muzycznej wytypowanych melodii, natomiast ich komparatystyka z innymi śpiewami umożliwiła wskazanie pewnych wzorców, z których skorzystano przy tworzeniu polskich śpiewów *ordinarium missae*.

## 1. Sylwetka kompozytora

Stefan Stuligrosz, polski dyrygent, pedagog, muzykolog i kompozytor, urodził się 26 sierpnia 1920 r. w Poznaniu. W tymże mieście studiował muzykologię na uniwersytecie. W 1971 r. utworzył klasę chórmistrzowską, a w 1972 r. przekształcił ją w Katedrę Chóralistyki, którą kierował do emerytury w 1983 r. We wrześniu 1941 r. objął kierownictwo Poznańskiego Chóru Katedralnego, które przekazał mu ks. W. Gieburowski. W październiku 1945 r. reaktywował zespół pod nazwą Chór Chłopięcy i Męski im. ks. W. Gieburowskiego (późniejsze „Poznańskie Słowiki”). Chór „Poznańskie Słowiki” jest powszechnie uznawany za fenomen artystyczny w skali światowej. Dał około 3000 koncertów, brał udział w największych festiwalach muzycznych. Repertuar chóru obejmuje ponad 1000 utworów od monodii średniowiecznej do wielkich form wokalnie–instrumentalnych. Stuligrosz jest autorem ponad 600 utworów o tematyce religijnej, m. in. mszy, motetów, hymnów i psalmów do tekstów łacińskich i polskich, pieśni kościelnych i obrzędowych, ponad 100 opracowań kolęd na chór mieszany, męski i chłopięcy z towarzyszeniem organów, a także opracowań muzyki dawnej i ludowej<sup>3</sup>.

## 2. Części stałe skomponowane w oparciu o pieśni

Grupą mszalnych części stałych, będących celem niniejszego artykułu, są te, których źródłem melodycznym stały się znane pieśni kościelne. Materiał muzyczny tychże części został ściśle lub swobodnie użyty przez autora do opracowania kompozycji, które w tym punkcie staną się przedmiotem naszych badań.

<sup>3</sup> *Encyklopedia Muzyczna PWM*, red. E. Dziębowska, t. Sm – Ś, Kraków 2007, s. 186 – 187.

**Msza polska adwentowa**

muz.: S. Stuligrosz

Pa - nie zmi - łuj się nad na - mi. Chry - ste zmi - łuj się nad na - mi.

przykł. 1<sup>4</sup>

Msza polska adwentowa znalazła się w zbiorze *Msza polska w roku liturgicznym*, który ukazał się nakładem wydawnictwa „Hlondianum” w roku 2005. Msza została skomponowana w oparciu o polskie pieśni adwentowe. Składa się z trzech części: *Panie zmiłuj się nad nami*, *Święty* i *Baranku Boży*. Pierwsza z tych części (*Panie zmiłuj się nad nami*) melodykę czerpie z adwentowej pieśni *Hejnał wszyscy zaśpiewajmy*. Każde z wezwań powtarzane jest dwukrotnie. Ponieważ liczba sylab jest identyczna jak w pieśni, to melodyka także jest identyczna. Mamy więc w tym przypadku do czynienia z kontrafakturą<sup>5</sup> pieśni *Hejnał wszyscy zaśpiewajmy*. Warto zwrócić uwagę na to, że melodia mszy została zharmonizowana modalnie przez samego kompozytora.

Święty opiera się na motywach pieśni adwentowej *Zdrowaś bądź Maryja*. Od początku do słów *Hosanna na wysokości* mamy do czynienia ze ścisłą imitacją pieśni źródłowej (przykł. 2).

Zdro-waś bądź Ma-ry-ja, Nie-bie-ska li-li - ja, Pa-nu Bo-gu mi - ła, Mat-ko li-toś-ci-wa.  
Świę-ty, Świę-ty, Świę-ty, Pan Bóg Zas-tę - pów. Peł-ne są nie-bio - sa i zie-mia chwa-ły Two-jej.

przykł. 2

Następnie *Błogosławiony, który idzie w Imię Pańskie* wykorzystuje motyw początkowy pieśni, a konkretnie: *Zdrowaś bądź Maryja*,

<sup>4</sup> S. Stuligrosz, *Msza Polska w roku liturgicznym*, Poznań 2005, s.6.

<sup>5</sup> Podłożenie jakiegoś tekstu pod już istniejącą melodię, D. Jankowska, *Kontrafaktura w pieśniach kościelnych. Pojęcie, rozwój historyczny i ocena teologiczno – estetyczna*, Lublin 1981, (mps pracy magist. w Arch. KUL), s. 15.

*Niebieska lilija*, po czym pomija fragment środkowy (*Panu Bogu miła, Matko litościwa*) i wykorzystuje odcinek końcowy: *Tyś jest nasza ucieczka, Najświętsza Maryja* (przykł. 3).

Tyś jest na - sza u - ciec - ka, Naj - święt - sza Ma - ry - ja.

Ho - san - na, ho - san - na na wy - so - kość - ci.

przykł. 3

*Baranku Boży* również korzysta z materiału melodycznego pieśni *Zdrowaś bądź Maryja*. Ponieważ tekst ma mniejszą liczbę sylab od tekstu pieśni, kompozytor posługuje się tutaj zabiegiem zwiększenia wartości nutowych z ćwierćnuty do półnuty oraz wykorzystuje motyw początkowy pieśni i jej końcową kadencję. Ambitus kompozycji rozciąga się między  $d_1$  i  $d_2$ . Obrazuje to poniższy przykład (przykł. 4) :

Ba - ran - ku Bo - ży, któ - ry gła - dzisz grze - chy świa - ta, zmi - łuj się nad na - mi.

przykł. 4

## Polska msza kołędowa

(na melodiach polskich kolęd) opr.: S. Stuligrosz

Pa - nie zmi - łuj - się nad na - mi, Pa - nie zmi - łuj się nad na - mi.

przykł. 5<sup>6</sup>

<sup>6</sup> S. Stuligrosz, *Msza Polska w roku liturgicznym*, Poznań 2005, s. 9.



W tym samym zbiorze jak powyżej badana, a więc *Msza polska w roku liturgicznym*, ukazała się kompozycja Stefana Stuligrosza na motywach muzycznych polskich kołęd. Składa się ona z czterech części: *Panie zmiłuj się nad nami*, *Chwała na wysokości Bogu, Święty i Baranku Boży*. Wszystkie zostały zaopatrzone w harmonizację autorstwa kompozytora.

Pierwsza część, *Panie zmiłuj się nad nami* zbudowana jest klasycznie, tzn. każde z wezwań powtórzone jest dwa razy, a do opracowania posłużył autorowi materiał melodyczny kołеды *Bóg się rodzi*. Do zbudowania dwóch pierwszych wezwań kompozytor posługuje się odcinkiem początkowym, a konkretnie melodią tekstu: *Bóg się rodzi, moc truchleje Pan niebiosów obnażony*. W trzecim wezwaniu, a więc w końcowym *Panie*, wykorzystuje powtarzający się refren: *a Słowo Ciałem się stało i mieszkało między nami*.

*Chwała na wysokości Bogu* oparte zostało na motywach pochodzących z kołеды *Niepojęte dary dla nas daje*. Początek hymnu jest ścisłą imitacją początkowego motywu kołеды, po którym następuje melodia z inwencji kompozytora. Poniższy przykład przedstawia takie połączenie (przykł. 6):

-----odcinek A-----      -----odcinek B-----

Chwa - ła na wy - so - koś - ci Bo - gu, a na zie - mi po - kój lu - dziom do - brej wo - li.

przykł. 6

W ten sposób autor przeprowadza na przemian odcinek A i odcinek B aż do miejsca, w którym następują słowa: *Panie Boże, Królu nieba*. W tym miejscu następuje część C, która wykorzystuje dalszą część kołеды źródłowej (przykł. 7):

-----odcinek B-----      -----odcinek C-----

Nę - dze świa - ta precz od - mia - ta. A pła - czli - we ję - cze - nia  
Pa - nie Bo - że, Kró - lu nie - ba, Bo - że Oj - cze wszech - mo - gą - cy.

przykł. 7

Zostaje ona w tym miejscu zacytowana, dokładnie imitując melodię źródłową w każdym szczególe, po czym następuje powrót do odcinków czołowych, które umownie nazwaliśmy A i B. Te dwa odcinki są wykorzystane dwukrotnie i znów następuje odcinek C również dwukrotnie. W zakończeniu dwa razy kompozytor używa odcinków A i B oraz kadencjonuje jeszcze jednym odcinkiem, który już nie jest dokładną imitacją kolędy, lecz raczej swobodnym potraktowaniem jej melodyki.

*Część Święty – Błogosławiony* została opracowana na podstawie kolędy *Gdy się Chrystus rodzi*. Melodia tej części stałej została potraktowana jako imitacja ścisła kolędy, tylko w miejscach, gdzie jest zbyt mało sylab zamiast dwóch ćwierćnut zastosowano dla zachowania rytmiki półnutę, co pokażemy na przykładzie (przykł. 8):

The image shows two staves of musical notation in G major (one sharp) and common time (C). The first staff contains the melody for the words "i na świat przy - cho - dzi". The second staff contains the melody for the words "Pan Bóg zas - tę - pów". The notes are quarter notes, with a half note used for the syllable "zas" in the second staff to maintain the rhythm.

przykł. 8

Jest to jednak tylko niewielki zabieg kompozytorski, który nie zaburza faktu ścisłej imitacji. Warto jednak na to zwrócić uwagę, gdyż w zawołaniu *Hosanna, hosanna, hosanna na wysokości*, które melodycznie naśladuje *Gloria, gloria, gloria in excelsis Deo* występuje zabieg odwrotny. A mianowicie jeśli słowo *Gloria* ma dwie sylaby, natomiast słowo *Hosanna* trzy sylaby, to rozdzielając półnutę na ćwierćnutę z kropką i ósemkę uzyskujemy w przedtakte dodatkową wartość, do której przyporządkujemy pierwszą sylabę słowa *Hosanna*.

Tekst *Błogosławiony, który idzie w Imię Pańskie* korzysta z materiału melodycznego kolędy w miejscu słów: *Aniołowie się radują, pod niebiosy wyśpiewują*. Końcowe *Hosanna...* jest powtórzeniem poprzedniego. Ambitus dźwięków sięga od c<sub>2</sub> do c<sub>3</sub>. Tak więc jest to część napisana w transpozycji o sekundę małą w dół w stosunku do kolędy.

*Baranku Boży* jako źródło materiału melodycznego wykorzystuje kolędę polską *Anioł pasterzom mówił*. Można śmiało stwierdzić, że mamy tutaj do czynienia ze ścisłą imitacją materiału źródłowego. Jedynie na początku *Baranku Boży* autor stosuje podobny zabieg kompozytorski zamiany wartości nutowej z dwu ćwierćnut do jednej półnuty w celu dostosowania rytmicznego, gdyż wyrazy „Baranku Boży” posiadają pięć sylab, a słowa „Anioł pasterzom mówił” siedem, a w słowie *Boży* na sylabie

bo stawia dwie ćwierenuły. Ten zabieg kompozytorski ukazuje poniższy przykład (przykł. 9):

A - niół pas - te - rzom mó - wił

Ba - ran - ku Bo - ży

przykł. 9

W zakończeniu znajduje się tylko mała zmiana melodii, która być może jest efektem wariabilności i tak jest wykonywana oraz nie wpływa na twierdzenie z początku badania tej części, że mamy do czynienia ze ścisłą imitacją kolędy. Opuszczono rzecz jasną środkową część kolędy ze względu na zdecydowanie krótszy tekst omawianego opracowania. Ambitus tej części mszy rzecz jasna jest identyczny jak melodii źródłowej i rozciąga się od  $f_1$  do  $d_2$ . Wszystkie części zostały zaopatrzone w harmonizację autorstwa kompozytora.

### Polska msza pokutna

(na melodiach polskich pieśni kościelnych) opr.: S. Stuligrosz

Pa - nie zmi - łuj się nad na - mi.

Chrys - te zmi - łuj się nad na - mi.

przykł. 10<sup>7</sup>

Msza została opracowana przez Stefana Stuligrosza i znajduje się w zbiorze *Msza polska w roku liturgicznym*. Złożona jest z trzech części: *Panie zmiłuj się na nami*, *Święty* i *Baranku Boży*. *Chwała* w tym okresie liturgicznym nie wykonujemy, a *Wierzę* nie zawiera.

Jeśli chodzi o pierwszą część (*Panie zmiłuj się nad nami*), to materiałem melodycznym jest dawna łacińska sekwencja żałobna *Dies irae*,

<sup>7</sup> S. Stuligrosz, *Msza Polska w roku liturgicznym*, Poznań 2005, s.13.

choć tytuł sugeruje jakoby cała msza była oparta na polskich pieśniach kościelnych. Każde z wezwań powtarzane jest dwukrotnie. Poniższy przykład (przykł. 11) ukazuje podobieństwo części mszalnej do sekwencji:

Di - es i - rae, di - es il - la

Pa - nie zmi - łuj się nad na - mi

przykł. 11

Chociaż tonacje sekwencji źródłowej i części mszy są różne o kwartę górną, to interwały zostały zachowane ściśle, tylko przedostatnia nuta jest rozszerzona. Chociaż tego rodzaju porównania są nieodpowiednie, gdyż w kompozycjach chorałowych rytm jest zawsze swobodny. *Chryste, zmiłuj się nad nami* za wzór bierze drugi odcinek sekwencji (przykł. 12):

sol - vet sae - cu - lum in fa - vil - la.

Chrys - te, zmi - łuj się nad na - mi.

przykł. 12

Transpozycja została zachowana, a interwały powtórzone ściśle. Cały czas więc obserwujemy ścisłą imitację. Ostatnie *Panie zmiłuj się nad nami* wykorzystuje trzeci odcinek melodii sekwencji (przykł. 13):

te - ste Da - vid cum Si - by - lla.

Pa - nie zmi - łuj się nad na - mi.

przykł. 13

W tym odcinku melodia została w stosunku do oryginału uproszczona, bowiem pierwsze nuty z neum dwunutowych (pes i clivis) zostały potraktowane jako dźwięki przejściowe. Mimo tych drobnych zmian można stwierdzić, że i tutaj mamy do czynienia z kontrafakturą sekwencji żałobnej. Podsumowując, należy stwierdzić, iż *Panie, zmiłuj się nad nami* jest kontrafakturą sekwencji żałobnej *Dies irae* zaopatrzonej z harmonizacją kompozytora. Całość jest zapisana w tonacji *g – moll*. *Święty – Błogosławiony* to część opracowana na motywach pieśni *Bądź mi litościw. Święty, Święty, Święty Pan Bóg zastępów* całą linię melodyczną czerpie z początkowego fragmentu pieśni, zachowując nawet oryginalną tonację *g – moll*. Jedyna zmiana dotyczy zmiany wartości nut. Wyrażenie **Święty** ma dwie sylaby, a słowo *bądź* jedną, więc autor półnutę zamienia na dwie ćwierćnuty, natomiast wyrażenie *Boże*, które ma dwie sylaby zestawione jest w opracowaniu mszy ze słowem *Pan*, więc czyni dokładnie odwrotnie. W przebiegu całej części są to jedyne zabiegi kompozytorskie, więc i tu można stwierdzić występowanie kontrafaktury pieśni. Ambitus opracowania rozciąga się między  $f_{is}$  i  $d_2$ . Harmonizację napisał kompozytor. *Baranku Boży* – ostatnia część opracowania wykorzystuje melodykę tej samej pieśni co poprzednia. Tekst jest zgodny z tekstem mszalnym, a zabiegi kompozytorskie takie jak w części *Święty*. Linia melodyczna została tylko nieznacznie zmodyfikowana w kadencji. Można jednak uznać tę część, jak i całą mszę za ściśle imitacje pieśni kościelnych.

## Msza polska wielkanocna

(na melodiach pieśni wielkanocnych) opr.: S. Stuligrosz

przykł. 14<sup>8</sup>

Msza została opracowana przez Stefana Stuligrosza i znajdziemy ją w zbiorze *Msza polska w roku liturgicznym*. Złożona jest z czterech części:

- a) *Panie zmiłuj się nad nami*
- b) *Chwała na wysokości Bogu*

<sup>8</sup> S. Stuligrosz, *Msza Polska w roku liturgicznym*, Poznań 2005, s.16.

c) *Święty – Błogosławiony*

d) *Baranku Boży*

Pierwsza część - *Panie* jest zbudowana formalnie według schematu *ab, ab, ab*. Motywy melodyczne czerpie ze starej pieśni wielkanocnej *Chrystus zmartwychwstan jest*. Autor opracowania pozostawił również oryginalną skalę kościelną dorycką, do której także pasuje harmonizacja o charakterze modalnym. Ambitus części sięga od  $d_1$  do  $d_2$ . Z większą ilością sylab radzi sobie autor opracowania zastosowaniem dźwięków przejściowych, zachowując jednocześnie linię melodyczną. Materiałem melodycznym wykorzystanym w tej części jest początkowy fragment pieśni: *Chrystus zmartwychwstan jest, nam na przykład dan jest*. Z dalszej części melodii kompozytor nie korzysta. Melodia ma charakter recytatywny, co też przyczynia się do jej śpiewnego charakteru.

*Chwała na wysokościach Bogu* czerpie motywy muzyczne z antyfony *O Chryste nasz Panie*. Ale w przypadku tej części jest to o wiele bardziej swobodne opracowanie niż w poprzedniej części, bowiem tylko fragmenty przypominają charakter antyfony, a pozostała część jest inwencją kompozytora (przykł. 15):

O, Chry-ste nasz Pa - nie! Przez Twe zmar-twych - wsta - nie.

Chwa - ła na wy - so - kość - ci Bo - gu.

przykł. 15

Na powyższym przykładzie widać, że kompozytor dosłownie cytuje tylko czołowe dwie nuty i ostatnią. Reszta jest skomponowana w stylu powyższej pieśni.

Daj nam z grze-chów pow - stać, łas - ki Two - jej do - stać.

a na zie - mi po - kój lu - dziom do - brej wo - li.

przykł. 16

Trzy nuty drugiego taktu (przykł. 16) są powtórzone w pierwszym takcie oraz ostatnia nuta w kadencji. Reszta pochodzi z inwencji kompozytora, ale w stylu pieśni. W sposób naprzemienny przez całe *Chwała* autor przeprowadza melodykę zamieszczoną powyżej na podstawie pieśni, raz stosując odcinek zamieszczony w przykł. 15, a drugim razem odcinek zamieszczony w przykł. 16.

*Święty – Błogosławiony* jest opracowaniem, które łączy w sobie dosłowne cytaty z dwóch utworów. Jednym jest wspomniana powyżej sekwencja *O, Chryste nasz Panie*, a drugim fragment pieśni *Chrystus zmarłychwstan jest*. Tym razem sekwencja jest przytoczona dosłownie, tylko z tą różnicą, że w dyminucji<sup>9</sup>. Na słowach *Hosanna, hosanna na wysokości* następuje także dosłowny cytat w dyminucji do oryginału z pieśni *Chrystus zmatwychwstan jest*, a dokładnie z jej początku, po czym kompozytor powraca do muzycznego materiału sekwencji i pozostaje przy nim do zakończenia. *Baranku Boży* również korzysta melodycznie z dwóch pieśni i są to te same, które występują w części *Święty – Błogosławiony*. Budowa formalna tej części to *aab*. Pieśń *Chrystus zmarwychwstan jest* zacytowana jest w sposób ścisły z uwzględnieniem różnic tekstowych, zaś wezwania *zmiłuj się nad nami* i *obdarz nas pokojem*, są przytoczeniem czoła pieśni. Odcinek *b*, czyli trzecie *Baranku Boży* jest w całości cytatem z pieśni (przykł. 17).

----- b -----

O, Chry-ste nasz Pa - nie! Przez Twe zmar-twych-wsta - nie.

Ba - ran-ku Bo - ży, któ - ry gła-dzisz grze-chy świa - ta!

*przykł. 17*

Jak widzimy, odcinek *b* jest dwukrotnie powtórzony w części stałej, tyle że w dyminucji. Tak więc nie byłoby prawdą nazwanie tej mszy w całości kontrafakturą pieśni kościelnych, ale w bardzo dużej mierze czerpie ona z nich motywy muzyczne, odcinki, a w niektórych miejscach przytacza w całości ich melodykę. Harmonia modalna jest również w tej części dziełem kompozytora.

<sup>9</sup> Zmniejszenie wartości nut w stosunku do ich wartości zasadniczej, w: *Mala encyklopedia muzyki*, red. S. Słedziński, Warszawa 1981, s. 236

## Polska Msza Maryjna

(na motywach Godzinek do NMP) opr.: S. Stuligrosz

Pa - nie, zmi - łuj się nad na - mi.      Chry - ste, zmi - łuj się nad na - mi.      Pa - nie, zmi - łuj się nad na - mi.

przykł. 18<sup>10</sup>

*Polska Msza Maryjna* opracowana przez Stefa Stuligrosza umieszczona jest jak i poprzednie w zbiorze *Msza polska w roku liturgicznym*. Jest ona oparta, jak wskazuje podtytuł, na motywach *Godzinek do NMP*. To nabożeństwo jest wzorowane na godzinach kanonicznych (Liturgii godzin), stąd jego nazwa. Układano godzinki ku czci niektórych świętych. *Godzinki o Matce Bożej* znane są od XIII wieku. Obecnie śpiewany tekst ułożył bł. Piotr Rodriguez TJ (+ 1617). Na język polski przetłumaczył również jezuita z klasztoru św. Barbary w Krakowie ok. 1620 r. *Godzinki* te szybko się rozpowszechniły. W ostatnich dziesiątkach lat obserwuje się ich zanikanie, a zaniepokojony tym Episkopat w 1972 r. polecił śpiewać je w niedziele przed Mszą Świętą<sup>11</sup>. Msza składa się z następujących części:

- a) *Panie, zmiłuj się nad nami*
- b) *Chwała na wysokości Bogu*
- c) *Święty*
- d) *Baranku Boży*

*Panie zmiłuj się nad nami* ma budowę formalną *aa bb cc*. Materiał melodyczny, którego użył autor pochodzi z hymnu *Godzinek*. Odcinek *Panie zmiłuj się nad nami* wykorzystuje czoło hymnu (przykł. 19):

Za - wi - taj Pa - ni świa - ta,  
Pa - nie, zmi - łuj się nad na - mi.

przykł. 19

<sup>10</sup> S. Stuligrosz, *Msza Polska w roku liturgicznym*, Poznań 2005, s.19.

<sup>11</sup> J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, Kraków 2011, s. 704



Widzimy, że jest to ściśle potraktowany tekst melodii, który nawet pozostawia oryginalną tonację, imitując początek hymnu. Przy wezwaniu *Chryste*, mającym źródło w następnych nutach hymnu, warto zwrócić uwagę na błąd w zapisie nutowym części mszalnej. Dotyczy on przedostatniej nuty wezwania *Chryste*, którym jest tutaj  $b_1$ , a powinno być tak jak w godzinkach  $h_1$ . Na błąd ten wskazuje również harmonizacja, która w tej części kadencji prowadzi z dominanty na tonikę. A skoro tonicznym akordem jest w tej części *a – moll*, to jego dominantą septymową jest *E – dur złożony z czterodźwięku e, gis, h, d*. Nie ma więc mowy o sensowności dźwięku *b*, który w zapisie wynika ze znaku bemola przy kluczu. Przedstawmy to na przykładzie (przykł. 20):

nie - bie - ska Kró - lo - wo,  
Chry - ste, zmi - łuj się nad na - mi.

przykł. 20

Dalsza część tego opracowania pomija trzeci odcinek hymnu *Godzinek* i cytuje czwarty z drobnymi zmianami interwałowymi (przykł. 21).

gwiad - do po - ran - ko - wa.  
Pa - nie, zmi - łuj się nad na - mi.

przykł. 21

Harmonizacja jest dziełem autora opracowania, ale kieruje się w tym przypadku regułami systemu *dur – moll*.

*Chwała na wysokości Bogu* jest oparte na melodyce hymnu *Godzinek*, podobnie jak część pierwsza, z tą różnicą, że ów hymn jest wykorzystany w całości. Poszczególne odcinki hymnu *Godzinek* są używane na sposób nieustannie powtarzającego się motywu. Gdy kończy się materiał melodyczny, jest rozpoczynany od początku. Poza tak stosowaną techniką nie używa kompozytor żadnej innej, dostosowując oczywiście liczbę nut do liczby sylab tekstu hymnu mszalnego.

*Święty* jest opracowane w sposób analogiczny do powyższych i korzysta z tego samego materiału melodycznego, a więc z hymnu *Godzinek*. Na początku wykorzystuje wszystkie części hymnu *Godzinek*. Na słowach *Hosanna, hosanna na wysokości* opuszcza dwa pierwsze odcinki hymnu *Godzinek* wykorzystując dwa końcowe. Natomiast od słowa  *błogosławiony* do zakończenia powtórnie wykorzystuje cały materiał melodyczny.

*Baranku Boży* ma budowę formalną *aaa*. Jak powyższe części korzysta z melodyki hymnu *Godzinek*. Ale ze względu na treść słowną opuszcza trzeci odcinek godzinkowego hymnu.

Tekst całej mszy ma charakter sylabiczny i ze względu na ścisłe podobieństwo do pierwowzoru jest opracowaniem, które nie wymaga wiele wysiłku w nauczaniu melodyki i wykonywaniu jej podczas liturgii.

## Zakończenie

Opracowania powstałe z inspiracji pieśniami kościelnymi zapisane są najczęściej w prostym metrum dwu – lub trzymiarowym. Kompozycje mszalne najczęściej odznaczają się prostą rytmiką, w której występują dwie lub trzy wartości nutowe. Rzadko spotykamy urozmaicenie rytmiczne w postaci zmiany metrum w ramach jednej części albo synkopy, a jeśli występuje, to realizowane jest przez pauzę lub nutę z kropką, która przesuwa akcent muzyczny. Msze zainspirowane pieśniami są zapisane w określonym metrum, które zazwyczaj nie podlega większym zmianom.

W tworzeniu tego typu opracowań kierowano się zapewne także ich aspektem praktycznym, tak by były one możliwe do wykonywania podczas liturgii przez ogół wiernych, a nie tylko powierzane zespołowi śpiewaczemu.

Na podstawie powyższych opracowań widać wyraźną tendencję odchodzenia od związku z chorałem gregoriańskim w kierunku stylu pieśniowego, który coraz mocniej dominuje, co pokazuje wyraźnie aspekt ich tonalności, gdzie kompozycje są coraz częściej utrzymane w systemie *dur-moll*.

Przebadane części mszalne spełniają wymogi postanowień Soboru Watykańskiego II dotyczące odnowy liturgicznej i z całą pewnością można je uznać za cenną część skarbcza muzyki kościelnej Kościoła w Polsce.

## Streszczenie:

Jednym z zasadniczych celów Soboru Watykańskiego II było dostosowanie doktryny wiary do czasów współczesnych. W kluczowym obszarze owego dostosowania znalazła się muzyka, która według myśli soborowej stanowi już nie tylko ozdobę świętych obrzędów, ale ich integralną część. Nie ma być jedynie sztuką uprawianą samą dla siebie, ale

ma służyć liturgii. Kompozytorzy, obok pieśni kościelnych, zaczęli także sukcesywnie dostarczać nowych opracowań części *ordinarium missae*. Niniejszy artykuł przedstawia wybrane cykle mszalne opracowane przez Stefana Stuligrosza oparte na melodiach pieśni kościelnych, które pokazują sposób kreowania nowych śpiewów mszalnych na potrzeby liturgii. Artykuł ukazuje także tendencję stopniowego odchodzenia od źródła inspiracji melodycznych, którą do tej pory pełnił chorał gregoriański, w kierunku materiału melodycznego, jaki zawierają pieśni polskie. Kompozycje te stanowią cenną część kultury muzycznej Kościoła w Polsce.

**Słowa kluczowe:** Msza, muzyka, kultura, pieśń, liturgia

**Title:** Masses in Polish Based on Motifs of Well-Known Church Songs Developed by Stefan Stuligrosz

### **Summary**

Church compositions are usually characterized by simple rhythm, in which two or three note values occur. Rhythmic variation in the form of a change of meter within one part or syncopation is rarely encountered, and if it does, it is realized by a pause or a dotted note that shifts the musical accent. Masses inspired by songs are written in a specific meter and usually do not undergo major changes. In creating this type of compositions, practical aspects were probably also taken into account, so that they could be performed during the liturgy by the faithful, not just entrusted to the choir. Based on the above compositions, there is a clear tendency to move away from the connection with Gregorian chant towards a song style, which is increasingly dominant, as clearly shown by the aspect of their tonality, where compositions are increasingly maintained in the major-minor system. The examined parts of the mass meet the requirements of the provisions of the Second Vatican Council regarding liturgical renewal and can certainly be considered a valuable part of the treasury of church music in Poland.

**Key words:** Mass, music, culture, song, liturgy

### **Bibliografia**

#### **Źródła**

Siedlecki J., *Śpiewnik kościelny*, Kraków 2011.

Stuligrosz S., *Msza Polska w roku liturgicznym*, Poznań 2005.

**Opracowania**

*Encyklopedia Muzyczna PWM*, red. Dziębowska E., t. Sm – Ś, Kraków 2007, s. 186 – 187.

Jankowska D., *Kontrafaktura w pieśniach kościelnych. Pojęcie, rozwój historyczny i ocena teologiczno – estetyczna*, Lublin 1981, (mps pracy magist. w Arch. KUL), s. 15.

*Mała encyklopedia muzyki*, red. S. Śledziński, Warszawa 1981, s. 236.

Waloszek J., *Teologia muzyki. Współczesna myśl teologiczna o muzyce*, Opole 1997, s. 116.

Zarzycki A., *Msze jednogłosowe w języku polskim w latach 1984 – 2014, Studium źródłoznawcze*, praca magisterska, Lublin 2016, s. 63 – 74.

# **Nauki Biblijne / Biblical Studies**



**Ks. Sławomir Czajka<sup>1</sup>**

## **Le tentazioni di Gesù in Mt 4,1-11**

### **Introduzione**

Nella storia di Israele è possibile trovare l'esistenza di forze potenti che sono in opposizione al regno di Dio, forze che operano con violenza brutale. Molteplici sono le forme, però la meta è di solito uguale: impedire che Dio domini, che la sua volontà è più importante di tutto. Quando il piano di Dio sta per compiersi è presente anche l'avversario. Tale presenza di satana avviene anche nel Nuovo Testamento. Nel brano della tentazione, Gesù digiuna quaranta giorni e quaranta notti per poter respingere tutti suggerimenti del diavolo con una parola della Scrittura, presa la maggior parte dal libro del Deuteronomio.

La pericope della tentazione si trova in tutti Vangeli sinottici. Lo scopo di questo articolo è avvicinarsi alla verità riportata nella scena delle tentazioni, usando il metodo storico-critico. L'analisi si sviluppa in quattro parti: critica del testo, critica letteraria, critica della forma e critica della redazione.

### **1. Critica testuale**

La critica testuale ha lo scopo di stabilire un testo che sia il più vicino possibile a tali autografi<sup>2</sup>. In questo primo passo ci limitiamo soltanto ai problemi più grossi del testo di Mt 4,1-11.

**Mt 4, 1** Τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου.

L'ordine delle parole è cambiato:

- ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου: ℣<sup>101</sup>vid B C D L W 0233 f<sup>1.13</sup> 33 vid ℳ latt sy<sup>h</sup> sa
- ἀνήχθη ὑπὸ τοῦ πνεύματος εἰς τὴν ἔρημον πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου:
- ⋈ K 892. 1424 sy<sup>s.(c.p.)</sup>
- ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ πνεύματος: 713

<sup>1</sup> Doktor teologii w zakresie nauk biblijnych, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu na Wydziale Teologii KUL. Zainteresowania badawcze: Ewangelie synoptyczne, Pisma Janowe, Listy św. Pawła. Adres e-mail: slawomir.czajka@kul.pl.

<sup>2</sup> Cfr. Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, I, A. 3.

La seconda variante è da escludere, perché poco attestata, anche se viene sostenuta dal codice Sinaitico che appartiene al “testo neutrale” (H). L’ordine normale (convenzionale) vi appare cambiato, probabilmente per motivi stilistici: questa figura sintattica si chiama *iperbato*. Nella variante si può vedere l’inclusione letteraria tra i due sostantivi τοῦ πνεύματος e τοῦ διαβόλου. Anche la terza variante che è la *lectio brevior*, è attestata poco e male. Probabilmente con questa variante si sia voluta eliminare la vicinanza così stretta nel testo tra Gesù e il diavolo. Quindi lo scopo di questa variante può essere definito di tipo teologico<sup>3</sup>. La prima variante è bene attestata, viene sostenuta dal papiro 101 e anche dai codici maiuscoli: il Vaticano, Efrem riscritto e altri appartenenti al “testo neutrale” e “testo occidentale”(H+D). Questa è la *lectio difficilior* che viene riconosciuta come la più antica.

**Mt 4, 2** καὶ νηστεύσας ἡμέρας τεσσαράκοντα καὶ νύκτας τεσσαράκοντα ὕστερον ἐπέειπεν.

L’ordine inverso delle parole:

- καὶ νύκτας τεσσαράκοντα: B C L W 0233 *f*<sup>13</sup> 33 ℣ sy<sup>h</sup>
- καὶ τεσσαράκοντα νύκτας: † ℣<sup>101vid</sup> 8 D 892

La seconda variante è bene attestata da un papiro e dai 2 codici maiuscoli: Sinaitico e Beza che appartengono al testo neutrale e occidentale (H+D). La variante però sembra il parallelismo con Es 34,28 e Dt 9,9. Anche nelle edizioni precedenti di Nestle-Aland questa variante era stata messa nel testo, poi è stata rifiutata e collocata nell’apparato critico. Qui si può trovare anche l’inclusione chiastica con 2 estremi (**ἡμέρας** τεσσεράκοντα καὶ τεσσαράκοντα **νύκτας**). In altri Vangeli non c’è questa aggiunta di *quaranta notti*. Per quanto questa variante sia la *lectio difficilior*, è però da rigettare<sup>4</sup>. La prima variante è meglio attestata: dal codice Vaticano, codice Efrem riscritto, codice Freeriano (H+D). La variante è sostenuta anche dalla maggioranza dei migliori codici di Koinè e dal codice minuscolo 33. Tale variante viene ritenuta quella originaria, per il fatto che esclude il miglioramento stilistico.

Lezioni sorte per parallelismo con altri brani:

- καὶ νύκτας τεσσαράκοντα: B C L W 0233 *f*<sup>13</sup> 33 ℣ sy<sup>h</sup>
- le parole omesse: *f*<sup>1</sup> *pc* sy<sup>c</sup>

La seconda variante è da rigettare perché poco e male attestata. Sembra che sia un parallelismo con Lc 4,2 e Mc 1,13. La prima variante è bene attestata dai migliori codici (H+D) e anche dalla maggioranza dei codici migliori di Koinè, pertanto viene accettata.

**Mt 4, 3** Καὶ προσελθὼν ὁ πειράζων εἶπεν αὐτῷ, Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπέ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται.

<sup>3</sup> Cfr. G. Michelini (a cura di), *Matteo, Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo 2013, p. 76.

<sup>4</sup> Cfr. G. Michelini, p. 76.



Le parole sono in ordine diverso:

- ὁ πειράζων εἶπεν αὐτῷ:  $\mathfrak{P}^{101\text{vid}}$  & B W  $f^{1.13}$  33. 700. 892<sup>vid</sup> al aur ff<sup>1</sup> 1 vg sy<sup>p</sup> mae bo
- αὐτῷ ὁ πειράζων εἶπεν: C L 0233  $\mathfrak{M}$  f (k) sy<sup>h</sup>
- αὐτῷ ὁ πειράζων εἶπεν αὐτῷ: (D it) sy<sup>s.c</sup> sa?

La seconda variante è da escludere anche se rappresenti la maggioranza dei codici di Koiné. Nella variante si può trovare un tentativo di migliorare lo stile mettendo in maggiore risalto “lui”, cioè Gesù al quale si avvicina il tentatore. Questa è la *lectio brevior*. Anche la terza variante è da rigettare perchè è attestata solo da un codice, da due versioni siriane e probabilmente da una versione copta. Questa sia la *lectio conflata* e la *lectio antiquior*. Qui sembra che lo scriba conoscesse le due varianti e che le abbia utilizzate, perché vi appare un tentativo stilistico di *pleonasmò*. La prima variante è bene testimoniata perchè viene sostenuta da un papiro e da codici importanti che appartengono alla famiglia di testo neutrale e occidentale (H+D) e da altri codici minuscoli tra cui il più importante è il 33. Questa versione è la *lectio brevior* e la *lectio difficilior*, rispetto alla terza variante, per cui viene accettata.

**Mt 4, 5** Τότε παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν, καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ.

La parola è stata sostituita da un'altra:

- ἔστησεν: & B C D Z  $f^1$  33 *pc*
- ἵστησιν: L W  $\Theta$  0233  $f^{13}$   $\mathfrak{M}$

La seconda variante non è poco attestata, perchè viene sostenuta dal “testo occidentale”, “testo cesariense” (D+C) e anche dalla maggioranza dei codici di Koiné. Bisogna considerare la variante come correzione stilistica, per cui non si può accettarla. Probabilmente lo scriba voleva concordare il tempo al presente con il verbo παραλαμβάνει che sta all’inizio della frase<sup>5</sup>. Si può vedere questo tentativo di concordare il tempo anche nel v. 9. La prima variante è meglio attestata dai codici che appartengono al “testo neutrale”, al “testo occidentale” (H+D) e al codice minuscolo 33. Essa rappresenta sicuramente la *lectio difficilior*, per questi motivi viene accettata come originaria.

**Mt 4, 7** ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Πάλιν γέγραπται, οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου.

Le parole sono sostituite da altre:

- οὐκ ἐκπειράσεις: maggioranza dei codici
- ου πειράσεις: D

La seconda variante è da rifiutare, perchè poco e male attestata. Viene sostenuta solo da codice D, che si caratterizza per i tanti interventi di correzione del testo. Sembra che sia uno sbaglio di aplografia per risparmiare un po' di spazio, eliminando così le lettere (κ, ἐκ). Inoltre probabilmente si trova anche una specie di un errore *homoteleuton*, che consiste nel salto da un gruppo di lettere a un identico gruppo che compaia

<sup>5</sup> Cfr. F. De Carlo, p. 151; G. Micheli, p. 77.

un poco più oltre. Quindi, questo mutamento non cambia il senso della frase. La prima variante è meglio testimoniata, per la maggioranza dei codici.

**Mt 4, 9** καὶ εἶπεν αὐτῷ, ταῦτά σοι πάντα, δώσω ἐὰν πεσῶν προσκυνήσης μοι

La parola è sostituita da un'altra:

- εἶπεν: κ B C D Z f<sup>1</sup> 33 pc
- λεγει: L W Θ 0233 f<sup>1</sup> ™

La seconda variante è da rifiutare perchè poco attestata, anche se viene sostenuta dai codici appartenenti al “testo occidentale” e “testo cesariense” (D+C) e dalla maggioranza dei codici di Koiné. Probabilmente questa variante è parallelo di Mt 4,6.8.10. Lo scriba voleva unificare il tempo presente storico per conservare la continuità. La prima variante è meglio testimoniata, dai migliori codici appartenenti al “testo neutrale ed occidentale” (H+D) e anche dal codice di famiglia 1 e codice minuscolo 33. Questa viene accettata come anteriore.

**Mt 4, 10** τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς Ὑπαγε, Σατανᾶ· γέγραπται γάρ, Κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.

Viene aggiunto qualcosa:

- Ὑπαγε, Σατανᾶ: κ B C<sup>\*vid</sup> K P W Δ 0233 f<sup>1.13</sup> 565. 579\*. 700. 892<sup>\*vid</sup> al f k vg sy<sup>p</sup> sa<sup>ms</sup> mae bo; Ir<sup>lat vid</sup> Or (Θ lac.)
- dopo Ὑπαγε, è stato messo οπισω μου: C<sup>2</sup> D L Z 33 ™ b h l<sup>\*</sup> sy<sup>(s).c.h\*\*</sup> sa<sup>mss</sup> bo<sup>mss</sup> retro it; Ir<sup>arm vid</sup>

La seconda variante non è molto attestata, tranne il testo occidentale (D), che spesso si caratterizza dei interventi di correzione del testo. Inoltre viene sostenuta dal testo di maggioranza dei codici della Koiné e da codice minuscolo 33, da versioni siriane, dalle versioni Sahidica e Bohairica. Questa versione, anche se molto antica (it), non sembra quella originaria (*lectio antiquior*). Si può trovare un parallelismo di Mt 16,23<sup>6</sup>. Per questo motivo non è da accettare. La prima versione è meglio attestata dai codici appartenenti al “testo neutrale”, “testo occidentale” e “testo koiné” (H+D+K), con gli altri codici minuscoli. Questa versione sembra la *lectio brevior* e *lectio difficilior* e così viene accettata essendo considerata antecedente.

## 2. Critica letteraria di Mt 4,1-11 alla luce di Mc 1,12-13 e Lc 4,1-13

Ora possiamo alla critica letteraria che si sforza di individuare l'inizio e la fine delle unità testuali (Mt 4,1-11 – Mc 1,12-13 – Lc 4,1-13) e di verificare i rapporti di origine dei singoli scritti. Si può notare di doppioni che manifestano il carattere speciale di questi testi<sup>7</sup>. È necessario, quindi, esaminare concordanze e differenze fra tre testi diversi.

<sup>6</sup> Cfr. R.L. Omanson (a cura di), *A Textualy Guide to the Greek New Testament*, Stuttgart 2006, p. 5; G. Michelini, p. 80.

<sup>7</sup> Cfr. Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, I, A. 3.

## 2.1. Le concordanze

### tra Mt e Mc

Mt 4,1 e Mc 1,12 nelle espressioni seguenti

εἰς τὴν ἔρημον	εἰς τὴν ἔρημον
----------------	----------------

Mt 4,2 e Mc 1,13

ἡμέρας τεσσαράκοντα	τεσσαράκοντα ἡμέρας
---------------------	---------------------

Mt 4,11 e Mc 1,13

καὶ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ	καὶ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ
----------------------------	----------------------------

### tra Mc e Lc

Mc 1,13 e Lc 4,2

πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ	πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ
----------------------	----------------------

### tra Mt e Lc

Mt 4,1 e Lc 4,1 nelle parole seguenti

Ἰησοῦς	Ἰησοῦς
πνεύματος	πνεύματος

Mt 4,2 e Lc 4,2 nelle espressioni seguenti

ἡμέρας τεσσαράκοντα	ἡμέρας τεσσαράκοντα
ἐπείνασεν	ἐπείνασεν

Mt 4,3 e Lc 4,3 nelle espressioni seguenti

εἶπεν αὐτῷ	εἶπεν αὐτῷ
εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπέ	εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπέ

Mt 4,4 e Lc 4,4 nella espressione seguente

οὐκ ἐπ' ἄρτω μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος,	οὐκ ἐπ' ἄρτω μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος,
---------------------------------------	---------------------------------------

Mt 4,5 e Lc 4,9 nelle parole seguenti

αὐτόν	αὐτόν
ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ	ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ

Mt 4,6 e Lc 4,9 nelle espressioni seguenti

καί	καί
αὐτῷ εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτόν	αὐτῷ εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτόν
κάτω	κάτω

Mt 4,6 e Lc 4,10 nella espressione seguente

γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ καὶ ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε,	γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ καὶ ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε,
--	--

Mt 4,6 e Lc 4,11 nella espressione seguente

ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε, μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου	ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε, μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου
---	---

Mt 4,7 e Lc 4,12 nella espressione seguente

οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου	οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου
-------------------------------------	-------------------------------------

Mt 4,8 e Lc 4,5 nelle espressioni seguenti

αὐτόν	αὐτόν
αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας	αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας

Mt 4,9 e Lc 4,6.7 nelle parole seguenti

καὶ εἶπεν αὐτῷ	καὶ εἶπεν αὐτῷ
σοι ..... δώσω	σοι δώσω
προσκυνήσῃς	προσκυνήσῃς

Mt 4,10 e Lc 4,8 nelle espressioni seguenti

ὁ Ἰησοῦς	ὁ Ἰησοῦς
γέγραπται	γέγραπται
κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.	κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.

Mt 4,11 e Lc 4,13 nella parola seguente

ὁ διάβολος	ὁ διάβολος
------------	------------

Possiamo vedere che tra i brani di Matteo e di Luca vi sono tante concordanze, mentre Marco omette quasi tutto il racconto delle tentazioni di Gesù, cioè lo svolgersi dell'azione e i dialoghi. Abbiamo sì uno schema e alcune parole in comune tra Marco e Matteo-Luca, ma non si trovano ulteriori somiglianze. Dati i pochi cambiamenti, si può notare che questo brano ha una redazione quasi uguale. Le due redazioni, infatti, presentano una cornice e una struttura simili: il digiuno di Gesù, tre tentazioni e la conclusione<sup>8</sup>. Data questa uniformità e la stretta somiglianza, si può affermare che l'ambiente sia simile. Nel Vangelo di Luca troviamo più dettagli che in Matteo; inoltre Luca colloca in modo un po' diverso due tentazioni per poter sottolineare alla fine del discorso, la città santa - Gerusalemme. L'ordine seguito da Matteo è quello più antico perché in questo modo le due prime tentazioni iniziano secondo il medesimo schema: "se sei Figlio di Dio". Nella terza tentazione invece il Satana si manifesta di fronte a Gesù e desidera di essere adorato<sup>9</sup>. Si può notare che l'evangelista Matteo "trae il racconto della tentazione da due fonti: da Q per quanto riguarda il dialogo, distinto in tre momenti, di Gesù col diavolo (cfr. Lc. 4,1-13) e da Mc 1,12 s. per quanto riguarda l'esposizione (vv. 1 s.) e l'osservazione finale degli angeli che servivano (v. 11b)"<sup>10</sup>.

## 2.2 Le differenze

a) Matteo, Marco e Luca cominciano la pericope con l'informazione che lo Spirito *spinge* oppure *conduce* Gesù verso il deserto. Matteo usa il verbo ἀνήχθη (fu condotto) all'aoristo passivo invece Marco adopera il verbo ἐκβάλλει, (*spinge*) al presente storico; Luca mette il verbo ἤγετο (si lasciava condurre) all'imperfetto con il complemento di modo entro luogo. Lui, inoltre, aggiunge l'espressione πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου che non si trova in altri Vangeli ed è collegato con battesimo.

b) Il tema del digiuno proviene dalla teologia matteana. Probabilmente la versione lucana è la più antica. Marco e Luca hanno lo stesso verbo περιάζω con diverse forme: Luca usa il participio presente passivo, invece Matteo adopera l'aoristo inf. passivo. Matteo e Luca usano il termine διάβολος che significa "colui che separa" o "porre una frattura" invece Marco adopera il sostantivo σατανᾶς. La radice semitica di questo termine (stn), è propria di parole legate all'avversare, all'osteggiare<sup>11</sup>.

c) Solo Matteo in 4,2 annota il numero di quaranta notti probabilmente come il parallelo di Deuteronomio 9,9. Luca aggiunge la spiegazione in 4,2: ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις καὶ συντελεσθεισῶν αὐτῶν invece

<sup>8</sup> Cfr. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca, commento esegetico e teologico*, Roma 2006, p. 142.

<sup>9</sup> Cfr. E. Schweizer, *Il Vangelo secondo Matteo*, Brescia 2001, p. 52.

<sup>10</sup> J. Gnilka, *Il Vangelo di Matteo*, Brescia 1990, 137; por. D.J. Harrington, *Il Vangelo di Matteo*, Torino 2005, p. 63.

<sup>11</sup> Cfr. P. Briks, *Podręczny Słownik Hebrajsko-Polski i Aramejsko-Polski Starego Testamentu*, stn, p. 340.

Matteo usa solo il verbo νηστεύσας.

d) Matteo in 4,3 usa il termine ὁ πειράζων invece Luca adopera ὁ διάβολος. In Matteo solo qui è chiamato il tentatore in questo modo, “probabilmente per indicare la sua natura pericolosa e minacciosa”<sup>12</sup>.

e) L’uso ἀποκριθεὶς εἶπεν in Mt 4,4 (part. aor. pass. ed aor. ind. att.), invece ἀπεκρίθη in Lc 4,4 (aor. ind. pass.). Questa forma di Luca sarebbe la correzione. È molto probabile che Matteo usa qui un pensiero semitico di esprimersi. Nella citazione di Dt 8,3 Luca omette la conclusione invece Matteo la riporta: ἀλλ’ ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ.

f) L’uso del verbo παραλαμβάνει in Matteo 4,5 e il verbo ἤγαγεν in Lc 4,9. Il verbo παραλαμβάνει significa “prendere”, ma anche “invitare”, “portare con se”<sup>13</sup>. Qui bisogna scegliere la forma riportata da Matteo.

g) Matteo in 4,5 usa l’espressione αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν, invece in Luca si trova tale espressione: δὲ αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλήμ. Matteo ripete ancora una volta il nome diavolo, sottolineando la sua azione e non menziona il nome di Gerusalemme, al contrario di Luca.

h) Matteo 4,8 usa πάλιν παραλαμβάνει invece Luca 4,5 adopera καὶ ἀναγαγὼν. Questo verbo sembra essere una reminiscenza di Mt 4,1, poiché nel Nuovo Testamento al di fuori di Rom 10,7 e Eb 13,20, ricorre soltanto in Luca 2,22 e 4 volte in Atti degli Apostoli<sup>14</sup>.

i) L’uso λέγει in Matteo 4,10 e ἀποκριθεὶς εἶπεν in Luca 4,8. Sembra che sia più originaria la versione lucana perché non rompe il tempo usato prima, invece in Matteo si trova questo passaggio dal aoristo al presente.

### 3. Critica delle forme

La tappa successiva del metodo storico-critico è la *Formgeschichte*. Lo scopo di questa parte è scoprire la nascita e la storia della tradizione originale, orale oppure scritta, del testo esaminato<sup>15</sup>. Adesso la ricerca viene orientata per trovare la forma di questa pericope. Il passo successivo sarà la scoperta del senso nel *milieu* di Gesù e nel *milieu* della comunità cristiana primitiva. Per trovare la forma dei nostri brani (Mt e Lc), dobbiamo rivolgere l’attenzione su due punti importanti: la cornice redazionale e il genere letterario.

#### 3.1. La cornice redazionale

Bisogna sottolineare che brani di Matteo e di Luca presentano delle cornici redazionali molto simili. La pericope delle tentazioni nel contesto risulta efficacemente introduttiva, in quanto il suo significato viene avvalorato proprio dalla posizione iniziale che essa occupa. J. Gnil-

<sup>12</sup> J. Gnilka, p. 142.

<sup>13</sup> J. Gnilka, p. 143.

<sup>14</sup> Cfr. H. Schürmann, *Il Vangelo di Luca*, Brescia 1983, p. 374.

<sup>15</sup> Cfr. Pontificia Commissione Biblica, *L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, I, A. 3.

ka sostiene che: “Il racconto è collegato alla pericope battesimale non solo dal raccordo immediato, ma anche dal predicato di figlio di Dio. Ciò serve ad inserire il racconto nell’intero vangelo, che attribuisce grande importanza al figlio di Dio”<sup>16</sup>.

L’intimo legame del brano delle tentazioni con la scena precedente del battesimo risalta anche in Luca: lo si deduce dall’allusione allo Spirito, che adesso riempie e guida Gesù. Qui, durante il suo soggiorno nel deserto, Gesù appare partecipe in modo fortemente più attivo che in Matteo. Inoltre in Luca sono invertite la seconda e la terza tentazione rispetto alla enumerazione di Matteo<sup>17</sup>. F. Bovon conferma che “Luca si sforza di redigere correttamente il suo racconto e di renderlo plausibile. Mentre Matteo pone l’accento sulle risposte di Gesù, Luca sottolinea gli attacchi del diavolo”<sup>18</sup>.

Nel complesso possiamo dire che la nostra pericope di Mt 4,1-11 comincia una nuova sezione come preparazione all’uscita pubblica di Gesù nella Galilea delle genti. Il percorso di Gesù seguirà questo itinerario: dal deserto fino a Gerusalemme.

### 3.2. Il genere letterario

Guardando alla classificazione letteraria, il nostro brano è vicino al genere del *midrash haggadico*, un tipo abbastanza diffuso di testo rabbinico utilizzato per la trasmissione di insegnamenti generali, i consigli pratici in vari campi. Di solito sono basati sulle Scritture, spesso di carattere allegorico e metaforico. Si tratta di un metodo rabbinico che ricerca nelle Scritture testi che servono a spiegare la situazione attuale del credente. In effetti, i brani di Matteo e di Luca che hanno una struttura tra loro simile, contengono elementi e disposizione del contenuto i quali possono orientare a questa scelta. F. Bovon sostiene che “alla base del racconto va individuata l’arte aggadica e creatrice dei maestri cristiani, che lasciano libero corso alle fonti scritturistiche e al flusso dei ricordi, al loro senso dell’interpretazione e al loro intuito artistico. La forma dialogata e polemica implica un’origine concreta in un conflitto cristologico col giudaismo. I temi affrontati suggeriscono un’intenzione cristologica, e non solo etica”<sup>19</sup>. J. Gnilka sostiene invece che “la singolarità dei personaggi (Gesù e Satana) suggerisce di parlare di un dibattito leggendario”<sup>20</sup>. Si nota che i due dialoghi assomigliano molto anche al testo di Es 34, tra i vari richiami all’Antico Testamento.

<sup>16</sup> J. Gnilka, p. 135.

<sup>17</sup> Cfr. K.H. Rengstorf, *Il Vangelo secondo Luca*, Brescia 1980, p. 112-113.

<sup>18</sup> F. Bovon, *Vangelo di Luca*, Brescia 2005, p. 240.

<sup>19</sup> F. Bovon, p. 230.

<sup>20</sup> J. Gnilka, 136; por. D.J. Harrington, p. 63.

### 3.3. Il *milieu* originario del racconto

L'analisi di questo passo della nostra ricerca comprende due parti: prima di tutto scoprire il *milieu di Gesù*, cioè il suo racconto originale, e in seguito il *milieu della Chiesa*.

#### 3.3.1. Il *milieu* di Gesù

Leggendo ognuno dei brani presentati si devono osservare i punti simili che costituiscono il nucleo della predicazione di Gesù e danno la visione originaria di come l'esperienza sia stata proposta da Gesù e di quale sia stata la sua importanza. Si ritiene probabile che lui abbia raccontato ai discepoli quello che ha vissuto. Essi erano i più vicini, per cui Gesù ha insegnato loro più profondo: in questo senso qui si può scorgere un basilare elemento catechetico-parenetico.

Per quanto riguarda la questione di interpretazione, J. Gnilka presenta tre possibili varianti. La prima che è stata posta è questa: se Gesù sia tentato come Messia. Non è una domanda inutile, perché permette di chiarire una concezione erronea e di respingerla: “la pretesa che il Messia debba legittimarsi facendo miracoli spettacolari e rivelarsi in modo inequivocabile come salvatore”<sup>21</sup>. La seconda invece, si può affermare che “Gesù viene tentato come uomo pio e giusto”, e che “le sue tentazioni hanno un significato non messianico, bensì paradigmatico”. Significa che Gesù in questa prova si manifesta come modello di obbediente sottomissione della volontà umana a Dio<sup>22</sup>. La terza proposta: in lui è presente anche Mosè con le tante prove attraverso cui è passato. “Nelle tentazioni di Gesù si ripetono le tentazioni nelle quali fu impegnato il popolo d'Israele, il «figlio di Dio». Mentre Israele cedette alle tentazioni, Gesù si mostrebbe nella sua obbedienza il figlio fidato”<sup>23</sup>.

#### 3.3.2. Il *milieu* della Chiesa

La Chiesa si costituisce dopo la morte e risurrezione di Gesù e dopo il dono dello Spirito Santo. Il messaggio di Cristo viene confermato e ravvivato dalla presenza dello Spirito Santo che dà il coraggio a tutti quanti professano la fede in Cristo Risorto e fanno il cammino della salvezza. Possiamo vedere che anche l'ambiente di vita della Chiesa primitiva condiziona il messaggio che essa trasmette, dandogli una sfumatura specifica che lo avvicina al *midrash*. Oltre a quanto detto in precedenza, la pericope propone al credente anche aspetti pratici del modello di vita, tra cui i quaranta giorni di digiuno. Questa pratica si fonda sulla parola di Dio, in cui il credente può trovare la forza di superare tutti gli ostacoli. In

<sup>21</sup> J. Gnilka, p. 139.

<sup>22</sup> J. Gnilka, p. 139.

<sup>23</sup> J. Gnilka, p. 139.



quantoché ogni credente dovrebbe essere unito a Gesù Cristo, il Figlio di Dio, che libera tutti dal male.

La comunità ha letto avvenimento delle tentazioni alla luce della sua Bibbia, in particolare del Deuteronomio. Inoltre, tutte le risposte di Gesù provengono dai capitoli nei quali si trova la confessione fondamentale di fede d'Israele (por. Dt 6,4 s.). Tale comunità sarebbe stata convinta che in Gesù avvenne il compimento delle Scritture dell'Antico Testamento. È chiaro che per i cristiani del I secolo era un tempo di prova e delle tentazioni, ciò significa che la lettura di questi brani li incoraggiava. Il compito principale della comunità era quello di insegnare i nuovi credenti e questo richiedeva pure una pazienza.

#### 4. Critica redazionale

La critica della redazione cerca di evidenziare il lavoro editoriale che ogni evangelista ha fatto usando le fonti proprie al momento della composizione del Vangelo. Quindi il nostro scopo è di spiegare l'opera degli evangelisti nelle sue forme attuali, per poter vedere la concezione teologica e infine la sua collocazione storica all'interno dello sviluppo ecclesiale.

3,1-12	la predicazione di Giovanni Battista
3,13-17	il battesimo di Gesù
4,1-11	le tentazioni di Gesù

Questo blocco dei cc. 3-4 può essere diviso in due parti. La prima è delineata in modo evidente dall'inclusione costituita dalla ripetizione: *convertitevi, perché si è avvicinato il regno dei cieli* (3,2=4,17). Questa inclusione mette in parallelo la proclamazione di Giovanni (3,1-4) e la proclamazione di Gesù (4,12-17). Gli elementi di questa prima parte si organizzano attorno a un centro: il racconto del battesimo durante il quale Gesù compie un gesto umile e si manifesta come Messia e viene definito come Figlio di Dio<sup>24</sup>.

Quindi, la pericope delle tentazioni è la continuazione di questi passi che parlano dell'inizio dell'attività di Gesù<sup>25</sup>. La seconda parte ha funzione di conclusione-transizione e comporta due elementi: la chiamata dei primi discepoli (4,18-22) e il sommario che rievoca l'attività di Gesù (4,23-25). Questa attività è presentata sotto due aspetti principali: Gesù Cristo ammaestra nelle sinagoghe e proclama la buona novella del regno di Dio<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Cfr. J. Radermakers, *Letture pastorale del vangelo di Matteo*, Bologna 1974, p. 124.

<sup>25</sup> Cfr. R. Fabris, *Matteo, Traduzione e commento*, Roma 1996, p. 98.

<sup>26</sup> Cfr. J. Radermakers, p. 138.

## 5. Alcuni riflessioni sulla teologia di Matteo

Durante il battesimo, lo Spirito di Dio discende su Gesù e si poteva sentire la voce del Padre: “Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto”. Proprio in Gesù si compiono tutte le profezie riguardo la figura di messia, atteso da secoli. Dopo aver espresso il significato di questa scena, Matteo volle mostrare che tale messianità viene verificata e messa in atto nella prova della tentazione (4,1-11). Quest’ultima pericope, è strettamente legata con l’avvenimento centrale di quella precedente, come indica la menzione dello Spirito.

Soltanto Matteo sottolinea per quale scopo Gesù si dirige al deserto: “per esser tentato dal diavolo” (Mt 4,1)<sup>27</sup>. Inoltre, usa il verbo *νηστεύω* per completare informazioni che precedono le tre tentazioni. È molto probabile che il digiuno che faceva Gesù rievoca l’episodio di Mosè quando anche lui rimaneva per quaranta giorni e quaranta notti senza mangiare pane e senza bere acqua (por. Es 34,28; Dt 8,3). Gli studiosi vedono nella scena delle tentazioni la vicenda che riguarda il fatto della manna, la prova a cui Dio sottopose Israele (por. Dt 8,3).

Posiamo sostenere che il lavoro redazionale di Matteo esprime la funzione catechetica e anche parenetica. Questo significa che Gesù diventa un modello da seguire: lui ha vinto il Satana e dà un esempio ai credenti. Per poter vivere secondo lo Spirito di Dio, bisogna avvicinarsi a Gesù ed è necessario agire come lui. Non possiamo trascurare anche la profonda riflessione teologica che riguarda l’identità di Gesù: egli è il Figlio prediletto e amato dal Padre. D.J. Harrington sostiene che: “il vedere nell’episodio la prova cui si è sottoposto il Figlio di Dio ci consentirà di capire la natura della figliolanza divina di Gesù e il suo rapporto con Israele come Figlio di Dio”<sup>28</sup>.

## Conclusioni

Lo scopo di questo lavoro era quello di scoprire la ricchezza dei racconti sinottici sulla tentazione di Gesù soprattutto nel Vangelo di Matteo. Per arrivare a dei risultati soddisfacenti viene scelto il metodo storico-critico. Si è seguito tutti i punti cardinali dell’aspetto diacronico: dalla critica del testo, attraverso la critica letteraria e critica della forma, fino alla storia redazionale.

Questo lavoro ci ha permesso di scoprire il messaggio fondamentale dei brani esaminati. W. Trilling nel suo libro sostiene che “nella predicazione di Gesù incontriamo continuamente il termine *regno di Dio* o, come si legge sempre in Matteo regno dei cieli; e si intende sempre il

<sup>27</sup> Cfr. D.J. Harrington, p. 60.

<sup>28</sup> D.J. Harrington, p. 63.

fondare e lo stabilirsi del dominio di Dio, della sua autorità regale. Questo è il desiderio più intimo di Gesù e lo scopo della sua missione<sup>29</sup>.

### **Streszczenie**

Perykopa o kuszeniu Jezusa została zapisana we wszystkich Ewangeliach synoptycznych. Stanowi potwierdzenie, że scena ta jest jednym z kluczowych momentów życia Jezusa, który bezpośrednio poprzedza Jego publiczną działalność. W tym artykule zatrzymaliśmy się przede wszystkim na wersji Mateusza 4-1-11, wykazując podobieństwa z tekstem Łukaszowym. Natomiast Ewangelista Marek ogranicza się tylko do informacji o fakcie kuszenia Jezusa (1,12-13). Aby właściwie zrozumieć orędzie tego fragmentu, został on poddany dobrze znanej metodzie historyczno-krytycznej, zatrzymując się na najważniejszych jej etapach: od krytyki tekstu, przez krytykę literacką i ustalenie formy, aż do krytyki redakcyjnej. Na zakończenie zostały zarysowane idee teologiczne zawarte w Mt 4,1-11 i w tekstach paralelnych. Końcowy wniosek praktyczny jest następujący: Jezus Chrystus został poddany próbie i był kuszony przez diabła. Jest oczywiste zatem, że każdy chrześcijanin, dążąc do świętości, na tej drodze spotyka wiele prób i pokus, które musi przezwyciężyć.

**Słowa kluczowe:** Jezus, kuszenie, diabeł, Syn Boży

**Title:** The Temptations of Jesus in Mt 4:1-11

### **Summary**

The pericope of the temptation of Jesus is recorded in all the Synoptic Gospels. It is a confirmation that this scene is one of the key moments in the life of Jesus that immediately precedes his public activity. In this article we have based primarily at the Matthew 4-1-11 version, showing similarities with the Luke's text. Mark the Evangelist, on the other hand, limits himself only to information about the fact of Jesus' temptation (1:12-13). In order to understand the message of this passage properly, it has been subjected to the well-known historical-critical method, stopping at its most important stages: from textual criticism, through literary criticism and the establishment of form, to editorial criticism. It concludes by outlining the theological ideas contained in Mt 4:1-11 and the parallel texts. The final practical conclusion is as follows: Jesus Christ was tested and was tempted by the devil. It is clear, therefore, that every Christian striving for holiness encounters many trials and temptations along the way, which he or she must survive.

<sup>29</sup> W. Trilling, *Vangelo secondo Matteo*, Roma 2001, p. 60.

**Key words:** Jesus, temptation, devil, The Son of God

### **Bibliografia**

- Novum Testamentum Graece*, E. Nestle, K. Aland (ed. 27), Stuttgart 2001.
- Briks P., *Podręczny Słownik Hebrajsko-Polski i Aramejsko-Polski Starego Testamentu*, Warszawa 2000.
- R.L. Omanson (a cura di), *A Textualy Guide to the Greek New Testament*, Stuttgart 2006.
- Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*.
- Bovon F., *Vangelo di Luca*, Brescia 2005.
- De Carlo F., *Vangelo secondo Matteo, nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2016.
- Fabris R., *Matteo, Traduzione e commento*, Roma 1996.
- Gnilka J., *Il Vangelo di Matteo*, Brescia 1990.
- Harrington D.J., *Il Vangelo di Matteo*, Torino 2005
- Michelini G. (a cura di), *Matteo, Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo 2013.
- Radermakers J., *Lettura pastorale del vangelo di Matteo*, Bologna 1974.
- Rengstorf K. H., *Il Vangelo secondo Luca*, Brescia 1980.
- Rossé G., *Il Vangelo di Luca, commento esegetico e teologico*, Roma 2006.
- Schürmann H., *Il Vangelo di Luca*, Brescia 1983.
- Schweizer E., *Il Vangelo secondo Matteo*, Brescia 2001.
- Trilling W., *Vangelo secondo Matteo*, Roma 2001.

**Ks. Jacek Kucharski<sup>1</sup>**

## **Maria Magdalena w apokryficznych tekstach środowiska chrześcijańskiego**

### **Wprowadzenie**

Dyskusja dotycząca osoby Marii Magdaleny nie zamyka się jedynie do kanonicznych tekstów Ewangelii<sup>2</sup>, ale sięga znacznie dalej. Mamy tu na myśli teksty apokryficzne<sup>3</sup>, w których jej postać jest często obecna. Bez wątplenia w pełni uzasadnione są słowa S. Petersen<sup>4</sup>, gdy twierdzi, iż do najważniejszych tekstów apokryficznych pochodzących z II i III w. po Chr., ukazujących osobę Marii z Magdali, należą te odnalezione w Nag Hammadi. Teza ta znajduje w pełni swoje uzasadnienie w istniejącej obszernej literaturze poświęconej temu zagadnieniu<sup>5</sup>. Zaś stosunkowo

<sup>1</sup> Doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie biblistyki, pracownik dydaktyczny w Katedrze Egzegezy Ewangelii i Pism Apostolskich Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Zainteresowania badawcze: egzegeza kanonicznych ewangelii, Pięcioksiąg, pisma mądrościowe ST, archeologia biblijna, semantyka języków biblijnych. E-mail: drjack@poczta.onet.pl.

<sup>2</sup> Zob. choćby najnowsze i obszerne studium poświęcone temu zagadnieniu omawia J. Kucharski, *Magdala i Maria Magdalena. Studium historyczne i egzegetyczno-teologiczne*, (Studia i Rozprawy Biblijne 55), Warszawa 2021, s. 181-554.

<sup>3</sup> Zob. Na temat znaczenia i powstawania apokryfów M. Starowieyski, *Barwny świat apokryfów*, Poznań 2015<sup>3</sup>.

<sup>4</sup> *Maria aus Magdala. Die Jüngerin, die Jesus liebte*, (Biblische Gestalten 23), Leipzig 2011, s. 102: „Die wichtigsten Texte für die Gestalt der Maria aus Magdala im 2. und 3. Jh. sind den Nag-Hammadi-Schriften und in deren Umfeld zu finden”.

<sup>5</sup> Przywołajmy choćby niektóre z nich: V. Saxer, *Marie Madeleine dans les apocryphes du Nouveau Testament*, „Vox Patrum” 11-12 (1991-92), s. 115-124; L. Sebastiani, *Tra/ Sfigurazione. Il personaggio evangelico di Maria Magdala e il mito della peccatrice redenta nella tradizione occidentale*, (Nuovi Saggi Queriniana 58), Brescia 1992, s. 63-81; R. Atwood, *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, (Europäische Hochschulschriften 23), Bern-Berlin-Frankfurt-New York-Paris -Wien 1993, s. 186-204; S. Haskins, *Mary Magdalene: Myth and Metaphor*, London 1993; M. R. Thompson, *Mary of Magdala: Apostle and Leader*, New York 1995, s. 96-108; A. Marjanen, *The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and related Documents* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 40), Leiden 1996; S. Petersen, „Zerstört die Werke der Weiblichkeit!” *Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies 48), Leiden 1999; E. De Boer, *Maria Maddalena oltre il mito alla ricerca della sua identità*, (Piccola biblioteca teologica 51), Torino 2000; J. Hartenstein, *Maria Magdalena in apokryphen Evangelien*, „Bibel und Kirche” 55/4 (2000), s. 188-191; Ph. Jenkins, *How the Search for Jesus Lost Its Way*, Oxford 2001; J. Schaberg, *The Resurrection of Mary Magdalene: Legends, Apocrypha, and the Christian Testament*, New

marginalnie zauważa się literaturę apokryficzną wyrosłą w środowisku chrześcijańskim, gdzie postać Marii Magdaleny została nie tylko udokumentowana, ale też poddana interpretacji<sup>6</sup>. Mówiąc o apokryfach<sup>7</sup> wyrosłych w środowisku chrześcijańskim, w odniesieniu do osoby Marii Magdaleny, mamy na myśli trzy z nich, tj. *Ewangelię Piotra*, *Ewangelię Nikodema* zwaną *Dziejami Pilata* oraz *Ewangelię dzieciństwa arabsko-syryjską*<sup>8</sup>. One to stanowią będą bazę naszych dociekań w niniejszym artykule. W zamyśle autora jest, aby na ich podstawie wyłonić obraz Marii Magdaleny, jaki istniał w środowisku chrześcijańskim czytającym i żyjącym przekazem niekanonicznych tekstów tego czasu. Już na wstępie należy zauważyć, iż sam fakt ich istnienia wskazuje na historyczność postaci Marii Magdaleny, a przy tym staje się również świadectwem patrzenia na jej osobę we wspólnotach chrześcijańskich.

## 1. Ewangelia Piotra (EwPt)

Pochodzi ona z pierwszej połowy II w. po Chr., tak bynajmniej datuje ją dzisiejsza krytyka źródeł<sup>9</sup>. Powstała w języku greckim, prawdopodobnie w Syrii, w środowisku judeochrześcijańskim. Jest określana jako najstarsze niekanoniczne opowiadanie o Męce Jezusa<sup>10</sup>. Jej

York – London 2002; F. Stanley Jones. (red.), *Which Mary? The Marys of the early Christian Tradition*, Leiden 2003; F. Bovon, *Mary Magdalene in the Acts of Philip*, w: *Which Mary? The Marys of the early Christian Tradition*, F. Stanley Jones (red.), Leiden 2003, s. 75-89; A. Graham Brox, *Mary Magdalen the First apostle. The Struggle for Authority*, Cambridge 2004; É. Lamirande, *Marie-Magdaleine disciple, témoin et apôtre, d'après l'ancienne littérature chrétienne. I. Données évangéliques et littérature apocryphe ou gnostique*, „Science et Esprit” 56/2 (2004), s. 153-170; W. Meyer Marvin, *The Gospels of the Marginalized: The Redemption of Doubting Thomas, Mary Magdalene, and Judas Iscariot in Early Christian Literature*, Cascade 2012; P. Lisicki, *Tajemnica Marii Magdaleny*, Kraków 2014, s. 167-191; C. Simonelli, *Un'apostola tra spiritualità e conflitto: tradizioni apocrife*, w: M. Perroni, C. Simonelli, *Maria di Magdala. Una genealogia apostolica*, Ariccia 2016, s. 125-182; M. Dzik, *Maria Magdalena-kontrowersyjna święta? Między przekazem wiary a przekazem feminizmu*, „Lumen Biblicae” 6 (2016) nr 6, s. 133-135; J. Ristine, *Mary Magdalene. Insights from Ancient Magdala*, Magdala 2018, s. 79-85.

<sup>6</sup> Zob. S. Szymik, *Maria Magdalena, Maria z Magdali*, *Encyklopedia Katolicka*, XI, s. 1319.

<sup>7</sup> Poza tekstem oryginalnym greckim, w niniejszym artykule będziemy odwoływać się również do przekładów analizowanych apokryfów lub ich fragmentów zawartych w: M. Craveri (a cura di), *I Vangeli apocrifi*, Torino 1990; *Apokryfy Nowego Testamentu*, (red.) M. Starowieyski, t. 1-3, Kraków 2003; E. Weidinger, *Die Apokryphen. Verborgene Bücher der Bibel*, Augsburg 1995; H. –J. Klauck, *Apokryphe Evangelien. Eine Einführung*, Stuttgart 2005<sup>2</sup>.

<sup>8</sup> Wybór tekstów za G. M. Carbone, *Maria Maddalena. „Il Codice da Vinci” o i Vangeli?* (Collana «Praedicare» 20), Bologna 2005, s. 67-73.

<sup>9</sup> Por. M. R. Thompson, *Mary of Magdala: Apostle and Leader*, New York 1995, s. 97. Istnieją również stanowiska odmienne, np. H. Langkammer, *Apokryfy Nowego Testamentu*, Katowice 1989, s. 19, uważa, że EwPt powstała pod koniec II w.

<sup>10</sup> A. Valerio, *Maria Maddalena. Equivoci, storie, rappresentazioni*, (Farsi un'idea 276), Bologna 2020, s. 37.

inspiracją są bez wątpienia cztery kanoniczne Ewangelie<sup>11</sup>, tj. Mateusza, Marka, Łukasza i Jana, uwzględniając chrześcijański kanon ksiąg NT<sup>12</sup>. O jej istnieniu, choć nie przekazując żadnego fragmentu tekstu, wspominają autorzy chrześcijańscy i Ojcowie Kościoła. Należą do nich: Serapion (+211), Orygenes (+ ok. 253), Euzebiusz z Cezarei (+339), Hieronim (+420) czy Teodoret z Cyru (+460). Spotykamy wzmiankę, że niektóre wspólnoty chrześcijańskie popadały nawet w herezję, czytając ten tekst<sup>13</sup>. Wspomniany Teodoret z Cyru twierdził, że: „Nazareńczycy są Żydami, którzy czczą Chrystusa jako człowieka sprawiedliwego i używają Ewangelii przypisanej Piotrowi”. Jedynie w początkach 1886/1887 r., w grobie chrześcijańskiego mnicha, w Górnym Egipcie został odkryty pergamin zawierający niektóre wersety EwPt. W przeciwieństwie do kanonicznych Ewangelii dostrzega się w niej pozycję silnie antyżydowską. W wielu miejscach ignoruje ona środowisko historyczne, socjalne i geograficzne czasów Jezusa. W opis męki i zmartwychwstania wprowadza również terminy będące obcymi kanonicznym narracjom Ewangelii<sup>14</sup>. Postać Marii Magdaleny pojawia się w niej w części dotyczącej opowiadania o zmartwychwstaniu<sup>15</sup>, a ściśle w kontekście odwiedzin grobu Jezusa przez kobiety. Tekst w przekładzie brzmi następująco:

**XII 50** *W dniu Pańskim [w niedzielę] o świcie **Maria Magdalena**, uczennica Pana, która z lęku przed Żydami, płonącymi gniewem nie uczyniła przy grobie Pana tego, co zwykły czynić niewiasty względem drogich sobie zmarłych, 51 [Maria Magdalena] wzięwszy z sobą przyjaciółki udała się do grobu, gdzie został złożony. 52 I lękały się, by ich nie ujrzeli Żydzi, i mówiły: „Jeśli w tym dniu, w którym został On ukrzyżowany, nie mogliśmy płakać ani zawodzić bijąc się w piersi, to uczynimy to przynajmniej teraz przy Jego grobie. 53 Któż jednak odwali nam kamień leżący przy wejściu do grobu, abyśmy mogły wejść i usiąść przy Nim, i dokonać tego, co jest obowiązkiem uczynić? 54 Kamień był bowiem wielki i lękamy się, by nas ktoś nie zobaczył. A jeśli nie będziemy mogły, to przynajmniej złożymy przy wejściu to, co przyniosłyśmy na Jego pamiątkę; będziemy płakały i biły się w piersi, aż dojdziemy do naszego domu”. XIII 55*

<sup>11</sup> Według H. Langkammera, s. 20: „Autor EwPt najsilniej opiera się na wersji Mt, dla swych celów korzysta jednak i z pozostałych Ewangelii kanonicznych, pragnąc stworzyć ewangelię „własną”.

<sup>12</sup> Por. V. Saxer, s. 115, przyp. 1. Należy również dodać, iż chrześcijański kanon ksiąg NT uwzględniany będzie w kolejnych odniesieniach do tekstów Ewangelii.

<sup>13</sup> Choć jak twierdzi M. R. Thompson, s. 97: „The Gospel of Peter” which cannot be classified as gnostic nor can it be classified as anti-gnostic, since it contains elements of both orientations”.

<sup>14</sup> H. Koester, *History and Literature of Early Christianity*, t. 2, Philadelphia 1982, s. 163, twierdzi, iż: „In a number of instances the ‘Gospel of Peter’ contains features that can be traced back to a stage in the development of the passion narrative and the story of the empty tomb which is older than that known by the canonical gospels”.

<sup>15</sup> Por. S. Szmyk, s. 1319.

*I przyszedłszy znalazły grób otwarty. I gdy podeszły, zajrzały doń i ujrzały tak jakiegoś młodzieńca siedzącego pośrodku grobu. Był on piękny i przyodziany w jasno błyszczącą szatę. On rzekł do nich: 56 „Po co przyszliście? Kogo szukacie?*

*Czy może tego, który został ukrzyżowany? Zmartwychwstał i odszedł, a jeśli nie wierzycie, to zajrzyjcie i patrzcie na miejsce, gdzie spoczywał: nie masz Go, zmartwychwstał bowiem i odszedł tam, skąd został posłany”. 57 Wtedy przerażone niewiasty uciekły.*

(EwPt XII, 50-54 - XIII, 55-57)<sup>16</sup>

Pierwsze bardzo istotne spostrzeżenie odnoszące się do osoby Marii Magdaleny w wyżej przywołanym fragmencie, co podkreślają badacze<sup>17</sup>, stanowi fakt, iż jest ona określona rzadką grecką formą żeńską *mathétria*, tj. „uczennica”<sup>18</sup> (XII, 50). Ponadto Maria Magdalena jest tu imiennie wymieniona jako jedyna z kobiet<sup>19</sup> (XII, 51), co czyni ją wyraźną liderką tej grupy<sup>20</sup>. Pozostałe autor EwPt określa jako „przyjaciółki” (XII, 51)<sup>21</sup>. Jak słusznie konstatuje G. M. Carbone<sup>22</sup>, najwyraźniej autor EwPt przypisuje grupie kobiet z Marią Magdaleną rolę mniej ważną w świadectwie dotyczącym zmartwychwstania Jezusa, niż jest to obecne w kanonicznych Ewangeliach (por. Mt 28, 8-10; J 20, 11-18). Głównym motywem wyprawy kobiet do grobu Jezusa nie jest chęć namaszczenia Jego ciała<sup>23</sup>, jak było to w przepisach sepulkralnych u Żydów<sup>24</sup>, ale opłakiwanie i żalobny lament nad zmarłym<sup>25</sup>, o czym wyraźnie wspomina autor EwPt. Udały się tam, aby „zawodzić bijąc się w piersi” (XII, 52). Czytając fragment EwPt, odnosi się wrażenie, że zachowanie Marii Magdaleny i grupy

<sup>16</sup> *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne*, (red.) M. Starowieyski, Kraków 2003, Cz. 2, s. 622-623.

<sup>17</sup> Zob. A. Valerio, s. 37; J. Hartenstein, s. 188; R. Atwood, s. 190.

<sup>18</sup> Według R. Atwood, s. 190, jest to tym bardziej istotne, iż Piotr nie jest znany z wielkiego szacunku do kobiet w dziełach gnostyckich.

<sup>19</sup> Zob. Mt 18, 1 wymienia: Marię Magdalenę i drugą Marię; Mk 16, 1 zaś: Marię Magdalenę, Marię, matkę Jakuba i Salome; Łk 24, 10: Marię Magdalenę, Joannę i Marię, matkę Jakuba.

<sup>20</sup> Por. S. Peterson, s. 103, zauważa, iż: „Sie ist deutlich die führende Person der Frauengruppe; Namen anderer Frauen werden hier und im Folgenden nicht erwähnt”.

<sup>21</sup> Według J. Hartenstein, s. 188: „Maria Magdalenas Vorrangstellung ist so noch klarer als sonst”.

<sup>22</sup> *Maria Maddalena*, s. 69.

<sup>23</sup> T. Twardziłowski, *Ewangeliczne opisy męki i zmartwychwstania Jezusa a wizerunek na Całunie Turyńskim*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 13 (2013) nr 4 (52), s. 54.

<sup>24</sup> Zob. J. Chmiel, *Pogrzeb Jezusa w świetle zwyczajów żydowskich*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 37/2 (1984), s. 119-127; J. Kucharski, *Spocząć ze swymi przodkami. Grzebanie zmarłych w biblijnym Izraelu* (Jak rozumieć Pismo Święte 10), Lublin 1998, s. 81. 139. 157n; Wight F. H., *Obyczaje krajów biblijnych*, Warszawa 1999<sup>2</sup>, s. 127.

<sup>25</sup> Według S. Peterson, s. 103-104: „Betont ist die allgemein-antike Verbindung zwischen Frauen und der Totenklage, in der ein älteres Motiv erhalten sein könnte”. Zob. na ten temat J. Kucharski, *Spocząć ze swymi przodkami*, s. 114-119.



kobiet wpisane zostało tutaj w kontekst społeczny obcy narracjom kanonicznych Ewangelii. Pozostawione przez Ewangelistów opowiadania dotyczące męki i śmierci Jezusa wyraźnie podkreślają prawie niczym nieskrępowaną obecność kobiet na Golgocie przy ukrzyżowaniu i śmierci Jezusa (por. Mt 27,56; Mk 15,40-41; Łk 23,49; J 19,25)<sup>26</sup>. Dalej są one obecne przy pogrzebie Jezusa (por. Mt 27, 57-61; Mk 15,42-47), wreszcie przy Jego pustym grobie (por. Mt 28,1-10; Mk 16,1-8; Łk 24,1-12; J 20,1-10). A udając się do grobu w poranek wielkanocny, mają zamiar namaścić (por. Mk 16,1; Łk 24,1) pogrzebane pospiesznie ciało Jezusa ze względu na zbliżający się szabat (por. J 19,31). Czytając EwPt, odnajdujemy tu powszechnie obecny strach (por. XII,50.52-54) przed Żydami, obcy kanonicznym tekstom Ewangelii. M. R. Thompson<sup>27</sup> słusznie zauważa, że EwPt kończy się relacją o zmartwychwstaniu Jezusa, która jest ściśle powiązana z narracją o pustym grobie z Mk 16,1-8<sup>28</sup>. Wydaje się, że EwPt jest bardziej realistyczna, aniżeli czyni to kanoniczny tekst Marka, gdyż trzy czynności kobiet, tj. szukanie ciała Jezusa (por. Mk 16,5), chęć namaszczenia Go (por. Mk 16,1) oraz zmartwienie, kto odczoły im grobowy kamień (por. Mk 16,3), autor EwPt zmodyfikował i pozostawił jedynie do pragnienia oplakiwania zmarłego, czego bały się „ze strachu przed Żydami” (XIII, 57). Zachowany fragment EwPt kończy się po cytowanym przez nas powyżej tekście, nawiązując do początków objawień w Galilei. S. Petersen<sup>29</sup> twierdzi, iż trudno cokolwiek powiedzieć, czy Maria Magdalena odegrała jakąś rolę w tych objawieniach. Warto podkreślić, że wspomniani tu zostali imiennie z grona Dwunastu: Szymon Piotr, Andrzej i Lewi (XIV, 60).

## **2. Ewangelia Nikodema zwana Dziejami Pilata (EwNik)**

Ten tekst apokryfu, który wyrósł w środowisku chrześcijańskim, jest znany pod dwoma tytułami, tj. *Ewangelii Nikodema* oraz *Dziejami Pilata*<sup>30</sup>. Wspomina go już Epifaniusz z Salaminy (310-403 po Chr.), wczesnochrześcijański biskup Cypru, który około 375 roku twierdził, że z *Dziejów Pilata* możemy dowiedzieć się o dacie śmierci Jezusa. Lektura

<sup>26</sup> C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tł. Z. Kościuk, red. wyd. pol. K. Bardski, W. Chrostowski, Warszawa 2000, 61, wspomina, że w odróżnieniu od męskich naśladowców Jezusa, kobiety były w mniejszym stopniu narażone na prześladowania, to jednak wcale nie oznacza, że niebezpieczeństwo oskarżenia i wyrok nie zagrażał im samym. Zob. Józef Flawiusz, *Bell.* 2, 14, 9. Zob. J. Kucharski, *Magdala i Maria Magdalena*, s. 192n.

<sup>27</sup> *Mary of Magdala*, s. 98.

<sup>28</sup> Uwzględniając czas powstania EwPt, trudno zakładać, że jej autor znał już dłuższe kanoniczne zakończenie Ewangelii według św. Marka, tj. 16,9-20. Na temat dłuższego kanonicznego zakończenia Ewangelii według św. Marka (16,9-20), zob. J. Kucharski, *Magdala i Maria Magdalena*, s. 268-270.

<sup>29</sup> *Maria aus Magdala*, s. 104.

<sup>30</sup> Por. L. Sebastiani, *Tra/Sfigurazione*, s. 75; E. Weidinger, *Die Apokryphen*, s. 466.

tej apokryficznej ewangelii opowiadającej o procesie przed Pilatem oraz męce i śmierci Jezusa zawiera wiele szczegółów, nieznanymi z historycznego punktu widzenia i przekazów kanonicznych Ewangelii. Spotykamy w niej jednak apologię poczynań Józefa z Arymatei<sup>31</sup> i Nikodema. Tekst apokryfu, który posiadamy jest datowany na połowę V w. po Chr.<sup>32</sup>. Znajdujemy w nim narrację, z której wynika, iż zaraz po śmierci Jezusa i zdjęciu Jego umęczonego ciała z krzyża, obrzędowy lament nad śmiercią kogoś bliskiego podejmują najbliżsi. Według autora apokryfu na pierwszym planie podejmuje go Maryja Matka Jezusa, kończąc go wyznaniem wiary w zmartwychwstanie Syna trzeciego dnia. Czyni to słowami: „Kto może powstrzymać moje łzy słodki mój synu? Absolutnie nikt, jeśli nie Ty sam, jeśli jak powiedziałaś, zmartwychwstaniesz za trzy dni”. Zaraz potem odnajdujemy lament Marii Magdaleny: Oto jego treść w przekładzie:

**Maria Magdalena** powiedziała płacząc: „posłuchajcie ludy, narody i rasy, i uczcie się, z jaką śmiercią złych Żydów splacili niezliczone dobra jakich doznali! Słuchajcie i dziwcie się! Kto sprawi, że te rzeczy będą słyszane dla całego świata? Ja sama. Pójdę do Rzymu, do cesarza i opowiem mu jakie przestępstwo popełnił Pilat, aby zwrócić uwagę na bezbożnych Żydów. (EwNik XI,5)<sup>33</sup>

Należy wspomnieć, iż po niej wyraża swój ból Józef z Arymatei, przywołując pamięć Jezusowego cudu rozmnożenia chleba i nakarmienia tłumów. Jest to nawiązanie do kanonicznych opisów Ewangelii (por. Mt 14,13-21; Mk 6,33-44; Łk 9,12-17; J 6,1-15). Jan Apostoł zaś i inne kobiety stoją, milcząc. Maria Magdalena, wyrażając ból po stracie Jezusa, podkreśla w lamencie niewdzięczność Żydów. Deklaruje też, że sama osobiście opowie o dramacie, jaki dotknął Jezusa, udając się do Rzymu, aby zaskarżyć Pilata i Żydów rzymskiemu cesarzowi Tyberiuszowi. R. Atwood<sup>34</sup> dostrzega w postawie Marii Magdaleny wielkie przywiązanie do osoby Jezusa. Ma zamiar głosić światu niezliczone dobra, jakich dokonał Jezus podczas publicznej działalności, a tym samym ziemskiego życia. Jest ona według autora apokryfu kobietą pełną osobistej odwagi, która jeszcze przed

<sup>31</sup> Zob. postać Józefa z Arymatei na podstawie ewangelicznych źródeł omawia J. Kucharski, *Magdala i Maria Magdalena*, s. 228-230. Zob. ponadto P. Mascilongo, *I personaggi della Passione nei tre Vangeli sinottici* (Parola di Dio-Seconda Serie), Cinisello Balsamo 2013, s. 175-180; S. Schapdick, *Feindschaft und Ehrenrettung. Zur Finktion der Erzählfigur des Josef von Arimathäa im Markusevangelium*, „Biblische Zeitschrift. Neue Folge” 59/2 (2015), s. 179-207.

<sup>32</sup> Według V. Saxer, s. 119, przyp. 8: „Cette lamentation de la Madeleine fait était d’un voyage de la sainte à Rome. Ce theme reparait dans les chroniques byzantines et autres documents postérieurs. Elle appartient à la première partie de l’*Evangile de Nicodème* dans sa version grecque B. C’est une réélaboration faite au Bas Moyen Age d’un original datant d’après 555. Son caractère tardif ressort de la langue dans laquelle elle est écrite et des manuscrits qui la conservent et dont ceux qu’utilisa Tischendorf ne sont pas antérieurs au XV<sup>e</sup> siècle”. Por. L. Sebastiani, *Tra/Sfigurazione*, s. 75.

<sup>33</sup> Tłumaczenie własne za *Vangelo di Nicodemo*, detto anche *Atti di Pilato*, tekst grecki B, 11,5, w: M. Craveri (a cura di), *I Vangeli apocrifi*, Torino 1990, s. 345.

<sup>34</sup> *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, s. 190.

spotkaniem zmartwychwstałego Chrystusa, pragnie głosić całemu światu Jego dramat niesprawiedliwej męki i śmierci. Według L. Sebastiani<sup>35</sup> Maria Magdalena wyróżnia się tu swoją rolą bardziej aktywną niż pozostali, a motyw jej rzymskiej podróży pojawia się także w późniejszych źródłach.

### **3. Ewangelia dzieciństwa arabsko-syryjska (EwDzArab)<sup>36</sup>**

To apokryf stosunkowo późny, ponieważ jak sugerują badacze<sup>37</sup> został zredagowany w pierwszej połowie VI w. Na Zachodzie znany był dopiero przy końcu 1600 r. Choć jego treść jest inspirowana w większości kanonicznymi Ewangeliami, to jednak bazuje on również na apokryfach, zwłaszcza *Protoewangelii Jakuba* i *Ewangelii Pseudo Tomasza*<sup>38</sup>, wplatając liczne fakty legendarne. Według W. Dembskiego i M. Starowieyskiego<sup>39</sup> jest utworem powstałym w środowisku ludowym arabskim, zawierającym wyraźną polemikę z islamem. Opowiada on życie Jezusa od Jego narodzin aż do ukończenia dwunastego roku życia (rozdziały 1-9), uwzględniając również sceny z późniejszego życia Jezusa (10-52). Opowiadając o obrzezaniu Jezusa ósmego dnia po narodzinach, wprowadza legendę o cennej relikwii Jezusa, tj. skórze napletka<sup>40</sup>, którą stara Żydówka, doświadczona cudem Jezusa za wstawiennictwem Maryi Dziewicy, przejęła i zakonserwowała we flakonie z olejkim nardowym, zakazując *swojemu synowi sprzedania go* nawet za sumę trzystu denarów. Ten flakon z olejem nardowym kupuje tajemnicza Maria określona mianem grzesznicy. Ona to wylewa olej nardowy na głowę i stopy Jezusa, osuszając je włosami. Oto brzmienie tekstu w przekładzie:

<sup>35</sup> *Trasfigurazione*, s. 76, twierdzi słusznie, że: „Nella tradizione occidentale, invece, affiorerà ad un certo punto, e a conclusione di un percorso tuttora non ben chiarito, un altro motivo di viaggio che la riguarda: il viaggio compiuto da Gerusalemme a Marsiglia, insieme ai suoi compagni di fede e di apostolo, per sottrarsi alla persecuzione dei Giudei. I due temi hanno in comune l'idea *del viaggio verso occidente* e un certo spirito antigiudaico”.

<sup>36</sup> Należy wspomnieć, iż *Ewangelię Dzieciństwa Arabską* posiadamy aktualnie w trzech rękopisach, a raczej w trzech wersjach: S- zawartej w wydaniu Sike (1697 r.), która bazuje mocno na tekście syryjskim; L- rękopis Laurencjański, opatrzony ilustracjami, znajdujący się we Florencji (podanych w wydaniu Provera 1973 r.); niewydany dotąd rękopis Watykański. W niniejszym artykule interesuje nas tekst L powstały w środowisku syryjskim.

<sup>37</sup> Por. G. M. Carbone, s. 72;

<sup>38</sup> Por. E. Weidinger, *Die Apokryphen*, s. 453.

<sup>39</sup> *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne*, (red.) M. Starowieyski, Kraków 2003, Cz. 1, s. 405-406.

<sup>40</sup> Relikwia ta znana jest w Rzymie od IX w. i przechowywana aktualnie w Calcata (Viterbo). Por. H. Grisar, *Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz*, Freiburg 1908, s. 62-80, 92n.

**V. 1. Prawo zwyczajowe**<sup>41</sup> nakazywało obrzezanie dziecka. Kiedy więc nadszedł dzień obrzezania, to jest dzień ósmy [od narodzenia chłopca], obrzeczali Go w jaskini. Stara kobieta, Hebrajka zabrała ten obrzezek (inni mówili, że wzięła pępowinę), i włożyła go do flakonu zawierającego stary olej nardu. A miała ona syna, sprzedawcę pachnidel, i dała mu go mówiąc: „Strzeż się przed sprzedaniem tego flakonu perfum nardu, nawet gdyby placono ci za niego trzysta denarów”. A ten flakon to był ten, który kupiła **Maria**, grzesznica, i wylała go na głowę Pana naszego **Jasū Chrystusa** i na Jego stopy, i wytarła je włosami swej głowy (EwDzArab V,1)<sup>42</sup>.

W cytowanym tekście szczególnie interesujące jest, jak dostrzeżę G. M. Carbone<sup>43</sup>, utożsamienie Marii z kobietą, która wylała na głowę i stopy Jezusa olejek nardowy. To rzecz jasna ewidentne odniesienie do narracji opisanej przez Ewangelistów: Marka (14,3-9), Mateusza (26,6-13) i Jana (12,1-8). Maria w tekście apokryfu, o czym wspomnieliśmy powyżej, jest określona jako grzesznica. Czy zatem autor EwDzArab identyfikuje Marię z Betanii, która namaszcza w J 12,1-8 z nieznaną grzesznicą? A może utożsamia Marię z Betanii z Marią Magdaleną? A być może z nawróconą grzesznicą z Łk 7,36-50? Słusznie konkluduje L. Sebastiani<sup>44</sup>, że nie sposób powiedzieć, skąd autor apokryfu zaczerpnął zamysł, uwzględniając kompilacyjny i niejednorodny charakter tej arabskiej ewangelii, czerpiącej z istniejących wcześniej popularnych tekstów i tradycji. Zawiera bowiem ona wszystkie elementy tego, co na Zachodzie stanie się lub już mogło się stać w czasie powstania apokryfu pomieszaniem „trzech Marii”, tj. grzesznica nazywana jest Marią, której przypisane jest namaszczenie (głowy i nóg) w Betanii, aby pogodzić rozbieżności ewangelistów<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Zob. Kpł 12,3. W. Dembski i M. Starowieyski twierdzą, że: „W teologii i prawodawstwie muzułmańskim: „prawo zwyczajowe” oznacza „Prawo oparte na precedensowych wypowiedziach w działaniu Proroka”. Por. *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne*, Cz. 2, s. 408, przypis 824.

<sup>42</sup> *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne*, (red.) M. Starowieyski, Kraków 2003, Cz. 2, s. 408.

<sup>43</sup> *Maria Maddalena*, s. 72-73.

<sup>44</sup> *Tra/Sfigurazione*, s. 78.

<sup>45</sup> Zob. dyskusję na temat identyfikacji trzech „Marii” opartej o narracje Ewangelii kanonicznych podejmują: Kucharski J., *Magdala i Maria Magdalena*, s. 363-375; M. Marchesán, *Maria Magdalena. Discusión de las diversas tesis*, „Virtud y Letras” 17 (1958), s. 157-168; M. Bobichon, *Le trois Marie*, „Bible et Terre Sainte” 163 (1974), s. 4-5; A. Charbel, *Marie-Madeleine. Messagère de la joie pascale*, „Terre Sainte” 6-7 (1976), s. 155-160; J. Schaberg, *How Mary Magdalene Became a Whore*, „Biblical Review” 8 (1992), s. 30-37; 51-52; K. L. King, *Kononisierung und Marginalisierung: Maria von Magdala*, „Concilium” 34 (1998), s. 261-269; E. Krawiecka, *Jasna ciemnego świata pochodnia. Z dziejów kultu świętej Marii Magdaleny*, Poznań 1997, s. 5-48; E. Krawiecka, *Jawnogrzeznica i święta. W kręgu tematu Marii Magdaleny w literaturze i sztuce wieków średnich*, w: A. Gąsiorowski (red.), *Kobieta w kulturze średniowiecznej Europy*, Poznań 1992, s. 170-180; R. Brownrigg, *Wszystkie postacie Nowego Testamentu*, przeł. R. Stiller, Warszawa 2003, s. 166-168; J. Lachowicz, *Parentetyczny wymiar wypowiedzi św. Grzegorza Wielkiego na temat kobiet biblijnych. Zarys problemu*, „Teologia

Warto podkreślić, że w cytowanym tekście EwDzArab istnieje również ważny szczegół dotyczący wartości trzystu denarów, tej samej, którą przypisuje się olejkowi nardowemu użytemu do namaszczenia Jezusa według narracji czwartej Ewangelii (J 12,1-8)<sup>46</sup>.

## **Zakończenie**

Tok dokonanych badań skłania nas do wyprowadzenia następujących wniosków:

1. Według EwPt (XII, 50-54-XIII, 35-57) Maria Magdalena jest uczennicą Jezusa. Jej wiodąca rola we wspólnocie kobiet została podkreślona przez fakt, iż wymieniono ją imiennie, pełnym imieniem jako Maria Magdalena oraz jako jedyną z grupy kobiet. Bez wątplenia autor EwPt podkreśla jej obecność jako świadka pustego grobu Jezusa. Maria Magdalena wpisuje się również w praktykowanie przez Żydów zwyczajów sepulkralnych, idąc do grobu, aby po śmierci opłakiwać bliską jej osobę. Choć jej działanie, podobnie jak innych kobiet, paraliżuje strach zarówno przed Żydami, jak i przy spotkaniu z młodzieńcem siedzącym pośrodku grobu.
2. EwNik (XI,5) odsłania przed czytelnikiem postać Marii Magdaleny jako kobiety wymienionej pełnym imieniem: Maria Magdalena. Ukazuje ją jako postać wypełnioną odwagą i aktywnością w odniesieniu do faktu męki i śmierci Jezusa. Przepełniona bólem i goryczą oskarża Żydów za niewinną i niesprawiedliwą śmierć Jezusa, wskazując na udział w tym osoby Piłata. Maria Magdalena jest tu bohaterką mocno przywiązaną do Jezusa, która nie kryje swojej bliskości z Nim. Dlatego też zapowiada podróż do Rzymu, aby tam wobec cesarza zaświadczyć o niewinności Jezusa i dobru, jakie uczynił podczas ziemskiej działalności. Oskarżyć przy tym Piłata i Żydów jako winnych Jezusowej śmierci.
3. W EwDzArb (V,1) poznajemy Marię Magdalenę jako tajemniczą Marię, wspomnianą jedynie przez imię Maria bez jej przydomka Magdalena. Określona zostaje tutaj mianem grzesznicy. Jest kupującą olej nardowy, który z miłości do Jezusa wylewa na Jego głowę i stopy, osuszając je włosami swej głowy. Trudno z pewnością odpowiedzieć, na jakim źródle bazuje autor apokryfu, wspominając Marię Magdalenę,

---

Patrystyka” 2 (2005), s. 107-115. J. Podgórska, *Inna Maria*, „Polityka” 2006, nr 15 (2550), s. 106-109; J. Petry Mroczkowska, *Jezus i Maria Magdalena*, „List” 23 (2006), nr 7-8, (261-262), s. 31-33; J. Kucharski, Pytanie o tożsamość Marii Magdaleny, „Gazeta Akademicka” (2007) nr 102, s. 4-5; S. Petersen, *Maria aus Magdala. Die Jüngerin, die Jesus liebte*, s. 244-268; C. Gutiérrez, *Maria Magdalena: convertida discipula apostol. Una santa para todas las estaciones. Historia, Tradición y Arte*, S. I. 2015, s. 12-17.

<sup>46</sup> Warto w tym kontekście zacytować spostrzeżenie M. Del Serra, *La Maddalena: Eros e Agape*, „Sapienza” 40 (1987) 334, że: „qui è affermata la circolarità mitico-sacrale che annulla la linearità della storia profana e la converte in epifania, anzi in auto-rivelazione del divino”.

która poza jej osobą, nosi w sobie cechy i czyny zarówno Marii z Betanii, jak i jawnochrzesznicy.

4. Prezentowane teksty apokryfów wyrosłe w środowisku chrześcijańskim, tj. EwPt, EwNik i EwDzArab, których źródłem i zarazem punktem odniesienia są kanoniczne Ewangelie, rysują obraz Marii Magdaleny, jakim żyły wspólnoty tego czasu. Widzimy w nich Marię Magdalenę jako uczennicę Jezusa, znaną z imienia i przydomka „Magdalena”, a zatem noszącą jej pełne imię (EwPt, EwNik). Autorzy apokryfów znają ją jako świadka pustego grobu Jezusa, wypełniającego zwyczaj sepulkralne Żydów, które nakazywały po śmierci oplakiwać zmarłego (EwPt). Maria Magdalena znana jest, zwłaszcza z środowiska EwPt, jako kobieta z cechami bierności, rodzącej się z lęku wobec Żydów nastawionych wrogo wobec osoby i działalności Jezusa (EwPt). Znany jest, jak dowodzi EwNik, jeszcze inny obraz Marii Magdaleny, której bierność przeradza się w postawę pełną aktywności i odwagi, aby pójść i oskarżyć wobec cesarza winnych niesprawiedliwej śmierci Jezusa, tj. Żydów i Piłata. Motywem jest tu nie tylko przywiązanie do osoby Jezusa, ale wiedza i doświadczenie czynionej przez Niego dobroci i cudów. Wreszcie tekst EwDzArab przedstawia nam Marię Magdalenę, znaną jedynie z imienia jako „Marię”, pozbawioną przydomka „Magdalena” jako grzesznicę, która z miłości do Jezusa, oczekując od niego miłosierdzia oraz przebaczenia, wylewa olej nardowy na głowę i stopy Jezusa, osuszając je włosami. Przy czym postać ta nosi w sobie, jak wspomnieliśmy powyżej, cechy innych ewangelicznych kobiet, zwłaszcza Marii z Betanii i jawnochrzesznicy. A w konsekwencji nie do końca daje się rozstrzygnąć, jaki portret Marii Magdaleny jest inspiracją jego opisu.

## Streszczenie

Artykuł na bazie wybranych apokryfów wywodzących się ze środowiska chrześcijańskiego, tj. Ewangelii Piotra (EwPt XII, 50-54-XIII, 35-57), z pierwszej połowy II w po Chr.; Ewangelii Nikodema zwanej Dziejami Piłata (EwNik XI,5) z połowy V w. po Chr. oraz Ewangelii dzieciństwa arabsko-syryjskiej (EwDzArb V,1) z pierwszej połowy VI w. po Chr., analizuje postać ewangelicznej Marii Magdaleny, jaki funkcjonował we wspólnotach chrześcijańskich tego czasu. Z analizy powyższych tekstów wyłania się obraz ewangelicznej Marii Magdaleny widzianej oczami tradycji i przekazu wspólnot środowiska chrześcijańskiego w okresie od pierwszej połowy II w. do pierwszej połowy VI w. po Chr.

**Słowa kluczowe:** Maria Magdalena, Apokryfy, Ewangelia Piotra, Ewangelia Nikodema, Ewangelia dzieciństwa arabsko-syryjska

**Title:** Mary Magdalene in Apocryphal Texts of the Christian Environment

**Summary**

The article, on the basis of selected apocrypha originating in the Christian community, i.e. the Gospel of Peter (EvPt XII, 50-54-XIII, 35-57) from the first half of the second century A.D.; the Gospel of Nicodemus called the Acts of Pilate (EvNik XI,5) from the middle of the fifth century A.D.; and the Gospel of the Arab-Syrian Childhood (EvDzArb V,1) from the first half of the sixth century A.D., analyzes the figure of the evangelical Mary Magdalene as it functioned in Christian communities of the time. From the analysis of the above texts emerges a picture of the evangelical Mary Magdalene as seen through the eyes of tradition and transmission of the communities of the Christian milieu in the period from the first half of the second century to the first half of the sixth century after Christ.

**Key words:** Mary Magdalene, Apocrypha, The Gospel of Peter, The Gospel of Nicodemus called the Acts of Pilate, The Arab-Syrian Gospel of the Infancy

**Bibliografia**

- Atwood R., *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, (Europäische Hochschulschriften 23), Bern-Berlin-Frankfurt-New York-Paris -Wien 1993.
- Bauer W., *Orthodoxy and Heresy*, Philadelphia 1971.
- Bobichon M., *Le trois Marie*, „Bible et Terre Sainte” 163 (1974), s. 4-5.
- Brownrigg R., *Wszystkie postacie Nowego Testamentu*, przeł. R. Stiller, Warszawa 2003.
- Burnet R., *Maria Magdalena. Od skruszonej grzesznicy do oblubienicy Jezusa*, przeł. A. Kuryś, Poznań 2005, 17-54.
- Charbel A., *Marie-Madeleine. Messagère de la joie pascale*, „Terre Sainte” 6-7 (1976), s. 155-160.
- Chmiel J., *Pogrzeb Jezusa w świetle zwyczajów żydowskich*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 37/2 (1984), s. 119-127.
- Collins R. F., *Mary. Mary Magdalene*, The Anchor Bible Dictionary, D. N. Freedman (red.), New York 1992, IV, 579-581.
- Craveri M. (a cura di), *I Vangelii apocrifi*, Torino 1990.
- De Boer E., *Maria Maddalena oltre il mito alla ricerca della sua identità*, (Piccola biblioteca teologica 51), Torino 2000.
- Del Serra M., *La Maddalena: Eros e Agape*, „Sapienza” 40 (1987) 333-337.
- De Vaux R., *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1-2, Poznań 2004.

- Dzik M., *Maria Magdalena-kontrowersyjna święta? Między przekazem wiary a przekazem feminizmu*, „Lumen Biblicae” 6 (2016) nr 6, s. 123-138.
- Flawiusz J., *Wojna żydowska*, przeł. J. Radożycki, Warszawa 1992.
- Grisar H., *Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz*, Freiburg 1908.
- Gutiérrez C., *Maria Magdalena: convertida discipula apostol. Una santa para todas las estaciones. Historia, Tradición y Arte*, S. I. 2015, s. 12-17.
- Hartenstein J., *Maria Magdalena in apokryphen Evangelien*, Bibel und Kirche 55/4 (2000) 188-191.
- Jansen A., *Maria von Magdala in den früh-und ostkirchlichen Traditionen*, Bibel und Kirche 55 (2000) 192-194.
- Jansen A., *Maria von Magdala – Tradition der frühen Christenheit*, w: D. Bader (red.), *Maria Magdalena – Zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung*, München-Zürich 1990, 33-50.
- Keener C. S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tł. Z. Kościuk, red. wyd. pol. K. Bardski, W. Chrostowski, Warszawa 2000.
- King K. L., *Kononisierung und Marginalisierung: Maria von Magdala*, „Concilium” 34 (1998), s. 261-269.
- Klauck H. –J., *Apokryphe Evangelien. Eine Einführung*, Stuttgart 2005<sup>2</sup>.
- Koester H., *History and Literature of Early Christianity*, t. 1-2, Philadelphia 1982.
- Krawiecka E., *Jasna ciemnego świata pochodnia. Z dziejów kultu świętej Marii Magdaleny*, Poznań 1997.
- Krawiecka E., *Jawnogrzesznica i święta. W kręgu tematu Marii Magdaleny w literaturze i sztuce wieków średnich*, w: A. Gąsiorowski (red.), *Kobieta w kulturze średniowiecznej Europy*, Poznań 1992.
- Kucharski J., *Kim jest Maria Magdalena? Spektrum ewangelicznych narracji*, w: tenże (red.), *Od pragnienia miłości do pełni życia. Sekret Św. Marii Magdaleny*, Radom 2017, 9-40.
- Kucharski J., *Kim są kobiety idące za Jezusem: zwolenniczkami, zamożnymi opiekunkami czy uczennicami? (Próba identyfikacji według Łk 8,1-3)*, *Studia Leopoliensia* 11 (2018) 69-96.
- Kucharski J., *Magdala i Maria Magdalena. Studium historyczne i egzegetyczno-teologiczne*, (Rozprawy i Studia Biblijne 55), Warszawa 2021.
- Kucharski J., *Pytanie o tożsamość Marii Magdaleny*, „Gazeta Akademicka” (2007) nr 102, s. 4-5.
- Kucharski J., *Spocząć ze swymi przodkami. Grzebanie zmarłych w biblijnym Izraelu*, (Jak rozumieć Pismo Święte 10), Lublin 1998.
- Lachowicz J., *Parentetyczny wymiar wypowiedzi św. Grzegorza Wielkiego na temat kobiet biblijnych. Zarys problemu*, „Teologia Patrystyczna” 2 (2005), s. 107-115.
- Lamirande É., *Marie-Magdaine disciple, témoin et apôtre, d'après l'ancienne littérature chrétienne. I. Données évangéliques et littérature apocryphe ou gnostique*, *Science et Esprit* 56/2 (2004) 153-170.



- Langkammer H., *Apokryfy Nowego Testamentu*, Katowice 1989.
- Marchesán M., *Maria Magdalena. Discusión de las diversas tesis*, „*Virtud y Letras*” 17 (1958), s. 157-168.
- Mascilongo P., *I personaggi della Passione nei tre Vangeli sinottici* (Parola di Dio-Seconda Serie), Cinisello Balsamo 2013.
- Meyer Marvin W., *The Gospels of the Marginalized: The Redemption of Doubting Thomas, Mary Magdalene, and Judas Iscariot in Early Christian Literature*, Cascade 2012.
- Nowakowski P. F., *Maria Magdalena. Historia najbardziej tajemniczej kobiety w Biblii*, Kraków 2019.
- Perroni M., Simonelli C. *Maria di Magdala. Una genealogia apostolica*, Ariccia 2016.
- Petersen S., „*Zerstört die Werke der Weiblichkeit!*” *Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies 48), Leiden 1999.
- Petersen S., *Maria aus Magdala. Die Jüngerin, die Jesus liebte*, (Biblische Gestalten 23), Leipzig 2011.
- Petry Mroczkowska J., *Jezus i Maria Magdalena*, „*List*” 23 (2006), nr 7-8, (261-262), s. 31-33.
- Podgórska J., *Inna Maria*, „*Polityka*” 2006, nr 15 (2550), s. 106-109.
- Ristine J., *Mary Magdalene. Insights from Ancient Magdala*, Magdala 2018.
- Ruf S. M., *Maria aus Magdala. Eine Studie der neutestamentlichen Zeugnisse und archäologischen Befunde*, (Biblische Notizen Beiheft), München 1995.
- Saxer V., *Marie Madeleine dans les apocryphes du NT*, *Vox Patrum* 11-12 (1991-92) 115-124.
- Schaberg J., *How Mary Magdalene Became a Whore*, „*Biblical Review*” 8 (1992), s. 30-37; 51-52.
- Schaberg J., *The Resurrection of Mary Magdalene: Legends, Apocrypha, and the Christian Testament*, New York – London 2002.
- Schapidick S., *Feindschaft und Ehrenrettung. Zur Finktion der Erzählfigur des Josef von Arimathäa im Markusevangelium*, „*Biblische Zeitschrift. Neue Folge*” 59/2 (2015), s. 179-207.
- Sebastiani L., *Tra/Sfigurazione. Il personaggio evangelico di Maria Magdala e il mito della peccatrice redenta nella tradizione occidentale*, (Nuovi Saggi Queriniana 58), Brescia 1992.
- Starowiejski M., *Barwny świat apokryfów*, Poznań 2015<sup>3</sup>.
- Szymik S., *Maria Magdalena, Maria z Magdali*, „*Encyklopedia Katolicka*”, XI, s. 1319.
- Thompson M. R., *Mary of Magdala: Apostle and Leader*, New York 1995.
- Twardziłowski T., *Ewangeliczne opisy męki i zmartwychwstania Jezusa a wizerunek na Calunie Turynskim*, „*Zeszyty Formacji Katechetów*” 13 (2013) nr 4 (52), s. 48-58.
- Valerio A., *Maria Maddalena. Equivoci, storie, rappresentazioni*, (Farsi un'idea 276), Bologna 2020.

Weidinger E., *Die Apokryphen. Verborgene Bücher der Bibel*, Augsburg 2005.

Welborn A., *Maria Magdalena. Prawda, legendy i kłamstwa*, tł. K. Bednarek, Radom 2006.

Wight F. H., *Obyczaje krajów biblijnych*, Warszawa 1999<sup>2</sup>.

Wray T. J., *Good Girls, Bad Girls of the New Testament. Their Enduring Lessons*, London 2016.

# **Teologia / Theology**



**Ks. Tomasz Herc<sup>1</sup>**

## **Udział w liturgii i codzienne życie chrześcijanina jako wyraz rozumnej służby Bożej**

### **Wstęp**

Wzorem życia oddanego w posłuszeństwie woli Ojca jest Jezus Chrystus. Liturgia mówi, że On sam stał się Kapłanem, Ołtarzem i Barankiem ofiarnym (zob. *Prefacja wielkanocna nr 24*). Całym swoim życiem składał Bogu Ojcu ofiarę uwielbienia i prześlągania. Kulminacyjnym momentem tej ofiary była Jego męka, śmierć i zmartwychwstanie, które w przeddzień męki zawarł w sakramentalnym obrzędzie Mszy Świętej, pozostawiając go Kościołowi jako Pamiątkę i wzór dla życia Jego członków. Przez chrzest zostajemy włączeni w Chrystusa i stajemy się członkami Jego Kościoła. Uzdalnia nas to do uczestnictwa w liturgii i zobowiązuje do składania wraz z Jezusem ofiary czci i miłości Bogu Ojcu. I nie chodzi tu tylko o świadomy i owocny udział we Mszy Świętej. Jak połączyć codzienne życie chrześcijańskie, realizację własnego powołania i uczynić z niego wyraz rozumnej służby Bożej? Próbą odpowiedzi na to pytanie jest poniższy artykuł.

### **1. Podstawy biblijne**

Patrząc na życie chrześcijańskie z perspektywy chrystologicznej, widać wyraźnie jego wymiar ofiarniczy, polegający na najdoskonalszej miłości Ojca, a w Nim braci. Szczególne znaczenie mają tutaj słowa św. Pawła z Listu do Rzymian: „A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej. Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe” (Rz 12,1-2). Św. Paweł zachęca w tym fragmencie do całkowitego oddania się Bogu na wzór ofiary. W postawie chrześcijanina ma być dostrzegalna gotowość poświęcenia się Bogu w każdej chwili i bez reszty<sup>2</sup>. Autor Listu do Rzymian nie zna jeszcze pojęcia ofiary duchowej,

<sup>1</sup> Doktor teologii w zakresie teologii pastoralnej. Asystent w Katedrze Teologii Liturgii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Zainteresowania badawcze: teologia Eucharystii, ofiarniczy wymiar Eucharystii w nauczaniu Kościoła po Soborze Watykańskim II, relacja Ofiary i uczty w Eucharystii. Adres email: ksherc@wp.pl

<sup>2</sup> Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań – Warszawa 1978, s. 238.

dlatego ma to być ofiara na wzór ofiar Starego Testamentu: żywa, święta i Bogu przyjemna. Wszystkie ofiary Starego Przymierza musiały być żywe a ich istotą było unicestwienie w trakcie oddawania się Bogu. Była ona niszczone bądź pozbawiana życia dla Boga. Musiała być darem najdoskonalszym, a pomimo to nigdy nie była godna samego Boga. Stary Testament drobiazgowo opisuje cechy ofiar składanych Bogu, a dokładne zachowanie przepisów pozwalało przypuszczać, że ofiara będzie przyjęta i miła Bogu<sup>3</sup>.

Św. Paweł ponadto wyraźnie podkreśla konieczność oddania się chrześcijanina Bogu w każdej chwili swego życia, co winno być całkowite, bez reszty. Ciało człowieka, które ma być wydane na ofiarę, oznacza całą jego doczesną, ziemską egzystencję. Warunkiem i wymogiem starotestamentalnych ofiar, które podobały się Bogu było ich zupełne unicestwienie. Żertwa ofiarna musiała być żywa w momencie składania jej na ofiarę oraz święta, czyli szczerze oddana Bogu. Św. Paweł, który zachęca do składania siebie w ofierze, do oddania Bogu własnego ciała, a więc całego życia, wprowadza pojęcie nowej ofiary nazywanej rozumnym kultem (*logike latreia*) przekraczającym całkowicie wymogi starotestamentalnego kultu ofiarnego. Znaczenie tego terminu należy odczytać jako rozumne traktowanie własnego ciała, świadome w odróżnieniu od zrutynizowanego traktowania relacji z Bogiem, czy wreszcie wzbudzanie w sobie najlepszych pragnień, które towarzyszą zbawczym czynkom chrześcijanina. Wydaje się, że najpełniejszą interpretacją jest odniesienie się do samej rozumności człowieka, który świadomie składa Bogu w ofierze całego siebie, w odróżnieniu od dotychczasowych ofiar starotestamentalnych z płodów ziemi czy nierozumnych zwierząt<sup>4</sup>.

Nowość kultu, owa rozumna służba Boża, jest dziełem Chrystusa, który dobrowolnie oddaje całe swoje życie Ojcu, dając przykład wszystkim chrześcijanom, co znaczy składać Bogu ofiary. Powołując się na Proroka Izajasza (zob. Iz 29, 13), Chrystus mówi o istocie rozumnej służby Bożej: „Ten lud czci Mnie wargami, lecz sercem swym daleko jest ode Mnie” (Mk 7, 6). Ofiara chrześcijanina nie ma zatem nic wspólnego z zewnętrznymi tylko ofiarami Starego Testamentu. Chodzi w niej o całkowite, szczerze i rozumne oddanie się Bogu, pełnienie Jego woli. Ofiara ta ma odpowiadać godności i zdolnościom, jakimi człowiek został obdarowany. Ma być świadomym składaniem Bogu wszystkich swoich myśli, słów, pragnień i czynów<sup>5</sup>. Warunkiem *logike latreia* jest rozpoznanie woli Boga, które jest możliwe tylko dzięki przemianom wnętrza przez „odnawianie umysłu” (Rz 12, 2). Działanie to dotyczy duchowego wnętrza

<sup>3</sup> Por. A. Jankowski, K. Romaniuk, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań-Warszawa 1975, s. 681.

<sup>4</sup> Por. B. Migut, *Eklezjotwórca charakter Eucharystii jako ofiary*, „Seminare” 23 (2006), s. 19.

<sup>5</sup> Por. A. Jankowski, K. Romaniuk, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny...*, s. 681-682.

człowieka. Dzięki niemu możliwe jest odnalezienie woli Bożej, która jest najwyższą i ostateczną normą wszelkiego ludzkiego działania. Św. Paweł zachęca, by poświęcić wszystko, odrzucić pokusy tego świata dla jej odnalezienia. Wówczas człowiek może równocześnie stwierdzić, co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe, a czyniąc to co dobre, może być przekonany, że odnalazł wolę Bożą, gdyż wszystkie trzy powyższe wartości są synonimami i wzajemnie się warunkują<sup>6</sup>. Kto chce uczestniczyć w ofierze Chrystusa, w sakramentalnej liturgii, która uobecnia i uwspółcześnia tę ofiarę musi być gotów przyjąć wymagania woli Bożej, zgodzić się, by ona się wypełniała w codzienności<sup>7</sup>. Do idei *logike latreia* w odniesieniu do życia chrześcijańskiego nawiązuje Benedykt XVI.

Dla jeszcze pełniejszego obrazu powyższych kwestii należy powiązać znaczenie rozumnej służby Bożej z ideą kapłaństwa powszechnego wiernych i zinterpretować je wspólnie na podstawie Pierwszego Listu św. Piotra Apostoła (1 P 2, 1-10). W 1 P 2, 9 św. Piotr, odwołując się do obietnicy „wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19, 6), nazywa chrześcijan „królewskim kapłaństwem”, podkreślając aktualny stan wspólnoty wierzących. Dzięki więzi z Chrystusem przez wiarę człowiek nie musi już zasługiwać na kapłańską godność poprzez spełnianie wymagań prawa. Niedostatki w zachowaniu przepisów starotestamentowych nie są przeszkodą do udziału w nowym kapłaństwie. Każdy, kto uwierzył w Chrystusa, i został w Niego włączony przez sakrament chrztu, staje się uczestnikiem kultowych funkcji niezależnie od tego, czy wcześniej uczestniczył w Przymierzu przypieczętowanym prawem czy też nie. Jak kapłaństwo Chrystusa polegało na posłuszeństwie Ojcu i doskonałym wypełnieniu Jego woli, tak kapłaństwo chrześcijan staje się wypełnieniem woli Bożej w ich życiu<sup>8</sup>.

Oznacza to, że moc kapłaństwa powszechnego wierzących wypływa od samego Chrystusa, ponieważ tylko On sam jest prawdziwym Kapłanem i za Jego sprawą wszyscy otrzymali przystęp do Boga (1P 3, 18). Stąd fundamentalną kwestią dla rozumienia kapłaństwa wierzących jest zarówno bezpośrednia ich więź z Chrystusem, jak i jej trwałość. Każdy chrześcijanin swoje kapłańskie powołanie może spełniać jedynie na podstawie stałego związku z Chrystusem i tylko dzięki Jego pośrednictwu. Autor Listu przedstawia chrześcijan jako kamienie będące budulcem domu Bożego, którego „kamieniem węgielnym”, a więc sensem istnienia i trwania, jest Chrystus. Dokonane przez Niego dzieło zbawienia i założenie Kościoła, w którym jest ono dostępne i przekazywane następnym pokoleniom wierzących, swoją skuteczność osiągnęły dzięki Ofierze całego życia Jezusa złożonej w świątyni samego Boga (por. Dz 7 i Hbr). Tak samo chrześcijanie będący częścią tej wspólnoty, duchowego domu, którego

<sup>6</sup> Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian...*, s. 239-240.

<sup>7</sup> Por. W. Schenk, *Eucharystia Chrystusa i Kościoła*, Kraków 1982, s. 84.

<sup>8</sup> Por. S. Hałas, *Pierwszy List św. Piotra. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa 2007, s. 128-129.

fundamentem jest Chrystus, muszą przechodzić drogę Paschy, by osiągnąć kondycję „żywych kamieni” (por. Ef 2, 22). Jasnym staje się, że aby działać na sposób kapłański trzeba być elementem „duchowej świątyni”. Innymi słowy ze względu na realizację świętego kapłaństwa, czyli składania duchowych ofiar, konieczna jest żywa więź z Chrystusem i Kościołem<sup>9</sup>.

Istotnym zadaniem kapłańskiej wspólnoty wierzących i każdego chrześcijanina jest składanie duchowych ofiar. Rozumienie tej rzeczywistości należy powiązać z interpretacją tekstów Listu do Hebrajczyków i *Corpus Paulinum* (m. in.: Hbr 13, 15n; Flp 2, 17 i 4,18; Rz 12, 1-2). W kontekście duchowych ofiar dyskutowana jest relacja tego określenia w stosunku do Eucharystii. Jedni sprowadzają sens duchowych ofiar jedynie do Eucharystii, podczas gdy inni odrzucają taką możliwość, argumentując, że nawet Ofiara Chrystusa ma charakter ściśle egzystencjalny jako poddanie się woli Ojca i nie jest aktem liturgicznym. Prawidłową interpretacją wydaje się umiejętne połączenie obydwu aspektów. Dla chrześcijanina bowiem istotą ofiary jest jej egzystencjalny wymiar, który podlega przemianie dzięki mocy Ducha Świętego i poprzez łączność z Ofiarą Chrystusa<sup>10</sup>. Natomiast istotna łączność 1 P 2, 5 z Eucharystią jest jednak konieczna. Nadaje ona bowiem duchowym ofiarom wierzącego wymiaru więzi z Chrystusem i Jego Ofiarą. W interpretacji tego fragmentu Listu św. Piotra należy uwzględnić obydwa aspekty duchowych ofiar składanych przez wiernych: eucharystyczny i egzystencjalny. Życie chrześcijanina ma być kształtowane na wzór misterium paschalnego Chrystusa, a więc ma być nieustannym przechodzeniem ze śmierci do życia, z niewoli do wolności. Duchowe ofiary wiernych mają wiele wspólnego z naśladowaniem Ofiary Chrystusa i dotyczą całego życia chrześcijańskiego. Wszyscy wierzący są wezwani do składania duchowych ofiar. Kościół pierwotny miał głębokie poczucie realnego, a nie tylko duchowego kapłaństwa wszystkich ochrzczonych ze szczególnym nachyleniem ku Eucharystii. Stąd kapłaństwo powszechne należy rozumieć jako pełnoprawne uczestnictwo w Eucharystii każdego chrześcijanina<sup>11</sup>.

W encyklice *Mediator Dei* odnajdujemy rozdział mówiący, iż liturgia jest kultem zewnętrznym i wewnętrznym jednocześnie i jako taka jest pełnym kultem oddawanym Bogu. Wymiaru zewnętrznego liturgii wymaga natura człowieka, która składa się z duszy i ciała. W liturgii poprzez zewnętrzne znaki i symbole urzeczywistnia się jej wspólnotowy charakter. Kult zewnętrzny ujawnia także jedność Mistycznego Ciała, czyli Kościoła, i stawia je we właściwym świetle. Niemniej głównym aspektem liturgii jest jej pierwiastek wewnętrzny. Stała bliskość z Chrystusem, życie z Nim i całkowite Jemu oddanie się, by w ten sposób w Nim i z Nim oddawać chwałę Ojcu Niebieskiemu, są istotą prawdziwego kultu

<sup>9</sup> Por. K. Mielcarek, *Kapłaństwo powszechne według 1 P 2,1-10*, w: *Od Melchizedeka do Jezusa Arcykapłana*, red. D. Dziadosz, Lublin 2010, s. 271-275.

<sup>10</sup> Por. S. Hałas, *Pierwszy List św. Piotra...*, s. 148.

<sup>11</sup> Por. K. Mielcarek, *Kapłaństwo powszechne...*, s. 276-277.



i rozumnej służby Bożej. Pius XII przypomina, że liturgia domaga się, aby wymiary zewnętrzny i wewnętrzny wzajemnie się przenikały i były ze sobą ściśle zjednoczone. Przeakcentowanie i uznanie tylko zewnętrznej formy uczyniłoby z liturgii pusty i próżny obrzęd. Prawdziwy kult i cześć oddawana Bogu nie polega na samym tylko obrzędzie, zharmonizowanym dobrym śpiewie i teatralnymi gestami. Sam Chrystus domagał się wewnętrznego zaangażowania przystępujących do składania ofiar i piętnował jedynie zewnętrzne spełnianie przepisanych prawem czynności bez wejścia w istotę ofiary (zob. Mk 7, 6)<sup>12</sup>. Błędnym jest, pisze papież, ujęcie liturgii jako jedynie zewnętrznej, podpadającej pod zmysły części Bożego kultu lub jakiegoś ozdobnego aparatu ceremonii. Równie nieuprawnionym jest pojmowanie jej jedynie jako zbioru praw i przepisów, którymi Kościół ustala urządzenie i porządek świętych obrzędów. Sens rozumnej służby Bożej oddaje papież w słowach: „Wszyscy więc powinni wiedzieć, że nie można godnie uczcić Boga, jeżeli myśl i woła nie wznosi się ku zdobywaniu doskonałości życia, i niech pojmą, że kult oddawany Bogu przez Kościół w zjednoczeniu z Jego Boską Głową jest w najwyższym stopniu skuteczny dla osiągnięcia świętości”<sup>13</sup>.

## 2. II Sobór Watykański o rozumnej służbie Bożej

Istotę rozumnej służby Bożej w odniesieniu do misterium Eucharystii oddają także dokumenty II Soboru Watykańskiego. Konstytucja o liturgii świętej określa cel ustanowienia Ofiary eucharystycznej jako powierzone Kościołowi utrwalanie Ofiary Krzyża aż do powtórnego przyjścia Chrystusa. Spożywając Ciało i Krew Jezusa podczas paschalnej Uczty, dusze wiernych napełniają się łaską i otrzymują zadatek przyszłej chwały. Ojcowie Soboru zwracają więc uwagę na rolę zewnętrznego i wewnętrznego zaangażowania uczestników świętej liturgii. Nie mogą oni być jedynie obcymi i milczącymi widzami misterium wiary, w którym biorą udział, ale przez obrzędy i modlitwy mają się włączać oraz świadomie, pobożnie i czynnie w nich uczestniczyć. Nade wszystko zadaniem ich jest uczyć się nie tylko przez ręce kapłana, ale wraz z nim ofiarować Bogu niepokalaną Hostię oraz samych siebie składać w ofierze i za pośrednictwem Chrystusa z każdym dniem doskonalić się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie we wspólnocie z braćmi<sup>14</sup>. *Konstytucja o Kościele* przypomina, że celem Eucharystii jest zjednoczenie wiernych z Chrystusem i między sobą, co z kolei uzdalnia do ofiary z samego siebie<sup>15</sup>. Duch Święty udzielony każdemu wiernemu w sakramencie chrztu uzdalnia chrześcijan do składania duchowych ofiar i głoszenia potęgi Bożej. Na

<sup>12</sup> Por. MdD, s. 15-17; por. E. Florowski, *Istota Mszy św. według encykliki liturgicznej Piusa XII: „Mediator Dei”*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1 (1948), s. 72-78.

<sup>13</sup> MdD, s. 17.

<sup>14</sup> Por. KL 47-48.

<sup>15</sup> Por. KK 3.

mocy tego kapłaństwa chrzcielnego każdy uczeń Chrystusa jest wezwany do rozumnej służby Bożej, czyli składania siebie Bogu jako ofiary żywej, świętej i Jemu milej.

Ojcowie soborowi przypominają ponadto, że zarówno kapłaństwo urzędowe, jak i chrzcielne, choć różnią się między sobą istotą, to są uczestnictwem w jedynym kapłaństwie Chrystusa i uzdalniają do składania Bogu ofiar. Kapłan urzędowy działa w zastępstwie Chrystusa, sprawując Ofiarę eucharystyczną i składa ją Bogu w imieniu całego ludu, natomiast wierni świeccy współdziałają w ofiarowaniu Eucharystii. Realizacją ich kapłaństwa i współofiary jest przyjmowanie sakramentów, modlitwa i dziękczynienie, świadectwo życia, zaparcie się siebie oraz czynna miłość<sup>16</sup>. Jeszcze w innym miejscu Konstytucja potwierdza tę prawdę, mówiąc, że kapłani sprawują swój urząd przede wszystkim odprawiając Eucharystię *in persona Christi*. Łączą oni wówczas modlitwy wiernych z Ofiarą Tego, który jest ich Głową i uobecniają we Mszy Świętej jedyną Ofiarę Nowego Testamentu, czyli samego Chrystusa ofiarującego się raz jeden Ojcu na ofiarę niepokalaną oraz przydzielają owoce tej ofiary<sup>17</sup>. Zadaniem kapłana jest budowanie Ciała Mistycznego, Kościoła przez składanie Ofiary eucharystycznej, która ma doprowadzić wszystkich członków do poświęcenia się Bogu i składania Jego imieniu ofiary czystej (zob. Mal 1, 11)<sup>18</sup>. Powyższe prawdy potwierdza *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele*, w którym w odniesieniu do zadań proboszczów przypomina się o celebrowaniu przez nich Ofiary eucharystycznej jako ośrodka i uwieńczenia całego życia powierzonej im wspólnoty chrześcijańskiej. Zadaniem proboszczów jest więc troska o pobożne i częste przyjmowanie sakramentów przez wiernych oraz o świadomy i czynny ich udział w liturgii, a więc o rozumną służbę Bożą<sup>19</sup>.

*Dekret o posłudze i życiu kapłanów* przypomina, że każdy członek Mistycznego Ciała Chrystusa dzięki uczestnictwu w świętym i królewskim kapłaństwie składa Bogu duchowe ofiary przez Jezusa Chrystusa i swoim życiem głosi dzieła Jego potęgi. Prezbiterzy uczestniczą w urzędzie Apostołów i są sługami Jezusa oraz pełnią świętą posługę Ewangelii, aby ofiara ludów była przyjęta i uświęcona w Duchu Świętym. Zwoływany i zgromadzony przez głoszenie Ewangelii lud święty podczas Eucharystii ofiaruje samych siebie jako „ofiary żywą, świętą, miłą Bogu” (Rz 12,1). Przez posługę kapłanów dokonuje się duchowa ofiara wiernych w zjednoczeniu z ofiarą Chrystusa, jedynego Pośrednika. Ofiara ta składana jest bezkrwawo i sakramentalnie w Eucharystii przez ręce kapłanów w imieniu całego Kościoła aż do powtórnego przyjścia Chrystusa<sup>20</sup>. Wierni włą-

<sup>16</sup> Por. KK 10; por. D. Kwiatkowski, *Udział wiernych w modlitwie eucharystycznej*, w: *Modlitwy eucharystyczne Mszału Rzymskiego. Dzieje - teologia - liturgia*, red. H. Sobczko, Opole 2005, s. 102.

<sup>17</sup> Por. KK 28.

<sup>18</sup> Por. KK 17.

<sup>19</sup> Por. DB 30.

<sup>20</sup> Por. DK 2.

czają się całkowicie w Ciało Chrystusowe przez przyjęcie Eucharystii, w której zawiera się całe dobro duchowe Kościoła, którym jest sam Zbawiciel. To Chrystus właśnie przez swoje Ciało ożywione i ożywiający Duchem Świętym daje życie ludziom i zaprasza do współofiary razem z Nim. Człowiek zdolny jest dzięki Niemu ofiarować Bogu samego siebie, swoją pracę i wszystkie rzeczy stworzone. Sobór przypomina, że szczególnym zadaniem prezbiterów jest nauczyć wiernych składać Bogu Ojcu w Ofierze Mszy boską żertwę i z nią ofiarować swe życie<sup>21</sup>.

W odniesieniu do niechrześcijan *Dekret o działalności misyjnej Kościoła* przypomina katolikom o obowiązku świadczenia o miłości Boga i doprowadzania niewierzących do poznania tej miłości. Po przyjęciu przez nich wiary jako katechumeni powinni być doprowadzani przez Kościół do głębszego poznania istoty życia chrześcijańskiego, którym jest rozumna służba Boża. Poprzez chrześcijańskie wtajemniczenie w katechumenacie mają oni przyjmować nowy styl życia, praktykę obyczajów ewangelicznych i coraz głębiej wchodzić w życie wiary i miłości Ludu Bożego. Wreszcie przez sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego są włączani w Chrystusa i Kościół, by uczestnicząc w liturgii, szczególnie w Eucharystii w sposób świadomy, czynny i pełny, doskonalili się w składaniu Bogu ofiary ze swojego życia<sup>22</sup>.

### 3. Nauczanie Jana Pawła II

Soborowa nauka kontynuowana jest w dokumentach posoborowych. O związku Eucharystii z ofiarniczym wymiarem życia chrześcijańskiego pisze papież Jan Paweł II w *Dominicae Cenaе*. Kult eucharystyczny stanowi bowiem duszę całego życia chrześcijańskiego. Wyrazem tego życia jest spełnianie największego przykazania, czyli przykazania miłości Boga i bliźniego. Miłość ta znajduje swoje źródło właśnie w sakramencie Eucharystii nazywanym sakramentem miłości, ponieważ tę miłość oznacza, o niej przypomina, uobecnia i urzeczywistnia ją zarazem. Świadome uczestnictwo w celebracji Eucharystii otwiera człowieka na rzeczywisty wymiar tej miłości, która oznacza wszystko, co Bóg uczynił dla ludzkości poprzez zbawczą Ofiarę swojego Syna. Eucharystia jest niezniszczalnym znakiem tej miłości ofiarnej i świadomego jej uczestnika pobudza do żywej odpowiedzi na ową miłość. We Mszy Świętej, przeżywanej jako współofiara, człowiek poznaje miłość i sam zaczyna miłować. W ten sposób wkracza na drogę miłości i na niej postępuje. Dzięki Eucharystii miłość rodzi się, rozwija, ugruntowuje i umacnia<sup>23</sup>. Najistotniejszym elementem chrześcijańskiego powołania jest miłość, którą można rozpoznać we właściwym, rozumnym uczestnictwie w kulcie eucharystycznym. Kult

<sup>21</sup> Por. DK 5.

<sup>22</sup> Por. DM 13-14.

<sup>23</sup> Por. DC 5; por. W. Wołyniec, *Eucharystia w świetle listu pasterskiego Jana Pawła II „Dominicae cenaе”*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 2 (2005) nr 2, 109-119.

ten bowiem wypływa z miłości, miłości służy i do miłości prowadzi. Jego owocem jest ściślejsze zjednoczenie z Chrystusem, solidarność z Nim, która rodzi w człowieku pragnienie miłości na wzór ofiarnej miłości samego Boga<sup>24</sup>.

Oprócz powyższego aspektu nauczania Jana Pawła II na interesujący nas temat analiza jego dokumentów pozwala zwrócić uwagę na bardzo ciekawy wymiar ludzkiej egzystencji, jakim jest bezinteresowny dar z siebie. Stwierdzenie to pojawia się wielokrotnie w jego wypowiedziach i stanowi charakterystyczną cechę rozumienia przez Jana Pawła II ofiarniczego charakteru życia człowieka. Papież, jako uczestnik i gorliwy propagator odnowy Kościoła zaproponowanej przez II Sobór Watykański, sięgnął do *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, w której znajduje się stwierdzenie: „człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”<sup>25</sup>.

Powyższe stwierdzenie posłużyło papieżowi, by przeprowadzić wieloaspektowe rozważania i odnieść te słowa do różnych grup ludzi i sytuacji ich życia. Najbardziej rozwinął on tematykę życia chrześcijanina jako bezinteresownego daru z siebie w stosunku do małżeństwa i rodziny. Już w *Familiaris consortio* Jan Paweł II przypomniał, że całkowity dar z siebie w relacjach małżeńskich musi być znakiem i owocem pełnego oddania osobowego kobiety i mężczyzny, a więc zaangażowania całej osoby we wspomniane relacje. Jedynym „miejszem” owego całkowitego oddania się sobie w całej prawdzie, bez zastrzeżenia możliwości zmiany i odwołania decyzji w przyszłości, jest przymierze małżeńskie zawierane jako sakrament. W rozumieniu papieża „dar z siebie” w pełni realizowany jest w chrześcijańskim małżeństwie, które gwarantuje, że płciowość, poprzez którą małżonkowie oddają się sobie wzajemnie, prowadzi do odpowiedzialnego rodzicielstwa i zrodzenia potomstwa jako owocu tego wzajemnego „daru z siebie”<sup>26</sup>. W tym też kontekście naucza papież, że małżonkowie, uciekając się do stosowania antykoncepcji, fałszują wartość całkowitego daru z siebie. Antykoncepcja jest bowiem obiektywnie sprzeczna z ideą oddania się zupełnego drugiej osobie i fałszuje wewnętrzną prawdę o miłości małżeńskiej powołanej do całkowitego osobowego daru<sup>27</sup>. Oprócz oficjalnych dokumentów Kościoła wydanych za pontyfikatu Jana Pawła II powyższe nauczanie podejmował on wielokrotnie także w innych publikacjach dotyczących wzajemnych relacji pomiędzy kobietą

<sup>24</sup> Por. DC 5.

<sup>25</sup> KDK 24.

<sup>26</sup> Por. FC 11; por. B. Chyrowicz, *Miłość i cielesność. O jednym z wymiarów spotkania z Bogiem i z ludźmi*, w: *Eucharystia dar Chrystusa dla Kościoła posłanego do świata*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2006, s. 122-123.

<sup>27</sup> Por. FC 32; por. J. Bajda, *Teologia rodziny w Familiaris consortio*, w: *Jan Paweł II Familiaris consortio. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, Lublin 1987, s. 152-153.

i mężczyzną<sup>28</sup>. Z powyższego nauczania papieża można wywnioskować, że wymiar ofiarniczy, nazwany darem z siebie, posiada w szczególności sposób życia małżeńskiego i rodzinnego. Wzajemne bycie dla siebie i oddawanie się sobie całkowicie wymaga bowiem ducha ofiary, kompromisu i wyrzeczeń. Również w dziedzinie moralności życia seksualnego potrzebne jest ogromne zaufanie małżonków do siebie, które sprawia otwartość na dar potomstwa.

W tym znaczeniu podejmuje także Jan Paweł II tematykę macierzyństwa w Liście apostoelskim o godności i powołaniu kobiety *Mulieris dignitatem* z 15 sierpnia 1988 roku. Macierzyństwo jest owocem małżeńskiego zjednoczenia kobiety i mężczyzny, który urzeczywistnia od strony kobiety szczególny dar z samej siebie. Wzajemne obdarowywanie się w małżeństwie, będące zawsze darem całej osoby, uzdalnia małżonków do otwarcia się na nowe życie i zrodzenie potomstwa. Od samego początku macierzyństwo zawiera w sobie szczególne otwarcie na nową osobę. W otwarciu tym, wyrażającym się w poczęciu i zrodzeniu dziecka, kobieta odnajduje siebie poprzez bezinteresowny dar z siebie<sup>29</sup>. Oznacza to, że papież nadaje także macierzyństwu szczególne znaczenie, które polega na odkryciu wymiaru ofiarniczego ściśle związanego z powołaniem do małżeństwa. Kobieta i mężczyzna, przeżywając swoje relacje jako dar z siebie, są zdolni do dalszego obdarowywania także w wymiarze rodzicielskim.

Dalej w encyklice *Centesimus annus*, wydanej 1 maja 1991 r., z okazji 100-lecia encykliki *Rerum novarum* Leona XIII, w ciekawym ujęciu podejmuje Jan Paweł II tematykę daru z siebie. Píše on, że człowiek, który nie uznaje wartości osoby w sobie i drugim człowieku, pozbawia siebie możliwości przeżycia własnego człowieczeństwa i nawiązania wspólnoty solidarności i wspólnoty z innymi ludźmi. Papież wskazuje tutaj na aspekt społeczny daru z siebie jako służby na rzecz społeczeństwa i drugiego człowieka. Człowiek staje się sobą poprzez naprawdę wolny dar z siebie samego. Jest zdolny do tego daru jedynie dzięki możliwości transcendencji osoby ludzkiej. Może się oddać czemuś lub komuś, o ile nie jest to abstrakcyjny ideał czy fałszywa utopia. Papież zauważa ponadto, że człowiek, który nie chce wyjść poza samego siebie, nie chce uczynić daru z siebie, staje się wyobcowany i niezdolny do stworzenia autentycznej wspólnoty ludzkiej, której celem ostatecznym jest sam Bóg. To samo dotyczy całych społeczeństw, które propagując konsumpcyjny styl życia, utrudniają realizację owego daru, wyrażającego się poprzez służbę na rzecz innych w celu budowania międzyludzkiej solidarności<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1960; tenże, *Osoba i czyn*, Lublin 1969; Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Lublin 2011.

<sup>29</sup> Por. MD 18.

<sup>30</sup> Por. CA 41; por. A. Derdziuk, *Eucharystyczny wymiar życia społecznego*, w: *Eucharystia dar Chrystusa dla Kościoła posłanego do świata*, red. J. Nagórny, J. Gočko, Lublin 2006, s. 79.

Wynika stąd, że życie ludzkie i świadomie przeżywane chrześcijaństwo posiada także wymiar ofiarniczy w rozumieniu służby na rzecz innych i całego społeczeństwa. Papież wskazuje na społeczny wymiar życia chrześcijańskiego jako daru z siebie na rzecz innych zarówno jednostek, jak i całego społeczeństwa. W tym kontekście można odczytać również pojęcie pracy u Jana Pawła II. W *Laborem exercens* pisze on o pracy, która uzdalnia człowieka do planowego i celowego działania, a przez to do spełniania siebie<sup>31</sup>. Praca według papieża to działanie we wspólnocie osób<sup>32</sup>, a jej istotą jest to, że dokonuje jej człowiek dla człowieka<sup>33</sup>. Można więc z powyższych wypowiedzi papieża odczytać także pracę jako wymiar daru z siebie na rzecz drugiego człowieka i całego społeczeństwa.

Kolejnym dokumentem, w którym papież porusza znaczenie bezinteresownego daru z siebie jako wyrazu oddania się na służbę Bogu, jest encyklika *Evangelium vitae* na temat wartości i nienaruszalności życia ludzkiego wydana 25 marca 1995 r. Jan Paweł II zwraca w niej uwagę na wielkość i ogromną wartość każdego życia ludzkiego. Jest ono bowiem podstawowym warunkiem, początkowym etapem i integralną częścią całego i niepodzielnego procesu ludzkiej egzystencji. Owa całość ludzkiej egzystencji to także niezasłużony dar Bożego życia wysłużony przez Ofiarę Chrystusa na krzyżu, którego spełnienie dokona się w wieczności. Każde życie ludzkie, nasze osobiste i życie drugiego człowieka, „jest więc rzeczywistością świętą, która została nam powierzona, abyśmy jej strzegli z odpowiedzialnością i doskonalili ją przez miłość i dar z siebie ofiarowany Bogu i braciom”<sup>34</sup>. Papież zauważa tutaj i wyjaśnia, że każde ludzkie życie jest zadaniem i wezwaniem do tego, by ofiarować je Bogu i ludziom na służbę, by uczynić je bezinteresownym darem z siebie dla innych. Motywem tej odpowiedzialności jest ukierunkowanie na wieczność. Troska o życie doczesne, własne i bliźniego oraz jego doskonalenie tu na ziemi ma uzasadnienie w życiu przyszlým.

Jeszcze inny aspekt daru z siebie, rozumianego jako składanie Bogu rozumnej ofiary ze swojego życia, ukazuje Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* o relacjach między wiarą a rozumem, wydanej 14 września 1998 r. Papież zauważa, że wiara w porównaniu ze zwykłym poznaniem opartym na dowodach jest rzeczywistością bogatszą o pewien ludzki wymiar. Wiąże się bowiem ona z relacją międzyosobową i angażuje nie tylko własne zdolności poznawcze, ale też zdolność zawierzenia innym ludziom, nawiązania z nimi trwalszej i ściślejszej relacji. Głównym przed-

<sup>31</sup> Por. LE 6, por. E. Jarmoch, *Nauczanie społeczne Jana Pawła II*, w: *Człowiek darem i tajemnicą w nauczaniu Jana Pawła II*, red. tenże, J. Jaroń, H. Piluś, Siedlce 1999, s. 252-253.

<sup>32</sup> Por. LE 10.

<sup>33</sup> Por. Jan Paweł II, *Przemówienie na 68 Sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy, Genewa 15.06.1982*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła cz. II*, red. L. Kamińska, Lublin-Rzym 1987, s. 225.

<sup>34</sup> EV 2; por. J. Wróbel, *Życie od Boga i dla Boga*, w: *Jan Paweł II Evangelium vitae. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, J. Nagórny, Lublin 1997, s. 177-179.

miotem poszukiwań w tej międzyosobowej relacji nie są jakieś prawdy abstrakcyjne czy filozoficzne, ale prawda o samej osobie, kim jest, i co ujawnia ze swego wnętrza. Człowiek udoskonala się, nie tylko zdobywając jakąś prawdę ogólną, ale przede wszystkim przez żywą relację z drugim człowiekiem, która wyraża się przez dar z siebie i przez wierność. Ta wierność, która pozwala być darem dla innych i składać siebie w darze, pozwala człowiekowi znaleźć pełnię pewności i bezpieczeństwa. Zatem poznanie oparte na wierze, które zakłada zaufanie między osobami, nie jest pozbawione odniesienia do prawdy. Wierząc, człowiek zawiera prawdzie, którą mu ukazuje inny człowiek<sup>35</sup>. Jako potwierdzenie powyższych wywodów papież podaje przykład męczenników. W spotkaniu z Chrystusem znaleźli oni prawdę o własnym życiu i nikt nie jest im w stanie tej pewności odebrać, nawet śmierć. Są zdolni do daru z siebie, bo Chrystus dał im nadzieję i upewnił w osobowym spotkaniu – relacji wiary o wiecznym życiu<sup>36</sup>. Oznacza to, że człowiek jest zdolny do bezinteresownego daru z siebie, do składania swojego życia na ofiarę Bogu, kiedy w relacji międzyosobowej opartej na wierze i intelekcie doświadczy spotkania z Chrystusem, który upewnia o swojej miłości i pozwala jej doświadczyć. Także żywe relacje z drugim człowiekiem i bycie darem dla niego jest szansą odkrycia znaczenia rozumnej służby Bogu jako celu chrześcijańskiej egzystencji.

#### 4. Katechizm Kościoła Katolickiego

Tematyka ofiary duchowej wiernych obecna jest również w nauczaniu *Katechizmu Kościoła katolickiego*, który podkreśla, że wzorem rozumnej służby Bożej jest sam Chrystus wydający się na Ofiarę Odkupienia dla całej ludzkości. Jest to Ofiara Jego posłuszeństwa Ojcu, Ofiara całego Jego życia. W tej perspektywie całe życie Chrystusa należy postrzegać jako misterium Odkupienia i rekapitulacji w Nim jako Głowie<sup>37</sup>. Jezus w całym swoim życiu ukazuje się jako wzór człowieka i życia ofiarnego, zapraszając swoich uczniów do naśladowania Go. Wszystko, co sam przeżył, było po to, by ludzie wszystkich czasów przez zjednoczenie z Nim mogli sami doświadczyć Bożej miłości. Chodzi o przedłużanie i dopełnianie w sobie i we wspólnocie Kościoła zbawczego dzieła Chrystusa<sup>38</sup>. Ową Odkupieńczą Ofiarę Jezus rozumie jako pełnienie woli Ojca (J 4, 34). Jest ona wyrazem komunii miłości Jezusa z Ojcem i ożywia całe Jego życie. Sam o sobie Chrystus mówi: „Bo i Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służono, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mk 10, 45).

<sup>35</sup> Por. FR 32; por. M. A. Krąpiec, *Czytając encyklikę Fides et ratio. Rozumnie werzyć – rozumnie poznawać*, w: Jan Paweł II *Fides et ratio. Tekst i komentarze*, red. tenże, Lublin 2003, s. 272-274.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Por. KKK 517-518.

<sup>38</sup> Por. KKK 520-521.

Wyrazem Jego rozumnej służby Bożej jest całe życie przeżyte w doskonałym posłuszeństwie Ojcu, a jego kulminację, czyli wydanie się na śmierć, należy interpretować jako akt najwyższej wolności, którą podejmuje w swoim ludzkim sercu miłość Ojca do ludzi<sup>39</sup>.

Temat ofiary duchowej wiernych obecny jest w *Katechizmie Kościoła katolickiego* w kontekście moralności chrześcijańskiej. Życie moralne człowieka wierzącego jest tożsame z kultem duchowym i jest ściśle związane z Ofiarą eucharystyczną. Składanie swojego ciała „na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną” (Rz 12, 1) dokonuje się w Kościele, w Ciele Chrystusa, którego wierni są członkami i w komunii z Ofiarą Chrystusa w Nim nieustannie składaną. *Katechizm* przypomina, że w liturgii, a zwłaszcza podczas celebracji sakramentów świętych, modlitwa i nauczanie łączą się z łaską Chrystusa, by umacniać i oświecać działanie chrześcijańskie. Zarówno życie moralne, jak i całość życia chrześcijańskiego mają swoje źródło i szczyt w Ofierze eucharystycznej<sup>40</sup>. Warunkiem prawdziwości każdej ofiary zewnętrznej jest jej uwewnętrznienie, które ma być wyrazem ofiary duchowej. Jedyną doskonałą ofiarą jest Ofiara życia i śmierci Chrystusa złożona w całkowitym oddaniu się miłości Ojca za zbawienie świata raz na zawsze na krzyżu. Sam Chrystus podczas ziemskiego życia piętnował tylko zewnętrzny kult, który nie miał związku z wewnętrznym zaangażowaniem i miłością bliźniego (zob. Mt 9, 13; 12, 7). Tylko połączenie wewnętrznych ofiar wiernych z doskonałą Ofiarą Chrystusa może życie człowieka uczynić ofiarą miłą Bogu<sup>41</sup>. Z powyższego nauczania wynika, że wierni są zobowiązani do składania duchowych ofiar przez samą przynależność do Chrystusa i Jego Kościoła. Ich życie ma się stawać nieustannie żywą ofiarą miłą Bogu, a duchowe ofiary składane w łączności z Chrystusem podczas uobecniania Jego Ofiary w Eucharystii mają nadawać sens ich chrześcijańskiej egzystencji. Rozumna służba Boża według nauczania *Katechizmu* to kult uwewnętrzniony, przyjęty i sprawowany z pełną akceptacją i świadomością, co znaczy składać Bogu Ofiarę żywą.

Rozumna służba Boża, a więc składanie Bogu ofiary żywej, oznacza świadome szukanie woli Bożej i podporządkowanie jej całego życia chrześcijanina. Wynika ona i jest wyrazem głębokiego zjednoczenia z Bogiem i ludźmi, którzy żyją obok, w wielkiej rodzinie ludzkiej i w Kościele. Bez żywej więzi z braćmi i dziecięcej ufności Ojcu świadome życie dla Boga nie byłoby możliwe. Duchowa ofiara zakłada bowiem więź z Bogiem i jednocześnie ją pogłębia. Zakłada także więź z braćmi i proporcjonalnie do stopnia zażyłości oraz więzi z Bogiem również ją pogłębia. Twierdzi się, że ofiary w religiach pierwotnych były wyrazem pragnienia zjednoczenia się z bóstwem. Natomiast chrześcijańska ofiara duchowa z owego zjednoczenia z Bogiem już wypływa i prowadzi do jeszcze głębszej komunii<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Por. KKK 606-609.

<sup>40</sup> Por. KKK 2031.

<sup>41</sup> Por. KKK 2100.

<sup>42</sup> Por. B. Migut, *Eklezjotwórczy charakter...*, s. 20.



## 5. Nauczanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI

Naukę o rozumnej służbie Bożej i znaczenie tego terminu podejmuje w swoim nauczaniu również Benedykt XVI. Papież stwierdza, że ten nowy kult chrześcijański obejmuje każdy aspekt ludzkiej egzystencji i ją przemienia. Ów nowy kult ma być składany Bogu w każdym akcie życia chrześcijanina. Eucharystia bowiem, która angażuje ludzką rzeczywistość wierzącego w jej codziennej konkretności, umożliwia stopniowe, dzień po dniu, przemienianie człowieka powołanego przez łaskę na obraz Syna Bożego (por. Rz 8, 29-30). Nie ma bowiem niczego, co autentycznie ludzkie, a więc myśli, uczuć, słów i uczynków, które nie znalazłyby w Eucharystii stosownej formy dla przeżycia ich w pełni. Tu właśnie objawia się cała antropologiczna wartość radykalnej nowości przyniesionej przez Chrystusa w Eucharystii<sup>43</sup>.

Prawdziwy kult oddawany Bogu nie może być ograniczony do prywatnego momentu, własnego chwilowego przeżycia, ale ze swej natury zmierza do przeniknięcia każdego aspektu rzeczywistości człowieka. Tak przeżywany i składany nowy kult, Bogu przyjemny, staje się sposobem przeżywania wszystkich okoliczności życia człowieka wierzącego, gdyż jest doznawany w kontekście więzi z Chrystusem jako ofiara składana Bogu<sup>44</sup>. Dalej papież, odwołując się do św. Ignacego Antiocheńskiego, podejmuje refleksję na temat życia chrześcijanina na sposób dnia Pańskiego (*iuxta dominicam viventes*). Określenie to pokazuje związek pomiędzy uczestnictwem w celebracji Eucharystii, a chrześcijańską egzystencją w jej codzienności. Sprawowanie Eucharystii w pierwszy dzień tygodnia, celebracja zmartwychwstania Chrystusa, jest znakiem, który określa kształt egzystencji odnowionej w spotkaniu z Chrystusem. Chrześcijanin uczestniczący we Mszy Świętej doświadcza radykalnej nowości przyniesionej przez Chrystusa. Niedziela jest szczególnym dniem, w którym odnajduje on eucharystyczną formę swojej egzystencji i dzięki niej jest stale wzywany, by żyć. Oznacza to, że żyje w świadomości wyzwolenia przyniesionego przez Chrystusa, a swoje życie realizuje jako ofiarę składaną Bogu z samego siebie. Zwycięstwo, które dokonało się w Chrystusie, i z którego czerpie chrześcijanin w Eucharystii, ma stawać się dostępne wszystkim ludziom poprzez odnowione wewnętrznie postępowanie, a więc zgodne z wolą Boga przyjętą i uwewnętrznioną<sup>45</sup>.

Papież przypomina, że prawdziwie autentyczne życie chrześcijańskie kształtowane mocą Eucharystii jest możliwe jedynie wtedy, gdy wierzący uznają przykazanie niedzielnego świętowania jako źródło autentycznej wolności. Życie wiarą, rozumna służba Boża, czyli składanie

<sup>43</sup> Por. SC 71.

<sup>44</sup> Por. tamże.

<sup>45</sup> Por. SC 72; por. W. Wołyniec, *Eucharystia w adhortacji Sacramentum Caritatis Benedykta XVI*, w: *Eucharystia - tradycja czy teraźniejszość?*, red. W. Irek, Wrocław 2008, s. 105-114.

siebie i swoich codziennych przeżyć w ofierze Bogu jest zagrożone, jeśli nie odczuwa się pragnienia uczestnictwa w celebracji eucharystycznej, w której sprawuje się pamiątkę zwycięstwa Chrystusa. Eucharystia jest nakazem dobrze ukształtowanego sumienia i jednocześnie to sumienie nieustannie kształtuje. Ze świętowania niedzieli wypływa sens chrześcijańskiej egzystencji oraz nowy sposób przeżywania czasu, więzi, pracy, życia oraz śmierci<sup>46</sup>. Chrześcijanin uczestniczący w sprawowaniu Mszy Świętej pośród braci i siostr odnajduje w dniu Pańskim również wspólnotowy wymiar swej własnej odkupionej egzystencji. Przyjmowanie w Komunii Ciała i Krwi Chrystusa jest pogłębieniem przynależności człowieka do Boga, ale zawsze ma także wymiar komunii z braćmi. Eucharystyczny wymiar chrześcijańskiej egzystencji jest bez wątpienia także wymiarem kościelnym i wspólnotowym, który jest nieustannie ożywiany celebracją Eucharystii<sup>47</sup>.

Papież zwraca uwagę na konieczność głębszego zrozumienia przez wiernych relacji pomiędzy Eucharystią i codziennym życiem. Duchowość eucharystyczna nie może ograniczać się jedynie do samego tylko uczestnictwa we Mszy Świętej i pobożności wobec Najświętszego Sakramentu. Widoczne skutki sekularyzacji powodują rozłączne traktowanie pobożności i życia. Zachęcają do traktowania wiary, sprawowanych misterii i wynikających z nich zobowiązań jako rzeczywistości czysto prywatnej, niemającej wpływu na codzienne życie. Tymczasem przyjęcie Chrystusa, Jego wejście w historię konkretnego człowieka i całych społeczeństw prowadzi do odnowienia życia. Dlatego Eucharystia, która jest źródłem i szczytem życia i misji Kościoła, musi owocować duchowością, życiem według Ducha (por. Rz 8, 4n; Ga 5, 16.25). Nowy, duchowy kult, do którego zachęca św. Paweł niesie ze sobą konieczność przemiany sposobu życia i myślenia. Integralną częścią eucharystycznej formy życia, owego nowego kultu jest odnowienie mentalności i całego sposobu postępowania<sup>48</sup>.

O istocie nowego kultu i miejscu liturgii w życiu chrześcijańskim pisze Ratzinger także w *Duchu liturgii*. Analizując wyjście Izraelitów z niewoli egipskiej, mówi o dwóch celach Bożej interwencji w historię Narodu Wybranego. Pierwszym jest osiągnięcie Ziemi Obiecanej dającej wolność i niezależność. Oprócz niego wielokrotnie pojawia się jeszcze cel drugi, który jak poskreśla Ratzinger, staje się głównym i podstawowym powodem wyjścia Izraelitów z Egiptu. Jest nim uwielbienie Boga, którego sposób On sam określa. Można powiedzieć, że jest to nowy kult. Ziemia

<sup>46</sup> Por. SC 73.

<sup>47</sup> Por. SC 76; por. Cz. Krakowiak, *Eucharystia – centrum świętowania niedzieli*, „Łomżyńskie Wiadomości Diecezjalne” 67(2005) nr 4, s. 182-204; por. S. Hartlieb, *Celebracja Eucharystii niedzielnego źródła życia wspólnoty parafialnej*, „Roczniki Teologiczne” 43 (1996) z. 6, s. 203-211.

<sup>48</sup> Por. SC 77; por. B. Migut, *Duchowość eucharystyczna jako duchowość komunii*, *Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne* 3 (59) 2012, s. 81-90.

dana Izraelowi nie jest jedynie nowym autonomicznym państwem, ale miejscem posłuszeństwa, gdzie pełni się wolę Bożą. Zawarte na Synaju Przymierze przekazane ludowi przez Mojżesza objawia wolę Boga zawartą w dziesięciu świętych słowach i przybiera konkretną postać w szczegółowo określonej formie kultu. Nową liturgią sprawowaną przez Izraelitów jest oddawanie czci Bogu w sposób zgodny z Jego wolą. Nieodłączną częścią wielbienia Boga staje się również życie zgodne z Jego wolą. Rzeczywistym oddawaniem chwały Bogu jest człowiek żyjący autentycznym życiem, które jest takim dopiero wówczas, kiedy o jego kształcie decyduje wpatrywanie się w Boga i odczytywanie Jego woli<sup>49</sup>.

Ukonstytuowanie się nowego Ludu Bożego dokonało się na Synaju nie tylko przez normy dotyczące nowego kultu, ale również przez obszerny kodeks praw regulujący całe życie nowej wspólnoty. W synajskim porządku prawnym nierozzerwalnie przeplatają się ze sobą trzy aspekty: kult, prawo i etos. W porządku tym widać wyraźnie, że kult rozumiany w całej swej głębi jest czymś więcej niż tylko działaniem liturgicznym. Obejmuje on rzeczywistość całego życia ludzkiego podporządkowanego uwewnętrznionemu prawu Bożemu, życia zgodnego z wolą Boga przyjętą w wolności. Oddawanie czci Bogu, czyli należyty i prawidłowy sposób sprawowania nowego kultu polegającego na wewnątrznie przyjętym posłuszeństwie prawu Bożemu, jest konstytutywny dla poprawnej egzystencji człowieka w świecie<sup>50</sup>. Ratzinger zwraca uwagę także na to, że człowiek nie może być twórcą kultu. Rzeczywista liturgia zakłada, że to sam Bóg odpowiada człowiekowi i pokazuje, jak należy Go czcić. Do istoty liturgii należy jej ustanowienie. Nie może to być produkt wyobraźni człowieka, jego własnej kreatywności, bo wówczas równałby się zwykłej autoafirmacji. Nowy kult, rozumna służba Boża zakłada konkretnego Adresata, który daje się poznać, ukazuje się i w ten sposób nadaje kierunek egzystencji człowieka<sup>51</sup>.

Jeszcze raz Ratzinger, już jako Benedykt XVI, podejmuje refleksję nad tekstem św. Pawła o rozumnej służbie Bożej, przemawiając w Rzymskim Wyższym Seminarium Duchownym. Papież w odniesieniu do Rz 12, 1 mówił o jedności życia chrześcijańskiego i liturgii. Nie może być ona pojmowana jako ceremonia, lecz jako liturgia, która ostatecznie staje się życiem. Cały człowiek, w swoim ciełe i ze swoim ciałem, powinien być liturgią. Ofiara Chrystusa, która zastępuje wszystkie inne ofiary i włącza człowieka w jedność z Ciałem Chrystusa, staje się źródłem owej nowości pojmowania kultu. Włączone w Ofiarę Chrystusa i zjednoczone z Nim ciało człowieka staje się chwałą Bożą, staje się liturgią. Benedykt XVI stwierdził, że oddanie Bogu całego siebie na ofiarę żywą i skuteczną pozwala, by cała ludzka życiowa aktywność była Bogiem pobudzana, Jemu oddawana

<sup>49</sup> Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, w: *Joseph Ratzinger. Opera Omnia. Teologia Liturgii*, Lublin 2012, s. 27-30.

<sup>50</sup> Por. tamże, s. 30-32.

<sup>51</sup> Por. tamże, s. 32-33.

i w Nim zanurzona. Tym samym cała ludzka działalność przestaje być już tylko autonomicznym działaniem człowieka, a staje się działaniem z Bogiem. Oczywiście nie chodzi tu jedynie o jakąś powierzchowność, nawet o zjednoczenie wszystkich swoich myśli z Bogiem, ale o prawdziwe przeniknięcie całego życia człowieka przez rzeczywistość Bożą tak, aby stawało się ono liturgią<sup>52</sup>.

Stary Testament i filozofia grecka przygotowywały według papieża nową definicję kultu, która zrealizowała się i osiągnęła swoją pełnię w liturgii chrześcijańskiej, czego wyrazem są słowa św. Pawła z Rz 12, 1. W Starym Testamencie do głosu dochodzi przekonanie, że chwałą Boga jest sam człowiek i jego nieskazitelne życie jako wyraz rozumnej służby a nie ofiary z kozłów i cielców (por. Ps 50, 13-15. 23). Podobnie i filozofia grecka dochodzi do wniosku, że jedynie *logos*, rozum, a nie rzeczy materialne składane na ofiarę, staje się prawdziwym uwielbieniem Boga. Rolą człowieka odpowiednio pojmującego rozumną służbę Bożą jest zjednoczenie się z Logosem, Wcielonym Słowem, który gromadzi ludzi w Swoim Ciele i jako członki tego Ciała uzdalnia do prawdziwego kultu i uwielbienia Boga wraz z Nim. Wówczas wychwalanie Boga przestaje być jedynie słowem czy działaniem, a staje się udziałem całego życia człowieka, swoistego rodzaju Bożą liturgią<sup>53</sup>.

## Zakończenie

Cała ekonomia zbawienia, poczynawszy od stworzenia świata i prowadzona przez Boga mimo grzechu poprzez historię Izraela, osiąga swój szczyt w Ofierze Chrystusa, który przybył na świat, by dać ludziom życie wieczne. Ten dar samego Boga jest dostępny, spełnia się i dokonuje dla wszystkich pokoleń w rzeczywistej i całkowitej obecności, która powstaje podczas sprawowania Eucharystii. Tym samym Eucharystia odtwarza, czyni obecnym tu i teraz w historii zdarzenie jedyne i spełnione raz na zawsze w Osobie i dziele Jezusa Chrystusa. Celem owego odtwarzania odkupienia w sakramencie, rzeczywistej obecności Boga i łaski Chrystusa, jest tworzenie nowego życia w człowieku, który pełniąc rozumną służbę Bożą, otwiera całą swoją istotę na przyjęcie daru odkupienia. Substancją obrzędu liturgicznego jest historyczne życie Chrystusa wydawane obecnie i rzeczywiście chrześcijanom, aby nim żyli i odtwarzali je we wszystkich odmianach, miejscach i realiach swej egzystencji. Właśnie w tym sensie, w prawdziwie rozumnym i zaangażowanym uczestnictwie ochrzczonych w misterium Eucharystii można odczytać słowa św. Pawła o wydawaniu całego siebie na ofiarę żywą, świętą i Bogu przyjemną<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Benedykt XVI, *Lectio divina w Rzymskim Wyższym Seminarium Duchownym* (15 lutego 2012), "L'Osservatore Romano" 33 (2012), nr 4, s. 26.

<sup>53</sup> Tamże, s. 26-27.

<sup>54</sup> Por. M. Sales, *Eucharystia źródłem i istotą życia chrześcijańskiego*, w: *Eucharystia*, red. P. Góralczyk i inni, Poznań-Warszawa 1986, s. 295-296.

## Streszczenie

Uczestnicząc we Mszy Świętej, słyszymy wezwanie celebransa: „Módlcie się, aby moją i waszą ofiarę przyjął Bóg Ojciec wszechmogący”. Czym jest ofiara, którą składa się Bogu podczas Eucharystii? Św. Paweł w Liście do Rzymian mówi o rozumnej służbie Bożej, która jest istotą życia chrześcijanina. Składanie ofiary czci, miłości i posłuszeństwa Bogu dokonuje się w codziennym życiu i powołaniu każdego człowieka wierzącego. Odkrycie tej prawdy pozwoli w duchu wiary spojrzeć na podejmowany trud, wyrzeczenia i składać swoje życie jako ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną.

**Słowa kluczowe:** Ofiara, Eucharystia, Msza Święta, liturgia, powołanie

**Title:** Participation in the Liturgy and the Daily Life of the Christian as an Expression of the Reasonable Service of God

## Summary

As we attend Mass, we hear the celebrant's exhortation, "Pray that my sacrifice and yours may be acceptable to God, the almighty Father." What is the sacrifice that is offered to God during the Eucharist? St. Paul, in the Epistle to the Romans, speaks of the spiritual worship, which is the essence of the Christian's life. The offering of honor, love and obedience to God is done in the daily life and vocation of every believer. Discovering this truth will allow one to look in the spirit of faith at the toil undertaken, the sacrifices made, and to offer one's life as a living sacrifice, holy, acceptable to God.

**Key words:** Sacrifice, Eucharist, Mass, liturgy, vocation

## Bibliografia

- Pius XII, Encyklika *Mediator Dei et hominum*, 20 listopada 1947 roku, Wyd. pol. Warszawa: Wydawnictwo Te Deum 2010.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, Wyd. drugie poprawione 2002.
- Joseph Ratzinger, *Opera Omnia. Teologia Liturgii*, Wydawnictwo KUL Lublin 2012.
- Sobór Watykański II. Konstytucje – Dekrety – Deklaracje*, Poznań 1968.
- Bajda J., *Teologia rodziny w Familiaris consortio*, w: *Jan Paweł II Familiaris consortio. Tekst i komentarze*, (red.) T. Styczeń, Lublin 1987, s. 143-156.
- Derdziuk A., *Eucharystyczny wymiar życia społecznego*, w: *Eucharystia dar Chrystusa dla Kościoła posłanego do świata*, (red.) J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2006, s. 75-89.

- Florkowski E., *Istota Mszy św. według encykliki liturgicznej Piusa XII: „Mediator Dei”*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1 (1948), s. 72-78.
- Hałas S., *Pierwszy List św. Piotra. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa 2007.
- Hartlieb S., *Celebracja Eucharystii niedzielnej źródłem życia wspólnoty parafialnej*, „Roczniki Teologiczne” 43 (1996) z. 6, s. 203-211.
- Jankowski A., Romaniuk K., Stachowiak L., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań – Warszawa 1975.
- Jarmoch E., *Nauczanie społeczne Jana Pawła II*, w: *Człowiek darem i tajemnicą w nauczaniu Jana Pawła II*, (red.) tenże, J. Jaroń, H. Piluś, Siedlce 1999, s. 185-294.
- Krakowiak Cz., *Eucharystia – centrum świętowania niedzieli*, „Łomżyńskie Wiadomości Diecezjalne” 67(2005) nr 4, s. 182-204.
- Krapiec M. A., *Czytając encyklikę Fides et ratio. Rozumnie wierzyć – rozumnie poznawać*, w: *Jan Paweł II Fides et ratio. Tekst i komentarze*, red. Tenże, Lublin 2003, s. 269-282.
- Kwiatkowski D., *Udział wiernych w modlitwie eucharystycznej*, w: *Modlitwy eucharystyczne Mszału Rzymskiego. Dzieje - teologia - liturgia*, (red.) H. Sobeczko, Opole 2005, s. 93-112.
- Mielcarek K., *Kapłaństwo powszechne według 1 P 2,1-10*, w: *Od Melchizedeka do Jezusa Arcykapłana*, (red.) D. Dziadosz, Lublin 2010, s. 271-275.
- Migut B., *Duchowość eucharystyczna jako duchowość komunii*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 3 (59) 2012, s. 81-90.
- Migut B., *Eklezjotwórczy charakter Eucharystii jako ofiary*, „Seminare” 23 (2006), s. 11-28.
- Sales M., *Eucharystia źródłem i istotą życia chrześcijańskiego*, w: *Eucharystia*, (red.) P. Góralczyk i inni, Poznań-Warszawa 1986, s. 295-305.
- Schenk W., *Eucharystia Chrystusa i Kościoła*, Kraków 1982.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1960.
- Wołyniec W., *Eucharystia w świetle listu pasterskiego Jana Pawła II „Dominicae cenae”*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 2 (2005) nr 2, 109-119.
- Wołyniec W., *Eucharystia w adhortacji Sacramentum Caritatis Benedykta XVI*, w: *Eucharystia - tradycja czy teraźniejszość?*, (red.) W. Irek, Wrocław 2008, s. 105-114.
- Wróbel J., *Życie od Boga i dla Boga*, w: *Jan Paweł II Evangelium vitae. Tekst i komentarze*, (red.) T. Styczeń, J. Nagórny, Lublin 1997, s. 177-208.

**Ks. Marek Jagodziński<sup>1</sup>**

## **Teolog wobec współczesnego świata**

### **Wstęp**

Bez odniesienia do współczesnych problemów społecznych teologia byłaby sterylna i nieprzejrzysta, a bez odniesienia do chrześcijańskiej Tradycji byłaby oportunistyczna i niekrytyczna<sup>2</sup>. Ponieważ teologia musi być ściśle związana z Kościołem żywo i nieodłącznie związanym z ludźmi, można powiedzieć krótko: Teologia bez socjologii jest pusta, socjologia bez teologii jest ślepa<sup>3</sup>. W ramach prezentowanego artykułu omówić należy kwestię konieczności współpracy teologii z naukami społecznymi, sprecyzować rolę i zadania teologa, postawę teologii wobec świata współczesnego i najbardziej charakterystyczne modele relacji między teologią a kulturą współczesną, a także zachęcić do podjęcia odpowiedniej postawy duchowej.

### **1. Konieczność współpracy teologii z naukami społecznymi**

Niedawno zmarły niemiecki teolog Medard Kehl podjął próbę wkroczenia do interdyscyplinarnego dialogu z pozycji teologicznej, usiłując poddać analizie i interpretacji badania społeczno-filozoficzne i religijno-socjologiczne, które umożliwiają ogląd Kościoła zgodny z realiami, a jednocześnie mogą oferować analogiczną odpowiedniość w teologicznym rozumieniu Kościoła jako komunii<sup>4</sup>. Głównym zadaniem jest wypracowanie teologicznej fenomenologii współczesnej rzeczywistości kościelnej, oferującej metodycznie uporządkowane przedstawienie podstaw samoświadomości Kościoła wewnątrz kontekstu społecznego. Ważne jest przy tym zachowanie trzech głównych postulatów: „koherencji” – kontynuowania opisu tradycyjnych, dogmatycznych figur myślowych w świetle

<sup>1</sup> Prof. dr hab., teolog dogmatyk, Katedra Teologii Prawosławnej w Sekcji Ekumenizmu Instytutu Nauk Teologicznych na Wydziale Teologii KUL, wykłada w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu. Specjalizuje się w teologii komunikacji i komunii. Członek watykańskiej Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Adres e-mail: ksemjot@tlen.pl

<sup>2</sup> Por. J. Moltmann, *Was ist Theologie heute?*, Freiburg im Breisgau 1988, s. 59; H.-J. Hoffmann-Nowotny, *Theologie, Religionen und soziokultureller Wandel*, w: *Universitas in theologia – theologia in universitate*, red. M. Krieg, M. Rose, Zürich 1997, s. 62n.

<sup>3</sup> Por. H.-J. Höhn, *Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas*, Frankfurt a. Main 1985, s. 22.

<sup>4</sup> Por. M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1994, s. 139-159.

horyzontu rozumienia i języka współczesności; „konkordancji“ – nie można utrzymywać czegoś w teologii, co sprzeciwia się stwierdzającemu i sprawdzającemu poznaniu socjologicznemu; „niezależności“ – prawdziwość wypowiedzi można sprawdzać tylko poprzez wykazanie ich zgodności z realną rzeczywistością społeczną, natomiast w odniesieniu do teologii zasada ta może być stosowana jedynie w sposób ograniczony<sup>5</sup>.

Obowiązywać muszą także konkretne reguły recepcji pośredniej danych nauk społecznych w teologii. Pierwszą jest wcześniejsze zrozumienie danej zdobyczy socjologicznej<sup>6</sup>, drugą kontrolowanie podstawy, na której opiera się przejmowanie danych, trzecią wreszcie regułą jest konieczność dokonywania refleksji teologicznej z pozycji, jaką zajmuje teologia wewnątrz społecznego systemu Kościoła. Teologia jest bowiem refleksją naukową nad świadomością wiary tegoż Kościoła, powiązaną z obowiązującymi podstawami tej świadomości i jej kształtem społecznym (np. Tradycją, Urzędem Nauczycielskim). Teologia jest tu zdana na *consensus fidei* Kościoła<sup>7</sup>.

Zyjemy na dodatek w erze globalizacji, która polega na coraz większym wzajemnym powiązaniu i integracji różnych aspektów życia ludzkiego na całym świecie. Obejmuje ona wiele dziedzin, jest procesem dynamicznym i kontrowersyjnym oraz wywołuje różne reakcje i opinie. Niektórzy widzą w niej szansę na rozwój i postęp, podczas gdy inni obawiają się utraty suwerenności narodowej i negatywnych skutków społecznych. Ma wiele różnych aspektów i wpływa na wiele obszarów życia, co sprawia, że jest tematem intensywnych debat i badań. Dla teologa najważniejsze są jej aspekty dotyczące komunikacji, kultury i wymiany informacji, wpływu na politykę oraz związane z nią wyzwania – zwłaszcza zagrożenia – w tym także dla religii i teologii. Globalizacja umożliwia łatwiejsze rozpowszechnianie chrześcijaństwa, dzięki globalnym środkom masowego przekazu, podróżom i komunikacji, chrześcijańskie misje i organizacje mogą docierać do ludzi w różnych częściach świata. Rośnie również znaczenie dialogu międzyreligijnego i współpracy z przedstawicielami innych religii, co może prowadzić do lepszego zrozumienia różnych wierzeń, promować pokój i wzajemne zrozumienie. Jednak globalizacja może też stwarzać wyzwania dla tradycyjnych wartości i praktyk chrześcijańskich. Współczesny świat niesie ze sobą wiele wpływów kulturowych, które mogą kolidować z naukami i przekonaniem chrześcijańskimi, co prowadzi czasem do konfliktów i dylematów etycznych<sup>8</sup>. Globalizacja ma pewien wpływ na etykę i moralność na całym świecie. Chrześcijaństwo

<sup>5</sup> Por. H.-J. Höhn, *Kirche und kommunikatives Handeln...*, s. 25n.

<sup>6</sup> Por. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen <sup>3</sup>1972, s. 164.

<sup>7</sup> Por. M. Kehl, *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie*, Frankfurt am Main <sup>2</sup>1978, s. 64-65; M. Jagodziński, *Eklezjalne kształty komunii*, Radom 2012, s. 23-47.

<sup>8</sup> Zob. np. M. Machinek, *Nowy tęczyowy świat. Próba diagnozy*, Pelplin 2021.



odgrywa rolę w kształtowaniu i formułowaniu wartości etycznych w globalnym kontekście oraz podkreśla wartość wspólnoty i solidarności, toteż chrześcijanie są zachęceni do wykazywania troski o tych, którzy są najbardziej potrzebujący, niezależnie od miejsca ich pochodzenia. Globalizacja przynosi ze sobą coraz większą multikulturowość, chrześcijanie często żyją w różnorodnych społecznościach religijnych. To może prowadzić do wymiany kulturowej i pozwalać na lepsze zrozumienie innych kultur i religii. Jednak może także prowadzić do utraty tradycyjnych wartości i tożsamości religijnej, a także do wyzwań związanych z sekularyzacją i pluralizmem religijnym<sup>9</sup>. Warto podkreślić, że wpływ globalizacji na chrześcijaństwo może być różny w różnych częściach świata i w zależności od konkretnych wyzwań i możliwości danego regionu. Dlatego prawdziwe znaczenie globalizacji dla chrześcijaństwa można oceniać dopiero w kontekście konkretnych okoliczności i perspektyw.

## 2. Kto to jest teolog?

Teolog to osoba, która zajmuje się teologią – dziedziną nauki i refleksji filozoficznej – która koncentruje się na badaniach i rozważaniach dotyczących Boga, religii, duchowości i wiary. Teologowie starają się zgłębiać różne aspekty religii, analizować teksty święte, rozwijać doktryny religijne oraz prowadzić refleksję na temat natury Boga i istoty duchowości.

W szerokim sensie teologiem jest każdy, kto mówi o Bogu i w jakikolwiek sposób zgłębia i przekazuje prawdę o Nim, zaczynając od papieża, przez biskupów, księży, katechetów, teologów świeckich pracujących na uczelniach i publikujących wyniki badań aż po rodziców i wszystkich ludzi przekazujących innym wiarę<sup>10</sup>. Ale trzeba tu wyodrębnić teologów zajmujących się teologią w sposób profesjonalny, którzy mają zapewnione warunki do zajmowania się przede wszystkim teologią. Podczas audyencji dla Międzynarodowej Komisji Teologicznej 24 listopada 2022 roku papież Franciszek powiedział, że „teologowie muszą iść dalej, muszą starać się iść dalej. [...] Katecheta musi przekazywać prawdziwą, solidną naukę; nie ewentualne nowości, z których niektóre są dobre, lecz to, co jest solidne. [...] Teolog ryzykuje pójście dalej, a Urząd Nauczycielski będzie tym, który [w razie potrzeby] go powstrzyma. Powołanie teologa polega zawsze na tym, żeby podejmować ryzyko wyjścia poza, ponieważ poszukuje doprecyzowania teologii. Katecheta nigdy nie będzie przekazywał dzieciom i wiernym nauki, która nie jest pewna”<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Por. Chat GPT, <https://chat.openai.com/c/830038co-3e05-421f-8791-347c5c6b59af> [7.10.2023].

<sup>10</sup> Por. M. Marczewski, *Teologia. IV. Podmiot*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XIX, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2013, k. 661-663.

<sup>11</sup> Cyt. za: M. Faggioli, *Ohne Tradition kein Fortschritt*, „Herder Korrespondenz“ 9 (2023), s. 26.

### 3. Teologia wobec świata współczesnego

Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum* wniosła paradygmatyczną zmianę do nauki o objawieniu<sup>12</sup>, według której nie chodzi w nim o „pouczenie” ludzi „Boskimi prawdami”, lecz o otworzenie przestrzeni komunikacji między Bogiem a człowiekiem. Komunikacja ta została zamierzona przez Boga, który objawił się w Jezusie Chrystusie i zaofiarował ludziom zbawienie. On zaprasza ludzi, przemawia do nich z miłością i zaprasza do wspólnoty ze sobą. Z tej dynamiki Objawienia wyrasta także wspólnota wierzących i zadanie Kościoła polegające na dawaniu świadectwa i towarzyszeniu ludziom, aby mogli wzrastać w przyjaźni z Bogiem. Momentami tego Objawienia są nie tylko słowa Jezusa, lecz także Jego czyny, znaki i cuda, śmierć i zmartwychwstanie oraz zesłanie Ducha Świętego. Takie ujęcie pozwala na otwarte głoszenie chrześcijańskiego Objawienia w dzisiejszym świecie i jego inkulturację w nowych kontekstach kulturowych<sup>13</sup>.

Chrześcijaństwo od początku swojego istnienia przeżywało tak spotkanie, jak i konfrontację z różnymi kulturami. Niezależnie od wszelkich zarzutów zawsze szukało spotkania z kulturą, jakkolwiek świadomość kulturowa Kościoła dojrzewiała stopniowo<sup>14</sup>. Sobór Watykański II roztoczył nowe perspektywy i rozpoczął nową epokę. Odciał się od konstantyńskiej pokusy ochrzczenia wszystkich wartości ludzkich, postrzegania świata jako swojej własnej cywilizacji, do której należało wcielić wszystko, co nie było chrześcijańskie, dławiąc niejednokrotnie wolność wyboru. Nowe myślenie – nierezygnujące z wierności prawdzie objawionej – nie rościło sobie jednak pretensji do autorytatywności i nieomylności tam, gdzie ona nie jest konieczna. Kościół rozpoczął dialog ze współczesnym człowiekiem, przyjmując za punkt wyjścia, że porządek natury i porządek kultury są w nim nierozzerwalnie związane. Kościół ma nie tylko akomodować się do świata, ale ma włączać się w niego i zasilać go na zasadzie relacyjności. Zasadniczym nurtem Soboru było dwukierunkowe nawrócenie: ku Bogu i ku światu. Zadaniem Kościoła jest budowa nowego społeczeństwa (KDK 34; 41), w którym ma on swoją misję religijną i jednocześnie najbardziej ludzką (KDK 11), nie opartą jednakże na akceptacji jakichś form politycznych (KDK 73-74; 76), ale na słusznej autonomii i uczestnictwie (KDK 75). Najważniejszym przesłaniem Soboru była teza, że ostatecznym celem kultury jest doskonalenie życia ludzkiego. Kultura jest zależna od warunków życia człowieka, który działa w określonym śro-

<sup>12</sup> Por. O.H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte*, Kevelaer 32011, s. 271-290.

<sup>13</sup> Por. M. Jagodziński, *Sobór Watykański II w perspektywie teologiczno-eklezyjalnej*, w: *Studia soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2013, s. 343-344.

<sup>14</sup> Por. W. Kawecki, *Komunikacja wiary w przestrzeni kulturowej. Perspektywa historyczna*, „Studia Nauk Teologicznych” 14 (2019), s. 25-27.

dowisku; ujawnia się w zależności od środowiska, w które zresztą włącza się i które kształtuje. Kościół odnawia wewnątrz człowieka i wchodzi we wspólnotę z różnymi kulturami, akceptuje i szanuje wszystkie, ale zastrzega sobie prawo do ich krytycznej oceny. Współcześnie rysują się nowe możliwości rozwoju kultury. Nauki ściśle rozwinęły w człowieku zmysł krytyczny. Nauki humanistyczne pogłębiły znajomość człowieka. Nauki historyczne ukazały zmienność i ewolucję, a jednocześnie powtarzalność pewnych zdarzeń w życiu ludzkim. Środki komunikacji społecznej ułatwiły kontakty międzyludzkie, obaliły bariery narodowe i rasowe, a także ujednoliciły niektóre obyczaje. Techniczne środki masowego przekazu przyczyniły się do rozwoju kultury masowej, wpływającej na sposób myślenia i życia ludzi. Jesteśmy świadkami narodzin nowego humanizmu, w którym człowiek jako twórca kultury określa siebie poprzez odpowiedzialność względem braci i historii. Należy zatem wspierać dynamizm i ekspansję nowej kultury, a także godzić kulturę rodzącą się z postępu nauk i dyscyplin technicznych z kulturą duchową. Jednocześnie Kościół chce rozwijać kulturę ludzką i obywatelską przez wychowanie człowieka do wolności i doskonalenia osoby. Kościół zmienił także sposób widzenia siebie, człowieka i świata, biorąc pod uwagę złożoną i nową rzeczywistość społeczno-kulturową (*aggiornamento*). Uświadomił sobie także, że kultura wpływa na zbawczy dialog człowieka z Bogiem i dlatego istnieje jej ścisła relacja względem wiary<sup>15</sup>.

Kultury współczesnej nie powinno się odbierać tylko pod kątem jej aspektów zagrażających wierze – podkreślał Kehl – trzeba dostrzegać w niej pewną formę krytycznego pytania pod adresem dotychczasowego kształtu wiary i Kościoła. Stwarza to szansę dokonania autokorekty chrześcijaństwa. Kościół nie może powstrzymać się od zmiany podejścia do osobistej wolności człowieka, do jego rozstrzygnięć wiary i sumienia, nie może formalnie dekretować tradycyjnych danych wiary i moralności bez jednoczesnego czynienia ich zrozumiałymi, a także bez przyjaznego i kompetentnego towarzyszenia ludziom w ich poszukiwaniach, w kształtowaniu życia i formowaniu sumienia. Wiele może zależeć od zaakceptowania ludzi i ich uwarunkowanej kulturowo postawy, od unikania dyskryminującego języka, a także od próby zrozumienia punktu widzenia „sympatyków” i „szukających”. Przy zachowaniu dobrej woli można przecież znaleźć punkty styku i zaczepienia umożliwiające pozytywne odniesienia między „kulturowo-chrześcijańską” religijnością a głoszeniem wiary<sup>16</sup>.

Szukanie nowych form społecznych wiary w kulturze przesiąkniętej ponowoczesnością i oderwanej od tradycji nie może polegać ani na ścisłym dopasowaniu się do ducha nowoczesności, ani na trwożnym wycofywaniu się do „tradycjonalistycznych twierdz ucieczki”. Wiara

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 27-30.

<sup>16</sup> Por. M. Kehl, *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg 1996, s. 14-18.

chrześcijańska zawsze odnajdywała swoją tożsamość w dialektyce dwóch przeciwstawnych ruchów: zaczepienia w danych kulturowych oraz – gdy było to konieczne – oporu wobec panujących oczywistości. Zaczepienie kulturowe udawało się do tej pory relatywnie dobrze, ale oporu Kościół musi znowu mozolnie uczyć się. Przystwojenie sobie swoistej „teologii pustyni” (w nawiązaniu do wędrówki Izraela) może pomóc przezwyciężyć obcość nowoczesnej kultury, doprowadzić do nowych źródeł, dać nową jasność i siłę życia – umożliwiając jednocześnie przezwyciężenie błędów rozwojowych tejże kultury<sup>17</sup>.

#### 4. Modele relacji między teologią a kulturą współczesną

Relacja chrześcijaństwa wobec nowoczesnej kultury umiejscowiona jest zasadniczo w ramach dwóch „strategicznych opcji podstawowych”: „krytycznego kontrastu” lub „krytycznego kompromisu”. Opcja „krytycznego kontrastu” głosi, że tylko jasny kontrast ideowy i strukturalny jest w stanie ustrzec chrześcijańską tożsamość i jej „publiczną przejrzystość”, gdyż prowokuje i fascynuje – przede wszystkim tych, którzy z powodu ambiwalencji współczesnej kultury zajęli wobec niej stanowisko krytyczne. Opcja „krytycznego kompromisu” twierdzi, że Kościół będzie błogosławieństwem dla kultury wtedy, gdy zajmie wobec niej stanowisko krytyczno-kompromisowe i – zachowując częściowy dystans – pogodzi się z brakiem zaangażowania części swoich członków.

Kehl oceniał, iż pragnienie kontrastu prowadzi do apokaliptycznych, czarno-białych przerysowań, rezygnacji z realnej obecności Kościoła w społeczeństwie, wycofywania się do kurczących się środowisk kościelnych niechętnych wobec otoczenia kulturowego, a chęć kompromisu – do „pełzającego” dopasowywania się do aktualnych prądów ducha czasu, degradacji chrześcijaństwa do religijnie udrapowanego „przedsiębiorstwa usługowego” i utraty odróżniającego profilu wiary, czyli do „zeświecczenia”. Kehl zdecydowanie opowiadał się jednak za opcją „krytycznego kompromisu” Kościoła komunikacyjnego, kształtującego się w nastawionym na konsens dialogu wewnętrznym i skierowanego także na zewnątrz. Chrześcijanie są bowiem także dziećmi swojego czasu i dlatego nie powinni ustawiać się wobec świata w pozycji „wiedzących wszystko lepiej” bądź chcących sprowadzić na właściwą drogę „zagubioną owcę” kultury współczesnej. Jest ona przecież także włączona w Boży plan zbawienia i również jej należy głosić królestwo Boga, a tylko wtedy okaże się to wiarygodne, gdy będzie się szukać punktów zaczepienia do rozmowy, a wycofywanie się ze ślepych uliczek społecznego rozwoju zachęci do odwrotu także innych – zamiast powodować jeszcze większą agresję z powodu rzucania pod ich adresem nieustannych oskarżeń<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 20-21, 23-26, 37-39.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 33, 111-116; M. Jagodziński, *Kościół komunii*, Kraków 2022, s. 233-245.

Konieczność odrzucenia zła oznacza, że ewangelizacja nie może być po prostu „dostosowaniem się do kultury, zgodnie z powierzchownym pojęciem inkulturacji, które zakłada, że przy zmodyfikowanych figurach mowy i kilku nowych elementach w liturgii, praca jest wykonana”, ale raczej że „Ewangelia jest rozcięciem, oczyszczeniem, które staje się dojrzwaniem i uzdrowieniem”, a to rozcięcie musi nastąpić we właściwym miejscu, „we właściwym czasie i we właściwy sposób”<sup>19</sup>. „Człowiek masy”, oderwany od kultury Wcielenia, ubożeje. Pozbawiony pragnienia niezależności i oryginalności staje się podatny na ideologiczną manipulację. Przyczyną tego usposobienia jest brak związku owocnej i wzniosłej kultury, będącej podłożem zdrowej natury a życiem duchowym, które staje się wtedy bezwładne i ciasne oraz rozwija się wzdłuż rozchwianych, nienormalnych i nieuprawnionych linii<sup>20</sup>. Owocna i wzniosła kultura służy więc rozkwitowi człowieka, jest środkiem udzielania łaski. Kolejnym teologicznym budulcem przemiany kultury jest zasada, że *logos* musi poprzedzać *etos*. Teologia dogmatyczna i moralna oraz teologia pastoralna muszą więc być zawsze powiązane wewnętrznie<sup>21</sup>.

Istnieją także alternatywne, antytetyczne podejścia do ustawiania relacji między teologią a współczesnością. Najgłośniejszą alternatywą jest teologia korelacyjistyczna głosząca, że zamiast przekształcać kulturę, trzeba skorelować wiarę z elementami kultury. Współcześni jej zwolennicy mówią o przekontekstualizowaniu wiary. To kultura ma „pozycjonować” Chrystusa, a nie Chrystus i Trójca Święta „pozycjonują kulturę”<sup>22</sup>. Według Hansa Ursa von Balthasara powinno być akurat odwrotnie – to świat istnieje w przestrzeni Chrystusa, a nie Chrystus ma być wtłoczony w świat lub przeciwstawiany światu: „chrześcijanie nie potrzebują pojednania Chrystusa i świata ani pośrednictwa między Chrystusem a światem: sam Chrystus jest jedynym pośrednikiem i pojednaniem”<sup>23</sup>.

Inne jeszcze podejście prezentuje strategia „destylowania wartości” z kerygmatu chrześcijańskiego i łatwego „sprzedawania ich” światu bez obciążania przy tym innych przekonaniem teologicznymi. Tak wydestylowane wartości bywają zwykle korelowane z modnymi projektami politycznymi lub wartościami, takimi jak: tolerancja; inkluzywizm; szacunek dla odmienności; zainteresowanie potrzebami ubogich, chorych i niepełnosprawnych, a także osób z marginesu społecznego. W rzeczywistości wartości wydestylowane z doktryny chrześcijańskiej mają tendencję do ulegania „mutacji” i nabierania nowych znaczeń oraz zaczynają

<sup>19</sup> Por. J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, San Francisco 2005, s. 46.

<sup>20</sup> Por. R. Guardini, *The End of the Modern World*, London 1957, s. 78.

<sup>21</sup> Por. T. Rowland, *Contemporary Theology and Culture* (presentation at the “Omnes” on the occasion of the Forum April 14, 2021), <https://omnesmag.com/en/resources/theology-and-contemporary-culture-dra-rowland-in-the-omnes-forum/> [2.07.2023].

<sup>22</sup> Por. tamże.

<sup>23</sup> H.U. von Balthasar, *The Theology of Karl Barth*, San Francisco 1992, s. 332.

służyć celom wręcz antychrześcijańskim<sup>24</sup>. Dla przykładu: „Philip Zimbardo, być może najślawniejszy dziś psycholog świata, mówi w wywiadzie dla «Gazety Wyborczej»: «W Stanach Zjednoczonych mamy takie powiedzenie «prawda was wyzwoli». Dziennikarz na to: «W Polsce też tak się mówi»”. Ks. Jerzy Szymik skomentował tę niepojętą, komiczną i przerażającą jednocześnie ignorancję następująco: „Niebywała zbieżność w obu językach, właśnie odkryta, prawda?”<sup>25</sup>. Czy ze strony tego dziennikarza była to tylko ignorancja? Przecież najbardziej zjadliwe formy ideologii antychrześcijańskiej zawsze pasożytują na nauczaniu chrześcijańskim<sup>26</sup>.

Kardynał Paul Cordes pisał o tym w kontekście praktyki niektórych organizacji charytatywnych celowo oddzielających pomoc społeczną od ewangelizacji: „Czasami dyskusja w Kościele sprawia wrażenie, że moglibyśmy zbudować sprawiedliwy świat dzięki konsensusowi mężczyzn i kobiet dobrej woli i dzięki zdrowemu rozsądkowi. Czyniąc to, wiara jawiłaby się jako piękny ornament, jak dobudówka na budynku – ozdoba, ale zbędna. A gdy spojrzymy głębiej, odkrywamy, że zgoda rozumu i dobrej woli jest zawsze wątpliwa i utrudniona przez grzech pierworodny – mówi nam o tym nie tylko wiara, ale i doświadczenie. Dochodzimy więc do przekonania, że Objawienie jest potrzebne także dla dyrektyw społecznych Kościoła: źródłem naszego rozumienia «sprawiedliwości» staje się więc LOGOS uczyniony ciałem”<sup>27</sup>. Podobnie Ratzinger pisał, że chrześcijaństwo i teologia, które redukują sedno orędzia Jezusa – „królestwo Boże” – do „wartości królestwa”, utożsamiając je z głównymi hasłami moralizmu politycznego i czyniąc z tego syntezę wszystkich religii –

<sup>24</sup> Por. T. Rowland, *The “Cathedral” of Catholic Theology*, “Studia Nauk Teologicznych PAN” 17 (2022), s. 136-137: “Further there are those who do not really want Catholic theology at all, they want what St. John Henry Newman called ‘the religion of the world.’ They want to distill ‘Christian values’ from the kerygma of the faith and then marry such ‘values’ to popular contemporary social theories and ideologies. Karl Rahner’s expression ‘gnoseological concupiscence’ is a good description of this intellectual practice. Too much interest in the thought systems of the ‘world’ kills the cat. The ‘values,’ such as kindness and compassion, once they have sloughed off the unfashionable elements of the kerygma, like belief in the divinity of Christ, ‘hook up’ with utopian theories designed to foster an order of absolute equality in all things”.

<sup>25</sup> J. Szymik, *Wielkie lekcje JPPII: wolność*, [w:] tenże, *Veni, Sancte Spiritus*, t. 3: *Moc ze słowa. Felietony*, Katowice 2022, s. 169. „Arogancja jest jeszcze gorsza, skutkuje odrzuceniem chrześcijańskiego rozumienia i praktykowania wolności. [...] Tuż po tamtej pielgrzymce nestorka polskiego katolickiego dziennikarstwa na jednym z sympozjów zaparzyła się wobec pojęcia «prawdziwej wolności». Na uwagę, że to cytata z JPPII, odparła, że wolność z przymiotnikiem przestaje być sobą, także w papieskim wydaniu. Przypadek kliniczny: chrześcijańska aksjologia jest dobra, dopóki nie staje się zawadą na drodze tego, co aktualnie uznajemy za postęp. Gdy tu następuje kolizja, wtedy lekceważymy (arogancja łączy lekceważenie z zuchwałą pewnością) chrześcijański «anachronizm», a wybieramy świetlaną przyszłość” (tamże).

<sup>26</sup> Por. T. Rowland, *Contemporary Theology and Culture*.

<sup>27</sup> P. Cordes, *Address to the Australian Catholic University Sydney on the occasion of the publication of the Encyclical Caritas in Veritate*, 2009 (cyt. za: T. Rowland, *Contemporary Theology and Culture*).

zapominając o Bogu, mimo że to właśnie On jest podmiotem i przyczyną królestwa Bożego – nie otwierają drogi do odnowy, a wręcz ją blokują<sup>28</sup>. Najbarwniejsza krytyka strategii destylacji jest jednak dziełem Georgesa Bernanosa. Odnosząc się do zjawiska, które nazwał „prostytucją idei”, pisał, że wszystkie idee, które wysła się w świat osamotnione (odłączone od Objawienia) z warkoczykami na plecach i małym koszykiem w rękach (jak u Czerwonego Kapturka), są gwałcone za najbliższym rogiem ulicy przez jakiś „zuniformizowany slogan”<sup>29</sup>. Wspomniana „prostytucja idei” jest przy tym strategią stosowaną masowo przez ostatnie dekady. Popieranie takich procesów destylacji, których celem jest wytworzenie swobodnie pływających „wartości”, które mogą potwierdzać (lub nie) osoby wszystkich wyznań, zwykle używane jest do podważania tego nauczania, z którego wartości te zostały pierwotnie wydestylowane<sup>30</sup>.

Wspomnieć jeszcze można zjawisko „ikonoklazmu” (Ratzinger) lękającego się afirmacji piękna i wysokiej kultury dlatego, że niby miłość do piękna bywa pułapką prowadzącą do bałwochwalstwa. Po Soborze Watykańskim II mentalność tego „ikonoklazmu” wkroczyła z kalwinizmu do Kościoła katolickiego. Piękno i wysoka kultura kojarzyły się z barokowym, kontrreformacyjnym katolicyzmem, a skoro barokowa scholastyka stała się niemodna, niemodne także stało się wszystko, co szło z nią w parze. W niektórych częściach świata katolickiego obejmowało to także uroczystą liturgię i prowadziło do zastępowania jej przez coś, co Ratzinger nazywał „parafialną liturgią tea-party”. W innych częściach katolickiego świata uroczysta liturgia, piękne wyposażenie, szaty i święte naczynia kojarzyły się z kolei niektórym z katolicyzmem wyższych sfer i były uznawane za niezgodne z preferencyjną opcją dla ubogich oraz innymi tropami teologii wyzwolenia. Ikonoklazm taki nie jest jednak opcją chrześcijańską, bo Wcielenie właśnie oznacza, że niewidzialny Bóg wchodzi w świat widzialny po to, abyśmy my – związani z materią – mogli Go poznać<sup>31</sup>.

## 5. Jaką zająć postawę duchową?

W odniesieniu do entuzjazmu wobec przyziemnej orientacji współczesności pewien australijski poeta zauważył ironicznie, że „podczas gdy Kościół zdaje się płynąć po morzu glukozy, nad którym zachodzące słońce Oświecenia rozpościera swoje sentymentalne barwy, fala świeckiego smaku płynie teraz w innym kierunku: współczesny gust z nową nostalgią spogląda na sztukę, którą społeczeństwa mogą tworzyć, gdy są wierne swoim świętym tradycjom”<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Por. J. Ratzinger, *Europe in the Crisis of Cultures*, „*Communio: International Catholic Review*” 32 (2005), s. 346-7.

<sup>29</sup> Por. G. Bernanos, *La liberté, pourquoi faire?*, Paris 1953, s. 208.

<sup>30</sup> Por. T. Rowland, *Contemporary Theology and Culture*.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> J.Ph. McAuley, *The End of Modernity: Essays on Literature, Art and Culture*, Sydney 1959.

Znany teolog i poeta ks. Jerzy Szymik napisał jednak w jednym ze swoich felietonów: „nasze pewniki zostały podważone, istnienie naszej cywilizacji i kultury okazuje się zaskakująco nietrwałe, a jedyną mądrą odpowiedź na te tragedie podpowiada nam Jezus: wrócić do Boga, na-wrócić się. I to „w każdym wymiarze – międzyludzkim, społecznym i międzynarodowym... [...] Nawrócić musi się Kościół. I przestać łąsić się do świata w zamian za rzuconą mu kość uznania, synonim pogardy”<sup>33</sup>. W innym felietonie zamieścił przejmującą i bardzo aktualną analizę sytuacji Kościoła autorstwa Josepha Ratzingera: „Siłą Kościoła jest wiara, nie debata. [...] „namiętne angażowanie się ludzi w dyskusje synodalne nie przynosi zbyt wielu korzyści – podobnie jak nie ten staje się sportowcem, kto angażuje się w powstanie Komitetu Olimpijskiego. Wierzącym wcale nie zależy na aktualnych informacjach, w jaki sposób biskupi i księża sprawują swe urzędy. Dla nich najważniejsze jest, aby wiedzieć, czego chce od nich Bóg w życiu i śmierci. Kościół, o którym mówi się za dużo, sam nie mówi o tym, o czym powinien [...] Istnieje katolicyzm papierkowy, urzędowy, katolicyzm obrad, posiedzeń i przemówień i przygnębiających, nie znoszących samych siebie funkcjonariuszy. [...] Pan stał się Barankiem i jako Baranek wszedł w wilczy świat i został rozszarpany. Nie bójcie się, nawet jeśli wy, owce, jesteście pośród wilków. To oznacza gotowość do tego, że jako owce zostaniemy rozszarpani. Wiara oznacza podążanie za Jezusem i dlatego obejmuje gotowość do męczeństwa, gotowość do zranień. Bez tej gotowości wiara nie istnieje. Również w Kościele, gdyż świat jest także w Kościele, spotykamy subtelniejsze formy problemu wilka i owcy. Również w Kościele są wilki i nam wszystkim zagraża uwolnienie naszej wilczej natury. W każdej chwili mamy do dyspozycji maczugę fundamentalizmu. Jeśli zostanie ona wobec kogoś użyta, to jest on zmuszony do milczenia. Nowe tortury, które się teraz stosuje, nie służą do tego, aby zmusić ludzi do mówienia, lecz raczej do milczenia”. Chorobą Kościoła jest uleganie dyktaturze strachu...”<sup>34</sup>.

Żyjemy w czasie promowania synodalności. Czemu ma to służyć?<sup>35</sup> Synodalność nie jest gotowym patentem, niesie za sobą możliwo-

<sup>33</sup> J. Szymik, *Jeśli się nie nawrócicie*, w: tenże, *Veni, Sancte Spiritus*, s. 226n.

<sup>34</sup> J. Szymik, *J. Ratzinger/Benedykt XVI o Kościele*, [w:] tenże, *Veni, Sancte Spiritus*, s. 188-190.

<sup>35</sup> Por. J. Ratzinger, *Pytania dotyczące struktury i zadań synodu biskupów*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne („Opera omnia” t. VIII/1)*, Lublin 2013, s. 511; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, nr 103-119; M. Jagodziński, *Do czego potrzebne są w Kościele synody lokalne?*, „*Studia Diecezji Radomskiej*” 12-13 (2020-2021), s. 135-145. “Synods have been around for centuries but synodality refers to a mode of decision-making or discernment. It is notoriously difficult to define. It is what Australians call a ‘weasel word’ meaning a concept that is in practice assigned different content by different people. With weasel words everyone can be in favour of the concept because its meaning is so ambivalent. Obviously, in this context, work needs to be done to explain how the *sensus fidelium* is made manifest in the life of the Church. It cannot ever be that the Holy Spirit takes



ści i ograniczenia. Nie przezwycięży automatycznie niepewności Kościoła, ale może zainicjować akceptację naszego fundamentalnego zakłopotania, które wyzwoli działanie. Kościół ma z jednej strony zapominać o sobie samym ze względu na Chrystusa, ale z drugiej strony nie istnieje prawdziwa pamięć o Chrystusie bez Kościoła. Z tego napięcia może wyrosnąć „sentire cum Ecclesia”, które zawsze będzie także „sentire cum omni creatura”, i w efekcie będą mogły wzrastać i rozkwitać charyzmaty, od których Kościół będzie zawsze zależny. Tego nikt nie może dokonać sam z siebie, ale w kontekście rozwijanej świadomości synodalnej może dojrzywać troska o przygotowanie gruntu dla takich darów<sup>36</sup>.

Jakie jest moje zadanie jako teologa w zglobalizowanym świecie? Muszę zadawać sobie pytania i szukać odpowiedzi. Przede wszystkim o uczciwość i odwagę wobec prawdy. Jeszcze raz posłużę się słowami ks. Szymika: „Czym jest dla mnie lektura Ewangelii i szerzej – aktywność w sferze religijnej? Czy nie aby jeszcze jednym sposobem – tyle że bardziej wyrafinowanym i trudniejszym do zdemaskowania – na przechytrzenie Boga, najgłębszą z możliwych formą oporu wobec Jego Słowa? Czy nie poruszam się w świętych tekstach tak jak diabeł po pustyni: kusząc Jezusa i cytując Biblię przeciw Chrystusowi? I czy Piłat to aby nie ja? Puenta? Nie inna niż ta, którą kieruje Paweł na kartach Dziejów Apostolskich (20,29b-31a) do prezbiterów z Efezu, prawie dwadzieścia wieków temu: «wejdą między was wilki drapieżne, nie oszczędzając trzody. Także spośród was samych powstaną ludzie, którzy głosić będą przewrotne nauki, aby pociągnąć za sobą uczniów. Dlatego czuwajcie»<sup>37</sup>.

## Streszczenie

Powołanie teologa polega na odważnym szukaniu, podejmowaniu ryzyka wyjścia poza dotychczas osiągnięty poziom, poszukiwaniu doprecyzowania teologii. Teologia musi być otwarta na świat. Kultury nie powinno się odbierać tylko pod kątem płynących z niej zagrożeń – trzeba dostrzegać w niej pewną formę krytycznego pytania pod adresem dotychczasowego kształtu wiary i Kościoła, co stwarza szansę na dokonanie autokorekty. Nie może to jednak polegać ani na ścisłym dopasowaniu się do ducha nowoczesności, ani na trwożnym wycofywaniu się. Zaczepienie kulturowe udawało się do tej pory relatywnie dobrze, ale oporu Kościół

---

a different position from that of Jesus Christ. If in the name of synodality people start arguing for a rejection of Christ's teaching in the scriptures then something has gone wrong. [...] the truth is not synonymous with majority opinion [...] The Catholic faith is something very different from congregationalism.” (T. Rowland, *The “Cathedral” of Catholic Theology*, s. 144).

<sup>36</sup> R.A. Siebenrock, *Synodalität und Episkopalität der Kirche als kulturelles Gedächtnis des Evangeliums Jesu Christi. Eine Orientierung zur Weitergabe des Evangeliums angesichts der möglichen säkularen Apokalypse*, „Theologisch-praktische Quartalschrift“ 170 (2022), s. 346.

<sup>37</sup> J. Szymik, *Piłat i inni*, [w:] tenże, *Veni, Sancte Spiritus*, s. 31.

musi teraz mozolnie uczyć się. Relacja wobec nowoczesnej kultury realizowana jest zasadniczo w ramach dwóch „strategicznych opcji podstawowych”: „krytycznego kontrastu“ lub „krytycznego kompromisu“. Istnieją także alternatywne, antytetyczne podejścia do relacji teologii i kultury: teologia korelacyjistyczna, strategia „destylacji wartości” z kerygmatu chrześcijańskiego i „sprzedawania ich” światu, a także zjawisko „ikonoklazmu” (Ratzinger) lękającego się afirmacji w Kościele piękna i wysokiej kultury. Zglobalizowany świat zmienia się, pojawiają się prądy przychylnie i zagrażające. Wobec ogromnego zamieszania teolog musi czuwać i nawracać się, zadawać sobie pytania i szukać odpowiedzi – przede wszystkim w kwestii zachowania uczciwości i odwagi wobec prawdy.

**Słowa kluczowe:** teologia, kultura współczesna, strategie, postawy, perspektywy

**Title:** Theologian in the Face of Contemporary World

### Summary

The vocation of the theologian is to boldly seek, to take risks to go beyond what has been achieved so far, to seek clarification of theology. Theology must be open to the world. Culture should not be perceived only in terms of the dangers that flow from it - it must be seen as a form of critical questioning against the existing shape of the faith and the Church, which provides an opportunity for self-correction. However, this must not consist of either a close fit with the spirit of modernity or a fearful retreat. Cultural attachment has succeeded relatively well so far, but resistance the Church must now laboriously learn. The relationship to modern culture is essentially carried out within the framework of two “strategic core options:” “critical contrast” or “critical compromise.” There are also alternative, antithetical approaches to the relationship between theology and culture: correlationistic theology, a strategy of “distilling values” from the Christian kerygma and “selling them” to the world, as well as the phenomenon of “iconoclasm” (Ratzinger) fearful of the Church’s affirmation of beauty and high culture. The globalized world is changing, with favorable and threatening currents emerging. In the face of immense confusion, the theologian must be vigilant and convert, ask himself questions and seek answers - above all, about honesty and courage in the face of the truth.

**Key words:** theology, contemporary culture, strategies, options, perspectives

## Bibliografia

- Balthasar H.U. von, *The Theology of Karl Barth*, San Francisco 1992.
- Bernanos G., *La liberté, pourquoi faire?*, Paris 1953.
- Bucher R., ... *wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche*, Würzburg 2012.
- Chat GPT, <https://chat.openai.com/c/830038c0-3e05-421f-8791-347c5c6b59af>.
- Cordes P., *Address to the Australian Catholic University Sydney on the occasion of the publication of the Encyclical Caritas in Veritate*, 2009 (cyt. za: T. Rowland, *Contemporary Theology and Culture, Culture* (presentation at the "Omnes" on the occasion of the Forum April 14, 2021), <https://omnesmag.com/en/resources/theology-and-contemporary-culture-dra-rowland-in-the-omnes-forum/>).
- Faggioli M., *Ohne Tradition kein Fortschritt*, „Herder Korrespondenz“ 9 (2023), s. 26-29.
- Hoffmann-Nowotny H.-J., *Theologie, Religionen und soziokultureller Wandel*, [w:] *Universitas in theologia – theologia in universitate*, red. M. Krieg, M. Rose, Zürich 1997, s. 61-80.
- Höhn H.-J., *Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas'*, Frankfurt am Main 1985.
- Gadamer H.G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1972.
- Guardini R., *The End of the Modern World*, London 1957.
- Jagodziński M., *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2002.
- Jagodziński M., *Do czego potrzebne są w Kościele synody lokalne?*, „Studia Diecezji Radomskiej” 12-13 (2020-2021), s. 135-145.
- Jagodziński M., *Eklezjalne kształty komunii*, Radom 2012.
- Jagodziński M., *Kościół komunii*, Kraków 2022.
- Jagodziński M., *Sobór Watykański II w perspektywie teologiczno-eklezyjnej*, w: *Studia soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2013, s. 321-347.
- Kawecki W., *Komunikacja wiary w przestrzeni kulturowej. Perspektywa historyczna*, „Studia Nauk Teologicznych” 14 (2019), s. 25-42.
- Kehl M., *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1994.
- Kehl M., *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie*, Frankfurt am Main 1978.
- Kehl M., *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg 1996.
- Machinek M., *Nowy tęczy świat. Próba diagnozy*, Pelplin 2021.
- Marczewski M., *Teologia. IV. Podmiot*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XIX, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2013, k. 661-663.

- McAuley J.Ph., *The End of Modernity: Essays on Literature, Art and Culture*, Sydney 1959.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła* (2018).
- Moltmann J., *Was ist Theologie heute?*, Freiburg im Breisgau 1988.
- Pesch O.H., *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte*, Kevelaer 2011, s. 271-290.
- Ratzinger J., *Europe in the Crisis of Cultures*, „*Communio: International Catholic Review*” 32 (2005), s. 346-347.
- Ratzinger J., *Pytania dotyczące struktury i zadań synodu biskupów*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne* („*Opera omnia*” t. VIII/1), Lublin 2013, s. 511-526.
- Ratzinger J., *W drodze do Jezusa Chrystusa*, San Francisco 2005.
- Rowland T., *Contemporary Theology and Culture* (presentation at the “Omnes” on the occasion of the Forum April 14, 2021), <https://omnesmag.com/en/resources/theology-and-contemporary-culture-dra-rowland-in-the-omnes-forum/> [2.07.2023].
- Rowland T., *The “Cathedral” of Catholic Theology*, „*Studia Nauk Teologicznych PAN*” 17 (2022), s. 135-149.
- Scharer M., B.J. Hilberath, *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung*, Mainz 2002, s. 36-40.
- Siebenrock R.A., *Synodalität und Episkopalität der Kirche als kulturelles Gedächtnis des Evangeliums Jesu Christi. Eine Orientierung zur Weitergabe des Evangeliums angesichts der möglichen säkularen Apokalypse*, „*Theologisch-praktische Quartalschrift*” 170 (2022), s. 339-346.
- Szymik J., *Jeśli się nie nawrócicie*, w: tenże, *Veni, Sancte Spiritus*, t. 3: *Moc ze słowa. Felietony*, s. 225-227.
- Szymik J., *J. Ratzinger/Benedykt XVI o Kościele*, w: tenże, *Veni, Sancte Spiritus*, t. 3: *Moc ze słowa. Felietony* s. 188-190.
- Szymik J., *Piłat i inni*, w: tenże, *Veni, Sancte Spiritus*, t. 3: *Moc ze słowa. Felietony*, s. 27-31.
- Szymik J., *Wielkie lekcje JP II: wolność*, w: tenże, *Veni, Sancte Spiritus*, t. 3: *Moc ze słowa. Felietony*, Katowice 2022, s. 167-169.

**Ks. Sylwester Jaśkiewicz<sup>1</sup>**

## **Logika daru z siebie na miarę św. Józefa według papieża Franciszka**

### **Wstęp**

Rosnące zainteresowanie osobą św. Józefa, które w trzecim tysiącleciu odczytywane jest przez niektórych autorów jako swoisty *kairos*<sup>2</sup>, skłania do wciąż nowych rozważań mających na celu ukazanie jeszcze bardziej kompletnej charakterystyki tej niezwyklej postaci świętego patriarchy<sup>3</sup>. Szczególnie cennym zaproszeniem do pogłębienia znajomości tego niezwyklego świętego, a co za tym idzie, zwiększenia do niego miłości, jest ostatni w magisterium papieskim i najważniejszy dokument papieża Franciszka poświęcony św. Józefowi<sup>4</sup>, jakim jest List apostolski *Patris corde* opublikowany 8 grudnia 2020 r. na rozpoczęcie Roku św. Józefa<sup>5</sup>. Ważnym dopełnieniem tego Listu jest cykl katechez poświęconych postaci św. Józefa, jakie Ojciec Święty wygłosił na przełomie 2021 i 2022 r.

Papież z Argentyny, związany od lat harmonijną więzią ze św. Józefem<sup>6</sup>, z wielką uwagą kontempluje jego ojcostwo oraz misję powierzoną mu przez Opatrzność. Bergoglio patrzy na św. Józefa z perspektywy Bożych planów i jego miejsca w historii zbawienia, ale też jako rzecznik człowieka i spraw ludzkich, widzi w nim pociągający przykład, model dla współczesnych chrześcijan. Mając na uwadze niezwykle bogactwo duchowej sylwetki św. Józefa, a także trudności towarzyszące jej

<sup>1</sup> Doktor habilitowany nauk teologicznych, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu (Wydział Teologii KUL), UKSW w Warszawie oraz IT PWT w Radomiu. Zainteresowania badawcze: chrystologia, soteriologia, mariologia, eklezjologia, trynitologia, eschatologia, misjologia, osoba i spuścizna literacka św. Augustyna. Adres e-mail: sylwej@wp.pl

<sup>2</sup> Por. Z. Janiec, *Święty Józef – kairos dla trzeciego tysiąclecia*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 36 (2020), s. 125-142.

<sup>3</sup> Por. B. Kochaniewicz, *Ojcostwo Józefa z Nazaretu w ujęciu papieża Franciszka*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 29 (2022), s. 88.

<sup>4</sup> Por. J. Bujak, „*Idźcie do Józefa*” (Rdz 41,55). *Nauczanie papieża o św. Józefie. Od bł. Piusa IX do Franciszka*, Poznań 2021, s. 186.

<sup>5</sup> Por. Franciszek, *List apostolski „Patris corde” z okazji 150. rocznicy ogłoszenia Świętego Józefa Patronem Kościoła Powszechnego*, Poznań 2020, s. 18-21, [dalej skrót: PC].

<sup>6</sup> Por. Franciszek, *Św. Józef wzorem dla współczesnych ojców*. Wywiad z papieżem Franciszkiem, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. [dalej skrót: OR] 42 (2022) nr 2 (440), s. 19 (c.19-22).

ukazaniu<sup>7</sup>, rodzi się pytanie: jaką rolę w duchowej fizjonomii Opiekuna Świętej Rodziny pełni pojęcie „daru”?, a także: jakie znaczenie ma ono w związku z przykładem św. Józefa dla wszystkich chrześcijan? Poszukiwanie prawdy jako przedmiot naukowych dociekań odnosi się także do teologii św. Józefa, która stoi u podstaw prawdziwej pobożności<sup>8</sup>.

## 1. Znaczenie terminu „logika”

Nawet jeśli sam termin „logika” nie przynależy do słownictwa Biblii, to jednak logikę określonych słów, faktów czy zdarzeń na różny sposób odnajdujemy w przekazie biblijnym. Co ciekawe, w Piśmie Świętym bardzo często logika człowieka zderza się z logiką Boga (por. Łk 15,11-32; J 8,1-11). Logika jest jedną z najstarszych nauk, ale też sztuką, pewną umiejętnością czy sprawnością<sup>9</sup>. Papież Franciszek posługuje się często terminem „logika” w znaczeniu powszechnie używanym i odnosi go do: miłosierdzia<sup>10</sup>, przebaczenia i miłosierdzia<sup>11</sup>, świata<sup>12</sup>, zysku<sup>13</sup>, sądenia<sup>14</sup>, przemocy i odrzucenia<sup>15</sup>, braterstwa<sup>16</sup> czy pojęcia „inkluzyj”<sup>17</sup>. Do św. Józefa odnosi się zarówno logika miłości, jak i logika wolności. W swej istocie „Logika miłości jest zawsze logiką wolności, a Józef potrafił kochać w sposób niezwykle wolny. Nigdy nie stawiał siebie w centrum. Potrafił usuwać siebie z centrum, a umieścić w centrum swojego życia Maryję

<sup>7</sup> Por. M. Chmielewski, *Sylwetka duchowa św. Józefa z Nazaretu*, w: *Duchowość św. Józefa z Nazaretu*, red. M. Chmielewski, „Homo meditant”, t. XXIV, Lublin 2003, s. 21; Z.J. Kijas, *Dziedzictwo papieża Franciszka. Rozmawiał Piotr Koźlak*, Kraków 2023, s. 556-557.

<sup>8</sup> Por. F.L. Filas, *Święty Józef człowiek Jezusowi najbliższy*, tłum. F. Dylewski, J. Ożóg, D. Siuta, Kraków 1979, s. 169-171.

<sup>9</sup> Por. K. Trzęsicki, *Logika. Nauka i sztuka*, Białystok 1996.

<sup>10</sup> Por. Franciszek, *Logika Bożego objęcia*. Audiencja generalna (11.05.2016), OR 37 (2016) nr 6 (383), s. 49.

<sup>11</sup> Por. Franciszek, *Bądźmy zawsze gotowi do przebaczenia*. Rozważanie przed modlitwą «Anioł Pański» w święto św. Szczepana (26.12.2019), OR 40 (2019) nr 1 (409), s. 16.

<sup>12</sup> Por. Franciszek, *Św. Józef – ojciec w czułości*. Audiencja generalna (19.01.2022), OR 42 (2022) nr 2 (440), s. 30.

<sup>13</sup> Por. Franciszek, *Praca daje godność*. Audiencja generalna (19.08.2015), OR 36 (2015) nr 9 (375), s. 49; *Św. Józef cieśla*, Audiencja generalna (12.01.2022), OR 42 (2022) nr 2 (440), s. 31.

<sup>14</sup> Por. Franciszek, *Sprzeciwiamy się logice wyższości kulturowej*. Homilia podczas Mszy św. na lotnisku w pobliżu Temuco (17.01.2018), OR 39 (2018) nr 2 (400), s. 17.

<sup>15</sup> Por. Franciszek, *Wyzwaniu, jakim są migracje, nie można stawiać czoła logiką odrzucenia*. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego (7.01.2019), OR 40 (2019) nr 1 (409), s. 42.

<sup>16</sup> Por. D. Gardocki, *Logika powszechnego braterstwa w encyklice Franciszka Fratelli tutti*, „Studia Bobolanum” 32 (2021) nr 1, s. 19-42.

<sup>17</sup> Por. M. Machinek, *Logika inkluzyj papieża Franciszka. Pytania otwarte na marginesie adhortacji „Amoris laetitia”*, „Forum Teologiczne” 18 (2017), s. 197-211.

i Jezusa<sup>18</sup>. Miłość Józefa w rzeczywistości oznacza całkowite oddanie się Dziecku i Jego Matce<sup>19</sup>.

## 2. Logika daru

O tym, czym w swej istocie jest logika daru wyjaśnia papież Franciszek, zwłaszcza w swej encyklice *Fratelli tutti*: „Ten, kto nie żyje w braterskiej bezinteresowności, czyni ze swojego życia zachłanny handel, zawsze odmierzając to, co daje i co otrzymuje w zamian. Natomiast Bóg daje darmo, do tego stopnia, że pomaga nawet tym, którzy nie są wierni, i «sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi» (Mt 5,45). Dlatego Jezus zaleca: «Kiedy zaś ty dajesz jałmużnę, niech nie wie lewa twoja ręka, co czyni prawa, aby twoja jałmużna pozostała w ukryciu» (Mt 6,3-4). Darmo otrzymaliśmy życie, nie zapłaciliśmy za nie. Zatem wszyscy możemy dawać bez oczekiwania czegoś w zamian, czynić dobro, nie żądając tego samego od osoby, której pomagamy. Dlatego właśnie Jezus zaleca: «Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie!» (Mt 10,8)<sup>20</sup>. Dar nie może być pojmowany jako inwestycja czy jakaś wymiana. Nie czyni się daru z myślą pozyskania czegoś więcej czy wzbogacenia się. Darmość daru jest jedną z jego charakterystycznych cech.

O złożeniu przez św. Józefa całkowitego daru z siebie, ze swojego życia i pracy na rzecz Świętej Rodziny jako przejawu ojcostwa mówił już papież św. Paweł VI w jednej ze swoich homilii 19 marca 1966 r. Słowa te przywołał papież Franciszek, zaznaczając, że Józef „uczynił ze swego życia służbę, złożył je w ofierze tajemnicy wcielenia i związanej z nią odkupieńczej misji; posłużył się władzą, przysługującą mu prawnie w świętej Rodzinie, aby złożyć całkowity dar z siebie, ze swego życia, ze swej pracy; przekształcił swe ludzkie powołanie do rodzinnej miłości w ponadludzką ofiarę z siebie, ze swego serca i wszystkich zdolności, w miłość oddaną na służbę Mesjaszowi, wzrastającemu w jego domu”<sup>21</sup>. Logika daru jest przeciwieństwem logiki ofiary z siebie. Ta zasada uwidoczniła się w pełni w św. Józefie, gdyż „Szczęście Józefa nie polega na logice ofiary z siebie, ale daru z siebie”<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> PC, s. 24.

<sup>19</sup> Por. J. Bolewski, *Oblubieńcza miłość Maryi i św. Józefa*, „Salvatoris Mater” 11/3 (2009), s. 30.

<sup>20</sup> Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”. O braterstwie i przyjaźni społecznej*, 140.

<sup>21</sup> Cyt. za: PC, s. 8. Por. H. Wejman, *Św. Józef z Nazaretu wzorem proegzystencji kapłańskiej*, w: *Duchowość św. Józefa z Nazaretu*, red. M. Chmielewski, „Homo medians”, t. XXIV, Lublin 2003, s. 88-89.

<sup>22</sup> PC, s. 24. Por. Franciszek, *Św. Józef wzorem...*, dz. cyt., s. 20-21. Zob. Z.J. Kijas, *Dzieciństwo papieża Franciszka...*, s. 562.

### 3. Fundament i istota Józefowej logiki daru

Trudno nie zgodzić się z włoskim józefitą ojcem Tarcisio Stramare, który zauważa, że na św. Józefa trzeba patrzeć w świetle Jezusa Chrystusa, a więc w świetle tajemnicy Wcielenia i fundamentu Odkupienia<sup>23</sup>. Tylko bowiem w ścisłej więzi z Chrystusem, a więc jedynie w relacji do Boga odsłania się sekret wielkości Józefa z Nazaretu, który kryje się m.in. w tym, że potrafił on nie patrzeć na siebie, ale patrzeć z ufnością na Boga. Nie pozwolił, aby obawa, lęk, trudności, a nawet, patrząc po ludzku, porażki odebrały mu – płynące z ufności – równowagę i pokój. Papież Franciszek pełen podziwu podkreśli: „Nigdy w tym człowieku nie dostrzegamy frustracji, a jedynie zaufanie. Jego uporczywe milczenie nie rozważa narzekań, ale zawsze konkretne gesty zaufania. Świat potrzebuje ojców, odrzuca panów, odrzuca tych, którzy chcą wykorzystać posiadanie drugiego do wypełniania własnej pustki; odrzuca tych, którzy myślą autorytet z autorytaryzmem, służbę z serwilizmem, konfrontację z uciskiem, miłosierdzie z opiekuńczością, siłę ze zniszczeniem”<sup>24</sup>.

Święty Józef nie należy do postaci, którym Pismo Święte poświęca wiele miejsca<sup>25</sup>. Z dwu świadectw ewangelicznych dowiadujemy się o tym, że Józef poślubił Maryję (Mt 1,18; Łk 1,27). Ewangelista Mateusz przekazuje kilka ważnych faktów związanych z tymi zaślubinami, które kreślą zarazem duchową sylwetkę św. Józefa, cechy jego osobowości. Najpierw podkreśla początek macierzyństwa Maryi: „wpierw nim zamieszkali razem, znalazła się brzemienną za sprawą Ducha Świętego” (1,27). W rzeczywistości potwierdza on prawdę o tym, że Maryja w chwili zwiastowania była tylko zaręczona, co łączyło się z obecnym u Żydów rozróżnieniem zaręczyn od właściwych zaślubin związanych z uroczystym przeprowa-

<sup>23</sup> Por. T. Stramare, *Święty Józef, święty najbliższy Jezusowi*, w: *Święty Józef. Patron na nasze czasy*, red. A. Latoń, Kalisz 2009, s. 47.

<sup>24</sup> PC, s. 24-25. Por. Z.J. Kijas, *Dziedzictwo papieża Franciszka...*, s. 562.

<sup>25</sup> Informacje o Józefie z Nazaretu, mężu Maryi i ojcu Jezusa są pod względem występowania lub odniesień niewielkie, wręcz minimalne. W sumie w Nowym Testamencie poświęca się mu zaledwie 24 wiersze i jest wspominany 14 razy. Por. B. Bajor, *Święty Józef. Oblubieniec – Żywiciel – Mistrz*, Warszawa 2021, s. 10; F.L. Filas, *Święty Józef...*, dz. cyt., s. 9. Co ciekawe, również samo imię Józef w Piśmie Świętym nosiło jedynie sześciu mężczyzn. Pierwszym z nich był syn Racheli, córki Labana, i Jakuba. Gdy po długich latach niepłodności Racheli w końcu urodziła dziecko, to dała mu imię Józef, mówiąc: „Oby Pan dodał mi jeszcze drugiego syna!” (Rdz 30,24). Stąd, imię Józef oznacza po hebrajsku „Niech Jahwe doda”. Por. P. Barbagli, *Święty Józef w Ewangelii*, tłum. E. Hebda, Kraków 1997, s. 16. Obok Józefa z Nazaretu imię to nosił krewny Pana Jezusa, którego wśród czterech braci wymienia Ewangelista Mateusz (por. 13,55). Por. P. Barbagli, *Święty Józef...*, dz. cyt., s. 46-50. Kolejną osobą jest poważny członek Sanhedrynu i wyczekujący królestwa Bożego (por. Mk 15,43; Łk 23,50), ukryty uczeń Jezusa (por. J 19,38), Józef z Arymatei. W relacji o uzupełnieniu grona Dwunastu jest mowa o Józefie, zwanym Barsabą, z przydomkiem Justus (por. Dz 1,23). Inny jeszcze Józef to lewita z Cypru, który został nazwany przez Apostołów Barnabas, co oznacza „Syn Pocieszenia” (por. Dz 4,36).



dzeniem małżonki do domu pana młodego i wspólnym zamieszkaniem. W praktyce już zaręczyny wiązały ze sobą obie strony, tak jak właściwe zaślubiny, a śmierć narzeczonego czyniła z narzeczonej wdowę podlegającą prawu lewiratu. Józef dostrzegał odmienny stan swojej oblubienicy, ale ponieważ jak mocno podkreśla Ewangelista Mateusz, „był człowiekiem sprawiedliwym i nie chciał narazić Jej na zniesławienie, zamierzał oddalić Ją potajemnie” (1,19). Przymiotnik „sprawiedliwy” (*dikaios*) jest jednym z kluczowych pojęć biblijnych i może oznaczać: święty, cnotliwy, dobry, uczciwy, litościwy, ale również prawy, zatroskany o przestrzeganie nakazów Prawa. Podjęta przez Józefa decyzja przeprowadzenia rozwodu potajemnie (przez ułożenie listu rozwodowego)<sup>26</sup> i niewydania Maryi na ukamienowanie (Pwt 22,23; Kpł 20,10), wynikała najprawdopodobniej z jednej strony z jego przekonania o całkowitej niewinności Maryi choć fakty wskazywały na co innego, a z drugiej, z nieprzyznania sobie prawa do wprowadzenia do swego domu żony z dzieckiem, które nie było jego. Obraz Józefa jako człowieka sprawiedliwego oznacza więc postawę zachowywania Bożych przykazań w duchu żywej i głębokiej wiary, umiejętność pełnienia woli Bożej i naśladowania Jego sprawiedliwości, która jest ściśle złączona z miłością i miłosierdziem.

Ważnej i niezastąpionej roli św. Józefa w historii zbawienia daje świadectwo ucieczka Świętej Rodziny do Egiptu (por. Mt 2,13-14). O jego autorytecie ojcowskim względem Dziecięcia świadczy fakt otrzymanego ostrzeżenia bezpośrednio przez anioła. O ile podczas pierwszego zjawienia się anioła podczas snu Józef słyszy: „Nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej małżonki”, tak w drugim: „Weź Dziecię i Jego Matkę”. Wyraźnie więc na pierwszym miejscu postawione jest bezpieczeństwo Dziecięcia. Boski posłaniec nie tylko mówi Józefowi o grożącym niebezpieczeństwie ze strony króla Heroda, ale i wskazuje sposób, w jaki temu niebezpieczeństwu może on zaradzić (por. Mt 2,13)<sup>27</sup>. Ewangelista Mateusz wyraźnie ukazuje Józefa jako mężczyznę zdolnego do podejmowania odpowiedzialnych, a zarazem niełatwych decyzji. Dla uwydatnienia jego bezdyskusyjności i klarowności w swoim opisie zestawia ze sobą otrzymane przez Józefa polecenia z ich precyzyjnym wypełnieniem: „wstań” – „wstał”, „weź” – „wziął”, „uchodź” – „udał się”, „pozostań” – „pozostał” (por. Mt 2,14-15). Podkreśla także, że Józef otrzymuje nakaz ucieczki w nocy i natychmiast w nocy go wypełnia. Tak Józef, zwłaszcza w kontekście praktycznych problemów związanych z podróżą, jawi się także jako mężczyzna niezachwianej wiary, pełen bezgranicznej ufności w Opatrzność Bożą.

Pobyt Świętej Rodziny w Egipcie kończy nadzwyczajna interwencja anioła, który podobnie jak poprzednio przychodzi do Józefa we śnie i przekazuje mu polecenie Boże. Dynamizm tej sceny Ewangelista Mateusz we właściwy sobie sposób potęguje zestawieniem poleceń wyrażonych

<sup>26</sup> Por. F.L. Filas, *Święty Józef...*, dz. cyt., s. 66-67.

<sup>27</sup> Por. P. Barbagli, *Święty Józef...*, dz. cyt., s. 67.

w drugiej osobie: „wstań”, „weź”, „idź”, którym odpowiadają działania wyrażone w trzeciej osobie: „wstał”, „wziął”, „wrócił” nawet jeśli odnoszą się one do Dziecięcia i Jego Matki (por. Mt 2,20-21). Autor trzeciej Ewangelii wspomina także o kolejnej interwencji otrzymanej przez Józefa we śnie, w wyniku której, wracając do ziemi Izraela, osiadł nie w Betlejem, ale w Nazaret w Galilei (por. Łk 2,22-23)<sup>28</sup>.

Już na progu swego pontyfikatu papież z Argentyny powie o św. Józefie: „Józef jest «opiekunem», bo umie słuchać Boga, pozwala, by go prowadziła Jego wola, i właśnie z tego względu jeszcze bardziej troszczy się o powierzone mu osoby, potrafi z realizmem interpretować wydarzenia, jest wrażliwy na to, co go otacza, i potrafi podjąć najmądrzejsze decyzje. W nim widzimy, drodzy przyjaciele, jak się odpowiada na Boże powołanie – dyspozycyjnością, gotowością, ale widzimy też, co stanowi centrum powołania chrześcijańskiego: Chrystus!”<sup>29</sup>. Poprzez swoją wiarę i zaufanie Bogu Józef z Nazaretu staje się współpracownikiem w dziele zbawienia<sup>30</sup>.

Święty Józef jest przykładem rozmaitych cnót: sprawiedliwości, miłości, nadziei, wierności, posłuszeństwa, czystości, prawości, poświęcenia, męstwa, dobroci, zatroskania, milczenia, pracowitości, pokoju, radości<sup>31</sup>. Mając na uwadze Józefa z Nazaretu, nie można nie podkreślić, że dar z samego siebie jest wyrazem jedności małżeńskiej i w jednakowym stopniu odnosi się tak do niego, jak i do Maryi<sup>32</sup>. W odniesieniu do św. Józefa postawa daru z siebie łączy się z całą jego duchową drogą, która w swej istocie jest drogą akceptacji, przyjęcia<sup>33</sup>. Motorem napędowym w działaniu jest dla Józefa nadprzyrodzona, otrzymana podczas snu, zachęta: „Józefie, synu Dawida, nie bój się” (Mt 1,20). Papież Franciszek interpretuje te słowa w odniesieniu do wszystkich chrześcijan i podkreśla: „Musimy odłożyć na bok nasz gniew i rozczarowanie, a uczynić miejsce, bez żadnej światowej rezygnacji, ale z męstwem pełnym nadziei, na

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 69.

<sup>29</sup> Por. Franciszek, *Bądźmy «opiekunami stworzenia»*. Msza św. na rozpoczęcie posługi Piotrowej (19.03.2013), OR 34 (2013) nr 5, s. 18.

<sup>30</sup> Szczególnie cenne w tym kontekście jest nawiązanie do słów św. Jana Chryzostoma, który w komentarzu do Mt 1,24A powie o św. Józefie, że „Nie chciał zatrzymywać Dziewicy przy sobie, gdy podejrzewał coś przykrego i grzesznego, ale też nie chciał oddalać jej od siebie, gdy został uwolniony od tego podejrzenia, lecz zatrzymuje ją i staje się pomocnikiem w dziele zbawienia”, Jan Chryzostom, *Homilia V, 3*, w: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według Św. Mateusza (część pierwsza: homilie 1-40)*, przekł. J. Krystyniacki, Źródła Myśli Teologicznej 18, Kraków 2000, s. 71. Por. PC, s. 8.

<sup>31</sup> Por. Z. Zimowski, *Józefologia Benedykta XVI. Św. Józef wzorem na drodze do świętości*, w: *Święty Józef – Patron na nasze czasy. Akta X Międzynarodowego Kongresu Józefologicznego. Kalisz/Polska, 27 września – 4 października 2009*, red. A. Latoń, Kalisz 2010, s. 406-418.

<sup>32</sup> Por. T. Stramare, *Małżeństwo Matki Bożej ze Świętym Józefem*, w: *Święty Józef. Patron na nasze czasy*, red. A. Latoń, Kalisz 2009, s. 87-88.

<sup>33</sup> Por. PC, s. 15-16.

to, czego nie wybraliśmy, a jednak istnieje”<sup>34</sup>. Przyjęcie tego, co stanowi całkowite *novum* w życiu, o ile tylko potrafimy zaufać Bogu i pozwolimy się Jemu prowadzić, „wprowadza nas w ukryty sens. Życie każdego z nas może zacząć się na nowo w cudowny sposób, jeśli znajdziemy odwagę, by przeżywać je zgodnie z tym, co mówi nam Ewangelia. I nie ma znaczenia, czy obecnie wydaje się, iż wszystko przybrało zły obrót i czy pewne rzeczy są teraz nieodwracalne. Bóg może sprawić, że kwiaty zaczną kiełkować między skałami”<sup>35</sup>.

Na każdym etapie życia wiara nie jest czymś łatwym i wielce błędnym jest przekonanie, „że wierzyć to znaczy znajdować łatwe, pocieszające rozwiązania. Wiara, której uczył nas Chrystus, jest raczej tą wiarą, którą widzimy u św. Józefa, nieszukającego dróg na skróty, ale stawiającego czoło «z otwartymi oczyma» temu, co się jemu przytrafia, biorąc za to osobiście odpowiedzialność”<sup>36</sup>.

Papież Franciszek wśród odsłon ojcostwa Józefa, jedną z nich określa jako twórcza odwaga. To właśnie dzięki niej potrafił on „przekształcić problem w szansę, pokładając zawsze ufność w Opatrzności. Jeśli czasami Bóg zdaje się nam nie pomagać, nie oznacza to, że nas opuścił, ale że pokłada ufność w nas i w tym, co możemy zaplanować, wymyślić, znaleźć”<sup>37</sup>. Św. Józef inspiruje i pomaga dowartościować duchowy wymiar ojcostwa w odniesieniu do życia każdego chrześcijanina. Papież Franciszek zauważa, że „Ojcostwo duchowe bardzo często jest darem, który rodzi się przede wszystkim z doświadczenia. Ojciec duchowy może dzielić się nie tylko swoją wiedzą teoretyczną, ile przede wszystkim swoim własnym doświadczeniem. Tylko wtedy może być przydatny dla dziecka. W tym historycznym momencie odczuwa się wielką i pilną potrzebę znaczących relacji, które moglibyśmy określić jako ojcostwo duchowe, lecz – niech mi będzie wolno to powiedzieć – również macierzyństwa duchowego, bowiem ta rola towarzyszenia nie jest prerogatywą męską albo tylko kapłanów. [...] W tym sensie więź duchowa jest jedną z tych relacji, które powinniśmy odkryć na nowo z większą siłą w tej historycznej chwili, nie myśląc jej nigdy z innymi procesami natury psychologicznej czy terapeutycznej”<sup>38</sup>.

#### 4. Dojrzałość daru z siebie jako przejaw prawdziwości powołania

Papież Franciszek wskazuje na źródło prawdziwego powołania i mówi bardzo wyraźnie, że „Każde prawdziwe powołanie rodzi się z daru z siebie, który jest dojrzewaniem zwyczajnej codzienności”<sup>39</sup>. Bez względu

<sup>34</sup> PC, s. 16.

<sup>35</sup> PC, s. 16-17.

<sup>36</sup> PC, s. 17.

<sup>37</sup> PC, s. 19.

<sup>38</sup> Franciszek, *Św. Józef wzorem...*, dz. cyt., s. 22.

<sup>39</sup> PC, s. 25.

na rodzaj powołania zdolność do daru z siebie jest miarą kluczową. Ojciec Święty wyjaśnia: „Tam, gdzie powołanie, czy to do małżeństwa, czy też do celibatu czy dziewictwa, nie osiąga dojrzałości daru z siebie, zatrzymując się jedynie na logice ofiary, to zamiast stawać się znakiem piękna i radości miłości, może wyrażać nieszczęście, smutek i frustrację”<sup>40</sup>. Powołanie, jakim Pan Bóg obdarza człowieka jest darem, ale i zadaniem, które w praktyce oznacza proces dojrzewania, a więc wymaga wysiłku także od samego człowieka.

Ojcostwo zrealizowane przez Józefa z Nazaretu to „Ojcostwo, które wyrzeka się pokusy, by według swego życia układać życie dzieci, zawsze otwiera szeroko przestrzeń na całkowitą nowość. Każde dziecko zawsze przynosi ze sobą tajemnicę, zupełną nowość, która może być ujawniona tylko z pomocą ojca, który szanuje jego wolność. Ojca, który jest świadomy, że zrealizuje swoją funkcję wychowawczą i że w pełni przeżyje swoje ojcostwo tylko wówczas, gdy stanie się «bezużyteczny», gdy zobaczy, że dziecko staje się autonomiczne i samodzielnie kroczy po drogach życia, gdy postawi się w sytuacji Józefa, który zawsze wiedział, że to Dziecko nie jest jego własnym, lecz zostało jedynie powierzone jego opiece”<sup>41</sup>.

Najwznieślejzym wzorem ojcostwa jest sam Bóg. Stąd, „Za każdym razem, kiedy znajdujemy się w sytuacji spełniania ojcostwa, musimy zawsze pamiętać, że nigdy nie jest to spełnianie posiadania, ale «znak», który odnosi do pewnego wznieślejszego ojcostwa. W pewnym sensie wszyscy jesteśmy zawsze w położeniu Józefa: jesteśmy cieniem jedyne Ojca Niebieskiego, który «sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych» (Mt 5,45); jest to cień, który podąża za Synem”<sup>42</sup>. Zarówno ojcostwo fizyczne, jak i duchowe jest powołaniem, którego źródłem jest sam Bóg. Ojcostwo Boga jest wzorem dla ojcostwa w Kościele, które swój pełny sens teologiczny znajduje w św. Józefie.

## Zakończenie

Jednym z aspektów osobowości św. Józefa jest logika daru z siebie. Papież Franciszek odczytuje ją w oparciu o nieliczne dane Ewangelii, które choć bezpośrednio o niej nie mówią, to jednak przekazują nam jej sens, kreśląc główne rysy duchowej sylwetki oblubieńca Maryi i ziemskiego opiekuna Syna Bożego. Prostota i skromność Józefa z Nazaretu od dawna pociągają Bergoglio, który ciesząc się szczególną więzią bliskości z nim, stara się naśladować jego śmiałe podejście do problemów i roztropne ich rozwiązywanie. Papież z Argentyny zafascynowany osobą św. Józefa wydobyla go z cienia, dostrzegając w nim nie tylko przemożnego opiekuna, ale i niezastąpionego przewodnika w dziele nowej ewangelizacji.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> PC, s. 25-26.

Przesłanie logiki daru z siebie, której św. Józef jest wybitnym przykładem, harmonizuje w nowy sposób, a więc wykraczający poza logikę ofiary, wszystkie znane nam cnoty św. Józefa. Patriarcha z Nazaretu jest przykładem wiary i zaufania Bogu, całkowitego posłuszeństwa Jego woli, wiernego przestrzegania Prawa, sprawiedliwości i oblubieńczej miłości – a wszystkie jego cnoty i otrzymane dary wiąże w jedną całość wielkie pragnienie całkowitego daru z siebie. Przyjmując wolę Bożą, Józef z Nazaretu otrzymuje potrzebne do spełnienia swego zaszczytnego zadania dary i łaski, ale sam też czyni się darem dla innych. Takie podejście w odniesieniu do każdego powołania przyjętego jako dar i realizowanego w duchu całkowitego daru z siebie pozwala odkrywać prawdziwe piękno i radość miłości chrześcijańskiej.

### **Streszczenie**

Papież Franciszek, ukazując światu piękno zażyłej przyjaźni ze św. Józefem, wydobywa z Ewangelii te jego charakterystyczne cechy, których wspólnym mianownikiem jest logika bezinteresownego daru z siebie. Papież z Argentyny, kładąc akcent bardziej na dar złożony przez św. Józefa niż na jego ofiarę, uwydatnia w pierwszej kolejności niepojęte piękno i wielkość samego Boga, który jest dawcą wszelkiego dobra. Józef z Nazaretu, którego wiara i ufność Bogu prowadzą do całkowitego daru z siebie dla dobra Maryi i Jezusa, jest dla wszystkich chrześcijan wzorem realizacji otrzymanego powołania w całkowitym posłuszeństwie i zawierzeniu Bogu, Dawcy wszelkiego dobra. Poprzez całkowity dar z siebie patriarcha z Nazaretu staje się współpracownikiem Boga w dziele zbawienia, a dla wszystkich chrześcijan paradygmatem ludzkiego ojcostwa przeżywanego w duchu oddania się Bogu całym sercem.

**Słowa kluczowe:** św. Józef, papież Franciszek, dar, ojcostwo

**Title:** The Logic of Self-Giving to the Measure of St. Joseph According to Pope Francis

### **Summary**

Pope Francis, showing the world the beauty of an intimate friendship with St. Joseph extracts from the Gospel those characteristic features of Joseph whose common denominator is the logic of disinterested self-giving. The Pope from Argentina, putting more emphasis on the gift made by St. Joseph, rather than his sacrifice, emphasizes in the first place the inconceivable beauty and greatness of God himself, who is the giver of all good. Joseph of Nazareth, whose faith and trust in God lead to a total gift of himself for the sake of Mary and Jesus, is for all Christians

an example of fulfilling the vocation received in complete obedience and entrustment to God, the Giver of all good. Through the total gift of himself, the Patriarch of Nazareth becomes God's collaborator in the work of salvation, and for all Christians a paradigm of human fatherhood lived in the spirit of giving oneself to God with all one's heart.

**Key words:** st. Joseph, Pope Francis, gift, fatherhood

## Bibliografia

- Bajor B., *Święty Józef. Oblubieniec – Żywiciel – Mistrz*, Warszawa 2021.
- Barbagli P., *Święty Józef w Ewangelii*, tłum. E. Hebda, Kraków 1997.
- Bolewski J., *Oblubieńcza miłość Maryi i św. Józefa*, „Salvatoris Mater” 11/3 (2009), s. 21-39.
- Bujak J., „*Idźcie do Józefa*” (Rdz 41,55). *Nauczanie papieża o św. Józefie. Od bł. Piusa IX do Franciszka*, Poznań 2021.
- Chmielewski M., *Sylwetka duchowa św. Józefa z Nazaretu*, w: *Duchowość św. Józefa z Nazaretu*, red. M. Chmielewski, „Homo meditans”, t. XXIV, Lublin 2003, s. 21-33.
- Chryzostom Jan św., *Homilie na Ewangelię według Św. Mateusza (część pierwsza: homilie 1-40)*, przekł. J. Krystyniacki, Źródła Myśli Teologicznej 18, Kraków 2000.
- Filas F.L., *Święty Józef człowiek Jezusowi najbliższy*, tłum. F. Dylewski, J. Ożóg, D. Siuta, Kraków 1979.
- Franciszek, *Bądźmy «opiekunami stworzenia»*. Msza św. na rozpoczęcie posługi Piotrowej (19.03.2013), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34 (2013) nr 5, s. 18-19.
- Franciszek, *Bądźmy zawsze gotowi do przebaczenia*. Rozważanie przed modlitwą «Anioł Pański» w święto św. Szczepana (26.12.2019), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 40 (2019) nr 1 (409), s. 16-17.
- Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”. O braterstwie i przyjaźni społecznej*, Watykan 2020.
- Franciszek, *List apostolski „Patris corde” z okazji 150. rocznicy ogłoszenia Świętego Józefa Patronem Kościoła Powszechnego*, Poznań 2020, s. 5-21.
- Franciszek, *Logika Bożego objęcia*. Audycja generalna (11.05.2016), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 37 (2016) nr 6 (383), s. 48-50.
- Franciszek, *Praca daje godność*. Audycja generalna (19.08.2015), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 36 (2015) nr 9 (375), s. 49-50.
- Franciszek, *Sprzeciwiamy się logice wyższości kulturowej*. Homilia podczas Mszy św. na lotnisku w pobliżu Temuco (17.01.2018), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 39 (2018) nr 2 (400), s. 16-17.
- Franciszek, *Św. Józef cieśla*, Audycja generalna (12.01.2022), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 42 (2022) nr 2 (440), s. 31-32.

- Franciszek, *Św. Józef wzorem dla współczesnych ojców*. Wywiad z papieżem Franciszkiem, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 42 (2022) nr 2 (440), s. 19-22.
- Franciszek, *Św. Józef – ojciec w czułości*. Audyencja generalna (19.01.2022), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 42 (2022) nr 2 (440), s. 29-30.
- Franciszek, *Wyzwaniu, jakim są migracje, nie można stawiać czoła logiką odrzucenia*. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego (7.01.2019), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 40 (2019) nr 1 (409), s. 37-45.
- Gardocki D., *Logika powszechnego braterstwa w encyklice Franciszka Fratelli tutti*, „Studia Bobolanum” 32 (2021) nr 1, s. 19-42.
- Janiec Z., *Święty Józef – kairos dla trzeciego tysiąclecia*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 36 (2020), s. 125-142.
- Kijas Z.J., *Dziedzictwo papieża Franciszka*. Rozmawiał Piotr Koźlak, Kraków 2023.
- Kochaniewicz B., *Ojcostwo Józefa z Nazaretu w ujęciu papieża Franciszka*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 29 (2022), s. 87-102.
- Machinek M., *Logika inkluzji papieża Franciszka. Pytania otwarte na marginesie adhortacji „Amoris laetitia”*, „Forum Teologiczne” 18 (2017), s. 197-211.
- Stramare T., *Małżeństwo Matki Bożej ze Świętym Józefem*, w: *Święty Józef. Patron na nasze czasy*, red. A. Latoń, Kalisz 2009, s. 73-102.
- Stramare T., *Święty Józef, święty najbliższy Jezusowi*, w: *Święty Józef. Patron na nasze czasy*, red. A. Latoń, Kalisz 2009, s. 47-59.
- Trzęsicki K., *Logika. Nauka i sztuka*, Białystok 1996.
- Wejman H., *Św. Józef z Nazaretu wzorem proegzystencji kapłańskiej*, w: *Duchowość św. Józefa z Nazaretu*, red. M. Chmielewski, „Homo meditans”, t. XXIV, Lublin 2003, s. 81-98.
- Zimowski Z., *Józefologia Benedykta XVI. Św. Józef wzorem na drodze do świętości*, w: *Święty Józef – Patron na nasze czasy. Akta X Międzynarodowego Kongresu Józefologicznego. Kalisz/Polska, 27 września – 4 października 2009*, red. A. Latoń, Kalisz 2010, s. 397-418.





**Ks. Sławomir Plusa<sup>1</sup>**

## **Homilia jako misterium i jego aktualizacja w świetle modelu doświadczenia symbolicznego**

### **Wstęp**

Homilia, integrując interpretację tekstu z przeżywaną liturgią, chce umieścić owoce medytacji i słuchania słowa Bożego oraz celebracji liturgicznej w kontekście życia odbiorcy. Słowo Boże poprzez przekaz homiletyczny ma znaleźć swoje odniesienie i aktualizację w codziennych, życiowych sytuacjach. Jest to zasadniczy cel przepowiadania. Ukoronowaniem procesu głoszenia słowa Bożego jest jego aktualizacja. Homilia oderwana od problemów ludzkiego życia przeszkadza w owocnym spotkaniu człowieka z Bogiem<sup>2</sup>.

W tym kontekście pojawia się pytanie o taki model aktualizacji słowa Bożego, który pozwoli kaznodziei wyjść poza przekaz egzegetycznego komentarza, wskazań moralnych lub bieżących refleksji niezwiązanych integralnie z proklamowanym słowem. Wydaje się, że intuicja Edwarda Schillebeeckxa na temat natury chrześcijaństwa i jego misji w świecie, trafnie wyznacza kierunek aktualizacji słowa Bożego: chrześcijaństwo to doświadczenie, które stało się orędem i ma się ono stać dziś znów doświadczeniem<sup>3</sup>. Biblijne objawienie się Boga jest opowiadaniem o ludzkich doświadczeniach. Aktualizacja słowa Bożego jako doświadczenia religijnego może zaistnieć przez osobiste ludzkie doświadczenia<sup>4</sup>. Doświadczenie jako przestrzeń urzeczywistniania się Objawienia nie jest jednak sumą pojedynczych faktów, lecz długotrwałym, pełnym refleksji spotkaniem z rzeczywistością<sup>5</sup>.

Myśląc o homilii jako wydarzeniu umożliwiającym owocne spotkanie Boga z człowiekiem, należy odwołać się do podstawowej zasady

<sup>1</sup> Doktor teologii w zakresie teologii praktycznej ze specjalnością: homiletyka, asystent w Katedrze Homiletyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Zainteresowania badawcze: dydaktyki homiletyki, język przepowiadania, nowa ewangelizacja. E-mail: plusa.slawomir@gmail.com.

<sup>2</sup> Por. S. Dyk., *Aktualizacja Słowa Bożego w przepowiadaniu*, „Roczniki Teologiczne” t. LXIX, z. 1 (2022), s. 6.

<sup>3</sup> Por. E. Schillebeeckx, *Can Christology Be an Experiment?* „Proceedings of the Catholic Theological Society of America” 35 (1980), s. 2

<sup>4</sup> Por. tenże, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg – Basel – Wien 1990, s. 7.

<sup>5</sup> Por. L. Karrer, *Erfahrung als Prinzip der Praktischen Theologie*, w: *Praktische Theologie. Grundlegungen*, t. I, (red. H. Haslinger), Mainz 1999, s. 201-210.

działalności pastoralnej, a mianowicie mistagogii. Klasyczne rozumienie mistagogii jako „wprowadzenia w tajemnicę” nie odnosi się do przekazu jakiejś szczególnej, dla niektórych być może tajemnej, wiedzy. Oznacza raczej taką postawę osoby wprowadzającej, że osoba wprowadzana może odnaleźć siebie w relacji do Boga w ten sposób, iż jej poczucie godności, wartości zostanie w niej uświadomione, pogłębione i umocnione<sup>6</sup>. Głoszone słowo Boże i uczestnictwo w liturgii umożliwiają człowiekowi wejście w *mysterium*, czyli doświadczenie zbawienia przez Chrystusa i w Chrystusie. Mistagogiczne rozumienie homilii kwalifikuje ją jako drogę do żywego poznania Chrystusa, przez które uobecnia się Bóg wraz z całym bogactwem darów potrzebnych człowiekowi, aby w jego życiu mogło się urzeczywistnić Boże Królestwo. Soborowe spojrzenie na homilię stawia w jednym rzędzie dzieje zbawienia, *mysterium* Chrystusa i jego dynamiczną obecność z życiem wierzących, a zwłaszcza w obrzędach liturgicznych (KL 3, 2)<sup>7</sup>. Patrystyczne korzenie homilii oraz współczesne dokumenty Kościoła ukazują homilię jako część liturgii, która wyjaśnia teksty święte w świetle Paschy Pana z uwzględnieniem potrzeb słuchaczy. Zrozumienie natury potrzeb słuchaczy oraz świadomość urzeczywistniającego się w akcji liturgicznej *mysterium* Słowa Bożego jest kluczem do aktualizacji w homilii.

Temat aktualizacji jest żywy we współczesnej homiletyce<sup>8</sup>. Refleksja nad procesem aktualizacji wskazuje na szereg trudności, jakie musi pokonać kaznodzieja, aby słowo Boże mogło uzyskać realny wpływ na współczesnego odbiorcę. I tak np. przejście od orędzia biblijnego do konkretnej sytuacji może przysparzać wielu trudności<sup>9</sup>. Modele aktualizacji opierają się na dwóch zasadach: teologicznej i antropologicznej. Zasada teologiczna koncentruje się na Bożym Objawieniu, jego naturze oraz na jego konkretyzacji w Biblii. Zasada antropologiczna uwzględnia sytuację odbiorcy słowa Bożego, współczesny kontekst egzystencjalny, aby interpretować go w świetle słowa Bożego. Kaznodzieja, głosząc zbawcze czyny oraz słowa Boga, ma uwydatnić ich aktualne znaczenie<sup>10</sup>.

Dynamiczny wymiar urzeczywistniania się *mysterium* Chrystusa w homilii zachęca do uwzględnienia komunikacji symbolicznej jako dodatkowej zasady aktualizacji głoszonego słowa Bożego. Również uwzględnienie ludzkiego doświadczenia będącego istotnym elementem aktualizacji słowa Bożego przymusza do wejścia w głąb komunikacji rozumianej jako akt urzeczywistniania się międzyosobowych relacji. Model

<sup>6</sup> Por. H. Haslinger, *Sakramente – befreiende Deutung von Lebenswirklichkeit*, w: *Praktische Theologie. Grundlegungen*, t. II, (red. H. Haslinger), s. 169.

<sup>7</sup> Por. S. Dyk, *Homilia. Droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, Kielce 2016, s. 14.

<sup>8</sup> Zob. J. Twardy, *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, Przemyśl 2009.

<sup>9</sup> Por. S. Dyk, *Aktualizacja Słowa Bożego w przepowiadaniu*, s. 24.

<sup>10</sup> Por. J. Twardy, s. 143-145.

doświadczenia symbolicznego, który zaproponował Heribert Wahl, wydaje się być pomocnym narzędziem dla refleksji nad procesem aktualizacji słowa Bożego jako wydarzenia komunikacyjnego i komunijnego<sup>11</sup>.

## 1. Homilia jako wydarzenie mistagogiczne

Lubelski homileta S. Dyk, czerpiąc z inspiracji patrystycznych, współczesnych dokumentów Kościoła, zwłaszcza z „Dyrektorium Homiletycznego” oraz teologii liturgicznej, z dużym rozmachem prezentuje homilię w jej aspekcie mistagogicznym. W tym ujęciu homilia na każdym swym etapie jest mistagogią, czyli świadomym wysiłkiem człowieka w otwieraniu się na obchodzone misterium, na jakiś aspekt wydarzenia zbawczego, które dokonało się w Jezusie Chrystusie. Oznacza to, że właściwa funkcja homilii polega na włączeniu wiernych w misterium łaski, które aktualizuje się w słuchaniu słowa Bożego i w celebracji sakramentalnej. Ma ona doprowadzić do świadomej identyfikacji odbiorcy słowa Bożego z Chrystusem<sup>12</sup>. Homilia jest więc najpierw poszukiwaniem Chrystusa w tekstach świętych, czyli mistagogią odsłonięcia misterium; jest też oglądaniem Chrystusa w celebracji liturgicznej, czyli mistagogią uczestnictwa w misterium, a następnie ukazywaniem Chrystusa w życiu chrześcijańskim, czyli mistagogią upodobnienia do misterium<sup>13</sup>. Głoszenie misterium Chrystusa ma doprowadzić do nawiązania więzi z Bogiem samoudzielającym się w Chrystusie i w Kościele. Jest to aktualizacja misterium Chrystusa w przepowiadaniu słowa Bożego w celebracji liturgicznej. Homilia to aktualizujące się słowo Boga poprzez ludzkie doświadczenia<sup>14</sup>.

Mistagogiczne ujęcie homilii pokazuje proces aktualizacji na dwóch płaszczyznach istotnych w doświadczeniu symbolicznym: relacji i znaku. Nawiązanie życiodajnej więzi z Bogiem jest możliwe przy pomocy kompleksowych znaków, w jakich Bóg się objawia, a są nimi Chrystus i Kościół jako mistyczne Ciało Chrystusa. Integralną częścią tych znaków jest ich wymiar ludzki: ludzka natura Chrystusa ukazana w Biblii oraz ludzka strona Kościoła dostępna w opisie historyczno-teologicznym i egzystencjalnym. Świadomą identyfikację odbiorcy słowa Bożego z Chrystusem należy uznać za ukoronowanie procesu aktualizacji, gdyż taka postawa oznacza poddanie codziennej egzystencji człowieka pod całkowite władanie mocy Ducha Świętego. W ten sposób urzeczywistnia się to, co św. Paweł doświadczał na swojej drodze wiary: „Teraz zaś żyję już nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus” (Gal 2, 20).

<sup>11</sup> Por. H. Wahl, *Symbolische Erfahrung: umgestaltete Beziehungserfahrung. Skizze einer psychoanalytisch fundierten Symboltheorie*, „Wege zum Menschen“ 51 (1999), s. 447-462.

<sup>12</sup> Por. *Homilia. Droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, s. 18, 195.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 27-194.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 197.

Proces aktualizacji słowa Bożego należy przeanalizować z uwzględnieniem każdego z trzech wymiarów misterium Chrystusa, w jakie wpisana jest homilia. Każda z nich posiada własną drogę aktualizacji życiodajnej relacji i własny arsenał znaków, przy pomocy których, słowo Boże „wciela” się w życie chrześcijanina.

## 2. Proces aktualizacji

### a) Aktualizacja jako komunikacja symboliczna

Urzeczywistnianie przymierza między Bogiem a człowiekiem, zdaniem papieża Franciszka, ma zaowocować pogłębieniem więzi miłości między sercem Pana a sercem Jego ludu<sup>15</sup>. Już Karl Rahner przypominał, że orędzie chrześcijańskie nie jest przekazywaniem ludziom ważnych prawd jako czegoś wobec nich zewnętrznego i obcego. O wiele bardziej przekaz wiary, czyli wprowadzenie w misterium Chrystusa, jest budzeniem w człowieku doświadczenia wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem, który od zawsze chce zamieszkać w sercu człowieka i jest w swojej miłości nieustannie zwrócony do niego<sup>16</sup>.

Model doświadczenia symbolicznego zaproponowany przez H. Wahla wskazuje, że komunikacja religijna w dowolnym obszarze aktywności pastoralnej zawiera się w interakcji trzech elementów: podmiotu otwartego na rozwój, obiektu *self*, który ten rozwój wspiera, oraz znaków, przy pomocy których jest możliwe komunikacyjne oddziaływanie na siebie. Ten rodzaj relacji wychodzi ze schematu: ja - ty, gdyż na pierwszym planie nie ma transferu informacji, perswazji czy jakichś form manipulacji. Komunikacja symboliczna przybiera kształt: ja – Ty. Podmiot zaproszony do otwarcia się na znaki nie zatrzymuje się na nich, lecz przy pomocy tychże obiektów pośredniczących może doświadczyć wsparcia, potwierdzenia swojej wartości, sensu i potrzeby istnienia. Znaki te stają się symbolami, przez które podmiot zyskuje doświadczenie przynależności. Dokonuje się wzajemne udzielanie się sobie, bez utraty własnej podmiotowości<sup>17</sup>. Relacja ta wzmacnia wolność podmiotu i porządkuje jego zanurzenie w bieżące oddziaływanie kulturowe. Przez te elementy kultury, które umożliwiają zaistnienie życiodajnej relacji, dokonuje się również kulturowa transformacja podmiotu - nowe doświadczenia komunikacyjne prowadzą go do głębszej, bardziej wiarygodnej i autentycznej relacji do obiektu *self*, który z kolei wpływa na jego osobisty rozwój. Aktualizacja życiodajnej relacji pomiędzy podmiotem a obiektem *self* przy pomocy symbolicznych znaków jest sercem doświadczenia symbolicznego<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> *Evangelii gaudium*, Kraków 2014, wyd. II, nr 143.

<sup>16</sup> Por. *Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen*, w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie XII*, Zürich, Einsiedeln, Köln 1975, s. 402.

<sup>17</sup> H. Wahl, *Symbolische Erfahrung: umgestaltete Beziehungserfahrung. Skizze einer psychoanalytisch fundierten Symboltheorie*, w: „Wege zum Menschen“ 51 (1999), s. 449.

<sup>18</sup> Por. tenże, *LebensZeichen von Gott – für uns. Analyse und Impulse für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral*, Münster 2008, s. 111.

Doświadczenie symboliczne jest doświadczeniem przekształconej relacji<sup>19</sup>. Przekształcona zostaje relacja podmiotu do obiektu *self*, gdy otwiera się on na pełną miłości afirmację siebie bez popadania w narcyzm oraz relacja do znaków, które nie są jedynie komunikatami odsłaniającymi jakąś treść, lecz zostają odczytane jako miejsca spotkania z bezwarunkową afirmacją i miłością.

Model doświadczenia symbolicznego znakomicie nadaje się do analizy procesu aktualizacji głoszenia słowa Bożego, gdyż wychodzi on z założenia, że rozwój człowieka zarówno emocjonalny, jak i duchowy jest zdeterminowany przez jakość relacji, które zaistniały w życiu danego człowieka. W perspektywie rozumienia działalności pastoralnej jako wydarzenia mistagogicznego zbawienie uobecnia się wtedy, gdy zaistnieje rzeczywista relacja, w której człowiek spotka Boga i otworzy się na tyle głęboko na Jego bezwarunkową miłość objawioną w misteriach Chrystusa, że odkryje sens i wartość swego życia podarowaną mu od chwili poczęcia, zrealizowaną przez chrzest święty oraz w aktach liturgicznych, zwłaszcza w Eucharystii tak mocno, że będzie chciał się nią dzielić w relacji z innymi.

Model ten został już wykorzystany do analizy liturgii jako wydarzenia symbolicznego (*Symbolgeschehen*)<sup>20</sup>. Uwzględniając liturgiczny wymiar homilii, możemy skorzystać z niego, aby prześledzić dynamikę procesu aktualizacji od strony urzeczywistniania się życiodajnej relacji pomiędzy odbiorcą słowa Bożego (podmiot) a Bogiem (obiekt *self*) przy pomocy tekstu biblijnego, znaków i tekstów liturgicznych, elementów architektury bądź muzyki oraz fragmentów ludzkiej egzystencji (znak symboliczny). Wyżej wymieniona triada może przybierać różne warianty w zależności od punktu odniesienia i tak np. Biblia może być znakiem symbolicznym jako „wizytówka” Boga, jako list Boga (obiekt *self*) do człowieka (podmiot). W procesie aktualizacji może jednak być odczytana i przyjęta jako obiekt *self*, jako Słowo Życiodajne. Znakiem symbolicznym będą wówczas np. pojedyncze słowa lub zdania z Biblii, które odsyłają do życiodajnej mocy Słowa. Mogą być również elementy codziennego życia, egzystencji kompatybilne z doświadczeniem zawartym w analizowanym tekście biblijnym.

Proces aktualizacji słowa Bożego jako urzeczywistnienie tej więzi dokonuje się na dwóch płaszczyznach: relacji i treści. Zbudowanie życiodajnej relacji człowieka z Bogiem zakłada na poziomie komunikacji właściwe wykorzystanie znaków<sup>21</sup>. Religia i jej znaki mają przybierać formę

<sup>19</sup> Por. tenże, *Symbolische Erfahrung*, s. 447.

<sup>20</sup> Zob. A. Odenthal, *Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen*, Stuttgart 2002.

<sup>21</sup> „Trzeba mieć odwagę znajdowania nowych znaków, nowych symboli, nowych sposobów przekazywania Słowa (...), które mogą być mało znaczące dla ewangelizatorów, ale stały się szczególnie atrakcyjne dla innych”, *Evangelii gaudium*, nr 167.

symboliczną i tworzyć komunikację typu: ja-ty<sup>22</sup>. Z jednej strony chodzi więc o właściwy dobór znaków wspierających przesłanie kerygmaticzne, a z drugiej o zakorzenienie przesłania w relacji miłości między Bogiem a człowiekiem.

#### b) Aktualizacja jako „wydarzenie”

S. Dyk, zgłębiając podstawy, zasady oraz proces aktualizacji, podejmuje próbę opisowej definicji aktualizacji słowa Bożego w przepowiadaniu:

„Aktualizacja polega na ‘wcieleniu’ zbawczego orędzia tekstu świętego w obecną sytuację wspólnoty tak, aby fakty historii zbawienia poświadczanej w Piśmie św., stały się na nowo ‘wydarzeniem’ w egzystencjalnej rzeczywistości ludu Bożego. Aktualizacja jest analogicznym przedstawieniem dynamiki i celu Boskiego działania w sytuacji współczesnej – innej niż ta, do której odnosił się autor biblijny. Tym samym aktualizacja jest transpozycją całej prawdy biblijnej od Chrystusa (pełni Objawienia) do Kościoła, a w nim do każdego z nas”<sup>23</sup>.

Lubelski homileta próbuje ukazać proces aktualizacji jako dynamiczne wydarzenie dokonujące się między objawiającym się Bogiem a ludem Bożym, do którego aktualnie skierowane jest słowo Boże. W procesie przygotowania i głoszenia słowa Bożego widzi on kilka etapów, których nie można ominąć bez szkody dla aktualizacji. Najpierw należy wydobyc kerygmat tekstu biblijnego. Odnalezienie tego zbawczego przesłania pozwoli kaznodziei na odkrycie głównych kluczy interpretacji współczesnej sytuacji. Kolejnym etapem aktualizacji słowa Bożego jest słuchanie go w aktualnej sytuacji. Z tej perspektywy przepowiadanie słowa Bożego nie koncentruje się na Piśmie św., ale się do niego odwołuje. Ludzkie życie jest interpretowane w świetle słowa natchnionego. W ten sposób jest możliwe odkrycie zbawczego działania Boga nie tylko na kartach Biblii, ale również w życiu wspólnoty i aktualnej sytuacji słuchacza. Właściwa aktualizacja ukazuje Boga, który dokonuje tego samego, co uczynił już wcześniej. Następnym etapem to rozpoznanie aspektów aktualnej sytuacji, którą tekst biblijny naświetla lub kwestionuje, bowiem sytuacja przedstawiona w Biblii rzadko kiedy pasuje do sytuacji obecnej. Po rozeznaniu sytuacji wspólnoty należy wybrać te elementy, które do niej pasują. W czwartym etapie aktualizacji chodzi o wydobycie tych elementów sensu danych tekstów biblijnych, które są w stanie przekształcić obecną sytuację zgodnie ze zbawczą wolą Boga w Chrystusie. Słuchacz jest tu zaproszony do ponownego aktu wiary w to, że Bóg działa w życiu wspólnoty dziś z tą samą dynamiką i celem, z jakimi działał w sytuacji nakreślonej w słowie Bożym. W kontekście przemiany moralnej słuchacz ma usłyszeć

<sup>22</sup> Por. A. Kiciński, *Wybrane funkcje stosowania symboli w katechezie*, w: *Komunikacja w katechezie*, (red.) J. Zimny, Sandomierz 2003, s. 60.

<sup>23</sup> S. Dyk, *Homilia. Droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, s. 24.

wezwanie, zbawczy apel, który zachęca do wierności Chrystusowi w konkretnym obszarze życia, jak również propozycję życiowego zastosowania słowa Bożego. Kolejny etap aktualizacji obejmuje relację słowa Bożego do liturgii. Homilia, która jest częścią liturgii, ma widzieć w niej historię zbawienia *in actu* jako uobecnienie wydarzeń poświadczonych w słowie Bożym. Zwieńczeniem powyższych etapów aktualizacji jest dobór odpowiedniego języka przepowiadania. Prostota i komunikatywność, odniesienie do codziennej sytuacji życiowej słuchacza mają kluczowy wpływ na aktualizację słowa Bożego w bezpośredniej komunikacji ze słuchaczem<sup>24</sup>.

Powyższy opis procesu aktualizacji próbuje uwolnić przepowiadanie od niebezpieczeństwa dominacji historycznego wymiaru słowa Bożego, od dominacji przeszłości nad terażniejszością. Godnym podkreślenia jest wysiłek, by głoszenie słowa Bożego wciągało słuchacza w doświadczenie zbawienia „tu i teraz”. Opis głoszenia słowa Bożego jako wydarzenia aktualizującego zbawienie potrzebuje jednak jeszcze głębszego wejścia w dynamikę spotkania Boga i człowieka. Papież Franciszek nazywa ją „komunikacją serc”. I to właśnie wymiar komunikacyjny głoszenia słowa Bożego odsłania głębsze struktury aktualizacji, gdyż stawia pytanie o relacje międzypersonalne, które prowadzą do zbudowania wspólnoty wiary. Dialog między Bogiem a człowiekiem nie opiera się na rzeczach, ale istnieje w samych osobach, dających się sobie nawzajem w dialogu<sup>25</sup>. W tym dialogu istnieją dwa warunki, które czynią aktualizację słowa Bożego wydarzeniem. Jest to najpierw decyzja słuchacza, by otworzyć się na „życiodajną” relację z Bogiem, który jest Miłością, a następnie by wejść w komunikację z Nim przy pomocy znaków, które połączą jego doświadczenie z rzeczywistością boską. Zadanie homilisty polega więc na tym, by poprzez dobór odpowiednich znaków zaprosić słuchacza do coraz większego otwarcia serca, myślenia i działania na relację z Bogiem w konkretnych obszarach swego życia.

### 3. Aktualizacja w oparciu o teksty święte

Pierwszą płaszczyzną aktualizacji misterium Chrystusa w homilii jest poszukiwanie Chrystusa w tekstach świętych. Homilista ma do dyspozycji przede wszystkim czytania z lekcjonarza mszalnego. Do tekstów świętych zalicza się również modlitwy zawarte w Mszałach Rzymskim (*euchologium*), przez które Kościół odczytuje słowo Boże w celebracji liturgicznej i je aktualizuje<sup>26</sup>.

Mistagogia poszukiwania Chrystusa w tekstach świętych, według S. Dyka, ma trzy aspekty. Najpierw jest ona przepowiadaniem przedziwnych dzieł Bożych obecnych na kartach historii zbawienia. Homilia ma

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 17-23.

<sup>25</sup> Franciszek, *Evangelii gaudium*, nr 142.

<sup>26</sup> Por. S. Dyk, *Homilia. Droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, s. 27.

tu dać świadectwo o zbawczym działaniu Boga i je uobecnić. Czyni to poprzez głoszenie kerygmatu, który jest utrwalonym na kartach Biblii wydarzeniem zbawczym. Jego szczyt jest ukazany w Pasji Chrystusa. Stąd wypływa chrystocentryzm homilii – w przepowiadaniu homilijnym misterium Chrystusa nigdy nie może zejść na dalszy plan<sup>27</sup>.

Kolejnym wymiarem mistagogii poszukiwania Chrystusa jest odsłonięcie Jego misterium w tekstach świętych. Narzędziami, z których może tu skorzystać homilista, są: układ lekcjonarza, który ukazuje, że dobór czytań nie jest przypadkowy, lecz ma wskazać pewną syntezę tematyczną; ukierunkowanie na misterium Chrystusa w tekście kolekty mszalnej, która ma duży potencjał hermeneutyczny w odczytaniu głównego przesłania tekstów dobranych na dany dzień; paschalna interpretacja misteriów Chrystusa, która podpowiada konieczność spojrzenia na czytania i modlitwy celebracji w taki sposób, że ich znaczenie zostaje ukazane przez pryzmat śmierci i zmartwychwstania Chrystusa<sup>28</sup>.

Ostatnim aspektem mistagogii poszukiwania Chrystusa jest teologiczne pogłębienie znajomości obchodzonego misterium, które jednak nie może zatrzymać się na etapie pouczenia, lecz ma prowadzić do osobowej, doświadczalnej i żywej komunii z Bogiem. Elementy doktrynalne mają służyć głębszemu wnikaniu w obchodzone misterium<sup>29</sup>. Homiliście nie może więc najpierw zabraknąć znajomości metod teologicznego pogłębienia homilii. Składają się na nie następujące elementy: pogłębienie znajomości w oparciu o teologię biblijną, rozwinięcie kerygmatu w oparciu o naukę ojców Kościoła, konfrontacja kerygmatu z nauczaniem Kościoła, uwzględnienie współczesnej teologii. Kolejna umiejętność potrzebna homiliście to uwzględnienie roku liturgicznego zarówno jego centrum, którym jest Pascha Pana, jak również misteriów Chrystusa obecnych w całym roku liturgicznym. Między nimi występuje organiczna i jednocześnie symboliczna jedność: rok liturgiczny to sam Chrystus, który ciągle żyje i włącza wiernych w misteria swego życia<sup>30</sup>. Ostatnim elementem urzeczywistniania mistagogii poszukiwania Chrystusa jest przepowiadanie misterium w perspektywie trynitarniej. Homilista nie może zapomnieć, że we wszystkich misteriach Chrystusa odsłania się Jego relacja z Ojcem oraz zaangażowanie Ducha Świętego.

W świetle modelu doświadczenia symbolicznego spojrzenie S. Dyka na teksty święte, odsłaniające misteria Chrystusa, zawiera bardzo istotne spostrzeżenie - Chrystus staje się dla ludzi wszystkich czasów „(...) jedynym ‘miejszem’ bezpośredniego spotkania i poznania Boga, jest ‘sytuacją’ dotyku Boga. Jezus jest widzialnym znakiem Niewidzialnego, ‘jest obrazem Boga’ (2 Kor 4,4), ‘jest obrazem Boga niewidzialnego’ (Kol 1,15), ‘jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty’ (Hbr 1,3)”<sup>31</sup>. Nawet

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 30-32.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 49-65.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 68.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 77.

<sup>31</sup> Tamże, s. 85.



najmniejsze szczegóły misterium Chrystusa – Jego słowa i czyny, milczenie i cierpienie, sposób bycia i mówienia – są Objawieniem Ojca (KKK 516). Dobrze odczytane świadectwo tekstów świętych, zwłaszcza Biblii, ukazujące misteria Chrystusa w szacie jego ludzkiej natury (słowa i czyny, milczenie i cierpienie, sposób bycia i mówienia itp.) jest więc w pełni znakiem symbolicznym, przy pomocy którego homilista może zbudować życiodajną relację między odbiorcą słowa Bożego a Bogiem. Aktualizacja głoszonego słowa zakorzeniona w misteriach Chrystusa nabiera wówczas wymiaru zbawczego. Ten zbawczy charakter homilii bierze się przede wszystkim z faktu jej ontycznego zjednoczenia ze słowem Bożym odsłaniającym i zawierającym misteria Chrystusa<sup>32</sup>.

Pomocą w aktualizacji słowa Bożego na płaszczyźnie mistagogii odsłonięcia może być propozycja szwajcarskiego homilety Gerda Theißen. Wychodząc z założenia, że naturalnym i tradycyjnym językiem chrześcijaństwa jest język Biblii, wydobywa on z niej fundamentalne motywy opisujące Boże objawienie i doświadczenie wiary w Boga. Właśnie w ich świetle człowiek wierzący interpretuje swoje życie i rzeczywistość, która go otacza<sup>33</sup>. Dla aktualizacji słowa Bożego istotną kwestią jest decyzja odbiorcy, w jakim stopniu uczyni on dany tekst biblijny zobowiązującym dla swoich decyzji i życiowych postaw. Zgoda na przyznanie słowu Bożemu wiążącego autorytetu dla swego życia zakłada wejście w proces głębokiej identyfikacji z nim. Zdaniem G. Theißen pytanie, które należy postawić, nie dotyczy tego, czy słuchacz jest gotów na identyfikację z tekstem biblijnym. O wiele bardziej trzeba pytać, w jaki sposób i jakimi środkami urzeczywistnia się ten proces? Jego zdaniem, słuchaczowi łatwiej jest się identyfikować z głębokimi strukturami tekstu biblijnego niż z jego formą. Dlatego dobra homilia nie polega na zwykłym objaśnianiu tekstu biblijnego, ale na nazwaniu jego głębokich, podstawowych struktur i rozwinięciu ich w nowy tekst, w którym słuchacz odkryje również swój świat, swoje emocje, nastawienia i problemy, a nie tylko treści biblijno-teologiczne<sup>34</sup>. Tymi fundamentalnymi strukturami tekstu są:

a) motyw stworzenia: Bóg wydobywa świat z nicości. Stwarza go, nie potrzebując do tego nic poza miłością. Akt stwórczej miłości Boga trwa nieustannie. Jego szczególnym przejawem jest wydobycie z nicości śmierci Jezusa;

b) motyw mądrości: świat jest stworzony w mądrości Bożej, gdyż można w nim odkryć nieprawdopodobne struktury i ich piękno;

c) motyw cudu: nic jest do końca zdeterminowane, gdyż scenariusze wydarzeń są otwarte na zaskakujące zmiany. Jezus jest szczególnym nośnikiem mocy czynienia cudów;

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 87.

<sup>33</sup> Por. G. Theißen, *Zeichensprache des Glaubens. Chancen der Predigt heute*, Gütersloh 1994, s. 29-30.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 27-29.

d) motyw nadziei: historia ludzka jest przeniknięta przez rosnącą obietnicę, aż po nadzieję nowego świata. Poprzez „ciało” człowiek tkwi w starym świecie, ale „duchem” przynależy już do nowego świata, który zaczął się w Jezusie;

e) motyw nawrócenia: pojedynczy człowiek może się radykalnie przemienić. W chwili, gdy jest gotów tracić życie dla Chrystusa, umierać razem z Nim wchodzi w podarowane przez Boga nowe życie;

f) motyw wyjścia (*Exodus*): nie tylko pojedyncze osoby mogą być przemieniane, lecz całe grupy, gdy są poddane ekstremalnym doświadczeniom, np. niewoli i wyjścia z niej;

g) motyw wiary: Bóg odsłania się w pierwszym rzędzie nie poprzez struktury, instytucje czy myślenie, lecz przez „Ty”, z którym wchodzimy w wolną relację na fundamencie zaufania, a nie przymusu. Najważniejszą osobą, przez którą odsłania się Bóg, jest Jezus z Nazaretu;

h) motyw wcielenia: Bóg jest realnie obecny w Chrystusie, w swoim Słowie, w sakramencie, w każdym wierzącym przez Jego Ducha; On uświęca wszystko przez Jego nieustanną obecność w teraźniejszości;

i) motyw zastępstwa: Chrystus pokazuje alternatywę wobec życia na koszt innych i składa siebie w ofierze za innych;

j) motyw zmiany pozycji: pierwszy będzie ostatnim a ostatni pierwszym. W Chrystusie sędzia jest osądzonym, kapłan staje się ofiarą a władca świata niewolnikiem. Jednak Ukrzyżowany przemienia się w źródło nowego życia;

k) motyw bezinteresownej miłości (*agape*): każdy spotkany człowiek przez miłość staje się bliźnim. Chrystus jest prawzorem tej miłości; Jego ofiara jest miłością okazaną „wrogom” Boga;

l) motyw „stygmatyzacji” siebie: w każdym akcie akceptacji cierpienia jest obecne przesłanie, że przyjęcie pozycji outsidera aż po męczeństwo posiada przemieniającą moc;

ł) motyw sądu: człowiek jest świadomy sądu, jaki się dokona nad jego postawami i czynami. Kryterium sądu i sędzią jest Chrystus;

m) motyw dystansu: doczesna rzeczywistość jedynie zapowiada tę, która nigdy nie przeminie. Doświadczenie winy i cierpienia wzmacnia dystans do Boga. W Chrystusie jest on jednak pokonany;

n) motyw usprawiedliwienia: człowiek nie stworzył ani siebie, ani świata; pozostaje mu zaakceptować fakt istnienia. Również usprawiedliwienie jest spoza niego; może się na nie otworzyć lub nie.

Zdaniem G. Theißena w tych motywach obecny jest „Duch” Biblii, który przez wiarę rozświetla ciemności świata, a który w Chrystusie otrzymał konkretny kształt. Motywy te mają swoje odpowiedniki w codziennej egzystencji człowieka. I tak np. motywowi stworzenia odpowiada świadomość przemijalności, a motywowi mądrości wiedza, że świat ma swe stałe zasady, na których opiera swe funkcjonowanie<sup>35</sup>. Oznacza to, że ho-

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 29-34.

milista może stosunkowo łatwo zbudować pomost pomiędzy biblijnym motywem a egzystencją człowieka. Ułatwia to bardzo aktualizację słowa Bożego. Przesłanie tekstu łączy się bowiem integralnie z jakimś fragmentem życia słuchacza. To jedna z bardziej charakterystycznych cech znaku symbolicznego – nie może być on oderwany od codzienności odbiorcy słowa. Jednocześnie motywy te umożliwiają odkrywanie ich relacyjnej zawartości. W nich żyje i poprzez nie mówi sam Bóg.

#### **4. Aktualizacja w oparciu o znaki liturgiczne**

Słowa Jezusa wypowiedziane w synagodze w Nazarecie: „Dziś spełniły się słowa Pisma, któreście słyszeli” (Łk 4, 21) urzeczywistniają się zwłaszcza w liturgii. Pod kątem aktualizacji moc słowa Bożego przybiera na sile w liturgii<sup>36</sup>. Biblia i liturgia to ta sama święta historia, w której jest obecny żywy Bóg i który chce wejść w relację ze swoim ludem tu i teraz. W czynności liturgicznej dokonuje się to, co Bóg mówi<sup>37</sup>.

To urzeczywistnianie się słowa Boga w liturgii, zwłaszcza w homilii, zdaniem S. Dyka, jest oglądaniem Chrystusa i prowadzi do mistagogii uczestnictwa w misterium. Celem homilii jest doprowadzenie wiernych do bezpośredniego i pełnego doświadczenia zbawczej łaski misterium Chrystusa<sup>38</sup>. Fundamentem tego komunikacyjnego procesu jest wiara, która pozwala odbiorcy nawiązać życiodajną relację z Chrystusem. To wiara sprawia, że łączymy się z Nim w sposób nie mniej skuteczny niż ci, co z Jezusem przestawali; jest też podstawowym działaniem człowieka współpracującego z życiodajnym zaangażowaniem Ducha Świętego w procesie przyjmowania łaski obchodzonego misterium<sup>39</sup>.

Zdaniem lubelskiego homilety na to doświadczenie składają się trzy etapy:

- ogłaszanie misterium Chrystusa obecnego w świętych obrzędach; tu homilista ma doprowadzić do osobowego spotkania słuchacza słowa Bożego z Chrystusem, wskazywać na uobecnienie misterium Chrystusa w obrzędzie liturgicznym oraz odsłaniać jego obecność w znakach liturgicznych;
- doprowadzenie słuchacza do udziału w misterium Chrystusa; tu należy ukazać Komunię św. jako moment dostąpienia zbawczej łaski misterium, jak również wydobyć z tekstu modlitwy po Komunii św. powiązanie pomiędzy liturgią słowa a liturgią eucharystyczną;
- wezwanie do odpowiedzi na łaskę misterium Chrystusa; w tej warstwie potrzeba, by homilista pobudził słuchacza do wyznania

<sup>36</sup> Teologia liturgii stwierdza, że Pismo Święte jest obwieszczeniem słowa Bożego, a liturgia jego aktualizacją. Por. S. Hahn, *Moc słowa w liturgii*, Kraków 2005, s. 103-109.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 111.

<sup>38</sup> Por. *Homilia. Droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, s. 91-93.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 96-97.

wiary i modlitwy oraz zachęcił do współofiарowania się i do dzięczynienia<sup>40</sup>.

W świetle teorii doświadczenia symbolicznego wskazane powyżej przez S. Dyka momenty urzeczywistniania się misterium Chrystusa odsłaniają bogatą paletę znaków (zgromadzenie wiernych, osoba kapłana przewodniczącego celebracji, proklamowanie słowa, dary chleba, wody i wina, gesty oraz postawy), przez które może zostać zbudowana życiodajna relacja między odbiorcą słowa (podmiot) a Bogiem (obiekt *self*). Homilia nie może jednak zatrzymać się na wyjaśnieniu tychże znaków w formie czysto akademickiej czy nawet katechetycznej, lecz ma dążyć do poszukiwania uobecniania się misterium objawionego w Piśmie Świętym i aktualizowanego w celebracji liturgicznej<sup>41</sup>. Nie chodzi więc o sporządzenie katalogu danych wyjaśniających jakiś znak liturgiczny. Byłby to rodzaj „cysterny”, z którego zawsze można zaczerpnąć w przepowiadaniu. Umożliwienie zaistnienia życiodajnej relacji w misterium słowa i znaku celebracji zakłada zawsze dążenie do Źródła, z którego napęlnia się owa „cysterna”, czyli do Boga udzielającego się w misterium. Trzeba więc poszukiwać dróg aktualizacji relacji, która istnieje najpierw w sercu Boga, a której obecność odczytać należy w znakach i symbolach, przez które człowiek spotyka się z Chrystusem i zostaje włączony w zbawcze wydarzenie uobecnianej w Eucharystii Paschy Pana, by przez nie dał się wprowadzić w samo misterium Trójjedynego Boga<sup>42</sup>. W aktualizacji tej życiodajnej relacji, czyli „komunii serca Pana z sercem ludu” liczy się przede wszystkim związek pomiędzy słowem Bożym, obchodzonym misterium i znakami zawartymi w obrzędach liturgicznych, które posiadają swoje duchowe znaczenie przez poszukiwanie miejsca i sposobu dostępu do Źródła, czyli żywej obecności Boga<sup>43</sup>. Takie ujęcie aktu uczestnictwa w misterium Chrystusa pokazuje, że aktualizacja słowa głószonego w homilii opiera się na pogłębianiu relacji słuchacza z osobą Chrystusa obecnego pod postacią celebracji liturgicznej, która jest *sui generis* znakiem symbolicznym.

## 5. Aktualizacja w oparciu o ludzką egzystencję

Trzeci wymiar misterium Chrystusa w homilii obejmuje relację odbiorcy słowa Bożego do świata, w którym żyje. „Dyrektorium homiletyczne” zaleca, aby homilista pomógł członkom wspólnoty w odczytaniu dróg i sposobów wniesienia Ewangelii w świat w ich powszednim życiu. Treści i kierunek zastosowań wyływają nie tylko z czytań biblijnych. Ho-

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 91-136.

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 110.

<sup>42</sup> Por. W. Głowa, *Funkcje homilii w celebracji liturgicznej*, w: *Moc słowa Pańskiego. Adhortacja „Verbum Domini” w refleksji biblijno-teologicznej*, red. B. Migut, A. Piwowar, Lublin 2012, s. 236.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 109.

milista powinien również uwypuklić skutek samej Eucharystii, która jest celebrowana oraz „(...) jej następstwa dla codziennego życia w błogosławionej nadziei na nierozdzielną komunię z Bogiem”<sup>44</sup>. Aktualizacja słowa Bożego w codzienności życia jest więc mocno zasadzona na budowaniu życiodajnej relacji z Bogiem. S. Dyk nazywa ten wymiar homilii ukazywaniem Chrystusa w życiu chrześcijańskim i kwalifikuje go jako mistagogię upodobnienia do misterium.

Ta warstwa homilii ujawnia się, jego zdaniem, najpierw w przepowiadaniu „misterium Chrystusa, które zawsze jest obecne i działa (KL 35, 2)”<sup>45</sup>. Przedłużając misteria Chrystusa na codzienne życie, chrześcijanin może spojrzeć na codzienną egzystencję jako przestrzeń zbawczej obecności i działania Boga. Jeśli homilista zaprezentuje takie spojrzenie i spotka się z otwartością słuchacza, istnieje szansa, że historie biblijne, zwłaszcza historia życia Jezusa stanie się jego historią; wówczas codzienne życie będzie się odślaniać jako trwająca historia zbawienia<sup>46</sup>. Sposobem realizacji takiego podejścia w homilii jest najpierw interpretacja życia w świetle misterium Chrystusa. Odbiorca słowa Bożego może z tej perspektywy zrozumieć sens swojej egzystencji. Wymaga to od homilisty poznania potrzeb słuchaczy. Papież określa to mianem „kontemplacji ludu”<sup>47</sup>. Kolejna forma przepowiadania misterium w homilii polega na promocji teologii obecności i działania Boga w świecie. Homilista nie może poddać się jakiejś abstrakcyjnej refleksji, lecz powinien zaprezentować świadectwa o znakach zbawczej obecności Boga w życiu ludzi<sup>48</sup>.

Drugą formą mistagogii upodobnienia do misterium w homilii jest wezwanie odbiorcy słowa Bożego do życia chrystusowym misterium. Homilista powinien je zrealizować najpierw przez zaproszenie słuchacza do naśladowania Chrystusa, które jest owocem łaski otrzymanej w sakramencie. Przez czynny i pełny udział w celebracji liturgicznej wierzący mogą otrzymać duchową moc, aby przeformować i dopasować swoje życie do bosko-ludzkiego życia Chrystusa. Dzięki tej mocy i dzięki wezwaniu homilisty ich życie, we wszystkich jego wymiarach, w tym również w wymiarze moralnym, może przybrać nową formę istnienia Chrystusowego<sup>49</sup>. Kolejną ścieżką realizacji mistagogii upodobnienia jest budowanie przez homilistę osobowej relacji wierzącego z Chrystusem, gdyż jest ona źródłem wierności Jego misteriom. Na tej płaszczyźnie może dokonać się przejście od koncentracji na życiu moralnym chrześcijanina do życia mistycznego, od prawa do łaski. Można śmiało mówić, że dzięki liturgii dokonuje się jakiś rodzaj przebóstwienia jej uczestników. Nie jest ono bowiem przedmiotową i nieosobową boską transformacją wierzącego, lecz

<sup>44</sup> Nr 14.

<sup>45</sup> Por. *Homilia. Droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, s. 137-139.

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 140.

<sup>47</sup> *Evangelii gaudium*, nr 154.

<sup>48</sup> Por. S. Dyk, *Homilia. Droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, s. 154-155.

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 161-162.

dokonyuje się ciągle jako odnawiany obszar przebóstwiającej relacji z Panem<sup>50</sup>. W aspekcie duchowym jest to szczyt aktualizacji głoszonego słowa Bożego. Im głębsze będzie to zjednoczenie z Chrystusem, tym większa miłość, tym głębsza wiara i pragnie pełnienia woli Ojca. Kolejną płaszczyzną realizacji mistagogii upodobnienia jest egzystencjalne *imitatio Christi* w roku liturgicznym. Doprowadzenie do odtworzenia w sobie procesu życia Chrystusa jest ważnym celem homilii. Ma ona być w kontakcie z rokiem liturgicznym, który jest *itinerarium* wiary i życia. Są to momenty zjednoczenia Kościoła-Oblubienicy z Oblubieńcem. Tematy wyłaniające się z czytań mszalnych mają towarzyszyć wiernym na drodze ich duchowego rozwoju przez naśladowanie Pana<sup>51</sup>.

Ostatnim obszarem mistagogii upodobnienia jest głoszenie przez homilistę *ethosu* Chrystusa objawionego w Jego misteriach, gdyż posiadają one wyraźne odniesienie do chrześcijańskiego życia i są dla wiernych przykładem oraz wezwaniem do naśladowania. Każdy czyn i słowo Jezusa powinny być ukazane jako zbawczy apel. Może się to dokonać najpierw przez chrystologiczne uzasadnienie chrześcijańskiej moralności, ponieważ Bóg, stając się człowiekiem, przyjął wszystkie uwarunkowania ludzkiej natury, włącznie z moralnością. Jezus objawiony w swoich misteriach powinien więc być ukazany jako przykład i norma życia<sup>52</sup>. *Ethos* Chrystusa musi być jednak przełożony na konkret życia chrześcijańskiego. W różnych wydarzeniach homilista ma wychwycić znaki obecności królestwa Bożego, znaki jego dojrzewania na przestrzeni historii. Mieszczą się tu współczesne uwarunkowania naśladowania postawy Chrystusa objawione w Jego misteriach: całkowite zaufanie do Ojca, chęć wypełnienia Jego woli, pokora i uniżenie, droga krzyża, radykalna proegzystencja, postawa bezinteresownej miłości<sup>53</sup>.

Aktualizacja słowa Bożego na płaszczyźnie mistagogii upodobnienia jest więc zasadzona na budowaniu relacji słuchacza słowa Bożego z Chrystusem poprzez wejście w głębię Jego misterii zawartych w Jego słowach i czynach. To one rzucają światło na codzienną egzystencję i ważne decyzje życiowe, jakie ma do podjęcia słuchacza Słowa. Postawa Boga względem człowieka, jaką odkrywamy w misteriach Jezusa, nie jest neutralna, lecz jest pełna pasji, proegzystencji, walki o prawdziwe dobro człowieka, jest opowiedzeniem się Boga po stronie ludzi najsłabszych i marginalizowanych przez systemy społeczne, religijne, czy też przez choroby fizyczne i duchowe. Kształt relacji obecny w słowach i czynach Jezusa, to, w jaki sposób rozmawia, słucha, patrzy, działa, ma życiodajną moc.

W Chrystusie odsłania się więc Bóg, który jest blisko człowieka. Misteria Chrystusa związanego z jego ludzką naturą, stylem życia są mocnym i wyrazistym znakiem symbolicznym, przez które homilista może

<sup>50</sup> Por. tamże, s. 167-169.

<sup>51</sup> Por. tamże, s. 172-174.

<sup>52</sup> Por. tamże, s. 183-184.

<sup>53</sup> Por. tamże, s. 188-189.

połączyć egzystencję odbiorców słowa z zaangażowaniem w nią Boga (obiekt *self*). Spojrzenie na codzienność słuchacza z tej perspektywy pozwala homiliście na wydobycie z wydarzeń zwykłego życia znaków obecności i działania Boga. Tak, jak słowa Chrystusa, głoszone w Jego ziemskim etapie życia, aktualizowały się w życiu jego słuchaczy, tak również i dziś dotykają z mocą ludzkiego serca i są wezwaniem do pójścia za sposobami myślenia, stylem życia obecnymi w słowach, gestach i postawach Jezusa Chrystusa.

## Zakończenie

Homilia jako misterium zachęca słuchacza Słowa do przyjęcia zaproszenia płynącego z misterium Chrystusa obecnego w tekstach świętych, celebracji liturgicznej oraz potrzebach słuchacza do pogłębienia jego osobistej relacji z wydarzeniami zbawczymi. Ukazanie tych wydarzeń jako znaków symbolicznych pozwala mu spotkać się nie tylko z Bożym Objawieniem, lecz również z samym sobą. W ten sposób rodzi się doświadczenie symboliczne, które ukazuje aktualizację słowa Bożego w homilii jako zawsze nowe wydarzenie spotkania Boga z człowiekiem, człowieka z samym sobą w kontekście słuchanego słowa i celebracji liturgicznej, owocujące otwarciem się słuchacza na życiodajną relację z Bogiem.

## Streszczenie

Aktualizacja słowa Bożego w homilii, czyli pełne utożsamienie się człowieka ze słowami i czynami Jezusa Chrystusa aż po odnalezienie w nich życiodajnego światła i mocy, realizuje się poprzez wprowadzenie odbiorcy słowa w misterium Chrystusa. Dzieje się to na trzech płaszczyznach: poszukiwania Chrystusa w tekstach świętych, oglądania Go w celebracji liturgicznej oraz ukazywania Go w życiu chrześcijańskim. Model doświadczenia symbolicznego ujmuje aktualizację jako budowanie życiodajnej relacji między podmiotem (odbiorca słowa) a obiektem *self* (nieskończona Miłość Boga) przy pomocy znaków (słowo Boże, liturgia, życie człowieka). Misterium Chrystusa nie można sprowadzić jedynie do treści komunikatu. Chodzi w nim o relację, do jakiej Bóg zaprasza człowieka. Aktualizacja słowa Bożego w homilii jest więc otwieraniem człowieka na budowanie życiodajnej relacji z Bogiem przy pomocy szerokiej palety znaków symbolicznych.

**Słowa kluczowe:** homilia, mistagogia, misterium, doświadczenie symboliczne, aktualizacja słowa Bożego

**Title:** Homily as a Mystery and its Actualization in the Light of the Model of Symbolic Experience

## Summary

Actualization of the Word of God in the homily, i.e. full identification of man in his existence with the words and deeds of Jesus Christ is realized by introducing the recipient of the word to the mystery of Christ. This happens on three levels: search of Christ in sacred texts, perceiving Him in liturgical celebrations and exhibiting Him in Christian life. The model of symbolic experience is defining actualization as building a life-giving relationship between the subject (the recipient of the word) and the self-object (infinite Love of God) with the help of signs (God's Word, liturgy, human life). The mystery of Christ cannot be reduced only to the content of the message. It is about the relationship to which God invites man. Actualization of the Word of God in the homily is therefore opening man to edification of life-giving relationship with God using a wide range of symbolic signs.

**Key words:** homily, mistagogy, mystery, symbolic experience, actualization of God's Word

## Bibliografia:

- Dyk S., *Homilia. Droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, Kielce 2016.
- Dyk S., *Aktualizacja Słowa Bożego w przepowiadaniu*, „Roczniki Teologiczne” t. LXIX, z. 1 (2022), s. 5-26.
- Franciszek, *Evangelii gaudium*, Kraków 2014, wyd. II
- Głowa W., *Funkcje homilii w celebracji liturgicznej*, w: *Moc słowa Pańskiego. Adhortacja „Verbum Domini” w refleksji biblijno-teologicznej*, red. B. Migut, A. Piwowar, Lublin 2012, s. 233-248.
- Hahn S., *Moc słowa w liturgii*, Kraków 2005.
- Haslinger H., *Sakramente – befreiende Deutung von Lebenswirklichkeit*, w: *Praktische Theologie. Grundlegungen*, t. II, (red. H. Haslinger), s. 164-184.
- Karrer L., *Erfahrung als Prinzip der Praktischen Theologie*, w: *Praktische Theologie. Grundlegungen*, t. I, (red. H. Haslinger), Mainz 1999, s. 199-219.
- Kiciński A., *Wybrane funkcje stosowania symboli w katechezie*, w: *Komunikacja w katechezie*, (red.) J. Zimny, Sandomierz 2003, s. 55-68.
- Odenthal A., *Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen*, Stuttgart 2002.
- Rahner K., *Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen*, w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie XII*, Zürich, Einsiedeln, Köln 1975, s. 387-406.
- Schillebeeckx E., *Can Christology Be an Experiment?*, w: <https://ejournals.bc.edu/index.php/ctsa/article/download/2967/2581/0>, [data dostępu: 6.11.2023].



Schillebeeckx E., *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg – Basel – Wien 1990

Wahl H., *LebensZeichen von Gott – für uns. Analyse und Impulse für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral*, Münster 2008.

Wahl H., *Symbolische Erfahrung: umgestaltete Beziehungserfahrung. Skizze einer psychoanalytisch fundierten Symboltheorie*, „Wege zum Menschen“ 51 (1999), s. 447-462.

Twardy J., *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, Przemyśl 2009



Leszek Wianowski<sup>1</sup>

## Milczenie w nauczaniu i duchowości ojców pustyni

*Każde słowo nie związane ze sprawą  
Pana jest bezużyteczne. Niebezpie-  
czeństwo dotyczące takiego słowa  
jest tak wielkie, że nawet wówczas,  
kiedy jest to dobre słowo, ale nie  
przyczynia się do ugruntowania wiary,  
nie wystarczy, by zapewnić bezpie-  
czeństwo mówiącemu<sup>2</sup>.*

*Ludzie prawdziwie czynni są ludźmi  
milczenia<sup>3</sup>.*

### Wstęp

Istoty milczenia należy szukać już u samych źródeł w idei życia monastycznego takiego, jakie kształtowało się w starożytności chrześcijańskiej na terenie Egiptu. Ruch monastyczny, czyli religijnie uwarunkowany – i uzasadniany – pęd ku samotności, a ściślej – ku zjednoczeniu z poszukiwanym ponad wszystkie dobra – Bogiem, obejmował ludzi wszystkich stanów, grup społecznych i warstw kulturowych. Ilościowy rozkład populacji potencjalnych samotników w funkcji wieku, doświadczenia intelektualnego czy majątku nie odgrywał w tym procesie większej roli i był w tym momencie znacznie mniej ważny niż argumentacja religijna. Natomiast wszyscy oni mieli jeden taki sam podstawowy cel – odejść w samotność, wyciszyć różnymi dostępnymi ascetycznymi sposobami swoje wnętrze i w ten sposób odnaleźć Boga. Mnich to bowiem jest ktoś, kto na różne sposoby, ale przede wszystkim w samotności i w milczeniu, rzeczywiście szuka Boga<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Doktor nauk technicznych w zakresie technologii chemicznej, licencjusz teologii duchowości, pracownik naukowo-dydaktyczny w Uniwersytecie Technologiczno-Humanistycznym im. K. Pułaskiego w Radomiu. Zainteresowania badawcze: chemia i technologia polimerów, teologia duchowości monastycznej, karmelitańskiej i ignacjańskiej. Adres e-mail: leszek.wianowski@gmail.com

<sup>2</sup> Św. Bazyli Wielki, *Reguły krótsze* 23, w: św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, tom 1, ŻrMon 6, Kraków 1995, s. 232

<sup>3</sup> J. Laplace, *Modlitwa. Od pragnienia do spotkania*, Warszawa 1989, s. 33

<sup>4</sup> Taki podstawowy warunek stawia każdemu nowicjuszowi św. Benedykt „Si revera Deum quaerit”, (RB 58, 7), por. Reguła Mistrza. Reguła św. Benedykta, ŻrMon 40, Kraków 2006, s. 481

Zgiełk aglomeracji antycznych nie pozwalał oczywiście na skuteczny duchowy odpoczynek komuś, kto miał w sobie nieco ducha romantyzmu i chęci szukania kontaktu z bóstwem czy mądrością. Odkrywał więc pustynię nie tylko zresztą jako miejsce odosobnione, ale również jako pewien stan, który objawiał cechy diametralnie różne od municypalnej czy pałacowej rzeczywistości. Pustynia była zatem szybko odczytana jako miejsce kategorialnie inne, transcendujące doczesną rzeczywistość i dające schronienie przed światem, gdzie jej wewnętrzny spokój generuje możliwości nieograniczonego obcowania z sobą samym. Słusznie zauważa zatem A. Guillaumont, że pustynia to miejsce, gdzie „schroni się mędrzec, aby z dala od tłumu, zepsucia i miejskiej wrzawy oddać się rozmyślaniom”<sup>5</sup>. Chrześcijaństwo tę wizję pustyni rozbudowało, dając ostatecznie faktyczny początek jej ściśle monastycznemu postrzeganiu.

Rozwój monastycyzmu szedł w dwóch kierunkach, które chronologicznie nieco się przeplatały. Zatem razem ze strukturami cenobialnymi, które systematycznie tworzyły zręby organizacyjne i prawne w postaci reguł, pojawiali się odchodzący na pustynię mnisi-eremici, aby w samotności prowadzić życie mające w ostatecznym rozrachunku skutkować doprowadzeniem ich do odnalezienia Boga i zjednoczenia z Nim. Ci mnisi samotnicy wychodzili na pustynię czasem już nieco duchowo przygotowani przez pewną znajomość zachowań cenobialnych, której nabyli przez prowadzenie przez pewien czas życia w takich wspólnotowych strukturach. Nie stanowiło to jednak żadnej normy a raczej, jak wskazują „Apoftegmaty”, stanowiłoby ewenement i wyjątek. Kandydaci na eremitów wychodzili bowiem na pustynię przede wszystkim z potrzeby serca i dopiero tam – zwykle pod okiem doświadczonego w życiu pustynnym abba – organizowali swój sposób życia monastycznego.

W takim zatem kontekście fundamentalnym imperatywem wyjścia na pustynię i rozpoczęcia życia mniszego jest nakaz szukania i realizowania woli Bożej. Jest to podstawowy wyznacznik rozpoczęcia, prowadzenia i rozwoju życia duchowego człowieka, czyli takiego procesu w ramach jego doczesnej egzystencji, który po pierwsze jest przez Boga człowiekowi nakazany jako warunek *sine qua non* osiągnięcia zbawczej z Nim relacji w wieczności i po drugie – ta wieczna uszczęśliwiająca relacja z Bogiem jest dla człowieka czymś najlepszym i jako taka została odwiecznie przez Stwórcę pomyślana. Realizacja woli Bożej dotyczącej doskonałości człowieka jest zatem dla tego ostateczną zwyczajną – oczywiście daną pod działaniem łaski nadprzyrodzonej – odpowiedzią dotyczącą wiecznego losu człowieka, która ma być zaktualizowana w jego życiu doczesnym. Najdoskonalszym Wzorcem takiej postawy jest oczywiście Jezus Chrystus, który wielokrotnie dawał jej wyraz w różnych swo-

<sup>5</sup> A. Guillaumont, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, ŻrMon 37, Kraków 2006, s. 104

ich wypowiedziach<sup>6</sup>. Stąd praktycznym i jedynym zadaniem mnicha jest staranie się o nabywanie, pielęgnowanie i rozwój postaw takich, jakie pozostawił Jezus tym, którzy chcą pełnić Jego wolę, a właściwie wolę Jego Ojca. Życie monastyczne jest takim właśnie ukonkretnionym sposobem szukania tej Bożej woli bezwarunkowo i poza wszelkimi kategoriami.

Aby mogło ono jednak spełniać rolę środka dla osiągnięcia jedynego celu, jakim jest szukanie i znalezienie Boga muszą być spełnione trzy warunki<sup>7</sup>. Pierwszym z nich jest transcendowanie świata. Świat jako byt stworzony może bowiem tylko akcydentalnie powiedzieć coś o Bogu, stanowiąc tym samym w procesie poznania jedynie drogę pośrednią. „Mnich zatem nie zatrzyma się tutaj, świat bowiem – to jedynie gra pozorów”<sup>8</sup>. Co prawda, nie oznacza to żadną miarą pogardy dla świata – wszak jest on dziełem Boga! Niemniej „przekroczenie świata jest jednym z najskuteczniejszych znaków szukania Boga”<sup>9</sup>, a dla mnicha stanowi specyficzne potwierdzenie i wyraz jego własnej miłości do Stwórcy. Z tym oddzieleniem od świata związany jest także drugi warunek, który polega na oddzieleniu od stworzeń. Są one bowiem również tylko przypadłościowymi „obrazami” Boga i mówią o Nim w sposób skończony i niedoskonały. Przywiązanie do nich i afirmowanie płynących od nich poczeń grozi swoistym rozregulowaniem poznania, ponieważ pochodzące od nich bodźce są kompatybilne z poznawczymi receptorami człowieka i łatwo przez nie przyswajalnymi, nie niosąc jednak jako takiej poprawnej i absolutnej wiedzy o Bogu. W końcu mnich musi ostatecznie oddzielić się od wszelkich otaczających go środków pośrednich pojawiających się na drodze doskonałości. Każdy środek pośredni jest co prawda dobrem<sup>10</sup>, ale żaden z nich nie jest dobrem ostatecznym. Dobro ostateczne natomiast to takie dobro, ze względu na które rezygnuje się z każdego pośredniego dobra i które samo ze swej istoty jest w stanie zaspokoić wszystkie potrzeby działającego podmiotu bez odwoływania się do pomocy jakiegokolwiek dobra pośredniego<sup>11</sup>. Jest natomiast sprawą oczywistą, która tu nie będzie poruszana, że warunkiem prawdziwości i skuteczności tak ujętych postaw transcendowania doczesnej rzeczywistości jest właściwie rozpoznane i zdefiniowane Dobro Ostateczne, czyli Bóg. Fałszywe bowiem przyjęcie dobra przypadłościowego za dobro ostateczne stanowi błąd w założeniu, który nie tylko rujnuje cały proces dochodzenia do Boga na drodze jakichkolwiek wyrzeczeń, ale pociąga za sobą poważne

<sup>6</sup> Por. E. Jacquemin OCR, X. Léon-Dufour SI, *Wola Boża*, w: STB, Poznań-Warszawa 1982, s. 1067-72

<sup>7</sup> Por. Mnich benedyktyński, *Misterium życia monastycznego*, Kraków 1996, s. 23-4.

<sup>8</sup> Tamże, s. 23.

<sup>9</sup> Tamże, s. 23.

<sup>10</sup> Rozważamy tu oczywiście tylko sytuację samego dobra, milcząco przyjmując założenie, że niegodziwe środki, prowadzące do obiektywnego zła, zostają eliminowane w procesie działania poprawnie uformowanego sumienia.

<sup>11</sup> Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004, s. 117-9

egzystencjalnie i niebezpieczne eschatologicznie konsekwencje. Skuteczny charakter narzędziowy przedstawionych powyżej warunków okaże się dopiero wtedy, gdy bodźce płynące od świata, stworzeń i rozprasających dóbr będą skutecznie blokowane, a tym samym nie będą „zaśmiewały” duchowych władz człowieka, które jako jedyne, gdy są oświecone wiarą, stanowią zwyczajne narzędzia poznawania Boga. Asceza i duchowość monastyczna wypracowały wiele metod obrony przed rozprasającymi bodźcami – a jedną z nich jest właśnie milczenie.

Zagadnienie i formacja milczenia jest zasadnicza i konstytutywna dla życia monastycznego. Stanowi bowiem „podstawę ascezy serca i czystości umysłu, które usposabiają do modlitwy a przez swoje skupienie, na które pozwala, staje się intensywną obecnością przy tym, co istnieje i poza wszystkim”<sup>12</sup>. Ta nieco poetycka definicja niesie jednak na sobie ważne przesłanie teologiczne i ascetyczno-duchowe. Przede wszystkim zatem milczenie to nie tylko sprawność egzystencjalna, ale również proces. Milczenia nie można nakazać, gdyż wypływa ono bardziej z potrzeby serca niż nakazu woli. Potrzebą serca mnicha jest Bóg i zjednoczenie z Nim a nie zerwanie relacji ze współbratem przez ograniczanie rozmów. Dlatego milczenie będzie prowadziło do czujności, „uważności”, na każdy znak i słowo objawienia oraz Bożego dotknięcia. Nie może być zatem nadąsaną alienacją i ekspozycją pseudo-wyższości, która szuka siebie, ale „odsunięciem rozprasających obrazów i słów”<sup>13</sup>, aby w to miejsce wprowadzić rzeczywistość bardzo ważną, która do tej pory była po prostu zagłuszana.

Chyba na tym zasadza się też niepopularność milczenia. Stanowi ono bowiem narzędzie głębokiej introspekcji i oczyszczenia duchowej strony człowieka, eksponując uczucia i roztargnienia „wrzącego ludzkiego serca”<sup>14</sup>, które – do tej pory niezauważalne – nagle stają się świadome i zobiektywizowane. Koniecznym zaś skutkiem takiej okoliczności jest spojrzenie na własną osobowość w pełnej prawdzie i nieodwołalność konfrontacji z własnymi różnymi intencjami i pożądaniami, co w konsekwencji pozbawia, zwykle pozytywnych, złudzeń co do własnej osoby. Niezgoda na taką dość bolesną wiwisekcję spowoduje, że odejście (ucieczka?) w milczenie, a w wypadku naszych rozważań – wyjście na pustynię – będzie tylko translacją doczesnych egzystencjalnych trosk i doświadczeń, co doprowadzi do skonstruowania jedynie świata urojonego i rozczarowującego.

„Milczenie jest odpowiedzią na ciszę i obecny w niej głos Boga”<sup>15</sup>. To stwierdzenie podprowadza już bezpośrednio pod „pustynną” tradycję i teologię milczenia. Ma ono w niej do odegrania niepodważalnie istotną rolę, którą cytowany autor definiuje w trzech aspektach – jako walkę z grzechem i wadami, jako uwolnienie i jako otwarcie się na Boga. W ten

<sup>12</sup> J. Laplace, dz. cyt., s. 32

<sup>13</sup> Tamże, s. 33.

<sup>14</sup> Tamże, s. 33.

<sup>15</sup> A. Grün OSB, *Potrzeba milczenia* (ze Wstępu), Kraków 1996, s. 7

sposób wskazuje on na milczenie jako na okoliczność zawsze towarzyszącą człowiekowi podczas całej drogi dążenia do doskonałości i stanowiącą podczas jej rozwoju zasadniczy wymóg<sup>16</sup>.

„Apoftegmaty Ojców Pustyni”<sup>17</sup>, które stanowią podstawę źródłową przedstawianego opracowania mówią o milczeniu w bardzo wielu miejscach i w różnych uwarunkowaniach. Omówiona zatem zostanie najpierw formacja i asceza milczenia, następnie przedstawiona będzie osoba mnicha, który na początku nabrawszy sprawności w milczeniu, z czasem przekazuje swoje doświadczenia adeptom sztuki życia pustynnego i wreszcie na koniec zostanie przedstawiona praktyczna strona życia w milczeniu w kontekście jego walorów ascetycznych.

## 1. Teologia i duchowość monastycznego milczenia

Milczenie w ujęciu ojców pustyni jest sprawnością daną od Boga. Uważają oni zatem, że On sam jest Kreatorem milczenia w osobie mnicha, o ile ten ostatni będzie chciał poddać się Jego formacji. Jest to warunek konieczny, ponieważ to właśnie Bóg nie tylko sprawia okoliczności nabywania milczenia, ale jest On również jedynym Wzorcem i Sprawdzającym jego jakość. Konsekwentnie oznacza to, że mnich, nabywając milczenia, zdaje sobie sprawę, że przekroczenie lub lekceważenie w tej materii jest poważnym naruszeniem duchowych praw życia na pustyni. Abba Pojmen ujął to w formę zwięzłej sentencji, gdy na pytanie o wyższość milczenia czy mowy, wskazał na Boga jako na jedyne kryterium ewaluacji tych postaw niezależnie od intencji lub przekazywanej treści. Starzec ocenił obie postawy – milczenia i mówienia – jako dobre pod warunkiem że aktualizuje się je „dla Boga”<sup>18</sup>. Taki teocentryczny wymiar milczenia pojawia się również u abba Sisoesa<sup>19</sup>. Ten wielki starzec, przyznając się do intencji swoich modlitw, wskazał na stałą prośbę o ustrzeżenie go przed grzechami języka, stawiając ten element nawet wyżej niż odpuszczenie innych grzechów. Można się tu więc dopatrzeć głębokiego przekonania, że nieopanowany język może być przyczyną – czasami nawet permanentnej – grzeszności. Zatem wiara w pomoc Boga w walce z nieuporządkowaniem języka i w nabywaniu milczenia jest głównym motywem podejmowanych przez mnicha prób w tym zakresie. Tym niemniej są oni bardzo dalecy od postawy kwietystycznej lub taniego fideizmu, zdając sobie sprawę, że doskonalenie się w życiu pustynnym jest stałym trudem wymagającym właśnie od człowieka permanentnej wytrwałości i czujności. Dlatego w ten

<sup>16</sup> Można by w tych trzech elementach odnaleźć analogię do znanych w klasycznej teologii duchowości trzech okresów rozwoju życia duchowego, czyli etapu oczyszczającego, oświecającego i jednoczącego.

<sup>17</sup> Wszystkie apoftegmaty z „Kolekcji alfabetycznej”, (por. *ŹrMon* 4, Kraków 1994) cytowane są dalej jako: 1 Apo z numerem

<sup>18</sup> 1 Apo 147(721).

<sup>19</sup> Por. 1 Apo 5(808).

proces wkalkulowują również siebie jako stronę walki duchowej, zdając sobie jednocześnie sprawę z możliwości stawiania przez Boga w tej sytuacji bardzo wysokich wymagań. O wspomagającym ten proces przybyciu Ducha Bożego, który odradza mnicha do nowego – w domyśle – milczącego życia wspomina abba Pojmen, pouczając, że to pneumatocentryczne przybycie i pomoc są możliwe tylko wtedy, gdy mnich porzuci towarzystwo tych, którzy kochają dyskusję, wrzawę i zamęt, oddalając się tym samym od takiego człowieka, który „kocha się w słowach”<sup>20</sup>.

Źródłem formacji duchowej mnichów w aspekcie milczenia jest również lektura Pisma Świętego. Duchowość pustyni jest bowiem na wskroś skrypturocentryczna, co oznacza, że tekst biblijny jest nie tylko elementem organizującym duchowe życie wspólnoty, ale również odciska się na indywidualnym sposobie życia w podejmowanych decyzjach czy ponoszonych wyrzeczeniach. Z bogatego zestawu apoftegmatów przypisywanych abba Pojmenowi w związku z tym tematem warto zwrócić uwagę na dwa. Oba stanowią typowy przykład metody antyrretycznej, rozpracowanej dokładnie przez Ewagriusza z Pontu<sup>21</sup> i polegającej, w dużym skrócie, na przeciwstawieniu myśli niosącej pokusę krótkiego cytatu z Biblii, odpowiadającego w sposób pozytywny materii pokusy. W pierwszym<sup>22</sup> więc apoftegmacie starzec lakonicznie stwierdza, że milczenie powinno być jedyną właściwą postawą mnicha, w momencie gdy przypomniałby on sobie biblijny logion<sup>23</sup> o możliwości własnego potępienia na podstawie treści wypowiedzianych przez siebie słów. Drugi zaś apoftegmat<sup>24</sup> przytacza słowa o oddaniu życia „za przyjaciół swoich” (J 15, 13). Otóż jeżeli na usłyszane słowo, złe i uwłaczające, człowiek, mogąc odpowiedzieć, nie odpowiada nic – a może nawet walczy o powstrzymanie się od riposty, to jak mówi abba, „taki człowiek oddaje życie za swego bliźniego”<sup>25</sup>. Podobnej akomodacji poddano również biblijny logion o nieoddawaniu złem za zło (por. 1Tes 5,15). Zapytany o jego znaczenie ten sam starzec wyjaśnił, że kryje on w sobie cztery poziomy formacji opanowania, czyli powstrzymanie się od odwetu – w myślach, spojrzeniu, języku i czynie. Recepta starca jest prosta: jeżeli poruszenie już przeniknęło do myśli i spojrzenia, bo nie zostało wcześniej opanowane z braku odpowiednio wyćwiczonej cnoty, to przynajmniej „pilnuj się, żebyś nie przemówił”<sup>26</sup>. Apoftegmat pomimo swej zwięzłości jest ważny z antropologicznego i ascetycznego punktu widzenia. Pokazuje bowiem, że zauważono już współpracę różnych (pod)struktur duchowych człowieka w procesie opanowywania wad generowanych przez niekorzystne zewnętrzne bodźce zmysłowe.

<sup>20</sup> 1 Apo 205\*(982).

<sup>21</sup> Por. Ewagriusz z Pontu, *O sporze z myślami*, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1. ŹrMon 36, (przekł. B. Spieralska, L. Niesciór, Kraków 2005, s. 149-221).

<sup>22</sup> Por. 1 Apo 42(616).

<sup>23</sup> W apoftegmacie abba Pojmen przytacza tekst Mt 12, 37:

<sup>24</sup> 1 Apo 116(690).

<sup>25</sup> 1 Apo 116(690).

<sup>26</sup> 1 Apo 34(608).



Formacja milczenia oprócz oczywistych odwołań do łaski Bożej zakłada również uwarunkowania antropologiczne, a w tym – osobowościowe. Jak w każdym procesie formacyjnym mogą one stanowić pomoc lub przeszkodę w nabieraniu i ugruntowaniu milczenia, natomiast pozytywny skutek zależy od umiejętnego wykorzystania predyspozycji nowicjusza i od doświadczenia i umiejętności rozeznawania ze strony starca.

Przeciwnikiem w formowaniu milczenia na pustyni jest przede wszystkim szatan. Może on przymuszać do porzucenia milczenia, wiedząc o jego duchowej wartości. Abba Dulas na ponad tysiąc lat przed św. Ignacym Loyolą proponuje w takiej sytuacji znaną strategię *contra agere*<sup>27</sup>, której pustynna wersja jest bardzo prosta: „Nic nie pomaga w walce przeciw szatanowi jak milczenie”<sup>28</sup>. Przeciwnikiem milczenia w życiu monastycznym może być również ludzka natura. Człowiek wewnętrzny, czuwający i dążący do doskonałości, jest stale pod ostrzałem bodźców, również słuchowych, płynących ze strony człowieka zewnętrznego, cielesnego i podatnego na działanie zmysłów. Rozziew między nimi jest duży, ale strzeżenie milczenia jako program minimum może spowodować przynajmniej zmniejszenie niebezpieczeństwa płynącego z rozproszenia<sup>29</sup>. Klasycznym apoftegmatem piętnującym nieopanowanie języka jest tekst ze zbioru dotyczącego abba Antoniego Wielkiego<sup>30</sup>. Podróżujący mnisi, podczas odbywania drogi, z dużym nieopanowaniem „rozprawiali najpierw o słowach ojców, potem o Piśmie świętym, potem znowu o swoim rękodziele”<sup>31</sup>. Warto zauważyć, że ranga tematów z czasem systematycznie malała, a poruszenie sprawy rękodziela wskazywałoby na wyczerpanie się interesujących tematów do rozmowy, której jednak nikt nie chciał przerwać i zakończyć. Przygodny towarzysz podróży, mnich znacznie lepiej uformowany, ocenił taką postawę dość jednoznacznie negatywnie: „Byli jak zagroda, która nie ma bramy i każdy, kto zechce, może wejść do stajni i odwiązać osła”<sup>32</sup>.

Inną skuteczną metodą formacji w duchowości pustyni jest naśladowanie wzoru starca-nauczyciela. Bardzo często była ona stosowana chętniej niż przekazanie słowa pouczenia. Wiązało się to w jakiś sposób z możliwością milczenia podczas dawania przykładu. Doświadczył tego sam arcybiskup aleksandryjski Teofil, który na prośbę o „słowo” otrzymał od abba Pambo jedynie zachętę do przyjrzenia się jego własnemu sposo-

<sup>27</sup> Św. Ignacy w Regule 6 [CD 319] pisze, że w momencie nadejścia strapienia, czyli pokusy „będzie rzeczą pożyteczną odpowiednio zmienić własne postępowanie, nastawiając się przeciw samemu strapieniu”, por. M. Ivens, *Przewodnik po Ćwiczeniach duchowych*, Kraków 2013, s. 318-9

<sup>28</sup> 1 Apo 1(194).

<sup>29</sup> Por. N 239(1239). Wszystkie apoftegmaty ze zbioru Nau'a (por. ŻrMon 64, Kraków 2013) cytowane są dalej jako N z numerem.

<sup>30</sup> Por. 1 Apo 18(18).

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże.

bowi życia i podjęcia próby naśladowania go. Obyło się w ten sposób bez przerywania milczenia<sup>33</sup>.

Wzorcem do formacji milczenia w duchowości pustyni są również postawy ludzi, którzy w swoim postępowaniu nie kierowali się jakąś wypracowaną techniką ascetyczną dotyczącą milczenia, a mimo to skutki ich postępowania są nieproporcjonalne do ich formacyjnego wysiłku. W jednym z apoftegmatów związanych z abba Epifaniuszem<sup>34</sup> zagadnienie milczenia sprzęga się ze sposobem modlitwy. Związku milczenia z modlitwą nie sposób omówić w ramach nawet kilku artykułów, natomiast apoftegmat zwraca uwagę na dwie rzeczy. Po pierwsze, modlitwa jest hierarchicznie ważniejsza niż milczenie, które jest dla niej tylko środkiem. Po drugie zaś, skutek modlitwy jest uwarunkowany powodami znacznie głębszymi niż milczenie lub jego brak. Kobieta kananejska krzyczy, celnik zaś i kobieta chora na krwotok – milczą. Różnią się między sobą zachowaniem, ale są identyczni w intencjach. I cała trójka została wysłuchana...

Formacja milczenia nie jest sztuką dla sztuki, ale związana jest z całą strukturą duchową mnicha, w tym przede wszystkim z jego władzami duchowymi oraz ze świadomą i wolną postawą przyjęcia życia tymi podstawowymi cnotami zakonnymi, które dziś znamy jako rady ewangeliczne. Adept życia mniszego uformowany przez rekluza zostaje posłany do cenobium w odległym miejscu, aby sława, która stała się jego udziałem jako pochodna jego posłuszeństwa swojemu abba i innych cnót nie stanęła na przeszkodzie jego wzrostowi ku doskonałości<sup>35</sup>. Mnich odchodzi, ale rozkaz milczenia nie został cofnięty. Nowe cenobialne, a więc – wspólne – warunki życia nie przeszkadzają mu jednak trwać w pełnym milczeniu. Umiera uznany za niemowę (*sic!*) i dopiero wtedy wychodzi na jaw powiązanie posłuszeństwa i milczenia. Wyjaśnienie podane przy jego śmierci jest bardzo „pustynne”: „To nie był niemowa, ale trwał w milczeniu, aby zachować nakaz, który mu dałem”<sup>36</sup>.

## 2. Ascetyczne sposoby formowania milczenia

Milczenie ujęte teologicznie jako sposób bezpośredniego i skutecznego znalezienia się w bliskości Boga wymaga stałego ćwiczenia się w takiej postawie i pogłębiania jej w kontekście odrywania się od doczesnych egzystencjalnych uwarunkowań. Przede wszystkim jednak wymaga zrozumienia wartości Boga, którego w taki właśnie sposób można osiągnąć i tym samym cieszyć się wszystkimi nadprzyrodzonymi konsekwencjami takiej relacji. Ojcowie pustyni wykazywali więc wiele pomyślności i – jednocześnie – roztropności, aby ten cel osiągnąć. Spróbujemy przyrzeć się teraz niektórym ich zaleceniom i metodom.

<sup>33</sup> Por. 1 Apo 2(305).

<sup>34</sup> Por. 1 Apo 6(201).

<sup>35</sup> Por. N 46(1046).

<sup>36</sup> Tamże.

Jedno ze sztandarowych sformułowań w tym względzie przypisywane jest abba Pojmenowi. Odwiedzający go w czasie czterdziestodniowego postu brat, który zwyczajem, początkujących zwłaszcza, uczniów przyszedł do starca po pouczenie i słowo, odkrył się ze swoimi obiekcjami. Obawiał się bowiem, czy abba w czasie postu będzie chciał z nim rozmawiać. Myśl oczywiście miała podstawę w rzeczy, bo ten okres był dla mnichów szczególnie uprzywilejowany ascetycznie i obfitował w umartwienia inne niż w okresach zwykłych. Z drugiej strony, abba, który rozpoznał u gościa autentyczną potrzebę duchowej pomocy, nigdy jej nie odmawiał niezależnie od okoliczności. Do tego zwyczaju odwołuje się i Pojmen, który nie tylko udzielił młodemu mnichowi uspokajającej go odpowiedzi, ale wskazał też na rzeczywistą rolę starca w duchowości pustyni i priorytet jego posługiwania wobec współbrata: „Nas nie uczono zamykać drzwi drewnianych, ale raczej drzwi języka”<sup>37</sup>. Mimochodem wskazuje więc nie tylko na stałą możliwość słownego pouczenia, ale – w kolejnym aspekcie – na wagę pilnowania, aby takie nieumiarkowane pouczenia, mogące się zmienić w dogadzanie językowi, nie rozchwiały skupienia i mniszej formacji do milczenia. Pouczenie Pojmena jest więc ostatecznie pouczeniem o milczeniu. Jakimś uzupełnieniem opisu tej monastycznej praktyki jest kolejna wypowiedź abba Pojmena o innym wielkim starcu abba Pambo<sup>38</sup>. Ten krótki apoftegmat zawiera z kolei „w pigułce” podstawowy opis życia na pustyni. Pojmen wspomina, że „widzieliśmy u abba Pambo trzy ćwiczenia zewnętrzne: pościł co dzień aż do zmroku, milczał i dużo pracował rękami”<sup>39</sup>. Kolejność wymienionych praktyk nie nosi żadnych znamion hierarchii ważności, niemniej wszystkie one stanowią dystynktywne i istotowe cechy prawdziwego życia mniszego. Należy tylko zauważyć, iż jest to zasadnicze powiązanie życia kontemplatywnego, to jest modlitwy z pracą, czyli życia czynnym, które na pustyni, co prawda w specyficzny sposób, ale również było prowadzone. Tych dwóch krańcowych, ale komplementarnych, postaw nie da się pogodzić bez uporządkowanego milczeniem wnętrza i poprawnie uformowanej osobowości, która właśnie dzięki milczeniu nie ma tendencji do odchylania się w kierunku przypadkowo nadchodzących mocnych bodźców zmysłowych. Sposób formowania milczenia i umiejętności owocnego z niego korzystania pokazuje natomiast w nieco dłuższym pouczeniu abba Matoes<sup>40</sup>. W odpowiedzi na prośbę o słowo ukazuje młodemu mnichowi hierarchię próśb, a więc – hierarchię ważności spraw w duchowości pustyni. Każe mu więc przede wszystkim ustawicznie modlić się o skrucę, pokorę i pamięć o własnych grzechach. Te trzy elementy definiują bowiem podstawę życia duchowego każdego mnicha. A potem przechodzi, co prawda najpierw okrężnie, do spraw interesujących dla naszego tematu: „Nie zawieraj przyjaźni z chłopcem ani

<sup>37</sup> 1 Apo 58(632).

<sup>38</sup> Por. 1 Apo 150(724).

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Por. 1 Apo 11(523).

znajomości z kobietą, ani nie miej heretyka za przyjaciela<sup>41</sup>. Oprócz ewidentnego ostrzeżenia przed możliwością popełnienia grzechów nieczystych jest to ostrzeżenie przed nawiązywaniem takich kontaktów, które wymagają i na pewno spowodują silne rozproszenie wnętrza oraz utratę zdobyczy zyskanych przez praktykę milczenia. Są to bowiem relacje, nie wnikając tym razem w ich jakość moralną, do podtrzymania których potrzebna jest rozmowa. Po tej linii idą zresztą dalsze pouczenia – i ostrzeżenia – starca: „Trzymaj w karchach swój język, a jeśli ktoś mówi z tobą na jakikolwiek temat: to się z nim nie spieraj [...] i nie dyskutuj o tym, co powiedział<sup>42</sup>. W niejakiem kontrapunkcie do tego rozbudowanego apoftegmatu stoi lakoniczne pouczenie anonimowego starca, które świadczy również o tym, że on sam słucha swoich pouczeń i nic nie traci z ich treści. Poucza więc krótko i pełnokrwicie: „Ćwicz się w milczeniu<sup>43</sup>.”

Odwołując się do tego ostatniego wezwania o konieczności ćwiczenia się w praktykowaniu milczenia, warto zwrócić uwagę na sposoby, które – zdaniem Starców – miały doprowadzić nowicjuszy do wdrożenia się, praktyki i umacniania milczenia. Zgodnie z tradycjami życia eremickiego niektóre propozycje są nieco egzotyczne i mało przystające do mentalności dzisiejszego człowieka. Niemniej jednak nie straciły one podstawowego waloru: wskazują bowiem, że milczenie było dla mnichów nieodmiennie sprawą tak ważną, że imali się oni nieraz dość niezwykłych sposobów, aby je osiągnąć.

Bardzo spektakularny jest w tej grupie wzorców przykład abba Agatona, skądinąd jednej z najbardziej sympatycznych postaci wśród ojców pustyni. Oddajmy zresztą głos przypisywanemu mu apoftegmatowi: „Mówiono o abba Agatonie, że przez trzy lata trzymał kamyk w ustach, aż dopóki się nie wyćwiczył w milczeniu<sup>44</sup>. Zdaje się, że jest to tekst z gatunku: „nic dodać nic ująć”... Przechodząc jednak do istoty zagadnienia, po raz kolejny należy podkreślić ewidentnie ważną sprawę. Milczenie mianowicie i jego praktyka było dla starców sprawą tak fundamentalną, że wszystkie godziwe sposoby – oczywiście według praw życia eremickiego – prowadzące do jego osiągnięcia były dozwolone a nawet – preferowane. Owo preferowanie niezwykłości, a wręcz pewnej brutalności, widać zresztą także w jednym z apoftegmatów z kolekcji Nau’a<sup>45</sup>. Oto w cenobium pojawia się ojciec wraz ze swoim synem. Przełożony wspólnoty, „chcąc go

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> N 274(1274). Interesujący jest motyw pouczenia, które obejmuje jeszcze kilka innych ważnych nakazów: „...abyś się nie bał napaści bezbożników...”. Bezbożnik jest zawsze synonimem przeciwnika Boga, a milczenie z tym właśnie Bogiem łączy. Jest więc oczywiste i wynika to z prostej logiki wiary, że obecność przy Bogu poprzez milczenie wobec wszystkich innych okoliczności daje niepodważalną gwarancję, a nawet pewność – duchowego bezpieczeństwa.

<sup>44</sup> 1 Apo 15(97).

<sup>45</sup> Por. N 72(1072).

wypróbować<sup>46</sup>, wydaje mu zakaz rozmowy z synem, jednocześnie nakazując mu traktowanie go jak obcą sobie osobę. Polecenie z punktu widzenia dzisiejszej kultury i socjologii jest absurdalne i brutalne, jednak ojciec zachowuje je wiernie przez wiele lat. Przed śmiercią syna posłuszny ojciec dostaje pozwolenie od przełożonego na rozmowę. Jego odpowiedź i konkluzja jest jednak bardzo monastyczna i „pustynna”: „Jeśli pozwolisz, zachowamy nakaz aż do końca<sup>47</sup>. Nie ulega wątpliwości, że *licentia poetica* nie odegrała w tym opisie zbyt dużej roli. W opisach bowiem życia mnichów na pustyni znajduje się wiele wypadków stawiania zdecydowanego priorytetu życia samotnego i milczenia nad różnymi sposobami restaurowania relacji rodzinnych, które to relacje w momencie wejścia na drogę powołania monastycznego są zdecydowanie odsuwane na bardzo daleki plan lub nawet całkowicie zrywane. Natomiast mniej drastyczny i bardziej przystający do natury współczesnego człowieka, chociaż też niezbyt popularny, sposób formacji milczenia proponuje abba Dioskur z Nachiastis, o którym mówiono, że „każdego roku zakładał sobie jedno ćwiczenie, mówiąc: „Nie będę mówił<sup>48</sup>. W tym pouczeniu warto zwrócić uwagę na systematyczne, ale spokojne podejście do ćwiczeń ascetycznych. Celem bowiem życia mnicha na pustyni nie jest nabranie sprawności w milczeniu, ale jak wskazano wyżej dojście do doskonałości i zjednoczenie z Bogiem. Milczenie jest tylko środkiem – zresztą tylko jednym z wielu – a jego wybór jest ze strony mnicha tak arbitralny, jak i wolny. Nie ma żadnej determinacji w życiu pustynnym do wyboru konkretnego środka doskonalenia się, dlatego też nie ma żadnego pośpiechu w ich aktualizowaniu.

Oprócz wyboru czasami niekonwencjonalnych środków formacji milczenia niektórzy mnisi, nawet ci najwięksi, formowali się w tej zalecie, wykorzystując inne już nabyte czy udoskonalone cnoty. Milczenie, które w jakiejś części oznacza również brak odpowiedzi czy zabierania głosu w zgromadzeniu, ma swoje bardzo głębokie podłoże i uzasadnienie w pokorze mnicha, która każe im postrzegać się jako ostatni, najgorsi i niegodni „zaiistnienia na forum”. Uformowany w tym właśnie duchu wielki abba Nisteroos charakteryzował się tym, że „ilekroć się zdarza w zgromadzeniu zamieszanie, on nic nie mówi ani się nie wtrąca<sup>49</sup>. Zapytany o sposób nabycia takiej cnoty, odpowiadał myślą, która przyszła mu do głowy przy wstępowaniu do klasztoru: „Ty i osioł to jedno. Jak osioł, gdy go biją, nic nie mówi, tak i ty<sup>50</sup>. Ponieważ zaś jest to apoftegmat, czyli krótki logion lub opowiadanie budujące, więc abba uzasadnia swoją postawę odpowiednim cytatem biblijnym. Na jeszcze znaczniejszy poziom uniznienia i pokory dla obrony milczenia godzi się abba z pewnej laury w Egipcie.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> 1 Apo 1(191).

<sup>49</sup> 1 Apo 2(562).

<sup>50</sup> Tamże.

Tego właśnie mnicha, milczącego cały czas podczas dyskusji wspólnoty, zapytał inny mnich o przyczynę takiej wstrzemięźliwości w wypowiedzianiu się. Zapytany, zresztą dopiero wtedy, gdy go przymuszono, powiedział, że poszedł za przykładem... derki, na której siedział. Ponieważ derka nie odezwała się, więc „nie odezwałem się i ja”<sup>51</sup>.

Te kilka przykładów pokazuje, że dla mnicha w ramach godziwych środków nie ma zakazanych sposobów zdobywania milczenia. Uderza natomiast fakt, że wszystkie one są stosowane przez mnichów pod kierunkiem bądź z polecenia przełożonego w cenobium lub swojego abba. Ich więc wartość i znaczenie w zastosowaniu zasada się na pełnej zgodności i posłuszeństwie z wolą przełożonego. Dopiero w takich warunkach i środek, i sam cel doprowadzi do godziwego finału.

### 3. Mnisi milczący i o milczeniu świadczący

Takie sposoby ćwiczenia się w milczeniu musiały jednak okazać się skuteczne, skoro doprowadzały do sposobu życia nie tylko odebranego i milczącego, ale również bardzo przekonywującego dla otoczenia. Starcy dyskutowali więc swoje teoretyczne i praktyczne doświadczenia dotyczące milczenia w przekonaniu o związanych z nimi walorach duchowych i formacyjnych.

Nieodmiennie jednak głównym motywem zarówno praktyki, jak i świadectwa o milczeniu był Bóg i Jego sprawy. Toteż mnisi pilnowali się, aby ani na krok nie odejść od skupienia na Bogu, odwołując się w każdej sytuacji do Niego jako do kogoś, kto jest źródłem milczenia i komu jest ono poświęcone. Znamienny jest wypadek, który przytrafił się abba Janowi Karłowi. Miał on pecha przyjąć u siebie w celi rozgadanego gościa. Monolog przybysza dotyczył co prawda pracy ręcznej mnicha, ale po kilkakrotnie podejmowanej rozmowie naraził się on na dość ostrą odpowiedź milczącego do tej pory abba Jana: „Kiedy tylko tu wszedłeś, wyrzuciłeś Boga ode mnie”<sup>52</sup>. Jak bardzo pokrywa się to ze stwierdzeniami mistyków wszystkich czasów, iż Bóg udziela się duszy w milczeniu<sup>53</sup>. Podobny w duchu apoftegmat opisuje moment śmierci abba Zachariasza<sup>54</sup>. Zebrani nad łóżem starca mnisi nawet nie próbowali łamać panującego wokół – pełnego dostojeństwa – milczenia, wiedząc, że właśnie ono w godzinie śmierci otwiera umierającemu bramy Królestwa Niebieskiego.

Ten nadprzyrodzony charakter milczenia musi być jednak wyważony, to znaczy nie może być traktowany jako bezwzględna rękojmia doskonałości, przytłaczająca miłość bliźniego. Jeden z braci w związku

<sup>51</sup> N 29(1029).

<sup>52</sup> 1 Apo 32(347).

<sup>53</sup> Por. św. Jan od Krzyża, s. 131: „Najpotrzebniejsze do postępu jest milczenie przed wielkim Bogiem w pragnieniach i słowach. On bowiem słucha najchętniej jedynie języka milczącej miłości”, w: *Dzieła*, Kraków 2010, s. 134.

<sup>54</sup> Por. 1 Apo 5(247).

z tym chciał dowiedzieć się o miejscu milczenia w hierarchii cnót monastycznych z delikatną sugestią, iż sześciodniowe milczenie stanowi wyczyn heroiczny w porównaniu z posługiwaniem chorym. Natomiast abba, odpowiadając, jednoznacznie wskazał wyższość dominujących nad wszystkimi innymi aktami miłości bliźniego, która – obok miłości Boga – jest jedynym i podstawowym argumentem podjęcia życia monastycznego w ogóle.

Obok miłości Boga i bliźniego cnotą wspomagającą i bardzo często współbieżną wobec milczenia jest pokora. Jej brak bardzo szybko determinuje nieprzydatność mnicha do życia monastycznego, ponieważ samotność, a w niej – milczenie obnaża wszystkie prawdziwe jego słabości i niedociągnięcia. Z jednej strony jest to więc pożyteczne narzędzie wspomagające odkrywanie własnych błędów, z drugiej jednak nieuporządkowana miłość własna, czyli w gruncie rzeczy: brak pokory, może „źle znosić” wykazywane przez nią słabości. Jeśli się zważy, że (roz)mowa staje się często wyznacznikiem, nawet pozornej, wartości człowieka, to rezygnacja z atrybutu, który tę wartość podniesie i podtrzyma jest dużym wyrzeczeniem. Abba Karion więc, świadomy już włożonego trudu ascetycznego, pokornie stwierdza, że w pokorze i milczeniu jeszcze nie doszedł miary swego syna Zachariasza<sup>55</sup>; podobnym torem idzie pouczenie również innego starca, dla którego milczenie to nie tyle cnota, ile konstatacja faktu, iż... „nie jestem godzien mówić”<sup>56</sup>. Pokora i świadomość własnej słabości pojawia się również w pouczeniu o postawie wobec roznoszących plotki. Proste zabronienie nie załatwia tu sprawy, bo – jak zauważył abba – czasami wykonujemy coś złego, „czego nie potrafimy się jeszcze ustrzec a czego zabramiamy bliźniemu”<sup>57</sup>. Postawienie się w prawdzie, czyli właśnie pokora, stanowi tu rękojmię poprawnej i pełnej miłości postawy mnicha. Natomiast, aby nie podjąć fałszywego mniemania o pokornej postawie mnichów jako bezdusznych automatów, od których odbija się każda pokusa i inwektywa, warto zatrzymać się nad osobą abba Mojżesza. Był Etiopczykiem, z racji więc koloru skóry nieraz był narażony na obrazę i inwektywy. Jedną z takich sprowokowanych jego pochodzeniem sytuacji, która była zwyczajnym wystawieniem go na próbę pokory, na pytanie zadane *post factum* doświadczenia o wewnętrzne poruszenia z nim związane – abba Mojżesz obiektywnie i pokornie potwierdza dokuczliwą ich obecność, ale również – wobec niego samego – ich niemoc i słabość jako pokus, bo jak wyznał „wzburzyłem się, ale nie przemówiłem”<sup>58</sup>.

Uformowani w praktyce milczenia starcy stanowili dla młodych mnichów nie tylko oparcie duchowe w trudnościach i pokusach życia pustelniczego, ale przede wszystkim byli w sposób zwyczajny nauczycielami, którzy czuwali nad rozwojem życia wewnętrznego, udzielając rad i „na bieżąco” korygując zauważone błędy. Dokonywali tego słowem

<sup>55</sup> Por. 1 Apo 1(440).

<sup>56</sup> N 321(1321).

<sup>57</sup> Por. N 303(1303).

<sup>58</sup> 1 Apo 3(497).

i przykładem, o czym niżej. Słowo Starca miało charakter – najczęściej krótkiej – sentencji do zapamiętania i rozmyślenia w ciągu dnia<sup>59</sup> i stanowiło swoisty punkt odniesienia do walki z aktualnym problemem mnicha, będąc również probierzem jego w tej walce postępu. Była to praktyka na pustyni powszechna i dostępna dla wszystkich, bo każdy, nawet najbardziej doświadczony abba, potrzebował pouczenia w procesie realizacji dobra a czasami również korekty swego postępowania. Tak więc abba Pambo dostaje od abba Antoniego polecenie: „Powściągnij swój język”<sup>60</sup>, a abba Euprepiusz od innego starca dowiedział się, że „kiedy odwiedzasz kogoś, nie odzywaj się pierwszy, póki cię nie zapytają”<sup>61</sup>. Nie oznacza to oczywiście, że obydwaj byli gadatliwi i wymagali pouczenia, natomiast obaj traktowali pouczenia starców jako przedstawienie a najczęściej – potwierdzenie woli Bożej obecnej w ich życiu. Można powiedzieć, że słowo starca było pojmowane na sposób sakramentu, to znaczy w obecności posłuszeństwa niosło łaskę prowadzenia poprawnej formacji<sup>62</sup>.

Zgodnie ze świadomością dużej siły oddziaływania przykładu starcy nie stronili również od tej formy pouczenia braci, czasami zupełnie świadomie wykorzystując – lub nawet generując – okoliczności mogące dobrze zilustrować ich założenia dydaktyczne. Dobrze ilustruje to metoda wychowawcza abba Teodora z Ferme. Mnichowi, który mieszkał u niego jako jego uczeń nigdy nie wydawał żadnych poleceń co do pracy lub sposobu życia. Na interwencję innych starców abba Teodor dał odpowiedź, która trafia w samo sedno eremickiej formacji, ale w sposób zasadniczy afirmuje przede wszystkim podmiot tej formacji, czyli rozumnego i wolnego człowieka. Abba nie poczuwa się do wydawania jakichkolwiek poleceń uczniowi, bo nie czuje się w roli, jak mówi, „opata klasztoru”. W związku z tym nic mu nie mówi, ale on „jeżeli zechce, będzie tak robił, jak widzi, że ja robię”<sup>63</sup>. Natomiast na drugim biegunie takiego postępowania stoi świadectwo jednego z mnichów, który przez wiele lat przychodził do abba Antoniego, nigdy jednak nie pytając o radę ani nie prosząc o słowo. Zaintrygowany taką postawą abba Antoni zapytał mnicha o powód takiego postępowania. Odpowiedź, że „wystarczy mi, że na ciebie patrzę”<sup>64</sup> pokazuje różne, czasami niezwykle, sposoby oddziaływania formacyjnych

<sup>59</sup> Por. A. Tomkiel, *Ojcowie Kościoła ucza nas modlitwy*, Warszawa 1995, s. 94–8.

<sup>60</sup> 1 Apo 6(6). Identyfikacyjnie brzmiącą naukę jako słowo starca otrzymał pewien brat od abba Pojmena (por. 1 Apo 62(636)), co tylko świadczy o ważności milczenia i uzasadnia tym samym konieczność stałego jego formowania i pielęgnowania.

<sup>61</sup> 1 Apo 7(224).

<sup>62</sup> Oczywiście nie trzeba wzmiankować, że podstawowym źródłem łaski w tym procesie jest Bóg i żaden abba, udzielając słowa, nie rości sobie prawa do jej generowania. Starcy sami są bowiem świadomi własnego działania pod natchnieniem Ducha Świętego i tylko takie przekonanie pozwala im dokonywać rozeznawania i swobodnie udzielać duchowych pouczeń. Jest natomiast jasne, że współpraca pouczanego mnicha z łaską Bożą i w posłuszeństwie starcowi jest sprawą bezwzględnie konieczną i nie wymagającą dodatkowego podkreślenia, chociaż, jak wskazują apoftegmaty – nieraz bardzo trudną.

<sup>63</sup> 1 Apo 2(373).

<sup>64</sup> 1 Apo 27(27).



postaw starców, ale też przekonuje, że jeżeli pojawi się prawdziwe powołanie, w rozpoznawaniu czego ojcowie pustyni byli przecież mistrzami – to wystarczy „nic albo bardzo niewiele” (por. Łk 10,41), żeby zaowocowało ono pełnią monastycznego życia duchowego nawet przy niewielkich, jak w przedstawionym powyżej apoftegmacie – środkach.

W „Apoftegmatach” pojawia się jeszcze jeden oryginalny aspekt związany z milczeniem. Wskazują one bowiem specyficzną przyczynę milczenia, jaką jest przebywanie na obczyźnie. W literaturze monastycznej pojawia się więc charakterystyczny *topos* mnicha, który w sposób zdecydowany podejmuje ostateczną decyzję opuszczenia swojej ojczyzny po to, aby udać się do kraju, gdzie zawsze będzie czuł się obco i nie „u siebie”. Jednym z motywów takiego postanowienia o totalnej zmianie środowiska jest mocne nastawienie ascetyczne, które ma pomóc wyrwać się mnichowi z jego – w końcu własnego – kręgu nadmiernie absorbujących go spraw codziennych. W konsekwencji mnich, aktualizując taką decyzję odejścia, uwalnia się od trosk, które są skutkiem utrzymywania relacji rodzinnych a – w sensie pozytywnym – wchodzi w stan pewnej beztroski z możliwością i szansą całkowitego i w pełni oddania się jednemu celowi swojego życia, jaki świadomie wybrał i jakim jest szukanie Boga. Uwolnienie się od tych relacji w połączeniu z wyrzeczeniem się dóbr jest „najważniejszą decyzją towarzyszącą życiu monastycznemu. Jej prawdziwym celem jest uwolnienie się od wszelkich kłopotów świeckiego życia”<sup>65</sup>.

„Apoftegmaty” nie rozpracowują teologii i ascetyki odejścia na obczyznę w sensie ścisłym. Przytaczają natomiast pewne przykłady, które znajdują zastosowanie jako wzorce formacyjne dla praktykowania lub utrwalania nabytego przez mnicha milczenia<sup>66</sup>. Abba Andrzej, którego apoftegmat stanowi swoiste *summarius* powinności mnicha, wśród trzech rzeczy, „które przystoją mnichowi”<sup>67</sup> wymienia przebywanie na obczyźnie i milczenie z cierpliwością<sup>68</sup>. W samo centrum ducha monastycznego trafia natomiast podobna w treści wypowiedź abba Sisoesa. Na pytanie jednego z odwiedzających go mnichów o postawę wygnańca starzec odpowiada, jak najbardziej w zgodzie z duchem eremickiego wyrzeczenia i pokory, że aby być wygnańcem trzeba spełnić nakaz: „Milcz, i gdziekolwiek przyjdiesz, mów sobie: Nie mam tu żadnego interesu”<sup>69</sup>.

<sup>65</sup> A. Guillaumont, dz. cyt., s. 125. Na ten temat obszernie por. tamże, s. 121–61.

<sup>66</sup> Takim apoftegmatem jest na przykład 1 Apo 2(911) przypisywany abba Tithoesowi, który mówił: „Przebywaniem na obczyźnie jest dla człowieka panowanie nad swoimi ustami”. Zatem nie trzeba chyba być emigrantem, żeby nauczyć się i praktykować milczenie...

<sup>67</sup> 1 Apo (152).

<sup>68</sup> Tą trzecią powinnością jest ubóstwo. Można w tym miejscu przytoczyć nieco żartobliwy, ale trafny komentarz s. Borkowskiej OSB do tego apoftegmatu. Pisze ona więc, że najważniejsze jest jednak milczenie, „bo ani osamotnienie ani ubóstwo nie staną się możliwe, jeśli się na nie narzeka”, por. M. Borkowska OSB, *Nad Księgą Starców. Komentarz do apoftegmatów*, Kraków 2022, s. 136.

<sup>69</sup> 1 Apo (776).

#### 4. Jak nauczać o milczeniu?

Doświadczenie ascetyczne, nie tylko zresztą własne, pozwoliło mnichom wypracować takie formy przekazu nauki o milczeniu, które trafiają w samą istotę tej cnoty. Duże, mimo że z natury samotnicze, środowisko ojców i braci stanowiło bowiem znakomite źródło różnorodnych postaw, które nierzadko sprzeciwiało się nawet elementarnym wymogom zachowania milczenia. Abba, który zderzał się z taką postawą rozgadania, plotkowania czy obmowy musiał być przygotowany nie tylko do wykazania zła takiej postawy, ale musiał mieć w zanadru pozytywne argumenty, słowa lub przykłady, które mogłyby błądzącemu bratu wskazać możliwość korekty jego – w tej chwili niedoskonałej – monastycznej postawy.

Najprostszą i najmniej dokuczliwą formą nadużywania milczenia, która wymaga interwencji starca jest gadulstwo, czyli niepotrzebna i nieuporządkowana mowa. Jest ona mimo to piętnowana, ponieważ może stanowić zarodek innych, gorszych, form łamania milczenia, których skutki są znacznie trudniejsze do wyleczenia. Fundamentalne pytanie o wyższość mowy czy milczenia doczekało się odpowiedzi ustami, jak zaznacza apoftegmat<sup>70</sup>, „młodego mnicha”, któremu roztropności mógłby pozazdrościć niejeden doświadczony asceta. Odpowiedź zaś jest następująca: „Jeżeli to słowa bezużyteczne, to je odrzuć a jeśli dobre, przynajmniej dobru prawo i mów. Jednakże nawet jeśli są dobre, nie przedłużaj ich, ale je zakończ szybko i zamilknij”<sup>71</sup>. Wartość słów, nawet pożytecznych, pojawia się zatem tylko wtedy, gdy po ich wypowiedzeniu można wrócić do milczenia, które jest źródłem i musi być końcem każdej wypowiedzi. Warto zauważyć też, że nawet „mądra mowa” nie daje prerogatyw i nie upoważnia do jej przedłużania, co może być prostą drogą do chępliwości. Starcy więc są zgodni, że poprawna wypowiedź jest darem, trzeba ją zaktualizować i powrócić do poprzedniego stanu ciszy. W takim kontekście wartości wypowiedzi pojawia się natomiast dylemat, czy o dobrych sprawach należy mówić zawsze, czy jednak starać się zachować – skądinąd priorytetowe – milczenie. Odpowiedź daje sam św. Makary, który był stroną w takiej właśnie sytuacji braku zainteresowania mnichów ważną sprawą, w związku z którą powinien, lecz nie doczekał się, pożytecznego pytania. Wyjaśnienie poprawne preferuje zatem umiar i roztropność w udzielaniu odpowiedzi. Nieroztropne bowiem udzielanie odpowiedzi, na którą nikt nie czeka lub która sama nie doczekała się pytania, prowadzi w najlepszym razie do gadulstwa<sup>72</sup>. Natomiast ojcowie są zgodni co do tego, że formacja do roztropnego wyważenia konieczności milczenia

<sup>70</sup> Por. N 237(1237).

<sup>71</sup> Tamże.

<sup>72</sup> Por. 1 Apo 26(479): „Jeżeli ojcowie widzą, że bracia zaniedbali zadać im jakieś pożyteczne pytanie, powinni im poddać temat, ale jeżeli bracia go nie podejmą i nie będą nalegać, nie trzeba o tym więcej mówić. Inaczej bowiem, gdyby ojcowie mówili o tym, o co nikt nie pyta, okazałoby się gadułami”.

i mówienia jest osiągalna. Istnieją bowiem mnisi, którzy milcząc, stale osądzają innych i tacy, którzy mówią „od rana do wieczora, a zachowują milczenie, to znaczy nie mówią nic niepożytecznego”<sup>73</sup>.

Doświadczenie pokazuje jednak, że może czasami nastąpić eskalacja od neutralnych, chociaż być może czasami – nadmiarowych, słów do słów złych, które pozostawiają przykry osad w relacjach międzyludzkich. Wzięty z anachoreckiego sposobu życia obrazek dotyczy abba Amogo. Neutralne wydarzenie wyjścia na liturgię mogło, choć nie musiało, stanowić kanwę zadziałania zła ukrytego w złej lub rozpraszącej myśli. Dlatego w drodze do kościoła abba nie pozwalał swojemu uczniowi iść obok siebie, ale z daleka, tylko dlatego, aby „do rozmowy pożytecznej nie domieszały się niepotrzebne sprawy”<sup>74</sup>. Ową „rozmową pożyteczną” były odpowiedzi starca na pytania ucznia, który radził się co do swoich myśli. Rzeczywiście, tylko przewrotnością i autentycznie złą wolą można by uzasadnić świadomą chęć wplatania czegoś złego w takich okolicznościach do takiej duchowej rozmowy. Natomiast warto podkreślić doświadczenie starca, który nie miał złudzeń, że po odpowiedzi na ważne pytanie powrót do dawnego milczenia może być niełatwy i tym samym prowadzić do niepotrzebnych rozproszeń. Bezpieczna odległość była więc w dużym stopniu gwarantem bezpiecznego milczenia... Złe myśli i rozproszenia mogą pojawić się zresztą nawet w tak uprzywilejowanym duchowo miejscu jak cela mnicha. Zauważył to abba Ammun i swoje spostrzeżenie poddał pod rozstrzygnięcie innego wielkiego starca abba Pojmena. Ten ostatni w całej rozciągłości potwierdził słuszność postawy milczenia nawet wtedy, gdy w ważnej sprawie do celi przychodzi gość. Mnisi w takich okolicznościach poza załatwianą sprawą – najczęściej jest to prośba o „słowo” – nie rozmawiają ze sobą, „żeby się nie wplotły jakieś niepotrzebne tematy”<sup>75</sup>. Takie milczenie pojawia się również jako ważny wkład w sytuację, gdy mnich może, ale nie musi, przemówić. Wspomniana wyżej postawa dobrowolnego wewnętrznego wygnania, czyli zgody na bycie u siebie obywatelem drugiej kategorii, *xeniteia*, predestynuje mnicha do panowania nad ekspozycją własnego zdania czy własnych wewnętrznych przekonań. Abba Pojmen przywołuje dla uzasadnienia nawet biblijny tekst, obnażający głupotę wtrącania się do rozmowy bez koniecznej potrzeby, ale też wskazuje na pewną ambiwalencję i relatywność postawy konieczności świadczenia o czymś, co ostatecznie do mnicha nie należy. Sama postawa zaś opisana jest prostym imperatywem: „Jeśli cię spytają, powiedz, a jeśli nie, zamilcz”<sup>76</sup>. Nie ma nigdzie potwierdzenia, że starcy dla podkreślenia ważności swojej osoby, zawsze i wszędzie każą mówić...

Szczytowym nasileniem postawy anty-milczenia jest kłótniowość i wywoływanie sprzeczek. Tradycja monastyczna w wielu miejscach

<sup>73</sup> 1 Apo 27(601).

<sup>74</sup> 1 Apo 1(130).

<sup>75</sup> 1 Apo 2(136).

<sup>76</sup> 1 Apo 45(619).

piętnuje pojawiające się przy tej okazji takie wady, jak: gniew, szukanie samego siebie, pycha, nieustępliwość, złe myśli i wynikające z tego konsekwencje: rozchwianie życia duchowego, egoizm, acedia i wiele innych. Sprzeczką i kłótnie w kontekście omawianego tematu to nie tylko drastyczny brak milczenia, co przy ostrej wymianie zdań jest faktem, ale konsekwencja braku nastawienia do jego pielęgnowania, czyli łatwość rezygnowania z jego obecności na rzecz dochodzenia swoich (s)praw, nawet kosztem utraty ascetycznych zdobyczy. Dlatego starcy na temat kłótni mówią bardzo krótko i konkretnie, jak na przykład ten w apoftegmacie z kolekcji Nau'a: „Oddał się od każdego, kto dyskutuje kłótniwie”<sup>77</sup>. Zło wymiany gniewnych słów jest tak oczywiste, że nie wymaga komentarza, tak jak nie komentował takiej sytuacji również abba Matoes: „Nigdy w żadnej sprawie nie pozwalaj sobie na sprzeczki”<sup>78</sup>. Pojawia się jednak jeszcze jedna okoliczność, równie realna jak „banalna” sprzeczka, mianowicie – prowokacja. „Do abba Pojmena przyszli heretycy i zaczęli mówić oszczerstwa przeciw arcybiskupowi Aleksandrii”<sup>79</sup>. Nie można siłą wyrzucić gości za drzwi, nie można siłą przekonać, że nie mają racji, nie można wyrzucić presji cielesnej jako ekwiwalentu za awanturę i burzenie spokoju. Starzec proponuje to, co można – rozwiązanie heroiczne, ale możliwe, zwłaszcza dla tak uformowanego mnicha. Eliminacja odruchów siłowego dochodzenia racji, jak wspomniano wyżej, nie wchodzi w grę. Można jednak odwołać się do własnej formacji pokory, cichości, miłości bliźniego i pamięci, że czas – nawet tak cenny jak ten odmierzany wschodami i zachodami słońca na pustyni – jest tylko akcydentalnym atrybutem doczesności i wcale nie wymaga, aby tu i teraz przekonywać kogokolwiek, na przykład w końcu zupełnie przypadkowych, heretyków, o ich własnym złym zdaniu na temat chrześcijańskiego biskupa. Ojcowie byli zupełnie i absolutnie przekonani o takiej wartości życia monastycznego w spokoju i milczeniu, że szkoda byłoby tracić je na bezwartościowe utarczki. Dlatego starzec woła swojego ucznia i wydaje mu nakaz, którego tenor był nie tylko jednym z podstawowych fundamentów w duchowości pustyni, ale powinien stanowić również podstawę różnych konfliktowych okoliczności trudnych w pierwszej chwili do rozwiązania: „Zastaw stół dla nich, daj im posiłek i odpraw ich w pokoju”<sup>80</sup>. Abba Pojmen ani jednym słowem nie wydał polecenia do rozmowy i złamania milczenia.

Eskalacja łamania milczenia, czego kulminacją jest kłótnia, ma w nauczaniu starców również drugi biegun. Wpisuje on się nieco w treść ostatniego apoftegmatu, pokazując wartość nie tylko milczenia jako takiego, ale pewnej specyficznej jego cechy, która polega na swoistym zmilczeniu wobec okoliczności, zgodzie na własną nieobecność słowem czy po prostu na niewdawaniu się w polemikę. Starcy są zgodni, że jest to trudna

<sup>77</sup> N 124(1124).

<sup>78</sup> 1 Apo 12(524).

<sup>79</sup> 1 Apo 78(652).

<sup>80</sup> Tamże.

sztuka duchowa i może też dlatego w tym akapicie zostają przywołane wielkie postaci starców pustyni i Dety. Ich pouczenia o takim właśnie milczeniu oprócz oczywistej treści ascetycznej i dydaktycznej, kierują już ku pewnemu subtelnemu spojrzeniu w stronę nadprzyrodzoności, która pozwala popatrzeć na doczepność z odpowiednim dystansem. Dwa apoftegmaty<sup>81</sup> przypisywane abba Pambo przytaczają niemal jednobrzmiące dwie jego wypowiedzi, które różnią się tylko okolicznościami pouczenia. Starzec na łożu śmierci z pewną radością i nadprzyrodzoną ulgą przyznaje się z całą pokorą, że nigdy nie żałował słów, które wypowiedział. Oczywiście jako uznany mistrz duchowy miał wielu uczniów, którym udzielał pouczającego słowa, natomiast ukształtowane w jego postępowaniu milczenie pozwoliło mu uchronić się przed jakimś złem czy niedoskonałością. Nie potrzeba zresztą łoża śmierci. Podobnie bowiem abba Or „ani nie skłamał nigdy, ani nie przysiągł, ani nikomu nie złorzeczył, ani w ogóle nie mówił bez potrzeby”<sup>82</sup>. Przysięganie albo złorzeczenie można przypisać człowiekowi, który za wszelką cenę chce nadać swojej wypowiedzi walor absolutnej racji. Najwyższą wartością i absolutną racją dla każdego ojca pustyni był Bóg. Nie znaczy to jednak, że w swej postawie abba kierował się tylko aspektami nadprzyrodzonymi. Ten apoftegmat, który stanowi swoisty mikrokatalog wykroczeń przeciwko cnocie monastycznego milczenia, pokazuje pełen zakres nieuporządkowanych przyrodzonych potencjalności mnicha, który na chwilę zapomni o swojej konieczności milczenia i pozwoli, aby *nomen omen* do głosu doszły pewne słabości i pożądlivości, być może jeszcze nie do końca wykorzenione. A że te okoliczności – i związane z nimi pokusy – mogą zaatakować mocno i znienacka świadczy apoftegmat dotyczący abba Ammuna i abba Agatona, zresztą człowieka znanego z niezwyklej łagodności. Podczas sprzedaży lub zakupu potrzebnych towarów<sup>83</sup> „raz tylko wymieniali cenę i przyjmowali w milczeniu i ze spokojem zapłatę, jaką im dano”<sup>84</sup>. Należy pamiętać, że sytuacja istnieje w bliskowschodnim kręgu kulturowym, gdzie handel i towarzyszące im okoliczności, na przykład targowanie się lub czasami niewybredna reklama, należy do „dobrego tonu” i jest na porządku dziennym. Oczywiście, należy podkreślić po raz kolejny, że taka postawa nie jest pokłosiem pychy, wywyższania się, czy alienowania od reszty – gorszego, bo nie mniszego, czyli świeckiego – środowiska. Na to nie pozwoliłaby mniszom pokora i miłość Boga w bliźnim. Natomiast jest to również pochodną świadomości wartości milczenia, które jest skutecznym środkiem dochodzenia do Boga jako w tym wszystkim Kogoś najważniejszego, i dlatego właśnie nie warto z niego rezygnować dla czegoś tak mało ważnego jak transakcja na rynku.

<sup>81</sup> 1 Apo 5(766) i 8(769).

<sup>82</sup> 1 Apo 2(935).

<sup>83</sup> Mnisi, dla których praca ręczna była podstawowym wyznacznikiem ich monastycznej profesji, utrzymywali się z własnej pracy, wyplatając liny lub kosze.

<sup>84</sup> 1 Apo 16(98).

## 5. „Słowo” Starca o milczeniu

Ostatni paragraf artykułu o milczeniu dotyczy zjawiska bardzo charakterystycznego i ważnego dla duchowości pustyni. Chodzi bowiem o „słowo” (*rhema*), które w monastycyzmie egipskim niosło na sobie szeroki walor dydaktyczny i formacyjny. Sama istota „słowa” nie będzie tu omawiana, natomiast zostaną przypomniane pewne jego cechy, które powodują, że jest ono ważnym elementem życia i formacji mnicha.

„Słowo” starca jest krótką wypowiedzią pozbawioną filozoficznych lub teologicznych spekulacji, natomiast trafnie odpowiadającą na konkretne zapotrzebowanie duchowe konkretnego mnicha. Słusznie zauważono, iż jest udzielane po długim milczeniu i jeśli nawet dotyczy spraw codziennych – co zwykle bywa – ma wyrokujący proroczy charakter<sup>85</sup>. Dla zrozumienia istoty takiego specyficznego pouczenia należy zauważyć, że było ono kierunkowe, to znaczy kierowane nie do wszystkich, mimo że wszyscy mogli z niego korzystać. Specyfika „Słowa” polegała na tym, że otrzymywał je mnich, „dla którego było kluczem specjalnie dopasowanym, by otworzyć konkretne serce”<sup>86</sup>. Oznacza to, że wyrwane z kontekstu i zredukowane do zapisu w swojej treści, może ocierać się o banał przez swoją prostotę i oczywistość stwierdzenia, niemniej nigdy nie było tak odbierane przez konkretnego mnicha w konkretnej sytuacji. Było natomiast zupełnie przeciwnie – oczekiwane było czasami przez kilka dni, a potem noszone i pielęgnowane w sercu i w pamięci jako drogowskaz, wspomagający rozwiązanie trudności, która nagle się pojawiła, przerażając na tę chwilę możliwości jej rozwiązania. Aby jednak słowo starca było dla pouczanego mnicha skuteczne, wymagało od tego ostatniego współpracy ze swoim abba. Starzec na mocy własnego doświadczenia i daru rozeznawania rozpoznawał duchową potrzebę ucznia, nawet jeśli była zwerbalizowana niedokładnie, a uczeń przyjmował ją w absolutnym posłuszeństwie i zaufaniu, nawet jeśli była niecodzienna i niezrozumiała<sup>87</sup>. W tradycji monastycyzmu egipskiego „Słowo” było zawsze postrzegane „jako „dzieło Ducha, które mogło wzbudzić w uczniu nowe życie”<sup>88</sup>.

„Słowo” starca nie stanowiło nigdy zwartej, choćby nawet krótkiej, opowieści. Było zawsze skondensowanym aforyzmem, dotyczącym konkretnej sprawy, dlatego jego treść wymyka się jakiejś określonej klasyfikacji. Przytaczane w niniejszym artykule mają jednak jedną cechę wspólną, mianowicie – dotyczą milczenia, które występuje w nich albo jako przyczyna i wtedy przynosi dobre skutki, albo też jest skutkiem ja-

<sup>85</sup> Por. W. Harmless, *Chrześcijananie pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, Kraków 2009, s. 194.

<sup>86</sup> Tamże, s. 195.

<sup>87</sup> Jak na przykład polecenie lżenia i chwalenia umarłych na cmentarzu, wydane uczniowi przez abba Makarego, (por 1 Apo 28(481).

<sup>88</sup> M. Schneider, *Ze źródeł pustyni. Znaczenie Ojców Pustyni dla współczesnej duchowości*, Kraków 1994, s. 26

kichś działań, które dla jego osiągnięcia warto podjąć. Wyrwane z kontekstu rozmowy dwóch konkretnych mnichów rzeczywiście, ale tylko nieco, tracą na błyskotliwości i trafności sformułowań. Dlatego jednak warto poświęcić im chwile uwagi.

Jedna grupa pouczeń udzielanych mnichowi dotyczy milczenia jako takiego. Starcy znają jego egzystencjalną i zbawczą wartość<sup>89</sup> – a jednocześnie trud jego osiągnięcia – i dlatego często przywołują je jako fundamentalny motyw lub wzorzec postępowania. Abba Sisoes mówi więc o konieczności poszukiwania „głębokiego milczenia”<sup>90</sup>, które praktykowane wraz z pokorą spowoduje, że mnich „może się ostać”<sup>91</sup>. Takie właśnie milczenie było z pewnością udziałem pewnego mnicha, który podczas agapy w kościele trwał w skupieniu i milczeniu, pozwalającym nawet wtedy na płomienną i wzniosłą modlitwę<sup>92</sup>. Wartość milczenia dla starców jest tak wielka, że przewyższała czasami, chociaż nie zawsze, akty miłości bliźniego. Na przykład, abba Pambo ponad owe akty przedkładał ciszę, bo jak mówił: „Lepiej jest milczeć”<sup>93</sup>

Niektóre pouczenia starców wskazują na milczenie jako *antidotum* na przykre okoliczności życia oraz eksponują je jako przyczynę pojawiającego się w jego otoczeniu dobra. Oba te aspekty można znaleźć w pouczeniach abba Pojmena, dla którego milczenie jest zwycięstwem „nad jakąkolwiek trudnością, która na ciebie przyjdzie”<sup>94</sup>, podczas gdy w drugim aspekcie milczenie jest czynnikiem przyciągającym pokój niezależnie od miejsca zamieszkania<sup>95</sup>. W kontekście praktykowania posłuszeństwa, ubóstwa i czystości milczenie ma również swój ważny udział. W procesie osiągania wysokiego poziomu tej ostatniej rady należy wyjść od ufności, modlitwy i milczenia, „bo one rodzą czystość”<sup>96</sup>.

Starcy pouczali również o milczeniu jako dobrym skutku praktyki ascetycznej, stosując czasem dość zaskakującą argumentację. Posłużył się tym abba Nisteroos, który na skargę abba Józefa o brak umiejętności opanowania języka, postawił mu znienacka dość zasadnicze pytanie: „A jak już mówisz, czy to cię zaspokaja?”<sup>97</sup>. Negatywna odpowiedź abba Józefa sama staje się w tym momencie pouczającym wyjaśnieniem, które przy stwierdzonym braku zaspokojenia rozmową sprowadza się do prostego imperatywu: „Więcej słuchaj, niż gadaj”<sup>98</sup>. W nauczaniu starców, również dotyczącym milczenia, nie mogło zabraknąć pouczeń o fundamentalnej

<sup>89</sup> Na przykład abba Izydor z Peluzjum mawiał, że „życie bez słowa przynosi korzyść”, [por. 1 Apo 1(366)].

<sup>90</sup> 1 Apo 42(845).

<sup>91</sup> Tamże.

<sup>92</sup> Por. 1 Apo 4(251).

<sup>93</sup> 1 Apo 47(621).

<sup>94</sup> 1 Apo 37(611).

<sup>95</sup> Por. 1 Apo 84(658).

<sup>96</sup> N 127(1127).

<sup>97</sup> 1 Apo 3(558).

<sup>98</sup> Tamże.

cnocie monastycznej, jaką jest pokora. Milczenie, które stanowi ochronę przed werbalnym konfrontowaniem się z innymi osobami i ich dokonaniami, powoduje, że mnichowi pozostaje więcej czasu na introspekcję i badanie swojego wnętrza. Doświadczony starzec abba Besarion<sup>99</sup>, świadomy korelacji między milczeniem i pokorą, kategorycznie więc zakazuje mierzenia samego siebie jako skutku konfrontacyjnego i „Ewaldacyjnego” stosunku do świata. Ta wypowiedź zachowała się w „Apoftegmatach” w dwóch miejscach<sup>100</sup>, co może tylko świadczyć o dużej jej formacyjnej wartości – nie tylko dla mnichów...

## Zakończenie

Podsumowując, można by postawić pytanie: Dlaczego milczenie?. Wszak jest tyle innych cnót i wszystkie są w życiu monastycznym ważne. Sądzę, że jedną z odpowiedzi może być ewangeliczny logion o tym, że zanieczyszcza człowieka to, co wychodzi z jego wnętrza, a nie dostarczane bodźce (por. Mt 15,11). Te ostatnie bowiem można opanować i odrzucić. Ojcowie pustyni wiedzieli, że potencjalne zło, którego źródłem jest człowiek, może być zawsze uśmiercone już w jego wnętrzu. Wtedy jego destrukcyjna działalność zewnętrzna po prostu nie istnieje, a ono samo nie grozi żadnymi konsekwencjami. Starcy wiedzieli również, że mowa jest łatwym czynem, czasami nawet u swego podłoża nie ma głębszego zastanowienia – może zatem równie łatwo w swoich skutkach generować zło. Milczenie te możliwości stara się ukrócić – i dlatego jest ważne.

## Streszczenie

Milczenie stanowi ważny fundament życia monastycznego. Jego celem jest odnalezienie Boga w samotności. Jego praktykowanie prowadzi do czujności na działanie Boga przez usuwanie roztargnienia. Z antropologicznego punktu widzenia stanowi źródło głębokiej introspekcji. W duchowości monastycznej stanowi cnotę, która wymaga permanentnej formacji. Ojcowie pustyni wypracowali wiele jej form, a jedną z nich jest „słowo zbawienia”.

**Słowa kluczowe:** duchowość, monastycyzm, ojcowie pustyni, milczenie, apoftegmaty

**Title:** Silence in the Teaching and Spirituality of the Desert Fathers

<sup>99</sup> Por. 1 Apo 10(165).

<sup>100</sup> Drugim miejscem jest zbiór apoftegmatów poświęconych osobie abba Pojmena, (por. 1 Apo 79(653)).



## Summary

Silence is an important foundation of monastic life. His goal is to find God in loneliness. Its practice leads to vigilance to God's action by removing distraction. From an anthropological point of view, it is a source of deep introspection. In monastic spirituality, it is a virtue that requires permanent formation. The Desert Fathers developed many of its forms, and one of them is the "word of salvation"

**Key words:** spirituality; monasticism, Desert Fathers, silence, apophthegmata

## Wykaz skrótów

- 1 Apo – Kolekcja apoftegmatów alfabetyczna, p. ŻrMon 4  
ĆD – św. Ignacy Loyola, Ćwiczenia duchowne  
N – Kolekcja apoftegmatów Nau'a  
RB – św. Benedykt z Nursji, Reguła  
S – św. Jan od Krzyża, Słowa światła i miłości  
STB – Słownik teologii biblijnej  
ŻrMon – Źródła Monastyczne, Kraków, 1984-  
ŻrMon 4 – Apoftegmaty Ojców Pustyni, tom 1.  
ŻrMon 6 – św. Bazyle Wielki, Pisma ascetyczne, tom 1  
ŻrMon 36 – Ewagriusz z Pontu, Pisma ascetyczne, tom 1  
ŻrMon 37 – A. Guillaumont, U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego, tom 1,  
ŻrMon 40 – Reguła Mistrza. Reguła św. Benedykta  
ŻrMon 64 – Apoftegmaty Ojców Pustyni, tom 4

## Bibliografia

- Apoftegmaty Ojców Pustyni, tom 1: Gerontikon, ŻrMon 4, (przekł. M. Borkowska), Kraków 1994.  
Apoftegmaty Ojców Pustyni, tom 4: Zbiór anonimowy wydany przez François Nau, ŻrMon 64, (przekł. zbior.), Kraków 2013.  
Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, tom 1, ŻrMon 6, (przekł. J. Naumowicz), Kraków 1995.  
Borkowska M., *Nad Księgą Starców. Komentarz do apoftegmatów*, Kraków 2022.  
Ewagriusz z Pontu, *O sporze z myślami*, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, tom 1. ŻrMon 36, (przekł. B. Spieralska, L. Niescior), Kraków 2005.  
Grün A., *Potrzeba milczenia*, Kraków 1996.  
Guillaumont A., *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, tom 1, ŻrMon 37, Kraków 2006.

- Harmless W., *Chrześcijanie pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, Kraków 2009.
- Ivens M., *Przewodnik po Ćwiczeniach duchowych*, Kraków 2013.
- Jacquemin E., Léon-Dufour X., *Wola Boża*, w: STB, Poznań-Warszawa 1982.
- Jan od Krzyża, *Słowa światła i miłości*, w: Święty Jan od Krzyża. Doktor Kościoła, *Dzieła*, (przekł. B. Smyrak), Kraków 2010.
- Laplace J., *Modlitwa. Od pragnienia do spotkania*, Warszawa 1989.
- Mnich benedyktyński, *Misterium życia monastycznego*, Kraków 1996.
- Reguła Mistrza. *Reguła św. Benedykta*, *ŹrMon* 40, (przekł. T. M. Dąbek OSB, B. Turowicz OSB), Kraków 2006.
- Schneider M., *Ze źródeł pustyni. Znaczenie Ojców Pustyni dla współczesnej duchowości*, Kraków 1994.
- Ślipko T., *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004.
- Tomkiel A., *Ojcowie Kościoła uczą nas modlitwy*, Warszawa 1995.

## Biogram i bibliografia prac ks. Marka Dziewieckiego

**Ks. Marek Dziewiecki** urodził się 3 lipca 1954 w Radomiu, w parafii Opieki Najświętszej Maryi Panny. Po ukończeniu IV Liceum Ogólnokształcącego im. Tytusa Chałubińskiego w Radomiu wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Studia filozoficzne i teologiczne w tymże Seminarium odbył w latach 1973-1979. Tytuł magistra teologii otrzymał na Wydziale Teologii KUL w 1979 r. w oparciu o pracę magisterską pt. *Motywy wiarygodności Ewangelii w pismach Avery Dullesa SJ* (Lublin 1979, ss. 144).

Święcenia kapłańskie przyjął z rąk ks. biskupa Piotra Gołębiowskiego 31-go maja 1979 roku. Po przyjęciu święceń kapłańskich pracował jako wikariusz w parafii Nawiedzenia NMP w Garbatce Letnisko.

Studia z psychologii na Wydziale Nauk o Wychowaniu odbył na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie w latach 1981-1988. Magisterium z psychologii otrzymał w 1985 roku w oparciu o pracę pt. *La congruenza nella comunicazione interpersonale* (Rzym 1985, ss. 121). Doktorat z psychologii otrzymał na tejże uczelni w oparciu o pracę pt. *Il sè fenomenico come struttura integrativa del comportamento individuale* (Rzym 1988, ss. 324). Nostryfikację doktoratu uzyskał na UKSW w Warszawie w dniu 5.10.2000 r.

W latach 1988-1992 był zatrudniony jako wykładowca psychologii i pedagogiki w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu i Radomiu. Od 1 października 1989 roku objął funkcję prefekta studiów w WSD w Radomiu, gdzie do chwili obecnej jest wykładowcą psychologii oraz katolickiej nauki o małżeństwie i rodzinie. W latach 2000 - 2013 był zatrudniony jako adiunkt w UKSW w Warszawie, a w latach 2013 - 2023 jako pracownik dydaktyczny KUL-u w Lublinie.

W latach 1993-2001 był ekspertem Państwowej Agencji Rozwiązywania Problemów Alkoholowych w zakresie terapii i profilaktyki uzależnień. W latach 1999-2001 był recenzentem Ministerstwa Edukacji Narodowej w zakresie pomocy dydaktycznych z przedmiotu: Wychowanie do życia w rodzinie. Za działalność i publikacje z zakresu psychologii wychowania oraz terapii i profilaktyki uzależnień w roku 2001 został odznaczony Medalem Komisji Edukacji Narodowej.

Ks. Marek Dziewiecki łączy działalność akademicką z posługą duszpasterską. Od 1988 roku zapraszany jest do szkół na spotkania z młodzieżą. Prowadzi rekolekcje dla kapłanów i alumnów, a także dla młodzieży, studentów i dorosłych. Udziela duchowego wsparcia poprzez liczne rozmowy indywidualne z osobami, które znajdują się w szczególnie trudnej sytuacji życiowej. W latach 1997 - 2014 pełnił posługę krajowego duszpasterza powołań. Od 2000 r. jest dyrektorem telefonu zaufania diecezji radomskiej - „Linia Braterskich Serc”. Od roku 2015 jest ekspertem

Zespołu Apostolstwa Trzeźwości i Osób Uzależnionych przy Konferencji Episkopatu Polski.

Ks. Marek Dziewiecki jest autorem ponad osiemdziesięciu książek oraz ponad tysiąca artykułów z zakresu małżeństwa i rodziny, psychologii pastoralnej i psychologii wychowania, a także z zakresu psychologii zdrowia, komunikacji międzyludzkiej oraz profilaktyki i terapii uzależnień. Został odznaczony Medalem Komisji Edukacji Narodowej.

### Publikacje książkowe

1. M. Dziewiecki, *Nowoczesna profilaktyka uzależnień*, Jedność, Kielce 2000.
2. M. Dziewiecki, *Cielesność, płciowość, seksualność*, Jedność, Kielce 2000.
3. M. Dziewiecki, *Psychologia porozumiewania się*, Jedność, Kielce 2000.
4. M. Dziewiecki, *Miłość pozostaje*, Edycja Św. Pawła, Częstochowa 2001.
5. M. Dziewiecki, *Miłość przemienia. Przewyciężanie trudności w małżeństwie i rodzinie*, Edycja Św. Pawła, Częstochowa 2002.
6. M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Jedność, Kielce 2002.
7. M. Dziewiecki, *Jak wygrać życie?*, Edycja Św. Pawła, Częstochowa 2002.
8. M. Dziewiecki, *Miłość, która zmartwychwstaje*, Jedność, Kielce 2003.
9. M. Dziewiecki, *Osoba i wychowanie*, Rubikon, Kraków 2003.
10. M. Dziewiecki, *Pamiętnik Perelki*, Jedność, Kielce 2003.
11. M. Dziewiecki, *Integralna profilaktyka uzależnień w szkole*, Rubikon, Kraków 2003.
12. M. Dziewiecki, *Młodzi w poszukiwaniu szczęścia*, Edycja Św. Pawła, Częstochowa 2003.
13. M. Dziewiecki, *Komunikacja wychowawcza*, Salwator, Kraków 2004.
14. M. Dziewiecki, *Nie tylko miłość*, Jedność, Kielce 2004.
15. M. Dziewiecki, *Powołani do życia w miłości i prawdzie*, Rhetos, Warszawa 2004.
16. M. Dziewiecki, *Różaniec na trzecie tysiąclecie*, Edycja Św. Pawła, Częstochowa 2004.
17. M. Dziewiecki, *Seksualność: błogosławieństwo czy przekleństwo?*, Salwator, Kraków 2004.
18. M. Dziewiecki, *Jak wygrać kobiecość?*, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2004.
19. M. Dziewiecki, *Jak wygrać przyjaźń?*, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2004.
20. M. Dziewiecki, *Anioł radości*, Jedność, Kielce 2004.
21. M. Dziewiecki, *Kapłan – świadek Miłości*, eSPe, Kraków 2005.
22. M. Dziewiecki, *Najpiękniejsza historia miłości*, eSPe, Kraków 2005.
23. M. Dziewiecki, *Miłość, która zdumiewa*, eSPe, Kraków 2005.
24. M. Dziewiecki, *Radość miłości*, Jedność, Kielce 2005.
25. M. Dziewiecki, *Co czynię ze skarbem mego życia?*, Edycja Św. Pawła, Częstochowa 2006.

26. M. Dziewiecki, *Dorastanie do świętości*, Pomoc, Częstochowa 2006.
27. M. Dziewiecki, *Komunikacja pastoralna*, Salwator, Kraków 2006.
28. M. Dziewiecki, *Ona, on i miłość*, eSPe, Kraków 2006.
29. M. Dziewiecki, *Kochać i wymagać*, eSPe, Kraków 2006.
30. M. Dziewiecki, *Niezawodna nadzieja*, eSPe, Kraków 2006.
31. M. Dziewiecki, *Szczęśliwe małżeństwo i trwała rodzina*, Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 2006.
32. M. Dziewiecki, *Niezawodna wiara*, eSPe, Kraków 2007.
33. M. Dziewiecki, *Niezawodna miłość*, eSPe, Kraków 2007.
34. M. Dziewiecki, *Jak wygrać nadzieję?*, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2007.
35. M. Dziewiecki, *Zagrożeni alkoholem, chronieni miłością*, Pomoc, Częstochowa 2007.
36. M. Dziewiecki, *Zwykłym językiem o niezwykłym chrześcijaństwie*, Salwator, Kraków 2007.
37. M. Dziewiecki, *Młodzi pytają o Boga, człowieka i chrześcijaństwo*, Salwator, Kraków 2008.
38. M. Dziewiecki, *Modlitwa różańcowa dla rodzin*, Pomoc, Częstochowa 2008.
39. M. Dziewiecki, *Młodzi pytają o miłość, rodzinę i wychowanie*, Salwator, Kraków 2008.
40. M. Dziewiecki, *Czy warto brać ślub?*, Nasza Przyszłość, Szczecinek 2008.
41. M. Dziewiecki, *Jak być młodym z charakterem?*, Nasza Przyszłość, Szczecinek 2008.
42. M. Dziewiecki, *Jak pomagać młodzieży w rozwoju?*, Nasza Przyszłość, Szczecinek 2009.
43. M. Dziewiecki, *Pójść drogą błogosławieństwa, Zarys duszpasterstwa powołań*, Salwator, Kraków 2009.
44. M. Dziewiecki, *Ochronić życie*, eSPe, Kraków 2009.
45. M. Dziewiecki, *Mężczyzna mocny miłością. Być księdzem dzisiaj*, Edycja Św. Pawła, Częstochowa 2010.
46. M. Dziewiecki, *Pedagogika integralna*, Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 2010.
47. M. Dziewiecki, *Problemy z seksualnością. Odpowiedzi na dylematy młodych chrześcijan*, eSPe, Kraków 2011.
48. M. Dziewiecki, *Rodzina domem miłości i życia*, Fundacja Servire Veritati, Lublin 2011.
49. M. Dziewiecki, *Mocni w Duchu Świętym*, Biblos, Tarnów 2012.
50. M. Dziewiecki, *Nie chowaj się przed Bogiem!*, Biblos, Tarnów 2012.
51. M. Dziewiecki, *Boży pomysł na Twoje życie*, Nasza Przyszłość, Szczecinek 2012.
52. M. Dziewiecki, *Kocham, więc... Komunikowanie miłości w małżeństwie i rodzinie*, Fides, Kraków 2012.
53. M. Dziewiecki, *Psycholog w konfesjonale*, Wydawnictwo M, Kraków 2012.
54. M. Dziewiecki, *Sztuka rozmawiania. Słowo jako nośnik miłości*, Nasza Przyszłość, Szczecinek 2012.

55. M. Dziewiecki, *Wychowanie chrześcijańskie w praktyce*, Nasza Przyszłość, Szczecinek 2012.
56. M. Dziewiecki, *Droga największej miłości. Rozważania drogi krzyżowej*, Nasza Przyszłość, Szczecinek 2013.
57. M. Dziewiecki, *Różaniec. Modlitwa, która chroni*, Nasza Przyszłość, Szczecinek 2013.
58. M. Dziewiecki, *Bądźmy podobni do Boga. Konferencje rekolekcyjne dla młodzieży*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2013.
59. M. Dziewiecki, *Od urwisa do bohatera. Wychowanie moralne, duchowe i religijne chłopców*, eSPe, Kraków 2013.
60. M. Dziewiecki, *Bóg chroni rodzinę*, Wydawnictwo Ave, Radom 2014.
61. M. Dziewiecki, *Miłość na manowcach*, Wydawnictwo M, Kraków 2014.
62. M. Dziewiecki, *Odzyskana miłość*, Wydawnictwo M, Kraków 2014
63. M. Dziewiecki, *Grzech, nawrócenie i świętość*, Nasza Przyszłość, Szczecinek 2014.
64. M. Dziewiecki, *Oblicza Bożego miłosierdzia*, Ave, Radom 2015.
65. M. Dziewiecki, *Droga zwycięzców. Dwanaście kroków nie z tej ziemi*, Edycja Świętego Pawła – Wydawnictwo Rajmedia, Częstochowa 2016.
66. M. Dziewiecki, *Bóg, królowa i księżniczki*, Jedność, Kielce 2016.
67. M. Dziewiecki, *Wybacz, pojednaj się i kochaj!*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2017.
68. M. Dziewiecki, *Postaw na dorosłość*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2017.
69. M. Dziewiecki, *Zawsze możesz zacząć od nowa*, Homo Dei, Kraków 2017.
70. M. Dziewiecki, R. Porzeziński, *Wolny człowiek*, Rajmedia, Warszawa 2017.
71. M. Dziewiecki, *Bóg us cierpienie*, RTCK, Nowy Sącz 2018.
72. M. Dziewiecki, *Ojciec nasz*, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2018.
73. M. Dziewiecki, *Komunikacja. Kochaj i mów, co chcesz!*, RTCK, Nowy Sącz 2018.
74. M. Dziewiecki, A. Porzezińska, *Bóg kocha najbardziej. Przygotowanie do I Komunii w rodzinie*, Jedność, Kielce, 2018.
75. M. Dziewiecki, *Bóg kocha najbardziej*, Jedność, Kielce 2019.
76. M. Dziewiecki, *Emocje. Krzyk do zrozumienia*, RTCK, Nowy Sącz 2019.
77. M. Dziewiecki, *Nie ma sytuacji bez wyjścia. Jak wychodzić z kryzysu?*, RTCK, Nowy Sącz 2020.
78. M. Dziewiecki, *Człowiek uzależniony*, Rajmedia, Warszawa 2020.
79. M. Dziewiecki, *Pokonywanie trudności w małżeństwie i rodzinie*, Wydawnictwo „Fides”, Kraków 2020.
80. M. Dziewiecki, *Karykatury chrześcijaństwa*, RTCK, Nowy Sącz 2020.
81. M. Dziewiecki, *Przezwyciężanie trudności w małżeństwie i rodzinie*, Fides, Kraków 2020.
82. M. Dziewiecki, *Rachunek sumienia w świetle przysięgi małżeńskiej i rodzicielskiej*, Wydawnictwo TUM, Wrocław 2020.
83. M. Dziewiecki, F. Płaczek, *Nawróć się i bądź szczęśliwy. Przewodnik po*

- sakramencie pokuty i pojednania, Jedność, Kielce 2021
84. M. Dziewiecki, *Kod miłosierdzia*, TRCK, Nowy Sącz 2021.
85. M. Dziewiecki, *Nawróć się i bądź szczęśliwy*, Jedność, Kielce 2021.
86. M. Dziewiecki, F. Płaczek, *Piękni w Chrystusie. Rachunek sumienia dla dorosłych i młodzieży*, Jedność, Kielce 2022.
87. M. Dziewiecki, *Szczęście*, Rajmedia, Warszawa 2022.
88. M. Dziewiecki, *Złączeni. Przysięga małżeńska czarno na białym*, RTCK, Nowy Sącz 2023.
89. M. Dziewiecki, F. Płaczek, *Bóg i ja*, Jedność, Kielce 2023.

### Ważniejsze artykuły naukowe i popularnonaukowe

1. *Chrystologiczna pedagogika powołań*, w: A. Magdziarz, *Chrystologia a duszpasterstwo powołań*, Poznań 2001, s. 18-32.
2. *Asertywność i empatia a wychowanie*, w: *Zeszyty formacji katechetów*, nr 1\2001, s. 49-64.
3. *Cele i metody wychowania chrześcijańskiego*, w: *Zeszyty formacji katechetów*, nr 1/2001, s. 64-82
4. *Odrzucanie norm moralnych i wartości duchowych. Analiza przyczyn i skutków*, w: *Katecheta*, nr 6/2001, s. 37-42.
5. *Antropologiczne podstawy poradnictwa psychologiczno-religijnego*, w: J. Makselon (red.), *Poradnictwo psychologiczno-religijne*, WN PAT, Kraków 2001, s. 11-26.
6. *Miłość*, w: Kosińska E. (red.), *Wiedza o społeczeństwie. III klasa gimnazjum. Moduł: Wychowanie do życia w rodzinie*, Rubikon, Kraków 2001, s. 11-44.
7. *Chcę być wolny i szczęśliwy*, w: Kosińska E. (red.), *Wiedza o społeczeństwie. III klasa gimnazjum. Moduł: Wychowanie do życia w rodzinie*, Rubikon, Kraków 2001, s. 109 – 124.
8. *L'uomo di fronte alla sua dimensione psicofisica*, w: *Studia Diecezji Radomskiej*, t. IV (2002), s. 291-316.
9. *Przewyciężanie trudności w życiu małżeńskim i rodzinnym*, w: T. Król (red.), *Wędrując ku dorosłości. Wychowanie do życia w rodzinie dla uczniów szkół ponadgimnazjalnych*, Rubikon, Kraków 2002, s. 209-233.
10. *Współpraca duszpasterzy powołań z psychologiem*, w: A. Magdziarz (red.), *Służba dziełu powołań*, Poznań 2002, s. 25-32.
11. *Etiologia i profilaktyka uzależnień w perspektywie integralnej*, w: L. Kułakowski (red.), *O godność osoby ludzkiej*, Radom 2002, s. 117 – 142.
12. *Psychopedagogiczna formacja katechetów w obliczu nowej ewangelizacji*, w: S. Dziekoński (red.), *Ewangelizować czy katechizować?*, Verbinum, Warszawa 2002, s. 161-188.
13. *Uzależnienia a podejmowanie decyzji*, w: *Zeszyty Formacji Duchowej*, nr 20 (2002), Kraków, s. 90-99.
14. *W jaki sposób rozmawiać z młodzieżą o uzależnieniach?*, w: J. Zimny, *Komunikacja w katechezie*, Sandomierz 2003, s. 114-144.

15. *Wychowanie seksualne*, w: J. Zimny (red.), *Komunikacja w katechezie*, Sandomierz 2003, s. 185-207.
16. *Katecheza jako forma komunikacji*, w: J. Zimny (red.), *Komunikacja w katechezie*, Sandomierz 2003, s. 256 – 262.
17. *Profilaktyka integralna w szkole*, w: *Studia Diecezji Radomskiej*, t. V/2003, s. 400-424.
18. *Formacja sfery afektywnej i seksualnej w duszpasterstwie powołań*, w: A. Magdziarz (red.), *Formacja ludzkiej dojrzałości jako integralny element duszpasterstwa powołań*, Poznań 2003, s. 57-73.
19. *Cele i metody wychowania chrześcijańskiego. Analiza antropologiczna i psychopedagogiczna*, w: R. Chałupniak (red.), *Dyscyplina w szkole i na katechezie*, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2003, s. 111-128.
20. *Ponowoczesność, media i ewangelizacja*, w: J. Zimny (red.), *Katecheza w ujęciu Jana Pawła II*, Sandomierz 2004, s. 177-206.
21. *Chrześcijański wychowawca na trzecie tysiąclecie*, w: J. Zimny (red.), *Katecheza w ujęciu Jana Pawła II*, Sandomierz 2004, s. 157 -176.
22. *Formacja sfery duchowej w ponowoczesności*, w: *Obecni*, nr 1/2004, s. 11-20.
23. *Komunikacja wychowawcza według Ewangelii*, w: J. Zimny (red.), *Wiara a kultura*, Sandomierz 2004, s. 195-211.
24. *Młodzież między iluzją łatwego szczęścia a powołaniem do prawdy i miłości*, w: J. Zimny, *Młodzież: historia, terażniejszość, przyszłość*, Sandomierz 2004, s. 38-66.
25. *Komunikowanie wiary w rodzinie*, w: J. Zimny, *Młodzież: historia, terażniejszość, przyszłość*, Sandomierz 2004, s. 139-154.
26. *Uzależnienia: objawy, profilaktyka i terapia*, w: R. Chałupniak (red.), *Wokół katechezy posoborowej*, RW WT UO, Opole 2004, s. 417-420.
27. *Kompetencje spowiednika w rozumieniu penitenta*, w: J. Augustyn red.), *Sztuka spowiedania*, WAM, Kraków 2005, s. 137-145.
28. *Psychopedagogika świętości*, w: *Studia nad Rodziną*, nr 2/2005, s. 89-112.
29. *Kandydaci do kapłaństwa a homoseksualizm*, w: *W Drodze*, nr 1/2006, s. 50-55.
30. *Wychowanie do wolności*, w: M. Ryś (red.), *Autorytet prawdy*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2006, s. 55-80.
31. *Problematyka seksualna w kierownictwie duchowym*, w: *Życie Duchowe*, nr 48/2006, s. 66-76.
32. *Stawanie się człowiekiem. Psychopedagogika świętości*, w: *Przypatrzmy się powołaniu naszemu, Program duszpasterski Kościoła w Polsce 2006/2007*, Katowice 2006, s. 158-187.
33. *Duchowość jako warunek dojrzałości człowieka*, w: E. Ozimek (red.), *Zdrowie – dobro wspólne*, Poznań 2006, s. 129-138.
34. *Psychopedagogiczny portret współczesnego ucznia*, w: N. Piкуła (red.), *Kompetencje wychowawców współczesnej młodzieży*, PAT, Kraków 2007, s. 9-22.



35. *Podstawy komunikacji wychowawczej*, w: N. Pikuła (red.), *Kompetencje wychowawców współczesnej młodzieży*, PAT, Kraków 2007, s. 43-100.
36. *Zagrożenia w epoce postmodernizmu*, w: M. Jankowska, M. Ryś (red.), *W trosce o rodzinę. W poszukiwaniu dobra, prawdy i piękna*, Wyd. UKSW, Warszawa 2007, s. 233-251.
37. *Kierownictwo duchowe narzeczonych i małżonków*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 549-558.
38. *Wychowanie do odpowiedzialnej wolności*, w: A. Wuwer (red.), *Jak żyć odpowiedzialnie w nieodpowiedzialnym świecie?*, Katowice – Piekary Śląskie 2007, s. 81-100.
39. „*Wypalenie zawodowe*” kapłanów, w: *Biblioteka kaznodziejska*, nr 4/2007, s. 9-22.
40. *Wierność powołaniu kapłańskiemu i kompetencje duszpasterskie jako remedium na syndrom „wypalenia”*, w: A. Kokoszka (red.), *Formatio Permanens*, nr 7/2007, s. 51-73.
41. *Miłość, małżeństwo i rodzina*, w: M. Biskup (red.), *Obronić godność małżeństwa i rodziny*, Wrocław 2008, s. 23-54.
42. *Pożądanie, zakochanie czy miłość?*, w: A. Łuźniak (red.), *Małżeństwo – wolność czy kajdany?*, PWT, Wrocław 2008, s. 21-46.
43. *Ona, on i seksualność*, w: A. Śnieżyński (red.), *Kobieta i okolice*, Gdańsk 2008, s. 165-178.
44. *Kongres powołaniowy w Rzymie inspiracją dla powstania i działalności Krajowej Rady Duszpasterstwa Powołań*, w: B. Stróżycki, *In verbo Tuo*, Gniezno 2009, s. 11-26.
45. *Radość bycia księdzem*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka bycia księdzem*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 583-592
46. *Rozumieć Boga w człowieku i człowieka w Bogu*, w: J. Jachimczak (red.), *Słudzy życia*, Kraków 2010, s. 375-389
47. *Cierpienie człowieka i Bóg, który kocha*, w: J. Jachimczak (red.), *Słudzy życia*, Kraków 2010, s. 390-407
48. *Człowiek z miłości stworzony i do miłości przeznaczony*, w: *Życie Konsekrowane*, nr 4/2010, s. 8-34
49. *Męstwo uczciwości, czyli respektowanie Dekalogu dzisiaj*, w: *Cywilizacja*, nr 35/2010, s. 168-184
50. *Antropologiczne podstawy programów profilaktycznych*, w: Z. Gaś (red.), *Profesjonalna profilaktyka w szkole*, Innovatio Press, Lublin 2011, s. 19-32
51. „*Mały Książę*” jako forma komunikacji wychowawczej, w: *Horyzonty Wychowania*, nr 10/2011, s. 191 – 207
52. *Kim jest przyjaciel?*, w: E. Mycielska-Dowgiałło (red.), *Odpowiedzi na trudne pytania*, Szkoła Wyższa Przymierza Rodzin, Warszawa 2011, s. 181-204
53. *Miłość jako motyw i sens rozmawiania*, w: *Życie konsekrowane*, nr 6/2011, s. 18-32
54. *Destrukcyjność tożsamości rodziny w mediach. Diagnoza i szukanie remedium*, w: K. Nagrodzki (red.), *Destrukcyjność tożsamości*, Łódź 2012, s. 33-46

55. *Zrozumieć i ochronić wolność*, w: Z. Gaś (red.), *Człowiek w obliczu zniewolenia*, Wydawnictwo Naukowe Innovatio Press, Lublin 2012, s. 195-214
56. *Jak wychować młodzież w miłości do Kościoła i Ojczyzny?*, w: K. Rak (red.), Ks. Piotr Skarga – obrońca wiary i nauczyciel miłości Ojczyzny, Częstochowa 2012, s. 55-78
57. *Ciało i duch w miłości małżeńskiej*, w: R. Tomaszczuk (red.), *Ciało i duch*, Świdnica 2012, s. 65-114
58. *Przygotowanie do sakramentalnego małżeństwa*, w: U. Dudziak (red.), *Poradnictwo rodzinne w teorii i w praktyce*, Homo Dei, Kraków 2013, s. 245-274
59. *Jak pomagać uzależnionym w rodzinie?*, w: U. Dudziak (red.), *Poradnictwo rodzinne w teorii i w praktyce*, Homo Dei, Kraków 2013, s. 313-326
60. *Tożsamość duszpasterza powołań*, w: P. Tyblewski (red.), *Kościół domem powołanych*, Tarnów 2013, s. 47-54
61. *Duszpasterstwo małżeństw i związków niesakramentalnych*, w: *Życie Konsekrowane*, nr 3/2013, s. 74-83
62. *Kierownictwo duchowe narzeczonych i małżonków*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka kierownictwa duchowego*, WAM, Kraków 2013, s. 551-560
63. *Seks i antykoncepcja w nauczaniu Kościoła*, w: Z. Kaliszuk (red.), *Katolik talibem?*, Fronda, Warszawa 2013, s. 246-276
64. *Spowiedź – sfera emocjonalna człowieka i jej aspekt moralny*, w: *Poradnik spowiednika*, Wydawnictwo Pastoralne, Warszawa 2013, s. 1-17
65. *Miłość i jej karykatury*, w: Z. Kaliszuk (red.), *Laboratorium miłości*, Fronda, Warszawa 2013, s. 21-41
66. *Przygotowanie młodzieży do sakramentu pokuty*, w: P. Socha (red.), *Dobry Pasterz*, Zielona Góra 2014, 85-106
67. *Szczęśliwe małżeństwo w trudnych czasach*, w: G. Koszałka (red.), *W stronę rodziny*, Apostolicum, Ząbki 2014, s. 167-181
68. *Jaka postawa wobec osób uzależnionych?*, O. Puzkiewicz (red.), *Apostoł Trzeźwości*, Rybnik 2015, s.102-118
69. *Wychowawca – nauczyciel mądrości, wolności i miłości*, w: *Życie Konsekrowane*, nr 1/2015, s. 82-113
70. *Jak mówić do młodych o czystości*, w: P. Socha (red.), *Dobry Pasterz*, Zielona Góra 2015, s. 91-113
71. *Chrystus w centrum wychowania*, w: S. Łabendowicz (red.), *Chrystocentryzm nauczania i posługi biskupa E. Materskiego*, Radom 2015, s. 12-126
72. *Człowiek jako najwyższa wartość*, w: *Życie Konsekrowane*, nr 5/2015, s. 23-39
73. *Miłosierny ojciec i marnotrawny syn. Analiza biblijna i psychopedagogiczna*, w: S. Łabendowicz (red.), *Miłosierni jak ojciec*, Radom 2016, s. 7-31
74. *Pojednanie z Bogiem, z samym sobą i z bliźnimi*, w: M. Borda (red.), *Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię*, Sosnowiec 2016, s. 75-96
75. *Małżeństwo: sakrament wiernej miłości*, w: J. Młyński, G. Koszałka (red.), *Rodzina polonijna w budowaniu cywilizacji miłości*, Kraków 2016, s. 57-78

76. *Kochaj i pomagaj kochać! Misja osób świeckich*, w: M. Dziewiecki (red.), *Idźcie i głoscie!*, Wydawnictwo TUM, Wrocław 2017, s. 11-71
77. *Duszpasterstwo powołań dzisiaj*, w: *Życie Konsekrowane*, nr 5/2017, s. 70-92
78. *Trzeźwość egzaminem z wolności*, w: *Apostoł Trzeźwości*, Wydawnictwo Spes, Łomża 2018, s. 6-43
79. *Katolicki nauczyciel i wychowawca*, w: W. Wojtyła (red.), *Rocznik naukowy duszpasterstwa nauczycieli*, nr 3/2019, s. 25-50
80. *Rodzina – wspólnota miłości*, w: R. Ceglarek (red.), *Mocni Duchem. Konferencje dla rodziców kandydatów do bierzmowania*, Częstochowa 2019, s. 39-56
81. *Jaka rodzina szkołą trzeźwości?*, w: T. Bronakowski (red.), *W trosce o wolność*, Warszawa 2029, s. 213-229
82. *O przebaczeniu i pojednaniu w katechezie*, w: *Katecheza*, nr 4/2020, s. 5-9



# Studia Diecezji Radomskiej

## Instrukcje dla autorów

### 1. Artykuły nadesłane do Czasopisma

Tekst o objętości nie przekraczającej 40.000 znaków łącznie ze spacjami formatu A4 (od 12 do 20 stron) powinien zostać sporządzony w wersji elektronicznej, a następnie jako załącznik przesłany pocztą elektroniczną na adres: [wkwojtila79@wp.pl](mailto:wkwojtila79@wp.pl)

### 2. Wymogi redakcyjne

Artykuł, napisany w edytorze tekstu MS Word ( w formacie doc.) na stronie w formacie A4 (210 x 297 cm) z marginesami 2,5 cm, powinien zawierać w lewym górnym rogu: imię i nazwisko autora/autorów z oznaczeniem w dolnym przypisie notki o autorze/autorach, która powinna zawierać informację o miejscu pracy (uczelnia/institucja), krótką charakterystykę obszaru badań naukowych oraz adres e-mail. Notka nie powinna przekroczyć 6 linii tekstu. Objętość części zasadniczej artykułu powinna wynosić od 12-20 stron. Streszczenie nie powinno przekraczać 10 linii tekstu.

**Artykuł powinien zawierać poniższe elementy ułożone w następującej kolejności:**

- a) imię i nazwisko autora/autorów. W oznaczonym przypisie wymienione powyżej informacje dotyczące autora/autorów;
- b) tytuł artykułu w języku polskim (napisany 12 pkt., pogubiony);
- c) część zasadniczą (czcionka 12 pkt., interlinia 1,5);
- d) streszczenie w języku polskim (do 10 linii);
- e) 5 słów kluczowych w języku polskim;
- f) tytuł w języku angielskim (**Title:** zwykła czcionka bez pogrubienia);
- g) streszczenie w języku angielskim (**Summary** bez dwukropka, do 10 linii);
- h) 5 słów kluczowych w języku angielskim (**Keywords:**);
- i) bibliografia (ponumerowana).

### 3. Parametry tekstu:

#### A. Czcionka:

a) **rodzaj czcionki:** *Times New Roman*,

b) **rozmiar:**

- tytuł artykułu: 12 pkt., pogrubiony;
- tekst zasadniczy, bibliografia, streszczenia, słowa kluczowe: 12 pkt.;
- tytuły poszczególnych paragrafów, słowa: wstęp, zakończenie, bibliografia, streszczenie, słowa kluczowe – pogrubione;
- przypisy dolne: 10 pkt. (także dane o autorze/autorach: 10 pkt.);
- tytuły książek i czasopism w przypisach dolnych oraz bibliografii: *pisane kursywą*.

#### B. Akapit

- a) wcięcie pierwszego wiersza akapitu: 1,25 cm;
- b) interlinia 1,5 pkt.

#### C. Numeracja

- a) ciągła;
- b) cyfry arabskie.

### 4. Wzór bibliografii

#### Książka autorska:

1. Marks R., *Kapitał. Mowa w obronie człowieka*, tłum. J. Serafin, Kraków 2009.
2. Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.

#### Rozdział w książce:

1. Krąpiec M. A., *Ciało jako współczynnik konstytutywny człowieka*, w: *O Jana Pawła II teologii ciała. Filozoficzno-teologiczne komentarze do „Mężczyznę i niewiastę stworzył ich”*, (red.) T. Styczeń, C. Ritter, Lublin 2009, s. 43-66.

#### Artykuł w czasopiśmie:

1. Jarvis, B., *Evaluating the Extended Mind*, „Philosophical Issues” 24 (2014), s. 209-229.

**Strona internetowa:**

1. Belch K., *Kwestia ekologiczna w nauczaniu Jana Pawła II*, [http://www.pedkat.pl/im\\_ages/czasopisma/pkt6](http://www.pedkat.pl/im_ages/czasopisma/pkt6) [data dostępu 17.11.2017].
2. <Http://dziennikustaw.gov.pl/du/2017/1616/1>.

**5. Sposób sporządzania przypisów****W tekście należy stosować tzw. przypisy dolne**

- a. Imię i nazwisko autora<sup>1</sup>
- b. Gdy odwołujemy się do monografii podajemy<sup>2</sup>
- c. Gdy odwołujemy się do artykułu w pracy zbiorowej<sup>3</sup>
- d. Gdy odwołujemy się do artykułu w czasopiśmie<sup>4</sup>
- e. Jeśli pozycja był cytowana w poprzednim przypisie piszemy: Tamże, numer strony, (kropka)<sup>5</sup>.
- f. Jeżeli cytujemy inną pozycję tego samego autora, który cytowany był w poprzednim przypisie, piszemy: Tenże, *tytuł kursywą*, numer strony, (kropka)<sup>6</sup>.
- g. Jeżeli w pracy cytujemy tylko jedną książkę lub artykuł danego autora, cytując go po raz drugi piszemy: inicjał imienia (kropka) nazwisko (przecinek), numer strony (kropka) .  
Np.: Por. J. Ratzinger, s. 20.  
Gdy przytaczamy dosłowny cytat: J. Ratzinger, s. 20.
- h. Jeżeli w poprzednim przypisie cytowano pozycję tego samego autora piszemy: inicjał imienia (kropka) nazwisko (przecinek), *kursywą początek tytułu*, trzy kropki (przecinek), numer strony<sup>7</sup>.  
np.: Por. A. Szostek, *Śladami myśli...*, s. 55.  
Gdy przytaczamy dosłowny cytat: A. Szostek, *Śladami myśli...*, s. 55.
- i. Strona internetowa<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, pracownik naukowo-dydaktyczny (lub wykładowca) w Katedrze Etyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Zainteresowania badawcze: personalistyczna teoria etyczna, zagadnienie normatywności w etyce, myśl etyczna i antropologiczna Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia. Adres emai:xxx@xxx

<sup>2</sup> Inicjał imienia (kropka) nazwisko (przecinek), tytuł publikacji pisany kursywą (przecinek), miejsce i rok wydania (przecinek), numer strony / stron (kropka).

<sup>3</sup> Inicjał imienia autora (kropka) nazwisko (przecinek) tytuł publikacji pisany kursywą (przecinek), w: tytuł publikacji pisany kursywą (przecinek), (red.) Inicjał imienia i nazwisko redaktora (przecinek) miejsce i rok wydania (przecinek) numer strony/ stron (kropka)

<sup>4</sup> Inicjał imienia (kropka) nazwisko (przecinek) tytuł publikacji pisany kursywą (przecinek). Po tytule artykułupiszemy w: tytuł czasopisma ujęty w cudzysłów pisany zwykłą czcionką (przecinek) rok wydania (przecinek) nr czasopisma (kropka)

<sup>5</sup> Tamże, s. 18.

<sup>6</sup> Tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 17.

<sup>7</sup> A. Szostek, *Śladami myśli...*, s. 55.

<sup>8</sup> <Http://www.dziennikustaw.gov.pl/du/2017/59/1>, dostęp 21 września 2017r.

## Procedura recenzyjna, karta recenzji

Procedura recenzowania czasopisma naukowego **Studia Diecezji Radomskiej** odwołuje się do zaleceń Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

### Regulamin recenzowania

1. Wersją pierwotną jest wersja elektroniczna. Redakcja nie zastrzega wydawania wersji papierowej.
2. Objętość tekstów nie powinna przekraczać 40.000 znaków łącznie ze spacjami.
3. Do artykułu należy dołączyć jego streszczenie (wraz z tytułem) w języku kongresowym innym niż język ojczysty autora tekstu (angielski, niemiecki, francuski, rosyjski, hiszpański, włoski).
4. Tekst należy nadesłać w postaci zapisu elektronicznego w programie Word (w formacie doc.) jako załącznik w poczcie elektronicznej. Tekst powinien zostać wysłany na adres: [studiadiecezjirad.@wp.pl](mailto:studiadiecezjirad.@wp.pl)
5. Do opublikowania przyjmowane są wyłącznie prace oryginalne, wcześniej niepublikowane. Autor zobowiązany jest do złożenia stosownego oświadczenia.
6. Do tekstu dołączyć należy informacje o autorze zawierające w szczególności: imię i nazwisko, stopień (tytuł naukowy), numer telefonu kontaktowego, adres poczty elektronicznej oraz afiliację.
7. Artykuły, zaakceptowane przez redaktora tematycznego oraz po uzyskaniu akceptacji redaktora naczelnego, przekazane zostaną do recenzji przez dwóch niezależnych recenzentów z zachowaniem anonimowości autora i recenzentów (*double-blind review proces*). W przypadku artykułów napisanych w języku kongresowym co najmniej jeden z recenzentów będzie afiliowany w instytucji zagranicznej innej niż narodowość autora.
8. Redakcja Studiów zastrzega sobie prawo do dokonywania w treści artykułu korekt językowych i stylistycznych.
9. Recenzje mają formę pisemną albo elektroniczną i są dokonywane na formularzu udostępnianym przez redakcję.
10. Recenzje kończą się jednoznacznym wnioskiem recenzentów:
  - o dopuszczeniu artykułu do publikacji bez zmian,
  - o dopuszczeniu artykułu do publikacji po dokonaniu korekty,
  - o odrzuceniu artykułu.
11. Warunkiem publikacji artykułu są dwie pozytywne recenzje.
12. Lista recenzentów współpracujących podana jest na stronie redakcyjnej [www](http://www).
13. Czasopismo wydawane jest jako rocznik.





Rekomendacja recenzenta:

- a) Akceptacja publikacji bez ingerencji;
- b) Akceptacja publikacji po drobnych korektach;
- c) Oddanie do ponownej oceny pracy po wprowadzeniu istotnych zmian rekomendowanych przez recenzenta;
- d) Odrzucenie publikacji.

Uzasadnienie:

.....

.....

.....

**Data i podpis recenzenta**

**Formularz oświadczenia***miejsowość, data**imię i nazwisko autora**adres, telefon, e-mail***OŚWIADCZENIE**

Oświadczam, iż tekst o tytule:

.....  
.....

jest mojego autorstwa, jak również jest w pełni oryginalny i nie narusza praw osób trzecich. Ponadto nie uczestniczy aktualnie w innym postępowaniu wydawniczym. Zgodnie z praktykami przeciwdziałania przypadkom *ghostwriting* i *guest authorship* oświadczam, iż osoby trzecie nie wniosły istotnego wkładu w powstanie publikacji / następujące osoby trzecie wniosły istotny wkład w powstanie publikacji (wymienić wraz z podaniem stopni lub tytułów naukowych)\*: .....

Oświadczam, iż publikacja została przygotowana ze środków własnych autora. W przypadku tekstu współautorskiego udział pozostałych autorów określiam w sposób następujący: (krotko opisać, wymieniając wszystkich współautorów. Udzielam Wydawnictwu Diecezji Radomskiej AVE bezterminowej, bezpłatnej, niewyłącznej licencji na publikację utworu w „Studiach Diecezji Radomskiej” w wersji elektronicznej i papierowej.

*podpis*

Wyrażam zgodę Wydawnictwu Diecezji Radomskiej AVE (ul. Malczewskiego 1, 26-600 Radom) na przetwarzanie danych osobowych związanych z procesem wydawniczym czasopisma „Studia Diecezji Radomskiej”, zgodnie z przepisami ustawy z dnia 29 sierpnia 1997 roku o ochronie danych osobowych (t. jedn. Dz.U. 2016 poz. 922, ze zm.).

*podpis*

