

TEOLOGICZNE STUDIA SIEDLECKIE



Rok XIII (2016) 13

Siedlce

Komitety redakcyjny:

ks. prof. UKSW dr hab. Kazimierz Matwiejuk (redaktor naczelny)
ks. dr Jacek Wojda (sekretarz)
ks. dr Marcin Bider
ks. dr Mateusz Czubak
ks. dr Marek Paluszkiewicz

Rada Naukowa:

ks. prof. dr hab. Edward Jarmoch, UPH
ks. prof. dr hab. Ryszard Kamiński, KUL
ks. prof. dr hab. Roman Krawczyk, UPH
ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek, UKSW
ks. prof. François-Xavier Dumortier S.J., Pontificia Università Gregoriana, Rzym
ks. prof. Edmund Kowalski C.Ss.R., Accademia Alfonsiana, Rzym
ks. prof. Wolfgang Lentzen-Deis, Theologische Fakultät, Trier
ks. prof. Markus Tymister, Papieski Instytut Liturgiczny św. Anzelma, Rzym
ks. dr hab. Roman Karwacki, em. prof. UKSW
ks. dr hab. Dariusz Kotecki, prof. UMK

Recenzenci

ks. prof. dr hab. Ireneusz Celary, UŚ
ks. dr hab. Piotr Duksa, prof. UWM
ks. prof. dr hab. Edward Jarmoch, UPH
ks. prof. dr hab. Roman Krawczyk, UPH
ks. prof. dr hab. Jacek Nowak, UKSW
ks. dr hab. em. prof. UKSW Roman Karwacki
ks. dr hab. Andrzej Kiciński, prof. KUL
ks. dr hab. em. prof. UKSW Kazimierz Matwiejuk, WSD Siedlce
ks. dr hab. Andrzej Najda, prof. UKSW
dr hab. Agnieszka Bender, prof. UKSW
dr hab. Czesław Grajewski, prof. UKSW

Skład komputerowy: Agnieszka Kalata

Za pozwoleniem władzy kościelnej

ISSN – 1733-7496

Artykuły są drukowane na podstawie recenzji

Adres Redakcji:

Wyższe Seminarium Duchowne im. Jana Pawła II Diecezji Siedleckiej
Nowe Opole, ul. Seminaryjna 26
08-103 Siedlce 5
Tel. + 48 025 63 157 81
www.tss-siedlce.pl

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI	5
--------------------------	---

Ks. Piotr MAZUREK, UKSW

MIŁOSIERDZIE W PRZYPowieŚCIACH JEZUSA W EWANGELII WG ŚW. ŁUKASZA	7
---	---

Mercy in the parables of Jesus in the gospel according to st. Luke

Ks. Roman KRAWCZYK, UPH

MARYJA – MATKA BOŻA. KATOLICKIE A JEHOWICKIE UJĘCIE PROBLEMATYKI	24
---	----

Virgin Mary – Mather of God. Catholic and Jehovah's View

Ks. Kazimierz MATWIEJUK, WSD SIEDLCE

OD LITURGICZNEJ IMPROWIZACJI DO TEKSTÓW PISANYCH	36
---	----

From liturgical improvisation to written texts

Ks. Leszek BORYSIUK, WSD SIEDLCE

BIERZMOWANIE SAKRAMENTEM KU WIERZE DOJRZAŁEJ	51
---	----

Confirmation as a sacrament for mature faith

Ks. Waldemar BARTOCHA, UKSW

EKLEZJOLOGIA EPISKOPATU W ODNOWIONEJ LITURGII	64
--	----

Ecclesiology of the episcopate in renewed liturgy

Ks. Ireneusz CELARY, UŚ

MUZYKA LITURGICZNA W ŚWIEŹLE DOKUMENTÓW KOŚCIOŁA	80
---	----

Liturgical music in view of documents of The Church

Ks. Michał MOŚCICKI, KUL

ORNAT – GENEZA, SYMBOLIKA, SPOSOBY DEKORACJI	91
---	----

Chasuble – origin, symbols, ways to decorate

Ks. Maciej MAJEK, WSD SIEDLCE

MODEL DUCHOWOŚCI KAPŁAŃSKIEJ NA PODSTAWIE DZIEŁ

BISKUPA JANOWSKIEGO PIOTRA PAWŁA BENIAMINA

SZYMAŃSKIEGO OFMCAP (1857-1867) 116

The model of priestly piety on the basis of the works of Bishop of Janów

Paweł Beniamin Szymański OFMCAP (1857-1867)

Ks. Zbigniew Kazimierz SOBOLEWSKI, WSD SIEDLCE

DUCHOWE DZIEDZICTWO MĘCZENNIKÓW Z PRATULINA 133

Spiritual legacy of the Martyrs from Pratulín

Ks. Dariusz LIPIEC, KUL

ORGANIZACJA DUSZPASTERSTWA W POLSKIEJ MISJI KATOLICKIEJ

W OSNABRÜCK W NIEMCZECH 145

Organization of the pastoral care in the Polish Catholic Mission in Osnabrück, Germany

Ks. Marcin BIDER, PWT WARSZAWA

COFNIĘCIE UPOWAŻNIENIA („MISSIO CANONICA”) DO NAUCZANIA

RELIGII W SZKOLE WEDŁUG KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO 159

The withdrawal of authorization („missio canonica”) to teach religion

in schools according to the Code of Canon Law

Ks. Krzysztof Karol PIÓRKOWSKI, WSD SIEDLCE

RELACJA TERAPEUTYCZNA. DEFINICJE STOSOWANE WE

WSPÓŁCZESNYCH MODALNOŚCIACH PSYCHOTERAPEUTYCZNYCH . . . 177

Therapeutic relationship. Definitions applied in contemporary

psychotherapeutic modalities

Ks. Grzegorz STOLARSKI, UHP

ZASADA CELOWOŚCI W ARGUMENTACJI ZA ISTNIENIEM BOGA 187

The Principle of Finality in the argumentation of Existence of God

OD REDAKCJI

Nasze czasopismo ukazuje się po raz trzynasty. Jego interdyscyplinarność jest wyrazem otwartości na różne trendy myślowe. Jest również wyrazem troski, aby czytelnicy mogli zaspokajać swoje intelektualne pragnienia, związane z ich ciekawością i dociekliwością intelektualną. Zamieszczone publikacje proponują treści, które mogą także łagodzić głód egzystencjalny niektórych potencjalnych czytelników. Dotykają bowiem treści niezmiennych, Bożych. Te zaś stanowią fundament, zweryfikowany przez wiele pokoleń, na którym można i warto budować swoją szarą codzienność.

Ks. Piotr Mazurek, doktorant biblistyki na UKSW, przybliży bardzo ważny przymiot Boga, mianowicie miłosierdzie i jego naturę. A czyni to w oparciu o wybrane przypowieści Jezusa, utrwalone przez św. Łukasza ewangelistę. Ks. Roman Krawczyk z UPH w Siedlcach, biblista, proponuje refleksję o Maryi, Matce Bożej, w konfrontacji z doktryną Świadców Jehowy. Ks. Kazimierz Matwiejuk, liturgista z WSD diecezji siedleckiej, przybliża problem kształtowania się ksiąg liturgicznych w okresie od liturgicznej improwizacji do pierwszych tekstów pisanych. Ks. Leszek Borysiuk, liturgista z WSD Siedlce, przekonuje, że bierzmowanie nie jest sakramentem dojrzałości chrześcijańskiej, ale sakramentem ku wierze dojrzałej. Natomiast ks. Waldemar Bartocha, liturgista i adiunkt na WT UKSW, prezentuje eklezjologię episkopatu w świetle odnowionej po Vaticanum II liturgii. Problematyka muzyki liturgicznej w świetle dokumentów Kościoła jest przedmiotem analizy ks. Ireneusza Celarego z UŚ, pastoralisty. Natomiast doktorant z KULu, ks. Michał Mościcki, postanowił zapoznać czytelników z genezą, symboliką i sposobem dekoracji ornatów. Ks. Maciej Majek, teolog duchowości i ojciec duchowny alumnów w WSD diecezji siedleckiej, opisał model duchowości kapłańskiej realizowany przez biskupa janowskiego Piotra Pawła Beniamina Szymańskiego OFMCap (1857-1867). A ks. Zbigniew Kazimierz Sobolewski, wykładowca teologii moralnej w WSD diecezji

siedleckiej, podjął refleksję na temat duchowego dziedzictwa męczenników z Pratulina. Okazją do tej refleksji jest dwudziesta rocznica ich beatyfikacji.

Ks. Dariusz Lipiec z KUL, pastoralista, przybliżył organizację duszpa-sterstwa w Polskiej Misji Katolickiej w Osnabrück w Niemczech. Ks. Marcin Bider, adiunkt w PWT w Warszawie, pisze o warunkach cofnięcia upo-ważnienia – „missio canonica” – do nauczania religii w szkole. Ten problem wyjaśnia w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego.

Ks. Krzysztof Karol Piórkowski, psycholog z siedleckiego WSD, opracował temat: Relacja terapeutyczna. Definicje stosowane we współczesnych modalnościach psychoterapeutycznych. Porusza zagadnienie psychoanali-zy, terapii behawioralno-poznawczej, także terapii poznawczej oraz huma-nistycznych, zwłaszcza Gestalt. Jest to spojrzenie interdyscyplinarne. Nasz numer zamyka refleksja pt. Zasada celowości w argumentacji za istnieniem Boga, autorstwa ks. Grzegorza Stolarskiego, filozofa z UHP. Autor zauważył, że ten argument „jest chyba najbardziej dyskutowanym sposobem uzasad-niania twierdzenia o istnieniu Boga w nowożytnej teologii naturalnej”.

Życzymy miłej i owocnej lektury.

Ks. Piotr MAZUREK*

MIŁOSIERDZIE W PRZYPOWIEŚCIACH JEZUSA W EWANGELII WG ŚW. ŁUKASZA

Treść: Wstęp; 1. Istota Bożego miłosierdzia; 2. Miłosierny Pasterz szuka zagubionych – Łk 15,1-10; 3. Miłosierny ojciec – Łk 15,11-32; 4. Czynić miłosierdzie jak Samarytanin – Łk 10,25-37; Zakończenie; Streszczenie; Summary: Mercy in the parables of Jesus in the gospel according to st. Luke.

Słowa kluczowe: miłosierdzie, pomoc, relacja, przebaczenie, przypowieść, grzech, Kościół, prawda, nawrócenie.

Keywords: mercy, help, relationship, forgiveness, parable, sin, church, truth, repentance.

Wstęp

Papież Franciszek ogłosił bullę zapowiadającą Rok Miłosierdzia. Uczynił to 11 kwietnia 2015 roku, w wigilię drugiej niedzieli wielkanocnej, zatem przed świętem Bożego Miłosierdzia. Jubileusz Miłosierdzia rozpoczęty 8 grudnia 2015 roku dopełni się w uroczystość Chrystusa Króla Wszechświata, zatem 20 listopada 2016 roku.

Papież w swej bulli wskazał na biblijne podstawy tej eklesjalnej inicjatywy duszpasterskiej. Bóg, który objawiał się Mojżeszowi, to „Jahwe, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący

* Autor (1983), prezbiter Kościoła siedleckiego (2009), doktorant na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie – teologia biblijna. Przedmiot badań naukowych: małżeństwo i rodzina w świetle Pisma Świętego.

swą łaskę w tysiączne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech, lecz niepozostawiający go bez ukarania” (Wj 34,6-7a).

Pełnym obrazem miłosiernej miłości Boga do człowieka jest wcielony Syn Boży, Jezus Chrystus. On poucza, że „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14,9). Jezus ukazywał Boga poprzez słowa. Opowiadał o Nim. Głosił naukę Bożą. Wcielony Syn Boży uzdrawiał chorych, karmił głodnych także wskrzeszał umarłych. On również odpuszczał grzechy. Okazywał ludziom miłosierdzie także przez pociechę, budząc nadzieję i świadcząc miłość wszystkim ludziom. Za ich zbawienie umarł na krzyżu¹. Człowiek winien nieustannie kontemplować tajemnicę Bożego miłosierdzia.

1. Istota miłosierdzia

Franciszek w bulli „*Misericordiae vultus*” napisał, że miłosierdzie Boże jest dla człowieka źródłem radości, ukojenia i pokoju. Jest warunkiem naszego zbawienia. „Miłosierdzie to jest słowo, które objawia Przenajświętszą Tróję. Miłosierdzie to najwyższy i ostateczny akt, w którym Bóg wychodzi nam na spotkanie. Miłosierdzie jest podstawowym prawem, które mieszka w sercu każdego człowieka, gdy patrzy on szczerymi oczami na swojego brata, którego spotyka na drodze życia. Miłosierdzie to droga, która łączy Boga z człowiekiem, ponieważ otwiera serce na nadzieję bycia kochanym na zawsze, pomimo ograniczeń naszego grzechu”².

Okazywanie ludziom miłosierdzia przez Boga najwyraźniej wyraża Jego wszechmoc. Miłosierdzie Boże nie jest znakiem słabości, lecz przejawem wszechmocy Boga. Ta prawda wybrzmiewa niejednokrotnie w liturgii mszalnej. Jedna z najstarszych kolekt tak ją wyraża: „Boże, Ty przez przebaczenie i litość najpełniej okazujesz swoją wszechmoc”. Bóg zawsze jest obecny w ludzkiej historii jako Ten, który jest bliski, opatrnościowy, święty i miłosierny. „Cierpliwy i miłosierny” (por. Wj 34,6) – to opis natury Boga, często spotykany w Starym Testamencie. W wielorakich dziełach historii zbawienia Bóg miłosierny okazuje dobroć, która przewyższa jego chęć karania i zniszczenia.

Rok Miłosierdzia jako Rok Jubileuszowy przypada w 50 rocznicę zakończenia obrad Soboru Watykańskiego II. Podczas jego otwarcia św. Jan XXIII powiedział, że sobór ma wskazać drogę, którą należy kroczyć. Franciszek tłumaczy, że „Dziś Oblubienica Chrystusa woli posługiwać się raczej

¹ Por. J. Drgas, *Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca* (J 14,9), w: W. Chrostowski (red.), *Słowo Twoje jest prawdą*, Warszawa 2000, s. 92-102.

² Franciszek, Bulla *Misericordiae vultus*, <http://www.iubilaeummisericordiae.va/content/gdm/pl/giubileo/bolla.html> (28.10.2016).

lekarstwem miłosierdzia, aniżeli surowością. [...] Kościół Katolicki pragnie okazać się matką miłującą wszystkich, matką łaskawą, cierpliwą, pełną miłosierdzia i dobroci względem synów odłączonych”³.

Pragnieniem papieża Franciszka było, by słowo przebaczenia dotarło do wszystkich, a wezwanie do doświadczenia miłosierdzia nie pozostawiło nikogo obojętnym. Pisał: „Moje zaproszenie do nawrócenia kieruję z jeszcze większą intensywnością do tych osób, które znajdują się daleko od łaski Boga ze względu na sposób, w jaki żyją”⁴.

Wydaje się, że dziś wielu ludzi przestaje wierzyć w możliwość przebaczenia. Wynika to z oglądu i analizy otaczającego świata, który jest pełen wojen, okrucieństwa, nieprzebaczenia sobie nawzajem w rodzinach, chorych zazdrości, które niszczą wzajemne relacje i niejednokrotnie prowadzą do różnych form nienawiści.

Dla wielu ludzi przebaczenie kojarzy się ze słabością, zatem kto przebacza, ten przegrywa. Kościół uczy inaczej. Kto przebacza, ten zwycięża. On zaczyna skutecznie budować wzajemne relacje i zależności. Otwiera się na współpracę, która może przynieść wiele korzyści na różnych poziomach, więc na poziomie materialnym ale także duchowym.

Pojęcie miłosierdzia określają dwa słowa greckie; rzeczownik „to splanchnon” oraz czasownik „splanchnidzomai”. W środowisku pozabiblijnym termin „to splanchnon” ulegał ewolucji i przyjmował następujące znaczenia: wnętrzności zwierząt ofiarnych, jak serce, płuca, nerki, wątroba czy śledziona, które spalano w darze ofiarnym; same uczty ofiarne; wnętrzności człowieka, w tym organy rozrodcze męskie i żeńskie; łono matczyne lub biodra; wreszcie dziecko pochodzące z łona matki. Rzeczownik ten oznaczał również siedzibę namiętności, takich jak gniew czy miłość. Serce zaś rozumiano często jako centrum ludzkich doznań i uczuć. Oznaczało też litość, miłość, serdeczność i czułość.⁵

Czasownik „splanchnidzomai” w judaizmie hellenistycznym oznacza poruszenie uczuciowe lub usposobienie gotowe do czynu miłosierdzia. W Nowym Testamencie ten czasownik pojawia się 12 razy. Dosłownie oznacza on poruszenie się wnętrzności z powodu czyjegoś nieszczęścia, także współczucie sięgające aż do odczuwalnego fizycznie głębokiego poruszenia wewnętrznego. Można go tłumaczyć jako: „czuć litość”, „litować się”, „wzruszać się”, „współczuć”. Wnętrzności i łono są, jak sądzono, siedzibą myśli, wspomnień i miłosierdzia.

³ Tamże.

⁴ Tamże.

⁵ Por. H. Witczyk, *Miłosierdzie Pana. Od wieków i na wieki*, Kielce 2015, s. 8-16.

Innym znaczeniem tego określenia jest postawa życzliwości i pozytywnej skłonności do drugich. Rozumiano też jako pewną ideę czynu czy jako spontaniczne wyjście ku drugiemu. Dlatego miłosierdzie rozumiemy jako uczucie przeciwstawne do gniewu. Wskazuje ono na delikatność, wręcz intymność. Jest ono zatem postawą litości. To uczucie powinno prowadzić do dobrego czynu⁶.

Czasownik „splachnidzomai” pojawia się jedynie u synoptyków (czyli u Łk, Mt i Mk). Odnosi się on tam dwukrotnie do Boga (por. Mt 18,27; Łk 15,20), raz do miłosiernego Samarytanina (por. Łk 10,33) i aż dziewięć razy do Chrystusa, prawie zawsze w odniesieniu do dokonywanych przez Niego cudów.

Ten czasownik pojawia się w Nowym Testamencie w trzech przypowieściach Jezusa, mianowicie w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie; przypowieści o miłosiernym ojcu, znana bardziej jako przypowieść o synu marnotrawnym; oraz przypowieści o niemiłosiernym słudze (Mt 18,23-35). W każdym z wymienionych przypadków czasownik ten wskazuje na motyw działania dobrego. Opisuje postawę człowieka, jego dobroć, łaskawość i przebaczenie.

Czasownik ten charakteryzuje Jezusa jako Mesjasza, który działa, gdyż w Nim jest obecne miłosierdzie Boże. To On przejmuje się ludzką biedą i wychodzi naprzeciw człowiekowi. Ewangelściści pokazują, że Jezus jest Mesjaszem miłosiernym i litościwym, dbającym nie tylko o dusze, ale i o ciała tych, którzy do Niego się zwracają.

2. Miłosierny Pasterz szuka zagubionych – Łk 15,1-10

Przypowieść Jezusa o zaginionej owcy wydaje się przynajmniej dziwna. Pozostawianie 99 owiec dla szukania jednej, która się dobrowolnie oddaliła, jest nieroztropne. Głębsze spojrzenie na treść przypowieści ukazuje wspańałościowość pasterza, któremu zależy na dobru każdej z owiec stada⁷. Treść dotyczy ludzi.

Jezus posłużył się obrazem z realiów palestyńskich. Owca oddalająca się od stada naraża się na rozszarpanie przez drapieżne wilki. Jest obrazem człowieka kierującego się swawolą w swej wolności. Oddala się od wspólnoty sądząc, że gdzie indziej, poza troską pasterza, znajdzie bardziej żyzne pastwiska. Przez chwilę może mieć takie wrażenie. Ale jeśli nie będzie kogoś,

⁶ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko – polski Nowego Testamentu*, Warszawa⁴, 2006, s. 561-562.

⁷ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 12-24*, w: A. Paciorek, *Nowy komentarz biblijny Nowy Testament*, Częstochowa 2012, s. 152.

kto zabłąkanego ochroni swą mocą, swą potęgą, naraża się na śmierć, zatem przegraną.

Zagubiona owca jest stratą dla pasterza, dla jego majątku, ale bardziej dramatyczny jest jej los. Dlatego pasterz zostawia stado pod okiem innych stróżów i szuka tej, której życie jest zagrożone. Idzie zatem po nią nie dla dobra swego majątku, ale dla ochrony życia owcy. Kiedy ją znajduje, mówi współpracownikom: „Cieszcie się ze mną, bo znalazłem owcę, która mi zginęła” (Łk 15,6). Cieszy się, że znalazł ją żywą, choć z pewnością bardzo przestraszoną, bo odczuła w pewnym momencie brak stada. Taki brak wspólnoty, bycia poza nią, napęla uczuciem przerażenia. Wykluczenie prędzej czy później prowadzi do śmierci.

Dobrym Pasterzem jest Chrystus. On został oskarżony przez faryzeuszy za to, że chodzi do celników - ludzi znienawidzonych przez społeczeństwo, którzy zbierali podatki na rzecz okupanta rzymskiego oraz wielokrotnie czynili lichwę, biorąc dla siebie znaczną część. Życzliwie odnosił się do grzeszników, czyli łamiących Prawo Boże, zasady religijne Izraela. W tych celnikach i grzesznikach z czasów historycznej misji Chrystusa są „obecni” grzesznicy epoki Kościoła. Ochrzczeni w imię Jezusa, zatem należący do Jego owczarni, oddalają się o niej przez grzechy. Nie są więc idealni względem Prawa Bożego i wskazań ewangelii. Potrafią nawet prowadzić swoje życiowe gierki, posługując się nieuczciwością w zdobywaniu majątku, czy niepłaceniu podatków. Do takich poranionych i okaleczonych grzeszników, pogubionych jak owce na pustyni życia, przychodzi Jezus, aby ich szukać i znaleźć. On pragnie odnalezionych wziąć z radością na swoje ramiona i przynieść do wspólnoty Kościoła. Wraz z nią cieszy się z ocalenia zabłąkanych. Chrystus powiedział, że w niebie większa będzie radość z jednego grzesznika, który się nawraca, niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia (Łk 15,7).

Przesłanie przypowieści jest jasne. Dla Chrystusa miłosiernego każdy człowiek jest ważny. On pamięta o wszystkich pogubionych. Chrystus szuka i przez sakrament pokuty włącza skruszonego grzesznika do swojej owczarni, Kościoła. Chrystus w ten sposób uzdalnia odnalezionych do troski o innych ludzi, swoich bliźnich. Mogą to czynić przez braterskie upomnienie, także modlitwę. Każdy nawrócony grzesznik winien czuć się wezwany do poszukiwania na pustyniach świata tych, którzy się pogubili. Oni doświadczyli Bożego miłosierdzia, dlatego winni miłosierdzie okazywać zabłąkanym i zagubionym bliźnim. Taka forma przeżywania tajemnicy miłosierdzia scala i dynamizuje apostołską całą wspólnotę Kościoła.

Podobnie przesłanie zawarł Chrystus w przypowieści o kobiecie, która przeszukuje dom w poszukiwaniu zagubionej drachmy. Kobieta szuka

drachmy, a nie drachma kobiety. Kobiety Wschodu, aby móc wyjść za mąż, potrzebowały zgromadzić 10 lub 20 drachm. To była ich przepustka do małżeństwa. Był to tzw. posąg, który kobiety nosiły na łańcuszku, czasem złotym, zawieszonym na szyi⁸. Zagubiona 1 z 10 drachm byłaby powodem utrudniającym założenie rodziny. Skutkowałaby wstydem dla niewiasty i jej rodziny, nawet brakiem możliwości zamążpójścia. Dlatego kobieta z uporem szuka pieniążka, ostrożnie wymiatając mieszkanie. Ten trud zamienia się w radość jej samej i jej koleżanek, czyli wspólnoty bliskich jej osób⁹.

Drachma ma swą określoną wartość w zbiorze i właśnie z tego powodu kobieta zaczyna jej poszukiwać. Przypowieść Jezusa mówi, że każdy człowiek ma swą określoną, tzn. wielką wartość w oczach Boga i we wspólnocie Kościoła. Dlatego bez względu na to czy zostaje zbiór 9 drachm, Bóg będzie szukał każdej osoby, pojedynczej, niepowtarzalnej, niezastąpionej, umiłowanej.

Analizowane przypowieści w sposób jednoznaczny mówią o miłosierdnym Jezusie, dla którego nie ma ludzi straconych. On mówi: „Ja jestem dobrym pasterzem i znam owce moje, a moje Mnie znają” (J 10,14), oraz „Życie moje oddaję za owce” (J 10,15). Jezus nie patrzy na koszty i czas, ale robi wszystko co może, aby ocalić człowieka. Najpełniej dokonuje się to przez oddanie swego życia na krzyżu.

Odkupieni przez wcielnego Syna Bożego mają nie tylko przyjmować dar Jego miłosierdzia, ale także dorastać do dojrzałości, by brać współodpowiedzialność za innych ludzi. Ta współodpowiedzialność jest formą czynienia wobec nich miłosierdzia.

Chrystus jest pełnią miłosierdzia. On prawdziwie kocha i troszczy się o każdego. Pragnie swoją miłosierną miłością ogarnąć wszystkich, wprowadzając ich do swego Kościoła. Tam odnalezieni doświadczą radości, jaką aniołowie w niebie przeżywają, gdy nawraca się grzesznik (Łk 15,10).

3. Miłosierny ojciec

Przypowieści Jezusa o synu marnotrawnym jest zawarta w Ewangelii wg św. Łukasza (15,11-32). Nadaje się jej jednak co najmniej jeszcze dwa inne tytuły, mianowicie: o miłosierdnym Ojcu – o ojcu pełnym zmiłowania, o ojcu pełnym postawy przebaczenia oraz o starszym i zazdrośnym bracie. Każdy tytuł daje możliwość innego spojrzenia na tę przypowieść. Jest ona bowiem w swej wymowie przebogata.

⁸ Por. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, W. Chrostowski (tł.), Warszawa 2001, s. 176.

⁹ Por. F. Mickiewicz, art. cyt., s. 157.

W naszej analizie przyjrzymy się na początku postawie młodszego syna. Upomina się on u ojca o swoją 1/3 część majątku, tzn. część jemu przynależną, jako prawowitemu spadkobiercy i dziedzicowi¹⁰. Ten syn jest symbolem każdego, kto chce przejąć całkowitą kontrolę nad swym życiem, kto Boga wyklucza ze swego życia, kto żyje na własną rękę, według swojej własnej logiki, według swojej własnej „prawdy” o życiu. Wielokrotnie taka droga wiedzie niestety ku zatraceniu. Majątek, o który upomina się młodszy syn, to życie każdego człowieka, to talenty i zdolności, którymi obdarza Pan Bóg. To skarb, który Bóg powierza ludziom, aby byli szczęśliwi. Bóg stwarza, dzieląc się z ludzkością właśnie skarbem życia, majątkiem istnienia, czyli egzystencji.

Jezus mówi, że młodzieniec odszedł w dalekie strony, tzn. zerwał kontakt i relację z rodziną, z tymi, dla których był ważny i kochany. Pytanie czy był świadomy tej miłości, jaką obdarzał go szczególnie ojciec? Czy odejście nie było wyrazem wzgardy dla tej miłości? Odszedłszy, mówi Jezus, utracił swój majątek, żyjąc rozrzutnie i nieodpowiedzialnie, tzn. żyjąc tak, jak się mu podobało. Zapewne odrzucił dobre rady ojca, o których słyszał w swym rodzinnym domu. Postanowił żyć po swojemu, według własnej logiki, własnej „mądrości”, która z czasem okazała się głupotą i brakiem myślenia o możliwych konsekwencjach swych wyborów. To wszystko sprawiło, że żałośnie wegetował, zniżając się aż do poziomu życia świń. Te zaś uważano w Izraelu za zwierzęta nieczyste, najpodlejsze. Świnia była symbolem brudu, grzechu i braku skrupułów u odstępców od wiary. Składanie ofiar ze świni było traktowane jako bałwochwalstwo. A wypasanie świń było dla Żyda najbardziej poniżającym zajęciem. Ich hodowlą zajmowały się niektóre odłamy Żydów, zwłaszcza zamieszkujących tereny Dekapolu.

Ewangeliczny syn marnotrawny, gdy mu zabrakło pieniędzy wyniesionych z domu, pieniądze źle wydanych, nie zainwestowanych we właściwy sposób, z powodu biedy i głodu, by przeżyć sięga do świńskiego koryta, by posilić się strąkami chleba świętojańskiego i plewami przeznaczonymi dla świń. Jest to symbol największego poniżenia. Jednak tego pokarmu bezwartościowy także mu skąpiono. Marnotrawny syn musiał go podkraść. Głodówka jako konsekwencja jego wolnych, ale niewłaściwych wyborów jest nie do zniesienia.

Młodzieniec pozwolił, aby grzech panował nad nim. Pieniądże wydał na grzeszne życie. Pozwolił opanować się złu. Opętany i skrępowany grzechem był bliski śmierci. Grzech zawsze podobnie czyni z każdym człowiekiem. Niszczy go i deprawuje jego godność, zniewala i zabiera prawdziwą wolność daną od Boga, oraz wyrывa z serca pamięć o tożsamości. Młodszy

¹⁰ Tamże, s. 162.

syn stracił godność we własnych oczach. Dostrzegł swój dramat, stąd wyznanie: które zrodziło się w jego w duszy: „Ojcze, zgrzeszyłem przeciw Bogu i względem ciebie; już nie jestem godzien nazywać się twoim synem: uczyni mnie choćby jednym z najemników” (Łk 15,18-19).

Bóg nie zrezygnował z niego. To Jego miłosierna pamięć o grzeszniku, ale szanująca wolność człowieka, pozwoliła, by marnotrawny syn napełniający swój żołądek strąkami, którymi żywiły się świny, sam się zastanowił nad sobą. W języku greckim jest użyty czasownik *elthon*, który znaczy, że ten młodzieniec z powodu biedy zewnętrznej, „wrócił do siebie”, tzn. wszedł do swego wnętrza, wrócił do swego początku, zaczął się nad sobą zastanawiać, zaczął myśleć o sobie na poważnie, dokonał wglądu w swoją historię życia, zaczął analizować swoje postępowanie, zaczął rozpatrywać swoje decyzje i ich konsekwencje i dzięki temu zrozumiał, że źle postępował.

On odkrył prawdę, że w domu jego ojca nawet najemnicy żyją na lepszym poziomie niż on. Tam mają co jeść i gdzie spać. Mają zapewniony byt i poczucie sensu życia: w pracy, w miłości, w tworzeniu dobrych relacji z innymi ludźmi, z ojcem. Dostrzegł, że owi słudzy, trwając przy jego ojcu są szczęśliwi, że nic im nie brakuje, że nie chcą stamtąd uciekać czy odchodzić, tak jak on to uczynił. Odkrył to wszystko, gdy wszedł do swego wnętrza, gdy zaczął myśleć nad sobą, tzn. gdy zaczął się nawracać, przeżywać swoje nawrócenie.

Nawrócenie – metanoia - to jednak nie tylko zmiana sposobu myślenia czy myślenie o zmianie życia, ale to konkretna postawa, konkretny czyn, konkretne działanie, wynikające z podjętej zadumy. Jezus mówi: „Wybrał się on więc i poszedł do swojego ojca”. Podjął działanie wynikające z refleksji, którą przeprowadził sam ze sobą w swym wnętrzu, w swym sumieniu. To bardzo ważna informacja dla czytelnika. To wskazówka o potrzebie czynienia rachunku sumienia ze swego życia i postępowania.

Marnotrawny syn zaczyna wychodzić ze stylu swego dotychczasowego hulaszczego życia i postanawia wrócić do ojca. Obiera nową drogę życia. Obiera kierunek na dom ojca, na jego osobę. Wraca do krainy swej pierwotnej szczęśliwości, którą do tej pory inaczej interpretował. Kiedy wraca do ojca, przyznaje się do swego błędu i prosi o przebaczenie oraz przeprosza za swą nieodpowiedzialność, za swe niedojrzałe postrzeganie miłości ojca, jaką miał względem syna. Powracający mówi: „Ojcze, zgrzeszyłem przeciw Bogu i względem ciebie, już nie jestem godzien nazywać się twoim synem”. Wraca zmiażdżony doświadczeniami i skruszony w sercu. Wraca z iskrą nadziei, że zostanie przyjęty. Ufa, że mimo wielkiej niewdzięczności wobec ojca, ten nad nim się zlituje i da mu jeść. Jego pragnieniem w tej sytuacji jest być najemnikiem w domu rodzicielskim. Tu przeżył wielkie zaskoczenie postawą wielkoduszności i hojności ojca.

Gesty i słowa ojca wskazują na Boga. On zawsze wychodzi naprzeciw powracających marnotrawnych dzieci, rzucił się im na szyję i obdarowuje ojcowskim pocałunkiem. Grecki czasownik „splanchnidzomai” oznaczał w judaizmie hellenistycznym poruszenie uczuciowe, także usposobienie gotowe do czynu miłosierdzia. Dosłownie oznacza on poruszenie wnętrza z powodu czyjegoś nieszczęścia, współczucie sięgające aż do odczuwalnego fizycznie głębokiego poruszenia wewnętrznego, oznacza on „odczuwanie litości”, „litowanie się”, „wzruszanie się losem drugiego” i „współczucie”. Oznacza również postawę życzliwości do drugich¹¹. W tym słowie jest obecna pewna idea czynu, zatem spontaniczne wyjście ku drugiemu. Miłosierdzie to także uczucie przeciwstawne do gniewu. Ono wskazuje na delikatność, wręcz intymność. Jest ono wyrazem dobrze rozumianej litości. Ojciec lituje się na widok syna i wychodzi naprzeciw niego, wychodzi do niego, wychodzi po niego.

Ewangeliczny ojciec wychodził najprawdopodobniej często na drogę i od dawna wyglądał powrotu swego syna. Tęsknił za nim, gdyż bardzo go kochał. Nie chciał jego nieszczęścia. Znał jego niedojrzałość. Spodziewał się jednak, że prędzej czy później syn może powrócić. Podejrzał, że będzie okaleczony błędami życia, zażenowany swą głupotą i nieodpowiedzialnością. Ale to ojcu nie przeszkadza w ponownym przyjęciu syna.

Bóg wyczekuje na powrót do Niego każdego człowieka, który przez grzech ciężki przerwał relację z Nim i przestał normalnie funkcjonować. Bóg, jak ojciec z przypowieści, wychodzi naprzeciw ze swym miłosierdziem, ze swą litością, z miłością. Wygląda ludzi wzruszony tym, że jeszcze żyją, choć często są poobijani grzechami. Powracających wprowadza do domu rodzinnego, czyli do wspólnoty.

Dla chrześcijanina tą wspólnotą jest Kościół. Kiedy korzysta się ze spowiedzi, powraca się do jedności z ojcem, z braćmi i z siostrami, z całą wspólnotą. Ważne jest dobre przeżycie sakramentu pokuty i pojednania. To jest właśnie ten moment powrotu do domu Ojca, do Kościoła, do przyjaciół, choć nie zawsze idealnych, ale trzymających się razem i wspierających się, pomagających sobie w drodze do świętości, choć ciągle pozostających wspólną grzeszników.

Ojciec z przypowieści, dając marnotrawnemu synowi szatę, pierścień i sandały na nogi, przywrócił mu godność dziecka. Sandały na nogach oznaczają, że człowiek, który je nosi nie jest niewolnikiem. On cieszy się darem wolności. Syn marnotrawny myślał, aby ojciec uczynił go choćby jednym z najemników. Uznał siebie za niewolnika, który utracił swą niezależność, swą wolność. Otrzymał sandały, które były wyrazem miłości

¹¹ Por. H. Witczyk, dz. cyt., s. 8-18.

ojca. Ta zaś nie pozwoliła na to, by syn czuł się zniewolony. On odzyskał synowską wolność¹².

Pierścień, ofiarowany mu na palec, oznaczał, że ojciec z zaufaniem na nowo przekazuje synowi władzę, czyli moc i prawo do zarządzania jego domostwem, jego dobrami. Ktoś może sądzić, że ojciec wiele zaryzykował tym gestem, ale on był przekonany, że metanoia, czyli nawrócenie, które dokonało się w synu, wiele go nauczyło i dlatego bez lęku pozwala mu na nowo kierować sprawami rodzinnego majątku. Pierścień oznaczał zatem i przypominał, że jest synem i dziedzicem majątku¹³.

Szata w Biblii ma ogromną rolę. Ma wymiar ekonomiczny i fizyczny oraz moralny, duchowy i społeczny. Podobnie swą symbolikę ma obrzęd wręczania lub odbierania szat. Ubiór nie tylko ochrania czy okrywa, ale również określa pozycję społeczną tego, kto go nosił. Brak stroju był miarą ludzkiej nędzy, biedy, braku wartości. Wyśmiewano człowieka przez odarcie z szat. Oznacza też odarcie go z ludzkiej, osobowej godności. Tak chciano potraktować Jezusa, odzierając Go z szat.

Szata jest naturalną potrzebą człowieka. Chroniąc jego nagość pozwala zachować ludzką godność. Szata jest naturalnym elementem zachowującym wstydlivość w relacji do drugiego człowieka. Od czasów po grzechu pierworodnym, Adam i Ewa tkali dla siebie szaty, by okryć swą nagość. Jak Bóg przyodziewa świat szatą roślinności, tak ojciec przyodziewa syna szatą, mającą ukazać jego piękno, jego władzę, jego godność, a przede wszystkim jego status – godność dziecka gospodarza rodzinnego majątku. Włożenie na kogoś szaty oznaczało też przypisanie mu określonej władzy, również podkreślenie pozycji społecznej, wreszcie wyróżnienie wobec innych ludzi oraz oddaniem należnej czci¹⁴.

Spowiedź jest momentem ubierania człowieka przez Boga w szaty przynależne Jego dziecku. Od chrztu świętego człowiek staje się dziedzicem nieba, spadkobiercą wiecznej szczęśliwości. Bóg daje ją człowiekowi. Dzieli się tym z powodu miłości jaką ma do swych stworzeń.

Gest przytulenia syna do piersi to kolejny wyraz pełnej jego akceptacji. A ucałowanie wyraża szacunek, jaki ojciec ma do swego dziecka. Pocałunek jest wyrazem miłości. Jest wyrazem akceptacji drugiego człowieka takim, jakim on jest, bez krytykanctwa i poniżania. Wszystkie te gesty są znakami ogromnej miłości i radości ojca z powodu powrotu syna do rodzinnego domu¹⁵.

¹² Por. L. Ryken, J. Wilhoit, T. Longamn, *Słownik symboliki biblijnej*, W. Chrostowski (tł.), Warszawa 1998, s. 617.

¹³ Tamże, s. 685-686.

¹⁴ Por. F. Rienecker, G. Maier, dz. cyt., s. 823-824.

¹⁵ Por. D. Schowalter, *Pocałunek*, w: B. Matzger, M. Coogan, *Słownik wiedzy biblijnej*,

Ojciec nie smuci się utratą majątku przez syna, ale cieszy się bezpiecznym jego powrotem, dlatego wyprawia ucztę i wzywa bliskich do radości! Następuje czas radości z uratowanego życia Jego dziecka! Taką radość przeżywa Bóg, gdy widzi, jak człowiek wraca do Niego, jak pozwala na nowo przyodziać się w szaty zbawienia, w szaty godności Dziecka Bożego. Warto budować w społeczną świadomość tego, że Bóg kocha człowieka, że wzrusza się On ludzką nędzą i przebacza, po to, aby być razem i być szczęśliwym.

Intrygująca jest postawa i zachowanie starszego syna, czyli tego, który teoretycznie zawsze był przy ojcu. Jezus mówi, że starszy syna ojca powraca z pola. Zapewne tam pracował lub doglądał pracy najemników. Troszczył się o to, aby to, co miało służyć dobru gospodarstwa było faktycznie wykonywane. W tej postawie widać człowieka zatroskanego o dobro majątku ojca, którego był dziedzicem i spadkobiercą. On dobrze pamiętał o odejściu młodszego brata z częścią majątku. Wziął zdecydowanie mniej, niż przysługiwało pierworodnemu synowi. Ten ostatni sądził teraz, że to, czym się opiekuje, całkowicie należy już tylko do niego. Według prawa syn pierworodny, będący pierwocinami sił ojca, miał prawo do podwójnej części dziedzictwa po swym ojcu¹⁶.

Ten przyszły właściciel ojcowizny zdziwił się, gdy zbliżając się do domu usłyszał odgłosy muzyki oraz tańców. Był tym zaskoczony. Na jego oczach dzieje się coś, co nie było planowane, co nie było z nim umówione. Te wydarzenia budziły w nim pewien niepokój. On nie ma całkowitej kontroli nad sprawami domu. „Przywołał jednego ze sług i pytał go, co to ma znaczyć” (Łk 15,26). Próbował dowiedzieć się co jest przyczyną takiej radości wśród domowników i sług. Ku wielkiemu zaskoczeniu, słyszy o powrocie swego brata. „Twój brat powrócił a ojciec twój kazał zabić utuczone cielę, ponieważ odzyskał go zdrowego”.

Tą wiadomością nie był zachwycony. „Na to rozgniewał się i nie chciał wejść”. Jego postawa jest zupełnie odmienna od zachowania rodzica. Ojciec wzruszył się na powrót syna i tymże powrotem się rozradował. Tymczasem syn pierworodny okazał swoje oburzenie i niedowierzanie. Nie potrafił zrozumieć reakcji ojca. On okazał hojność wobec tego, który porzucając rodzinny dom i opuszczając ojca i rodzinę, uciekł od swych obowiązków i zmarnotrawił dobra wyniesione z domu. Teraz jest witany z honorami. Nie mieściło się to w jego sposobie rozumowania¹⁷.

Starszy syn zamknął się na radość z powrotu brata. Nie chciał dołączyć do biesiadników. Zaczął czynić ojcu wyrzuty, kiedy ten wyszedł do niego,

Warszawa 2004, s. 601.

¹⁶ Por. L. Ryken, J. Wilhoit, T. Longamn, dz. cyt., s. 687-688.

¹⁷ Por. W. Zatorski, *Boże miłosierdzie*, Tyniec 2011, s. 86-88.

aby z nim pomówić i wytłumaczyć swą radość z odzyskania zagubionego syna. Postawa ojca jest szlachetna. Jego otwartość jest dla każdego podobna. Z miłością wyszedł na drogę po młodszego syna. Teraz podobnie wychodzi do pierworodnego, aby wprowadzić go we wspólnotę szczęścia rodzinnego¹⁸. Zamiast radości widzi na twarzy syna grymas niezadowolenia i oznaki zazdrości. Słyszy ją w jego głosie. „Oto tyle lat ci służy i nigdy nie przekroczyłem twojego rozkazu; ale mnie nie dałeś nigdy koźlęcia, żebym się zabaawił z przyjaciółmi”. Słowa te świadczą o niedojrzałości, wprost zuchwałości i cynizmie pierworodnego. On chwali się posłuszeństwem woli ojca, ale czynił to bardzo interesownie. Ojciec podaje synowi mądrą wskazówkę. Ty jesteś zawsze ze mną. Wszystko będzie twoje. Użyte greckie słowo „entolen” oznacza dobrą radę, wskazówkę, pewną rację, którą jako życiową mądrość. Syn ją zna, ale nie stała się ona jego wewnętrzną wartością. Nie dokonał się proces tzw. interioryzacji, czyli przyjęcia za swoje tego, co już otrzymałem od ojca¹⁹.

Zachowywane przykazania przez pierworodnego nie wynikało z miłości do ojca, ale z ekonomicznego rozsądku, z zimnej kalkulacji możliwości zysków i strat. Natomiast jego wyrzut dotyczący braku urządzenia uczty dla przyjaciół ze skromnym posiłkiem małego koźlęcia, był bardzo emocjonalny, bo tu biesiadnicy spożywają utuczone cielę. Pierworodny nie potrafił korzystać z dobroci ojca i z jego majątku. Zapewne nigdy nie proponował mu urządzenia uczty z przyjaciółmi. Teraz zgłasza nieuzasadnione pretensje. On cały czas mieszka przy ojcu, dla niego pracuje, jest z nim pod jednym dachem, ale swoim sercem i rozumowaniem nie jest z nim zjednoczony. Oni dla siebie stanowią dwa odmienne światy. Świat ojca jest pełen miłosierdzia i troski o dobro każdego z synów. Świat starszego syna to wyrachowanie, zazdrość i brak chęci pojednania z nawróconym bratem. Nie zaakceptował jego powrotu do rodzinnego domu²⁰.

Pierworodny czyni wyrzuty ojcu, który kocha obu synów. Ojcze, ty „skoro jednak wrócił ten syn twój, który roztrwoniał twój majątek z nierządnicami, kazałeś zabić dla niego utuczone cielę”. Syn pierworodny nie patrzy na tego, który powrócił, jak na swego brata, ale tylko jako na syna swego ojca: „ten syn twój”. To znaczy, że z powodu jego odejścia z jedną trzecią majątku, został w jego głowie wykreślony z rodziny, pozbawiony wszelkich praw, został jakby zabity, przestał dla niego istnieć jako brat, nawet jako ten pogubiony. Nazywając go synem ojca nie utożsamia z nim wspólnego

¹⁸ Por. V. Paglia, *Dom bogaty w miłosierdzie. Ewangelia według św. Łukasza w rodzinie*, Częstochowa 2016, s. 186-187.

¹⁹ Por. S. Moszoro Dąbrowski, *Powrót starszego brata*, „Więź” 43/8-9 (2002), s. 35-41.

²⁰ Por. F. Mickiewicz, art. cyt., s. 172-175.

pochodzenia i wspólnej tożsamości. Nie znając zaś dokładnie historii jego życia, bo jeszcze się nie spotkał z bratem, oskarża go m.in. o cudzołóstwo, nie mając przecież pewności czy tak było na pewno, czy ta sytuacja stał się przyczyną jego życiowego bankructwa. Jezus powiedział, że syn marnotrawny żył rozrzutnie. Nie określił jednak formy tej rozrzutności. A przyczyna jego dramatycznego położenia mogła być bardziej prozaiczna. W przypowieści jest mowa o głodzie, jaki zaczął panować w krainie, w której przyszło żyć marnotrawnemu. Wtedy pokarm drożeje, a gotówka na przeżycie szybko się rozplywa. Zatem pierworodny nie mając pewnej wiedzy, konstruuje mocne oskarżenia wobec swego brata.

Interesująca jest tu postawa ojca. On pełen miłosierdzia tłumaczy, że ważne jest to, by cieszyć się z utracjusza, który wraca do domu. Ten, który wydawało się, że zaginął, odnalazł się. Ból ojcowskiego serca przemienia się w radość. Syn znowu jest w rodzinnym domu.

Przypowieść ujawnia miłosierną miłość Boga. On, najlepszy Ojciec, przygarnia każde swoje dziecko, które wraca z drogi grzechu do przyjaźni ze swym Stwórcą i Zbawicielem. Ojciec niebieski pragnie, aby wszystkie Jego dzieci stały się dziedzicami nieba²¹.

4. Czynić miłosierdzie jak Samarytanin – Łk 10,25-37

Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga winien odkrywać siebie jako stworzonego z miłości i jednocześnie powołanego do miłości. W tym kontekście staje się jasne, że każdy, który ma być odbiciem miłosiernego Boga, troszczącego się o każdego człowieka, powinien wychodzić naprzeciw ludzi potrzebujących miłosierdzia. A są to ludzie często zagubieni, poranieni okrucieństwami życia czy niesprawiedliwością i nienawiścią. Jubileuszowy Rok Miłosierdzia jest darem Boga bogatego w miłosierdzie dla świata i zachętą do praktykowania miłosierdzia wobec ludzi.

Przypowieść o miłosiernym Samarytaninie zawiera konieczność czynienia miłosierdzia w kontekście życia ukierunkowanego na wieczne zbawienie. Pewien uczony w Prawie zapytał Jezusa o drogę do osiągnięcia życia wiecznego. Uczynił to jednak, by wystawić Go na próbę. Jezus czasem odpowiadał pytaniem na pytanie. Tak uczynił tym razem. „Co jest napisane w Prawie? Jak Czytasz?”. Stawiając pytanie chciał Jezus skonfrontować rozmówcę z jego osobistymi przemyśleniami. Uczony odpowiada bezbłędnie recytując przykazanie miłości zawarte w Księdze Powtórzonego Prawa i Księdze Kapłańskiej. „Będiesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całą swoją mocą i całym swoim umysłem; a swego

²¹ Por. W. Zatorski, dz. cyt., s. 90.

bliźniego jak siebie samego” (Kpł 19,18). Jezus pochwali uczonego za dobrą odpowiedź. „Dobrze odpowiedziałeś. To czyn, a będziesz żył” (Łk 10,28). Rozmówca Jezusa nie rezygnuje ze swego zamysłu i chcąc postawić Jezusa w trudnej sytuacji, pyta Go: „A kto jest jego bliźnim”.

Praktykowana w czasach Jezusa tzw. gra o honor, czyli potyczki słowne, mające na celu lub zyskanie społecznego uznania i zdobycie honoru społecznego lub jego utratę i ośmieszenie się wobec słuchających sporu i dysputy ciekawskich odpowiedzi, tu stała się okazją do obrazowego przedstawienia przez Jezusa nauki o czynnej miłości bliźniego.

Jezus opowiadane wydarzenie lokalizuje na drodze prowadzącej z Jerozolimy do Jerycha. Człowiek schodził z Miasta Świętego w kierunku Jerycha. Różnica wysokości terenu pomiędzy tymi dwoma miastami to ok. 1025 m na odległości 27 km. Schodzenie z wyżyn w dolinę, w nauczaniu często było symbolem wchodzenia na teren niebezpieczny, kojarzony z szeolem. Szeol to miejsce siedzibą zła a niejednokrotnie także zagłady człowieka. Tam właśnie podróżny zostaje napadnięty przez rzezimieszków. Grupa złoczyńców nie tylko obdarli napadniętego podróżnego, ale rany mu zadali i zostawili go na pół umarłego.

Rannego miały zapewne różne osoby. Jezus w swojej nauce wspomina o kapłanie i lewicie. Kapłan idący od strony Jerycha zdążył w wzwyż ku Miastu Świętemu. Zapewne miał podjąć służbę w świątyni według przypadającej kolejności, określonej przez losowanie. Kapłan zauważył rannego, ale go minął. Nie zainteresował się jego stanem. Nawet nie usiłował mu pomóc. Podobnie uczynił lewita. Ten sługa świątynny, wspomagający kapłanów podczas ich funkcji ofiarniczych, widząc rannego oddalił się pośpiesznie. Rannym zajął się pewien Samarytanin²².

Jezus w swej nauce wprowadził postać Samarytanina. Samarytanie byli pogardzani przez Izraelitów. Uważano ich za nieczystych. Otóż miłosierdzie okazali nie Izraelici, którzy z racji przestrzegania Prawa jako pierwsi byli zobowiązani zatroszczyć się o rannego. Miłosierdzie mu okazał obcokrajowiec i heretyk, od którego normalnie można by oczekiwać nienawiści²³. Jezus kończąc przypowieść zapytał swego interlokutora: „Któryż z tych trzech okazał się, według twego zdania, bliźnim tego, który wpadł w ręce zbójców?” On odpowiedział; „Ten, który mu okazał miłosierdzie”. Jezus mu rzekł” Idź i ty czyn podobnie”. Poglądowy wykład Jezusa zapewne zawstydział jego rozmówcę²⁴.

²² Por. A. Banaszek, *Prawdziwa religijność w świetle przypowieści o miłosiernym Samarytaninie*, w: W. Chrostowski (red.), *Pieśniami dla mnie Twoje przykazania*, Warszawa 2003, s. 47-66.

²³ Por. F. Rienecker, G. Maier, dz. cyt., s. 720.

²⁴ Por. J. Kręcidło, *Honor i wstyd w interpretacji Ewangelii. Szkice z egzegezy antropolo-*

Obraz ukazany z przypowieści dotyczy każdego człowieka. Ukazuje bowiem, że życie dynamicznie się rozwija, gdy człowiek trwa blisko Boga. Symbolem tej bliskości jest Jerozolima ze świątynią. Człowiek odchodzący od Boga, schodzący do Jerycha, wchodzi w mroczne doliny i zakamarki życia. Jerycho jako teren depresyjny, znajdujący się poniżej poziomu morza, jest symbolem życia poniżej normy i kultury. Wtedy wzrasta ryzyko, że można zostać napadniętym, pobitym i obdartym z godności dziecka Bożego. Grzech w jaki wchodzi człowiek, grzech w meandrach i mrocznych stronach życia wyniszcza, zostawiając ofiarę na wpół umarłą. Diabeł nieustannie kusi człowieka, a kiedy to mu się uda, zadaje śmiertelne ciosy, kaleczące osobę, jej relacje, jej egzystencję.

Wśród słuchaczy Jezusa będzie odtąd do Niego wzrastać niechęć. Chrystus bowiem nie tylko dobrze mówił o Samarytaninie, ale ukazał go jako kogoś, kto lepiej rozumie Boże prawo, chociaż go nie zna w wersji Dekalogu. On w imię miłości, którą dyktowało mu sumienie, zatrzymał się i pochylił nad napadniętym i ograbionym przez złoczyńców. Okazuje się, że człowiek prosty ma naturalne współczucie wobec ludzi znajdujących się w potrzebie. Niejeden wykształcony, nawet znający Biblię, nie potrafi jej treści wprowadzić w życie. Jego wiedza pozostaje w sferze intelektualnej przygody a nie zasady kształtującej codzienność. Jezus pokazał, że odmiennność religijna nie stanowi bariery dla praktykowania autentycznej miłości bliźniego. Samarytanin okazał rannemu miłosierdzie, ponieważ widok okrutnie pobitego poruszył jego wewnętrzną. Jego serce zareagowało współczuciem. On odczuł doskonale potrzebę drugiego. Duchowo współcierpiał z pobitym. Wszedł duchowo w jego sytuację i na nią odpowiedział, opatrując mu rany i zawożąc do gospody, by go pielęgnować. Dał też dwa denary gospodarzowi gospody, bo sam musiał kontynuować podróż. Obiecał pokryć wszelkie koszty pielęgnowacyjne, gdy będzie wracał²⁵. Tak działa miłosierdzie, bo greckie określenie *splanchnidzomai* oznacza wzruszyć się głęboko, by okazać pomoc potrzebującemu²⁶.

Jezus ukazał Samarytanina jako wzór do naśladowania. Jego empatia wobec pobitego i ograbionego została wyrażona natychmiast, gdy go zobaczył. Zalał rany oliwą i winem. Zdezynfekował je. Wioząc zaś do pobliskiej gospody przekonał się, że rannemu nie grozi niebezpieczeństwo śmierci. Zrozumiał, że największy kryzys minął. Zdecydował się na realizację swego celu. Rannego przekazał pod opiekę gospodarzowi, dając mu pieniądze na wyżywienie chorego oraz zapewnienie mu tego, co będzie mu konieczne. Ewentualną należność uzupełni gospodarzowi przy swym powrocie.

giczo kulturowej, Warszawa 2013, s. 25-28.

²⁵ Tamże, s. 564.

²⁶ Por. F. Mickiewicz, art. cyt., s. 565.

Egzegeza biblijna widzi w osobie Samarytanina samego Jezusa. On pochyła się nad każdym człowiekiem, poranionym grzechami. Chce go leczyć łaską sakramentów świętych. Oliwa może tu symbolizować olej święty do namaszczenia chorych. Wino zaś jest symbolem Eucharystii. Wspomniane dwa denary interpretuje się jako sakramenty uzdrowienia i umocnienia, czyli sakrament pokuty i Eucharystii, która jest pokarmem na życie wieczne²⁷.

Gospoda, wg tejże egzegezy, jest obrazem Kościoła, jako wspólnoty odpowiedzialnej za los drugiego. To także środowisko, które ma możliwość podjęcia stałej troski o człowieka, przede wszystkim w znaczeniu prowadzenia stałej formacji duchowej. Ta jest człowiekowi nie tylko wskazana czy potrzebna, ale wręcz konieczna. Jest ona realizowana przez rekolekcje, lekturę duchową, dni skupienia, refleksję teologiczną, także przez sympozja i konferencje naukowe, a nade wszystko przez modlitwę.

Jezus nie określił kim była ofiara napaści. Ona jest symbolem każdego człowieka, każdy potencjalnie może być pobity. Może być ograbiony przez własną nieodpowiedzialność albo z powodu działań innych ludzi. O nich zawsze troszczy się Chrystus, dobry samarytanin. On chce każdemu udzielić pomocy. Nie zawsze ograbieni duchowo wiedzą o tym a czasem tylko z trudem dają się przekonać, że Jezus jest ich Zbawicielem.

Św. Ambroży przekonywał, że nie pokrewieństwo czyni bliźnim, lecz miłosierdzie. Żydzi za bliźnich uważali tylko swych rodaków. Jezus potwierdził, że bliźnim jest każdy człowiek, a zwłaszcza ten, który wpadł w ręce zbójców, czyli potrzebujący. Dokonał jednak pewnej uściślenia. Podkreślił, że bliźnim właściwie jest ten, kto udziela pomocy, nie zaś ten, kto jej potrzebuje²⁸.

Zakończenie

Warto być bliźnim dla tych, których Bóg stawia na drogach życia. Raz my okazujemy miłosierdzie, ale może przyjść czas, że i my sami będziemy go potrzebować. Ta prawda zachęca do tego, by być miłosiernym jak Chrystus, który oddaje za nas całego siebie na krzyżu, aby zostając z ludźmi w sakramentach, w Słowie i we wspólnocie Kościoła²⁹, być dla nich objawieniem Bożego miłosierdzia, ukazaniem Jego miłości i jednocześnie wezwaniem

²⁷ Dwa denary mogą być też rozumiane jako symbole ofiary na rzecz potrzebujących, którymi Kościół zajmuje się w sposób urzędowy poprzez dzieła Caritasu, czy akcje pomocowe i humanitarne. O tym przypomina piąte przykazanie kościelne, które nakazuje, aby troszczyć się o potrzeby wspólnoty Kościoła, por. H. Witczyk, dz. cyt., s. 203-223.

²⁸ Por. S. Grzybek, *Kto jest moim bliźnim*, RBL 17 (1964), s. 311-315.

²⁹ Por. P. Warchoł, *Krew i woda – dar miłości miłosiernej*, Warszawa 2015, s. 93-95.

do tego, by być miłością miłosierną wobec drugiego. Analiza powyższych fragmentów prowadzi do wniosku, że miłość do człowieka i troska o jego los jest potwierdzeniem miłości do Boga. Nie można kochać Boga, którego się nie widzi, jeśli nie kocha się człowieka, który jest obok, a wobec którego pozostaje się obojętnym³⁰. Jezus przypomina: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią!” (Mt 5,7).

Streszczenie

Jednym z najważniejszych aspektów Boga jest jego miłosierdzie. Wartość poznania tego wymiaru zauważył papież Franciszek, ogłaszając Jubileusz Miłosierdzia. Ewangelia według świętego Łukasza zawiera przypowieści, które na różny sposób ukazują to miłosierne oblicze Boga Ojca. Uczą nie tylko je przyjmować, ale również okazywać. Wskazują, jak wychodzić z nim do drugiego człowieka, zwłaszcza do tego skrzywdzonego własnym grzechem.

Artykuł przybliżył i wyjaśnił definicję miłosierdzia oraz wskazał co należy czynić, aby było ono obecne w życiu chrześcijan.

Summary

Mercy in the parables of Jesus in the gospel according to st. Luke

One of the most significant God aspects is his Mercy. Pope Francis noted its value and announced the Jubilee of Mercy. Gospel according to St. Luke includes parables which in various ways present this merciful God Father's face. Not only do they teach to accept them, but also to show them. They specify how to talk to another person, especially the one hurt with his or her sin.

The aim of this article is to explain the definition of Mercy so it becomes more understandable and to point out what should be done to make it present in the Christian life.

³⁰ F. Mickiewicz, art. cyt., s. 566.

Ks. Roman KRAWCZYK*

MARYJA – MATKA BOŻA. KATOLICKIE A JEHOWICKIE UJĘCIE PROBLEMATYKI

Treść: 1. Maryja – Matka Jezusa; 2. Maryja – Matka Boża; 3. Wnioski i refleksje maryjne, Zakończenie; Summary: Virgin Mary – Mather of God. Catholic and Jehovah's View.

Słowa kluczowe: Maryja dziewica, Matka Jezusa, Matka Syna Bożego.

Keywords: Virgin Mary, Mother of Jesus. Mother of the Son of God.

Wstęp

Pierwsza i ostatnia księga Pisma Świętego – Księga Rodzaju i Apokalipsa ukazują postać Maryi, Matki Boga – Człowieka. Zawarta w Księdze Rodzaju Protoewangelia zapowiada walkę między węzem, symbolem szatana, i niewiastą oraz rezultat tej walki: „Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie, a niewiastę, między potomstwo twoje a potomstwo jej; ono zmiążdży ci głowę, a ty zmiążdżysz mu piętę” (Rdz 3,15)¹. Tekst ten ma sens

* Autor pochodzi z diecezji siedleckiej. Jest biblistą i prof. zw. Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach oraz prof. nadzwyczajnym na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, w katedrze teologii biblijnej.

¹ A. Feuillet, *Triumf Niewiasty w świetle Protoewangelii*, „Communio” 14 (1983) nr 5, s. 17-29; M. Filipiak, *Rdz 3,15: pierwsza Ewangelia czy ewangelia pierwotna?*, [w:] S. Łach, M. Filipiak, H. Langkammer (red.), *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, Lublin 1977, t. II, s. 53; tegoż autora: *Protoewangelia w starotestamentalnej teologii nadziei*, [w:] J. Szlaga (red.), *U boku Syna. Studia z mariologii biblijnej*, Lublin 1984, s. 37-44.

chrystologiczny: zwycięstwo nad kusicielem odniesie „ono”, potomstwo niewiasty. Ale wraz z rozwojem Objawienia tekst został uzupełniony o sens mariologiczny. Wulgata zaimek „ono” (zdepcze twoją głowę) przetłumaczyła przez „ona” (ipsa), a LXX przez „On” (autos). Czyli, zwycięstwo nad kusicielem odniesie „On”, Jezus Chrystus i „Ona”, Jego Matka. Zapowiedź niewiasty z Rdz 3,15 łączy się ściśle z Ap 12,1-18, gdzie na nowo spotykamy się z bohaterami z Rdz 3,15: wielki smok, wąż starodawny (Ap 12,3.9), niewiasta (Ap 12,1-2), syn niewiasty (Ap 12,4-9)². Paralelizm obu tekstów (Rdz i Ap) jest jednoznaczny: w obu zawarty jest sens mariologiczny.

Taki sens zawierają także teksty prorockie Starego Testamentu i związane z nimi teksty mesjańskie Nowego Testamentu. I tak, proroctwo Iz 7,14 o „Pannie, która poczne i porodzi syna... Emmanuela” wiąże się ściśle z tekstem Mt 1,22-24 („Oto Dziewica poczne i porodzi Syna... Emmanuela”)³. Proroctwo Micheasza 5,1-4 o Mesjaszu i Jego królestwie („A ty, Betlejem... z ciebie wyjdzie ten, który będzie władał w Jeruzalem...” interpretuje się w świetle Mt 2,5-6 „A ty, Betlejem, ziemio Judy... albowiem z ciebie wyjdzie władca...”) oraz w świetle opisu narodzin Jezusa w Łk 2,1-7. Maryja, jako Matka Jezusa, Matka Syna Bożego, jest więc obecna w całej historii zbawienia: od zapowiedzi starotestamentalnych, poprzez betlejemski żłobek aż do krzyża na Kalwarii.

Świadkowie Jehowy podważają tę podstawową prawdę o Maryi jako Matce Bożej. W niniejszym artykule podejmuję merytoryczną dyskusję z tym stanowiskiem Świadków Jehowy; uzasadnię, że prawda o Maryi jako Matce Bożej ma pełne uzasadnienie, w Piśmie Świętym.

Artykuł składa się z trzech części. W części pierwszej dokonam analizy tekstów biblijnych o Maryi jako Matce Jezusa. Maryja była Matką historycznej postaci – Jezusa Chrystusa, ale ten Jezus Chrystus był Wcielonym Bogiem, Maryja była więc również Jego Matką, była Matką Bożą. Tę analizę przeprowadzę w drugiej części artykułu. Część trzecia to wnioski i refleksje maryjne.

1. Maryja – Matka Jezusa

Święty Paweł napisał w Liście do Galatów: „Gdy nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, byśmy mogli otrzymać przybrane

² M. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie świętego Jana*, Olsztyn 2010.

³ A. Strus, *Rozwój proroctwa o Emmanuelu jako przykład hermeneutyki wewnątrzbiblijnej w Starym Testamencie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 39 (1986).

synostwo” (Ga 4,4). Tekst ten określa się jako mariologię w zarodku. Zasadnicza myśl tekstu jest następująca: Bóg zesłał na ziemię swojego Syna, ale zrodziła Go, bezpośrednio wprowadziła Go w historię, Niewiasta; tą Niewiastą jest Maryja. Ona też jest ukazana, szczególnie w Ewangelii Łukasza (2,21-59) jako Matka wychowująca i opiekująca się Jezusem. „Dziecię zaś rośło i nabierało mocy, napędzając się mądrością, a łaska Boża spoczywała na Nim” (Łk 2,40).

W historii dzieciństwa Jezusa podkreślona zostaje naturalna strona Maryi – kobiety i matki. Maryja szuka miejsca porodu; jest tym przejęta, pełna trwogi. Po porodzie „zawinęła Dzieciątka w pieluszki i położyła w żłobie, gdyż nie było dla nich miejsca w gospodzie” (Łk 2,7). Maryja chroni swoje Dzieciątka przed Herodem, uchodząc do Egiptu (Mt 2,13-23)⁴.

Gdy Jezus miał lat dwanaście, Maryja i Józef zaprowadzili Go na święto Paschy do Jerozolimy, a po powrocie zamieszkali w Nazarecie. „A Matka Jego chowała wiernie wszystkie te wspomnienia w swym sercu. Jezus zaś czynił postępy w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi” (Łk 2,52). Gdy Jezus miał około lat trzydziestu, rozpoczął swoją działalność publiczną: „Nauczał w synagodze wysławiany przez wszystkich” (Łk 3,15). Maryja nadal spełnia swoją funkcję matki, znajduje się zawsze blisko swego Syna. W encyklice „Redemptoris Mater” (1987 r.) papież Jan Paweł II zwraca uwagę na jeszcze jeden aspekt wiary i roli Maryi. Jej życie opisuje jako pielgrzymkę w wierze, wskazuje też na trudne okoliczności Jej życia, które przyjmowała i przewyżczała dzięki wytrwałej wierze. Te trudności wiązały się z misterium dziewiczego poczęcia Jezusa, z nieakceptacją Jej Syna przez otoczenie w trakcie Jego działalności publicznej, a przede wszystkim z ukrzyżowaniem⁵.

Taki obraz Maryi przekazują nam Ewangelie. Dwukrotnie tę godność Maryi jako Matki Jezusa potwierdza Marek: „Przychodzi Jego Matka i bracia... mówią Mu: Twoja Matka, bracia i siostry szukają Cię na dworze” (Mk 3,31-32). Wspomniani tu bracia i siostry to krewni Jezusa; Jezus jest jedynym synem Maryi. Wyraz „brat” (gr. adelphos, hebr. ach) oznacza w Piśmie Świętym nie tylko brata rodzonego i przyrodniego, lecz także dalszych krewnych, brata ciotecznego, stryjecznego, siostrzeńca, bratanka, stryja (Rz 11,27; 13,8; 14,12; 29,15; 1Kor 23,21-33; 2Krn 36,10; 2Krl 24,17; Jr 37,1). Braćmi nazywano także – posługując się przenośnią – ludzi należących do tego samego pokolenia lub narodu, a nawet wyznawców tej samej

⁴ H. Langkammer, *Maryja – Matka Zbawiciela*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 35 (1988), s. 73-78.

⁵ Na temat mariologii Jana Pawła II zob. B. Bilicka, *Katecheza mariologiczna papieża Jana Pawła II*, Olsztyn 2000.

religii. Stąd chrześcijanie należący do tej samej gminy nazywali się braćmi (Dz 9,30; 10,23; Rz 9,3; Flp 4,22).

Bracia i siostry Jezusa byli więc Jego dalszymi krewnymi⁶. Potwierdza to Ewangelia Jana w opisie sceny pod krzyżem. Kiedy Jezus ujrzał Matkę i stojącego obok Niej ucznia, którego miłował, rzekł do Matki: „Oto syn twój. Następnie rzekł do ucznia: Oto Matka twoja. I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie” (J 19,26-27). Skoro Jezus powierza Matkę swemu uczniowi, a nie bratu, można wnioskować, że Maryja widocznie nie miała więcej, dzieci. Oto jeszcze drugi epizod ewangelijny wykluczający możliwość, żeby Maryja mogła mieć inne poza Jezusem dzieci. Kiedy Jezus miał lat dwanaście, święta rodzina wybrała się na pielgrzymkę do Jerozolimy. „Byłoby to niemożliwe, gdyby Maryja była obarczona gromadką małych dzieci. Przecież właśnie ze względu na obowiązki macierzyńskie Prawo Mojżeszowe nie wymagało od kobiet odbywania pielgrzymki do Jerozolimy”⁷. Kolejny argument. W tekście Łk 2,7 Jezus został nazwany Pierworodnym. Nazwanie to wcale nie oznacza, „jakoby był On pierwszym z wielu dzieci Maryi, lecz to, że przed Nim nie było nikogo, a On sam jako pierworodny był prawym dziedzicem”⁸.

W drugim tekście Ewangelii Marka (pierwszy: 3,31-32) znajdujemy pytanie mieszkańców Nazaretu, którzy zdumieni mądrością Jezusa pytają: „Czyż nie jest On cieślą, synem Maryi...” (Mk 6,3). Nazaretanie nie mogą pogodzić faktu pochodzenia Jezusa z ich grona z tym, co słyszą z Jego nauczania; nie mogą uwierzyć, że tak dobrze znany im Syn cieśli mówi tak mądrze i nazywany jest wysłańcem Bożym.

Z kolei Mateusz kilkakrotnie podkreśla godność Maryi jako Matki Jezusa: „Z Ducha świętego jest to, co się w Niej poczęło” (Mt 1,20-21). Wymieniając Maryję i Dziecię Jezus Mateusz zawsze podkreśla, że Maryja jest Jego Matką: „Dziecię i Jego Matka... Mędrcy znaleźli Dziecię z Jego Matką” (Mt 2,11). Gdy anioł nakazuje ucieczkę do Egiptu, mówi: „Wstań, weź Dziecię i Jego Matkę i uchodź do Egiptu” (Mt 2,13). Zgodnie z anielskim poleceniem: „Józef wziął w nocy Dziecię i jego Matkę i udał się do Egiptu” (Mt 2,14). Gdy umiera Herod, święta rodzina wraca do Nazaretu: „Wstań, weź Dziecię i Jego Matkę i wracaj do ziemi Izraela... On wstał, wziął Dziecię i Jego Matkę i wrócił do ziemi Izraela” (Mt 2,20-21).

⁶ Według Orygenesa źródłem mniemania, że „bracia Pańscy” wspomniani w Ewangelii są synami Józefa z poprzedniego małżeństwa, była apokryficzna Ewangelia Piotra i Protoewangelia Jakuba (9,2).

⁷ J. Salij, *Poszukiwania w wierze*, Poznań 1992, s. 266.

⁸ J. Szlaga, „Oto moja matka i moi bracia”, [w:] J. Szlaga (red.), *U boku Syna. Studia z mariologii biblijnej*, Lublin 1984, s. 100.

Natomiast Łukasz wyjątkową godność Maryi, Matki Jezusa, podkreśla w ten sposób, że łączy Ją ściśle z godnością Jej Syna. „Oto poczniesz i porodzisz Syna i nadasz Mu imię Jezus. On będzie wielki i Synem Najwyższego będzie nazwany... a Jego panowaniu nie będzie końca” (Łk 1,30-33). „Moc Najwyższego okryje Cię jak obłok” (Łk 1,35); słowa te są wyraźną aluzją do obłoku, który według Wj 40,35 spoczywał nad Arką Przymierza jako znak obecności Bożej. Maryja otrzymuje więc szczególną misję: uczestniczy w realizacji wielkich zbawczych planów Boga. Dlatego Elżbieta wygłasza dla Maryi potrójne błogosławieństwo: „Błogosławiona jesteś między niewiastami... błogosławiony owoc Twojego łona... błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła” (Łk 1,42-45). Słowa błogosławieństw skierowanych do Maryi oznaczają: jesteś najbardziej błogosławiona ze wszystkich niewiast – bo jesteś Matką Pana (Kyrios): „A skądże mi to, że Matka mojego Pana (Kyrios) przychodzi do mnie?” (Łk 1,43). Sama Maryja swoje szczególne wybraństwo ogłasza w „Magnificat”: „Oto błogosławić Mnie będą wszystkie pokolenia” (Łk 1,48). Tytuł Kyrios zawarty w błogosławieństwie Elżbiety zawiera w sobie myśl o Jezusie, Synu Bożym i Mesjaszu. Potwierdza to tekst 1 Kor 8,6, który mówi o jednym Bogu i jednym Panu: „Jeden Bóg nasz, od którego wszystko pochodzi... oraz jeden Pan Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my (istniejemy) jako chrześcijanie”⁹.

Dalsze losy Maryi są przedstawione w *Dziejach Apostolskich*. Maryja modli się wraz z apostołami, niewiastami i „braćmi Jezusa” (Dz 1,13.15). Jak czytamy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*: „Po wniebowstąpieniu swego Syna Maryja modlitwami wspierała początki Kościoła. Razem z Apostołami i kilkoma kobietami widzimy także Maryję błagającą w modlitwach o dar Ducha świętego, który podczas zwiastowania już Ją był zacieśnił” (*Katechizm Kościoła Katolickiego* pkt. 965). Tak więc Maryja znajduje się w centrum rodzącego się Kościoła. Odpowiedzią Boga na modlitwę Kościoła i obecnej w nim Maryi było zesłanie Ducha Świętego. Łukasz nazywa Jezusa „Panem” (Dz 1,6), mówi o Jego uwielbieniu (Dz 1,2.9) oraz o powtórным przyjsciu (Dz 1,11), nazywanie więc Maryi Matką Jezusa („Matka mojego Pana”: Łk 1,43) oznacza, że jest Matką uwielbionego Jezusa.

Synteza teologiczna obrazu Maryi Matki Jezusa została przedstawiona w pismach Janowych¹⁰. Tekst Ewangelii Jana 1,13 („którzy ani z krwi, ani z żądzy ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili”) niektórzy egzegeci interpretują w liczbie pojedynczej i odnoszą do Maryi jako biblijne potwierdzenie jej dziewictwa. W dalszych tekstach Jan Ewangelista podkreśla

⁹ H. Langkammer, *Maryja - Matka Zbawiciela...*, s. 68.

¹⁰ J. Kudasiewicz, *Maryja (w Biblii)*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 2008, t. XII, s. 7-10.

rolę Maryi w dziele zbawienia. Najpierw tekst o Kanie Galilejskiej (J 2,1-12), w którym Maryja cztery razy jest wspomniana jako Matka Jezusa (J 2,1.3.5.12)¹¹. Egzegeci łączą ten tekst ze zdarzeniem na Synaju. Jak Mojżesz pośredniczył między ludem, a Jahwe, tak tutaj Maryja pośredniczy między ludem, a Jezusem. Słowa Maryi: „Uczynim wszystko, cokolwiek wam powie” (J 2,5) są echem słów wypowiedzianych przez lud na Synaju: „Uczynim wszystko, co Pan powiedział” (Wj 24,3). Maryja prosiła o wino „materialne”, Jezus zaś odpowiadając nadaje mu sens duchowy: najpierw należy „stawić dobre wino” (J 2,1). Wino w ustach Jezusa – poza swoim zwykłym, naturalnym znaczeniem – ma tu sens głębszy jako symbol słowa dobrej nowiny.

Zapytajmy na koniec, jak zakończyło się życie Maryi? Historia milczy na ten temat. Trzeba więc szukać odpowiedzi nie na drodze historycznej, lecz dogmatycznej. Papież Pius XII w Konstytucji Apostolskiej „*Munificentissimus Deus*” (1. XI. 1950) wyraził wiarę Kościoła lakonicznymi słowami: „Niepokalana Dziewica po zakończeniu ziemskiego życia z ciałem i duszą wzięta została do chwały niebieskiej”. Dziś jest obecna u Boku swego Syna Chrystusa zmartwychwstałego.

2. Maryja – Matka Boża

O roli Maryi w historii zbawienia świadczą przyznawane Jej w literaturze naukowej i w pobożności wiernych tytuły. Oto niektóre z nich.

Nowa Ewa. Motyw ten pojawił się w „Dialogu” Justyna ok. r. 165. Stwierdza w nim, że Ewa urodziła nieposłuszeństwo i śmierć, Maryja zaś urodziła Dawcę życia.

Święta. W tym tytule podkreśla się wolność Maryi od jakiegokolwiek grzechu, niepokalane poczęcie, pełnię łask.

Dziewica. Tytuł ten wystąpił w najstarszym świadectwie poza biblijnym o Maryi u Ignacego Antiocheńskiego, według którego Jezus Chrystus narodził się z Dziewicy, według Bożego planu zbawienia.

Wniebowzięta. Przekonanie o Wniebowzięciu Maryi z duszą i ciałem należy do najstarszych elementów mariologii katolickiej. O wniebowzięciu Maryi nauczał papież Pius XII.

Pośredniczka. Jako pierwszy nazwał Maryję Pośredniczką całego świata (mediatrix totius mundi) Efrem, patriarcha Antiochii (zmarł w 2 połowie VI wieku).

¹¹ S. Łach, *Maryja w Kanie Galilejskiej*, [w:] J. Szlaga (red.), *U boku Syna. Studia z mariologii biblijnej*, Lublin 1984, s. 85-94.

Reprezentantka ludzkości. Odpowiadając boskiemu wysłańcowi „fiat” Maryja była osobą nie tylko prywatną, ale wystąpiła jako reprezentantka całej ludzkości i wyraziła zgodę także w imieniu całej natury ludzkiej.

To samo można powiedzieć o Litanii Loretańskiej¹². Dzięki dodawanym w ciągu wieków wezwaniom znamy Maryję już nie tylko jako Świętą Pannę nad Pannami czy Pannę Roztropną. Staje Ona przed nami także jako Królowa Aniołów i Brama Niebieska. Nasze błagania kierujemy już nie tylko do Tej, która jest Pocieszycielką Strapionych i Wspomożeniem Wiernych, ale także do Tej, która jest Ucieczką grzesznych, Ucieczką nas wszystkich. Ale wszystkie tytuły Maryi wynikają z tytułu najbardziej istotnego - jest nim tytuł „Matka Boża”¹³. Przystąpmy do analizy tego tytułu.

Maryja inaczej była nazwana przez anioła Gabriela, a inaczej przez Elżbietę. Anioł powiedział, że jest „pełną łaski”, „Rodzicielką Syna Najwyższego”, „Syna Bożego” (Łk 1,28.32.39), zaś Elżbieta nazwała Maryję „Błogosławioną między niewiastami” i „Matką mojego Pana”. W obu wypadkach, ani w zwiastowaniu narodzin Syna Bożego ani w nawiedzeniu świętej Elżbiety przez Maryję nie pojawia się tytuł „Matka Boża”. Pojawia się on dopiero w drugiej części modlitwy „Zdrowaś Maryjo” („Święta Maryjo, Matko Boża”)¹⁴. Stąd Świadkowie Jehowy odrzucają ten tytuł Maryi. Jak tego dowodzą? Osobę Jezusa Chrystusa nazywają Jednorodzonym Synem Bożym, jednak negują Jego bóstwo i uważają, że zarówno w ciągu ziemskiego życia jak i obecnie, nie ma On dwóch natur, boskiej i ludzkiej; uznają Go jedynie za pozbawione boskich przymiotów pierwsze stworzenie i dlatego nazywany jest przez nich Pierworodnym¹⁵.

To prawda, tytuł „Matka Boża” nie występuje ani w zwiastowaniu ani w nawiedzeniu, ale Ewangelia nazywa Maryję „Matką Pana” (Łk 1,43). W Biblii tytuł „Pan” jest używany zamiennie ze słowem „Bóg”. W tekście 2P 1,1 Chrystus nazywany jest „Bogiem i Zbawicielem” („Dzięki sprawiedliwości naszego Boga i Zbawiciela Jezusa Chrystusa”), a w 2P 3,18 „Panem i Zbawicielem”. W wyznaniu niewiernego Tomasza znajdujemy słowa: „Pan mój i Bóg mój” (J 20,28). Skoro termin „Pan” oznacza Boga i Zbawiciela, to

¹² Budowę litanijną ma Psalm 136, w którym po każdym wierszu powtarza się: „Bo Jego łaska trwa na wieki”. To samo wezwanie powtarza się po niektórych wierszach Psalmu 118 (w. 1-4.29).

¹³ Cz. Bartnik, *Matka Boża*, Lublin 2003; R. Krawczyk, *Biblijne podstawy mariologii*, „Studia Elbląskie” 13 (2012), s. 107-120.

¹⁴ K. Romaniuk, *Komentarz do codziennego pacierza*, Kraków 1998, s. 185-187.

¹⁵ P. Łukasiewicz, *Nauka o Chrystusie w nowych ruchach religijnych poza Kościołem na przykładzie wybranych sekt*, [w:] W. Nowak (red.), *Sekty a młodzież w okresie przemian ustrojowych w Polsce*, Olsztyn 2001; J. Krasieński, Świadkowie Jehowy: czym się od nas różnią i czego możemy się od nich nauczyć „Homo Dei” 80 (2011).

„Matka Pana” (jest „Matką Bożą”, jest matką Chrystusa, który mówił o sobie: „Ja jestem chlebem żywym, który z nieba zstąpił; jeśli kto spożywać będzie ten chleb, żyć będzie na wieki” (J 6,51). „Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat; znowu opuszczam świat i idę do Ojca” (J 16,28). „A teraz Ty, uwielbij Mnie Ojcie, tą chwałą, którą miałem u Ciebie, zanim powstał świat” (J 17,5). Zacytowane wyżej teksty poświadczają wyraźnie, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym, a Maryja Jego Matką.

Kluczowy fragment Ewangelii Jana to prolog. „Na początku było Słowo”; nie jest tu powiedziane, iż Słowo się stało, lecz, że gdy Bóg zaczął stwarzać, Słowo już było, było od wieczności. Gdyby Jan chciał powiedzieć, że Słowo było pierwszym stworzeniem Boga Ojca, napisałby, iż „Na początku stało się (egeneto) Słowo”. Rozwinięcie prologu Janowego zawarte jest w Pawłowym tekście Kol 1,15-18: w Nim zostało wszystko stworzone, wszystko przez „Niego” i dla „Niego” zostało stworzone, On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie. „Chrystus jest pierwotnym każdego stworzenia, bo wszystko w Nim, przez Niego i dla Niego zostało stworzone.

Teologiczny wymiar macierzyństwa Maryi, Matki Syna Bożego, został ukazany na Golgocie (J 19,25-27). „Kiedy Jezus ujrzał Matkę i stojącego obok Niej ucznia, którego miłował, rzekł do Matki: Niewiasto, oto syn Twój. Następnie rzekł do ucznia: Oto Matka twoja” (J 19,26-27). Dlaczego Jezus swoją Matkę nazywa „Niewiastą”? Oto na krzyżu Jezus wypełnia swoje ostateczne zwycięstwo nad szatanem, tę walkę, którą zapowiedział Bóg szatanowi na samym początku dziejów ludzkich: „Wprowadzam nieprzyjaźń między tobą a niewiastą”. Zatem wyraz „niewiasta” w odniesieniu do Maryi oznacza tę jedyną Matkę, która nie miała i nie będzie miała podobnej sobie, a której Potomek zmiążdży głowę szatanowi. W Starym Testamencie takie słowa były skierowane tylko do dwóch kobiet (Sdz 5,24; Jdt 3,18). Obie zwyciężyły wodzów nieprzyjacielskich, obie – rzecz znamieną – pokonały wrogów uderzeniem w głowę: Judyta zmiążdżyła głowę Sisery (Sdz 4,21), Judyta obcięła głowę Holofernesa (Jdt 13,8). Dodajmy, że nazwanie Maryi „Niewiastą” jest aluzją do Ewy, matki wszystkich żyjących (Rdz 3,20) i do Góry Syjońskiej (2 Krl 19,21; Iz 37,22), która jest uosobieniem ludu Bożego. W świetle tych analogii możemy mówić o roli Maryj Matki Jezusa, Syna Bożego w historii zbawienia.

Świadkowie Jehowy twierdzą dalej, że Maryja nie może być Matką Bożą, ponieważ Bóg nie ma początku, a Jezus narodził się, co potwierdzają Ewangelie. „Dlatego też święte, które się narodzi będzie nazywane Synem Bożym” (Łk 1,35). Dwa słowa w tym tekście są ważne: „narodził się” i będzie „Synem Bożym”. Chrystus ma początek, bo się narodził z Maryi, ale nie

ma początku, bo jest Synem Bożym. Maryja jest Matką tego Syna, ale ten Syn jako Bóg istniał odwiecznie. Ludzkie ciało przybrał Bóg i dlatego Chrystus jest Bogiem – Człowiekiem. W Maryi ukształtowała się Jego ludzka natura, która od pierwszej chwili swego istnienia była zjednoczona ze Słowem, czyli drugą Osobą Trójcy Świętej. „To święte, które się narodziło było ludzkim dzieckiem, a zarazem było Słowem, które stało się Ciałem. Dziecko zrodzone przez Maryję łączyło więc w sobie nierozzerwalnie w jednej osobie naturę Boską i naturę ludzką”¹⁶.

Maryja jest Matką Chrystusa, ale jest też Matką Boga i dlatego modlimy się: „Pod Twoją obronę uciekamy się święta Boża Rodzicielko” (gr. Theotokos, łac. Dei Genitrix)¹⁷ odpowiadając na zarzuty Świadców Jehowy stwierdzamy więc: jeżeli Syn Maryi jest Bogiem, to Ta, która Go zrodziła jest Matką Bożą. Nie znaczy to, że Maryja obdarzyła Jezusa jego osobowością Boską, zanim Go bowiem poczęła On istniał odwiecznie. Maryja nie zapoczątkowała życia Bogu, lecz zrodziła Tego, który był Bogiem odwiecznie.

Sobór Efeski w roku 431 zajął się sprawą bóstwa i człowieczeństwa Jezusa (jedność i dwoistość w Chrystusie), a także sprawą Boskiego macierzyństwa Maryi. Uznał poprawność Maryjnego tytułu Theotokos i wskazał, że Maryja urodziła Tego, który był nie tylko człowiekiem, ale także Bogiem. Nie oznacza to, że Maryja dała życie Bogu: z Niej wziął ludzkie ciało Bóg i w ten sposób stał się człowiekiem, a Maryja stała się Matką Boga – Człowieka.

Rodząc się z Maryi Chrystus przyjął pełne człowieczeństwo: ciało i duszę, to znaczy rozum, wolę, ludzką wolność. Jest On prawdziwym człowiekiem i prawdziwym Bogiem, w pełni człowiekiem i w pełni Bogiem. W historii interpretacji boskiego macierzyństwa Maryi pojawiała się opinie heretyckie: jedne odrzucały rzeczywiste człowieczeństwo Jezusa Chrystusa, inne odwrotnie – widziały w Chrystusie wyłącznie Boga. Prostując błędne rozumienia Katechizm Kościoła Katolickiego stwierdza: „Człowieczeństwo Chrystusa nie ma innego podmiotu niż Boska Osoba Syna Bożego, który przyjął je i uczynił swoim od chwili swego poczęcia. Na tej podstawie Sobór Efeski ogłosił w roku 431, że Maryja stała się prawdziwą Matką Bożą przez ludzkie poczęcie Syna Bożego w swoim łonie. Nazywa się Ją Matką Bożą nie

¹⁶ A. Różanek, Świadcowie Jehowy: strażnicy prawdy czy błędu?, Michalineum 1996, s. 45.

¹⁷ Określenie to („Boża Rodzicielka”) przysługuje Matce Jezusa ze względu na zespolenie w Chrystusie człowieczeństwa z bóstwem w jednej Osobie Słowa. Tytuł ten „osadził” mariologię na podstawach chrystologicznych, co pozwoliło na dalszy rozwój właściwego kultu i pobożności maryjnej. Zob. M. Starowieyski, *Maryja w tajemnicy Chrystusa*, Niepokalanów 1997. J. Naumowicz, *Theotokos*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, s. 762-763.

dlatego, że Słowo Boże wzięło od niej swoją Boską naturę, ale dlatego, że narodziło się w Niej święte ciało, obdarzone duszą rozumną, z którym Słowo jest zjednoczone hipostatycznie, narodziło się według ciała” (KKK 466).

Świadkowie Jehowy twierdzą następnie, że Maryja nie była „bezgrzeszna”, gdyż, jak pisze Święty Paweł: „Śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli” (Rz 5,12). Potwierdzeniem tego według nich jest tekst Łk 2,22-24, stwierdzający złożenie przez Maryję ofiary oczyszczenia; a więc, stwierdzają Świadkowie, także Maryja odziedziczyła jakąś niedoskonałość. Otóż - Maryja, podobnie jak Jezus, wypełniali wszystko, do czego zobowiązywało Prawo Żydowskie. Chrystus, o którym Paweł powie, że został zrodzony „pod Prawem” (Ga 4,4), również przyjął chrzest od Jana Chrzciciela, chociaż go nie potrzebował (Mt 3,15): „Tak godzi się nam wypełnić wszystko, co sprawiedliwe” (Mt 3,15). Maryja – w przeciwieństwie do twierdzenia Świadków Jehowy – była bezgrzeszna. Pismo Święte ustami Boskiego wysłańca nazywa Maryję „pełną łaski” (Łk 1,26-28). Również Chrystusa, o którym wiadomo, że nie popełnił żadnego grzechu („Kto z was udowodni Mi grzech?”: J 8,46), Jan Ewangelista nazywa „pełnym łaski” („Jednorodzony... pełen łaski i prawdy”: J 1,14). Maryja była pełna łaski, bo była niepokalanie poczęta, co oznacza, że już w pierwszym momencie swego istnienia (w chwili poczęcia w łonie swej matki), Maryja była wolna od wszelkiej zmały grzechu pierworodnego. Już w chwili poczęcia osiągnęła Ona doskonałość i świętość, była – pełna łaski (Łk 1,28). Kolejna teza Świadków Jehowy: Maryja nie mogła być Wniebowzięta¹⁸, bo, jak nauczał Święty Paweł – „Ciało i krew nie mogą posiąść Królestwa Bożego” (1Kor 15,50). Ale tak pisząc święty Paweł ma na myśli człowieka jeszcze nie odrodzonego, czyli postępującego według grzesznych popędów ciała, a nie według Ducha (Rz 8,13). Natomiast Ciało Maryi było od samego początku – od poczęcia – bezgrzeszne i podobne do chwalebego ciała, Jej Syna, Jezusa. Takiej przemiany swoich ciał doczekają się także wszyscy wyznawcy Chrystusa w dniu ostatecznym, gdy „Przekształci On nasze ciało poniżone, na podobne do swego chwalebego ciała tą potęgą, jaką może On wszystko, co jest sobie podporządkować” (Flp 3,21). W Katechizmie Kościoła Katolickiego czytamy: „Dopełniwszy biegu życia ziemskiego, Maryja, z ciałem i duszą wzięta została do chwały niebieskiej i wywyższona przez Pana jako Królowa wszystkiego... Wniebowzięcie Maryi jest szczególnym uczestniczeniem

¹⁸ Wniebowzięcie – „udzielony przez Boga Maryi nadprzyrodzony przywilej, na mocy którego po zakończeniu ziemskiego życia została wzięta do nieba z ciałem i z duszą”. Tak definiując wniebowzięcie Maryi nie rozstrzygnięto, czy Maryja umarła i czy Jej cielesne wniebowzięcie stanowi przywilej jedyny. Celem ogłoszenia dogmatu wniebowzięcia NMP było między innymi ukazanie widocznego przeznaczenia duszy i ciała człowieka. Zob. K. Pek, *Wniebowzięcie NMP*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 22, Lublin 2014, s. 822-823.

w zmartwychwstaniu Jej Syna i uprzedzeniem zmartwychwstania innych chrześcijan” (KKK, pkt. 966). Jak interpretować prawdę o Wniebowzięciu Maryi z ciałem i duszą? Formuła Piusa XII o Wniebowzięciu Maryi ma charakter kultowy i dotyczy eschatologii. „Wobec rzeczywistości eschatycznej – pisze biskup J. Jezierski – język teologiczny cechuje analogiczność, a nie proste orzekanie. Stanowi raczej intuicję wiary aniżeli język opisu... Celem formuły papieskiej nie było podawanie precyzyjnej informacji o przebiegu i sposobie wywyższenia Maryi do stanu chwały”¹⁹.

Skoro śmierć jest następstwem grzechu, a Maryja nie miała żadnego grzechu, to znaczy nie mogła podlegać śmierci tak jak inni ludzie. Tak to wyjaśnia i uzasadnia kardynał L.J. Suenens: „Śmierć weszła na świat razem z grzechem, jest zapłatą za niego... Niepokalane Poczęcie Maryi pozbawiło szatana wszelkiej władzy nad Osobą Maryi. W harmonii z tym początkowym uwolnieniem, Jej ciało zostało również wcześniej uwielbione. Wniebowstąpienie związane jest z Niepokalanym Poczęciem nierozzerwalną logiką tej samej miłości”²⁰.

Należy pamiętać, że odróżniamy Wniebowstąpienie Jezusa Chrystusa od Wniebowzięcia Maryi. Zmartwychwstały Chrystus o własnych siłach, swą Bożą mocą wstąpił do Ojca. Maryja została wzięta do nieba mocą zmartwychwstałego Chrystusa²¹.

Mówiąc o rzeczywistości eschatologicznej należy pamiętać, że rzeczywistość eschatologiczna przekracza historię, charakteryzuje ją inność wobec naszej teraźniejszości. Stąd słowa Apostoła Pawła: „Ani oko nie widziało ani ucho nie słyszało ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1Kor 2,9). W innym tekście Paweł zapewnia, że „wszyscy będziemy odmienieni” (1Kor 15,51). Słowa Pawła możemy rozumieć jako pełnię szczęścia, które Bóg przygotowuje zbawionym. Nie określone dokładnej co do swej natury przyszłe szczęście zbawionych będzie miało swoje źródło w przebywaniu przy boku Pana (2Kor 5,8; Flp 1,23). Tak więc istotę przyszłego szczęścia stanowić będzie przebywanie u Boga i oglądanie Jego chwały²².

¹⁹ J. Jezierski, *Maryja początkiem nowego świata*. Zarys mariologii katolickiej, Olsztyn 2011, s. 55-56.

²⁰ Kard. L.J. Suenens, cyt. za: A. Rózanek, *Świadkowie Jehowy strażnicy prawdy czy błędu*, dz. cyt., s. 48.

²¹ S.G. Napiórkowski, *Służebnica Pana*, Lublin 2004, s. 122-127; J. Ratzinger, *Góra Syjonu. Maryja w refleksji Kościoła*, Warszawa 1977, s. 58-66.

²² L. Stachowiak, *Eschatologia w Starym Testamencie*, K. Romaniuk, *Eschatologia w Nowym Testamencie*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, s. 1107-1111.

3. Wnioski i refleksje maryjne

1. Nazywając Maryję Matką Bożą nie czynimy Jej w ten sposób boginią. Jej miejsce jest w porządku stworzenia, pośród innych, równych Jej co natury ludzi. Jest Matką Bożą, ale jest wśród nas.
2. Teologia katolicka nie twierdzi, jakoby Maryja była Matką Słowa Bożego sprzed faktu Wcielenia, ale przyjmuje, że jest Matką Słowa Wcielonego.
3. Maryja jako Matka Syna Bożego jest również Matką Kościoła założonego przez Jej Syna i matką całej ludzkości. Jest naszą Matką przez Jezusa, ku Jezusowi i dzięki Jezusowi. Oświadczył to tuż przed śmiercią na krzyżu sam Chrystus, kiedy mówił do Jana wskazując na Maryję: „Oto Matka twoja” (J 19,27). Wiadomo, że Jan pod krzyżem reprezentował całą ludzkość.
4. Maryja jest ucieczką grzeszników. Maryja w jakiś tajemniczy sposób sprawia, że człowiekowi łatwiej jest zdjąć z twarzy maskę, otworzyć się, stanąć twarzą w twarz z prawdą o sobie samym i powiedzieć: zgrzeszyłem.
5. Żegnając się z Apostołami, Pan Jezus mówił: „Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam. Nie tak jak świat daje pokój, Ja wam daję (J 14,27). Dlatego Matkę Jezusa nazywamy Królową pokoju.

Tak do Maryi, Królowej pokoju modlił się papież Jan Paweł II: „Matko, która wiesz, co to znaczy tulić w ramionach martwe ciało Syna, Tego, któremuś dała życie – oszczędź wszystkim matkom tej ziemi śmierci ich synów, kaźni, niewoli, zniszczenia, wojny, prześladowania, obozów, więzień! Zachowaj ich radość z narodzin, z karmienia, z rozwoju człowieka, z jego życia. Matko pokoju – w całym pięknie i majestacie Twego Macierzyństwa, które wielbi Kościół i podziwia świat – prosimy Ciebie: Bądź z nami w każdy czas! Uczyń ten rok czasem pokoju za cenę narodzin i śmierci Twojego Syna. Amen”²³.

6. Nazywamy Maryję Królową Polski. Ale mówiąc to, przyjmujemy na siebie zobowiązanie, że powinniśmy tak żyć, by nasz kraj uczynić Twoim, Maryjo, królestwem. Czy tak żyjemy? Pamiętamy, że za królową w XVII wieku obrała Francja Maryję, a jednak, gdy papież Jan Paweł II pojawił się tam jako pielgrzym, wygłosił gorzko brzmiące pytanie: „Francjo, co uczyniłaś ze swoim chrztem?” – Czy nie powinniśmy powiedzieć dziś podobnie: Polsko, czy pamiętasz, że Maryja jest twoją Królową?

²³ Tekst papieskiej modlitwy podaję za: P. Mazurkiewicz, *Wiatr gna po niebie pacierze*, Warszawa 2001, s. 165-166.

Zakończenie

Maryja, jako Matka Jezusa, Matka Syna Bożego, jest obecna w historii zbawienia: od zapowiedzi starotestamentalnych, poprzez betlejemski żłobek aż po krzyż na Kalwarii. Tę prawdę podważają Świadkowie Jehowy kwestionując iż Maryja jest Matką Syna Bożego. Autor w niniejszym artykule podejmuje merytoryczną dyskusję z tym stanowiskiem Świadków Jehowy, uzasadniając że prawda o Maryi jako Matce Syna Bożego ma pełne uzasadnienie w Piśmie Świętym.

Summary

Virgin Mary – Mother of God. Catholic and Jehovah's View

As the Mother of Jesus, Mother of the Son of God, Virgin Mary is present in the history of salvation: starting from the Old-Testament announcements, through the Bethlehem manger, finishing with the crucifixion on Calvary Hill. The truth is undermined by Jehovah's Witnesses who question the fact that Virgin Mary is the Mother of the Son of God. The author of the paper provokes a substantive discussion with the Jehovah's Witnesses' stand, proving that the truth about Mary as the Mother of the Son of God is fully justified in the Holy Scriptures.

Ks. Kazimierz MATWIEJUK*

OD LITURGICZNEJ IMPROWIZACJI DO TEKSTÓW PISANYCH

Treść: Wstęp; 1. Czasy charyzmatyków liturgicznych: 1.1. *Łamanie chleba w pierwszych gminach chrześcijańskich*, 1.2. *Biblia w liturgii*, 1.3. *Improwizacja liturgiczna*; 2. Liturgiczna troska o ortodoksję; 3. Pierwszy tekst modlitwy eucharystycznej; 4. Kartki mszalne; Zakończenie; Summary: From liturgical improvisation to written texts.

Słowa kluczowe: celebracja, Eucharystia, improwizacja, kanon, liturgia, modlitwa.

Keywords: celebration, Eucharist, improvisation, canon, liturgy, prayer.

Wstęp

Plan zbawienia, przygotowany przez Boga w Starym Testamencie, wypełnił Jego wcielony Syn, Jezus Chrystus. Realizacja tego planu rozpoczęła się „gdy nadeszła pełnia czasu” (Ga 4,4). Jej punktem kulminacyjnym była śmierć krzyżowa Słowa Wcielonego, dopełniona chwalebnym zmartwychwstaniem.

Zmartwychwstały Pan jest ciągle Zbawicielem¹. Jego obdarowywanie człowieka zbawieniem jest realne, choć należy do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Przekracza więc percepcyjne zdolności ludzkiego umysłu. Zbawcze działanie Chrystusa jest utrwalone w liturgii. Ona stanowi miejsce

* Autor, dr. hab. em. prof. UKSW, wykładowca liturgiki w WSD diecezji siedleckiej.

¹ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus* o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła (6.08.2000).

i sposób Jego zbawczej obecności i działania. Chrystus więc „zlokalizował” swoją zbawczą działalność w czynnościach liturgicznych. Liturgia, nakierowana na przeobótwienie człowieka, korzysta z różnych znaków. Są wśród nich m.in.: elementy materialne, symbole, gesty i słowa (KL 7). Ważnym elementem jest księga liturgiczna, zwłaszcza mszał.

W naszej refleksji przybliżymy realia liturgiczne, poczynając od pierwszych wiekach chrześcijaństwa, które „domagały się” ksiąg liturgicznych. Wcześniej wystarczyła tylko Biblia².

1. Czasy charyzmatyków liturgicznych

1.1. Łamanie chleba w pierwszych gminach chrześcijańskich

Na przestrzeni historii Kościoła kształtowała się obrzędowość liturgiczna, zwłaszcza związana z celebracją Eucharystii. Istotę Wielkiej Tajemnicy Wiary określił Chrystus w wieczerniku w Wielki Czwartek. Wtedy „nasz Zbawiciel podczas Ostatniej Wieczery, tej nocy, kiedy został wydany, ustanowił eucharystyczną Ofiarę swojego Ciała i Krwi, aby w niej na całe wieki, aż do swego przyjścia, utrwalić ofiarę krzyża i tak powierzyć Kościołowi, umiłowanej Oblubienicy, pamiątkę swej męki i zmartwychwstania, sakrament miłosierdzia, znak jedności, więzi miłości, ucztę paschalną, podczas której przyjmujemy Chrystusa, duszę napełniamy łaską i otrzymujemy zadatek przyszłej chwały (KL 47). Kościół na mocy polecenia Jezusa, skierowanego do apostołów, uczestników wydarzenia wieczernikowego: To czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22,19), celebrował Ofiarę eucharystyczną. Tak dokonuje się *dziś* zbawcza misja Chrystusa.

Każda celebrowana eucharystyczna polega na uobecnianiu paschalnego misterium wcielonemu Synowi Bożemu. To misterium obejmuje całe Jego życie, a szczególnie Jego śmierć krzyżową i chwalebne zmartwychwstanie. Te czyny zbawcze były bezpośrednią przyczyną powszechnego odkupienia ludzkości.

Pierwotne wspólnoty chrześcijańskie zgłębiały znaczenie wielkoczwartkowych słów i gestów Zbawiciela, powtarzając je przy sprawowaniu Jego liturgii. Pierwsi chrześcijanie „trwali w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach. (...) Codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach, spożywali posiłek w radości i prostocie serca” (Dz 2,42.46).

Podczas „łamania chleba” uczestnicy tego obrzędu słuchali pouczeń apostołów. Ci jako świadkowie wydarzenia z Wieczernika głosili Chrystusa i przewodniczyli celebracji Eucharystii. Sprawując Wielką Tajemnicę Wiary

² Zob. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 1, *Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989, s. 68.

powtarzali słowa i gesty swego Mistrza z Ostatniej Wieczerzy. Każda celebrowanie eucharystyczna stanowiła dla jej uczestników miejsce i szczególnie sposób doświadczenia zbawczej obecności zmartwychwstałego Pana.

Obrzędy liturgiczne pierwszych chrześcijan było proste. Były w nich obecne elementy zaczerpnięte z żydowskiej uczty paschalnej, m.in. chleb i wino, ale liturgia chrześcijańska nie była kontynuacją uczty sederowej³. Była oryginalnym dziełem Chrystusa. On nadał znakom chleba i wina własny sens. Uczynił je skutecznymi znakami swego Ciała, które będzie wydane i Krwi, która będzie wylana za zbawienie ludzkości (Łk 22,19-20).

Ustanowienie przez Chrystusa Eucharystii, zatem sakramentalnego obrzędu Jego Ciała i Krwi, zostało wpisane w dziękczynienie żydowskiej uczty sederowej⁴. Przed jej rozpoczęciem Jezus powiedział do uczniów: „Gorąco pragnąłem spożyć tę Paschę z wami, zanim będę cierpiał. Albowiem powiadam wam: Nie będę już jej spożywać, aż się spełni w królestwie Bożym” (Łk 22,15-16). Jezus spożył ze swoimi uczniami ostatnią wieczerzę, podczas której On był prawdziwym Barankiem⁵. On swoje Ciało i Krew dał uczniom do spożycia (Mk 14,22; Mt 26,26). Poleciał też: „To czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22,19; 1Kor 11,24).

Wspólnoty uczniów Zmartwychwstałego celebrowały liturgię w nowości Objawienia Bożego, wypełnionego w Chrystusie. Celebrowanie misterium zbawienia dokonywała się w klimacie wiary. Jej wyrazem były modlitwy tworzone przez przewodniczącego zgromadzenia liturgicznego. Improwizacja liturgiczna Apostołów i ich następców dokonywała się w klimacie świadectwa naocznych świadków misji Jezusa. Z czasem Jego czyny i słowa zostały spisane. Powstały Ewangelie⁶.

³ L. Bouyer, *Od liturgii żydowskiej do liturgii chrześcijańskiej*, w: *Eucharystia*, tłum. A. Janik, Kolekcja „Communio” 1, Poznań-Warszawa 1986, s. 136.

⁴ Seder to porządek świętowania paschy żydowskiej. Najpierw należało dokonać obrzędu chamec, czyli usunięcia z domu zakwasu, także chleba na zakwasie. Na stole sederowym ustawiano przynajmniej dwie świece, kielichy na wino dla wszystkich obecnych i kielich proroka Eliasza, trzy praśne mace, pieczonego baranka, lub mięso z kością, i gorzkie zioła, maror, symbolizujące gorycz niewoli, zob. P. Jędrzejewski, B. Krawcowicz, *Pesach*, J. Kowalski (konsultacja), Wyd. Stowarzyszenie Sześćset Czternastego Przykazania, <http://the614thcs.com/index.php?id=25,20,0,0,1,0> (10.09.2014); *Hagada na Pesach*, tł. S. Spitzer, wyd. 2, Zespół Stowarzyszenia 614. Przykazania, Los Angeles-Toledo 2007, s. 7.

⁵ Zob. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, Jedność, Kielce 2011, s. 126.

⁶ Nowy Testament został spisany po grecku. Kształtowanie tekstu Ewangelii dokonywało się w latach 65 (68) do 100 (110) i przebiegał w trzech etapach, mianowicie: słowa i czyny Jezusa, następnie głoszenie orędzia zbawienia przez Apostołów i pierwotne gminy chrześcijańskie, wreszcie praca ewangelistów jako redaktorów. Oni utrwalili na piśmie słowa i czyny Jezusa, adresując swe dzieła do określonej wspólnoty Kościoła. Praca ewangelistów była świadomą pracą redakcyjno-literacką i teologiczną. Oni nie tylko spisywali i komponowali w pewne literackie całości słowa i czyny Jezusa, ale je również wyjaśniali, uwzględniając

Kolejne pokolenia chrześcijan, żyjące w coraz większym dystansie czasowym od wydarzenia wieczernikowego, potrzebowały obrzędów, odpowiadających ich mentalności, które by przybliżały im w sposób komunikatywny niezmienną istotę Eucharystii i wprowadzały w czynne i pełne uczestnictwo w jej celebracji. Kościół wprowadzał elementy drugorzędne, które miały charakter katechezy mistagogicznej. Pouczały one uczestników mszy o istocie sprawowanego misterium oraz wprowadzały ich w tajemnicę Chrystusa ukrzyżowanego, który zmartwychwstał i jest obecny pośród celebrujących pamiątkę Jego paschy⁷. Powstające formy modlitewne, włączane symbole i znaki, były inspirowane nauką i przykładem Jezusa, zapisanymi w Piśmie Świętym Nowego Testamentu.

1.2. Biblia w liturgii

Liturgia w Kościele apostoelskim i w następnych wiekach była sprawowana bez użycia ksiąg liturgicznych⁸. Nie było zbioru tekstów euchologiiowych, czyli formuł modlitewnych i przepisów dotyczących konkretnej celebracji liturgicznej⁹. Korzystano z Biblii. Do IV w. fragmenty ze Starego Testamentu odczytywano ze zwojów. Czytano także Ewangelie i listy apostoelskie, kierowane do określonych gmin chrześcijańskich (Dz 2,42; Kol 4,16). Traktowano je jako teksty natchnione (2Tm 3,16)¹⁰.

Justyn, apologeta i męczennik z II w., świadczy, że celebracja mszalna rozpoczynała się od liturgii słowa Bożego. „W dniu zaś zwanym Dniem Słońca odbywa się w jednym miejscu spotkanie wszystkich mieszkających w miastach i wsiach. Czyta się wtedy Pamiętniki Apostoelskie albo Pisma prorockie, dopóki czas na to pozwala. Potem, gdy lektor skończy czytać, przełożony wspólnoty słowem upomina i zachęca nas do naśladowania tych pięknych nauk”¹¹.

stan wspólnot eklezjalnych, do których je kierowali. Powstawały liczne rękopisy Nowego Testamentu. Najcenniejsze to: Papirusy Bodmera z końca drugiego wieku, także Papirusy Chester Beatty z początku trzeciego wieku. Zawierały one fragmenty Nowego Testamentu. Cały tekst zawiera Kodeks Synajski z czwartego wieku oraz Kodeks Watykański z tego samego czasu. Już w III wieku powstały tłumaczenia Nowego Testamentu na łacinę, język syryjski, także koptyjski. Liczne cytaty były obecne w dziełach wczesnochrześcijańskich pisarzy i teologów. Większość greckich rękopisów zawierała wersję Nowego Testamentu ujednoliczoną w piątym wieku. Drukiem została wydana w 1516 roku przez holenderskiego uczonego Erazma, zob. J. Kudasiewicz, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987, s. 104; Z. Niemirski, *Wracając do najstarszych tłumaczeń*, „Alleluja” 44 (618) 2005, s. 17.

⁷ A.J. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła katolickiego*, t. 3., Płock 1905, s. 1.

⁸ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, dz. cyt., s. 69.

⁹ J.W. Boguniowski, *Rzecz o historycznym kształcie liturgii rzymskiej do Soboru Trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, Kraków 2001, s. 40.

¹⁰ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 4, *Eucharystia*, Poznań 1992, s. 135.

¹¹ Zob. Justyn, *Apologie*, A. Lisiecki (tł.), Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1926, s. 26.

Śpiewano także psalmy, hymny i pieśni pochodzenia biblijnego (Ef 5,19; Kol 3,16). Po zakończeniu czytań biblijnych, przewodniczący liturgii głosił homilię. Była ona nie tylko komentarzem do odczytanych fragmentów, ale pomocą we wchodzeniu w misterium celebrowanych zbawczych czynów Kyriosa oraz zachętą do postępowania według usłyszanych pouczeń¹².

1.3. Improwizacja liturgiczna

Pierwsze wieki Kościoła to czas prześladowań wyznawców Chrystusa. Celebracje liturgiczne odbywały się pod osłoną nocy i w miejscach bezpiecznych. Na temat liturgii Kościoła i form kultu Boga żywego zachowywano milczenie. Ta tajemniczość rodziła podejrzliwość u wrogów chrześcijan. Zarzucano im, że ich spotkania są formą misterium o charakterze niemoralnym. W upowszechnianie takich oszczerstw włączył się nawet jeden z czołowych rzymskich intelektualistów pogańskich, Fronto, nauczyciel cesarza Marka Aureliusza. To on o niedzielnych zgromadzeniach eucharystycznych chrześcijan napisał tak: „W dzień uroczysty schodzą się na ucztę wszyscy z dziećmi, siostrami i matkami, wszyscy bez wyjątku na rodzaj i wiek. Po licznych daniach, kiedy uczestnicy rozgrzali się, a żar nieczystej namiętności pod wpływem trunków rozpałił się, wtedy pies przywiązany do świecznika za rzuconym kęsem zaczyna skakać i szarpać się na sznurku, na którym jest uwiązany. W ten sposób wywraca się i gaśnie zdradliwe światło, a wtedy w bezwstydnym ciemnościach sploty ciał się toczą w niewypowiedzianych namiętnościach, jak kto kogo dopadł”¹³.

Na te oszczerstwa w 155 r. odpowiedział Justyn, w skierowanej do cesarza Antoniusa Piusa (138-161) Pierwszej Apologii. Napisał m.in.: „Gdy zakończymy nasze modlitwy, przynoszony jest chleb, wino i woda, a przełożony zanoszą podobne modlitwy i dziękczynienia najlepiej, jak potrafi, lud zaś odpowiada z radością: «Amen». Wreszcie następuje rozdanie i rozdzielenie każdemu tego, co stało się Eucharystią, nieobecnym zaś zanoszą ją diakoni. Ci, którzy są zamożni i chcą, każdy według własnej woli daje to, co chce, a wszystko, co się zbierze, składa się przełożonemu. On zaś wspomaga sieroty, wdowy, chorych lub z innej przyczyny cierpiących niedostatek, więźniów, obcych, gości, krótko mówiąc – wszystkich potrzebujących bez wyjątku. Gromadzimy się zaś na naszym wspólnym spotkaniu w Dniu Słońca, ponieważ jest to pierwszy dzień, w którym Bóg, przetwarzając ciemności i materię, uczynił wszechświat, zaś Jezus Chrystus, nasz Zbawiciel, tego samego dnia zmartwychwstał. W przeddzień bowiem Dnia Saturna został ukrzyżowany, a następnego dnia

¹² Por. A. J. Nowowiejski, dz. cyt., s. 11.

¹³ M. Feliks, *Oktawiusz*, 9, tł. J. Sajdak, *Pisma Ojców Kościoła*, t. 2, 1925, za: P.-P. Verbraken, M. Starowiejski, *Ojcowie Kościoła. Panorama patrystyczna*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej 1991, s. 39.

po Dniu Saturna, to znaczy w Dniu Słońca, ukazał się apostołom i uczniom, przekazując im tę naukę, którą tutaj przedłożyliśmy waszej ocenie”¹⁴.

Formuły modlitewne nie były redagowane w formie pisemnej. Stawały one wyraz osobistej inicjatywy poszczególnych celebransów. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa przekaz ustny miał ogromne znaczenie. Na tradycji mówionej opierał się cały system nauczania. Chrześcijanie pod tym względem nie wyróżniali się od reszty społeczeństwa. Dla nich słowo Boże, zanim zostało utrwalone w Biblii, wybrzmiewało w Tradycji, przekazywanej ustnie. Także obrzędy i modlitwy trwały w pamięci i były przekazywane za pomocą słowa¹⁵.

O improwizacji modlitw liturgicznych świadczy „Didache”, dokument pochodzący z drugiej połowy I wieku¹⁶. Dziełko „Nauka dwunastu Apostołów”, napisane po grecku, najprawdopodobniej w Syrii, zawiera wskazówki o charakterze moralnym i liturgicznym. Odnośnie do celebracji Eucharystii świadczyło, że sprawowano ją w dzień Pański, w niedzielę. Przewodniczył jej biskup, wspierany przez posługę diakonów. Pełne uczestnictwo w celebracji mszalnej domagało się pojednania wszystkich jej uczestników. „Niechaj nikt, kto ma jakiś spór ze swoim bratem, dopóki się nie pogodzi, nie bierze udziału w tym zgromadzeniu, aby nie została skalana wasza ofiara”. Pojednanie kończyło wszelkie spory. „Wyznawajcie ponadto wasze grzechy, aby ofiara wasza była czysta”. To wyznanie grzechów dokonywało się w formie aktu pokutnego¹⁷.

Didache świadczy, że Eucharystia, była celebrowana w klimacie dziękczynienia. Dziękczynienie na kielichem nawiązywało do rodowych korzeni wcielonego Syna Bożego, Jezusa Chrystusa. „Dziękujemy Ci, Ojcze nasz, za świętą winorośl Dawida, sługi Twego, Którą objawiłeś nam przez Jezusa, sługę Twego. Tobie chwała na wieki! Natomiast dziękczynienie nad chlebem brzmiało następująco: Dziękujemy Ci, Ojcze nasz, za życie i za poznanie, które objawiłeś nam przez Jezusa, sługę Twego. Tobie chwałą na wieki”.

Dziękczynienie przenikało także czas po komunii świętej. „A gdy już się nasycicie, składajcie dziękczynienie w taki oto sposób: Dziękujemy Ci,

¹⁴ Justyn, dz. cyt., s. 27.

¹⁵ Tamże, s. 33.

¹⁶ Data powstania tego dzieła ciągle jest przedmiotem dyskusji. Do lat 50 XX w. przyjmowano, że *Didache* powstało w pierwszej połowie II wieku. A.J. Robinson, J. Muilenburg, R.H. Connolly datowali je na lata 120-160, podobnie J. Quasten na lata 100-150. A. Adam przeszuwa datę powstania na lata 90-100, natomiast francuski uczyony J.P. Audet na okres 50-70. Tę datację przyjmują najnowsi badacze, m.in. C. l'Eplattenier, W. Rordorf. Brak jednolitości stylowej *Didache* wskazuje, że jest ono kompilacją kilku wcześniejszych pism; zob. F. Drączkowski, *Patrologia*, Lublin-Peplin 1998, s. 20.

¹⁷ *Didache* 14,3, w: A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie, Pisma Apostolskich*, Kraków 1998, s. 33-44.

Ojcie Świąty za święte Imię Twoje, które z woli Twojej zamieszkało w sercach naszych, i za poznanie, i za wiarę, i za nieśmiertelność, które objawiłeś nam przez Jezusa, sługę Twego. Tobie chwała na wieki”.

Temu dziękczynieniu towarzyszyła świadomość, że cały świat w nim uczestniczy. „Ty, Panie wszechmogący, stworzyłeś wszystko dla Imienia Twego, dałeś ludziom pokarm i napój, aby ciesząc się nim, Tobie dziękowali. Nam zaś dałeś w swej łaskawości duchowy pokarm i napój, i życie wieczne przez Jezusa, sługę Twego. Nade wszystko dziękujemy Ci za wielką potęgę Twoją. Tobie chwała na wieki”.

Dziękczynienie było dopełnione prośbą o dynamiczny rozwój Kościoła, skierowaną do Boga. „Pomnij Panie, na Kościół, i wybaw go od zła wszelkiego, i uczynń doskonałymi w miłości Twojej. I zgromadź do z czterech stron świata, uświęcony, w królestwie Twoim, które przygotowałeś dla niego. Bo Twoja jest moc i chwała na wieki”.

W dziękczynieniu wybrzmiewał także akcent eschatologiczny. Niechaj przyjdzie łaska i przeminie ten świat! Hosanna Bogu Dawidowemu! Eucharystia była rozumiana jako pokarm dający zbawienie dla tych, którzy żyją według Bożych przykazań. Stąd zachęta: Kto święty niech podejdzie, ale kto ma świadomość grzechu niech czyni pokutę¹⁸.

Charyzmatyczna improwizacja bazowała na głębokiej znajomości starotestamentalnych tekstów natchnionych, odczytywanych w kluczu chrystopologicznym. Do takiej posługi liturgicznej zachęcali przebiterów episkopoi – stróże gmin eklezjalnych, biskupi. Papież Klemens I (92/88?-101/97?) pisał: „Gdy wejrzelśmy już w głębie Bożej wiedzy – powinniśmy teraz czynić w należyтым porządku wszystko to, co Pan nam rozkazał wypełniać w wyznaczonym czasie. Rozkazał On, by ofiary i cała służba Boża odbywały się nie przypadkowo i bezładnie, lecz w określonych czasach i godzinach. Gdzie i przez kogo mają być sprawowane. On sam wyznaczył swoim najwyższym postanowieniem, aby wszystko odbywało się w sposób święty zgodnie z Jego życzeniem i miłe Jego woli. Ci zatem, co w wyznaczonym czasie składają swoje ofiary, mili są Mu i szczęśliwi, gdyż stosując się do poleceń Pana nie błędzą. Arcykapłanowi bowiem zlecona została właściwa mu służba Boża, kapłanom zostało wyznaczone właściwe im miejsce i lewitoów powołano do właściwej im posługi. Człowieka świeckiego wiążą prawa właściwe świeckim”¹⁹.

¹⁸ Tamże, s. 37.

¹⁹ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, XL, 1-5, http://chomikuj.pl/namorzyn1/Apokryfy+Nowy+Testament/List+*c5*9bw+Klemensa+Rzymskiego+do+Koryntian,540290870.pdf (20.12.2013).

2. Liturgiczna troska o ortodoksję

Przekaz ustny podczas liturgii niósł jednak poważne niebezpieczeństwo. Tą drogą w Kościele pierwotnym były upowszechniane błędy teologiczne. Teksty liturgiczne, wygłaszane podczas celebracji mszalnej, niejednokrotnie miały charakter i strukturę hymniczną, łatwą do zapamiętania i wspólnego recytowania. Tą metodą posługiwali się też krzewiciele błędów dogmatycznych.

Poważnym zagrożeniem był gnostycyzm²⁰. Był to pogląd znany już w czasach apostoelskich. Funkcjonował on w środowiskach żydowskich pierwszego wieku. Gnoza była poglądem intelektualnym i jednocześnie postawą życiową, deprecjonującą rzeczywistość materialną kosztem świata duchowego. Była to swoista „ucieczka” w sferę boskości. Uważano, że taka ucieczka jest skuteczna na drodze poznania filozoficznego²¹.

Myśl gnostycka popularna była w okresie formowania się pism Nowego Testamentu. Poglądy gnostyckie potępiał w swych listach św. Paweł. Do gminy chrześcijańskiej w Kolosach pisał on: „Chcę bowiem, abyście wiedzieli, jak wielką walkę toczę o was, o tych, którzy są w Laodycei, i o tych wszystkich, którzy nie widzieli mnie osobiście, aby ich serca doznały pokrzepienia, aby zostali w miłości pouczeni, ku [osiągnięciu] całego bogactwa pełni zrozumienia, ku głębszemu poznaniu tajemnicy Boga – [to jest] Chrystusa. W Nim wszystkie skarby mądrości i wiedzy są ukryte. Mówię o tym, by was nikt nie zwodził pozornym dowodzeniem. Choć bowiem ciałem jestem daleko, to jednak duchem jestem z wami, ciesząc się na widok waszego porządku i stałości wiary waszej w Chrystusa” (Kol 2,4-5). Do Tymoteusza zaś pisał: „Jak prosiłem cię, byś pozostał w Efezie, kiedy wybierałem się do Macedonii, [tak proszę teraz], abyś nakazał niektórym zaprzestać głoszenia niewłaściwej nauki, a także zajmowania się baśniami i genealogiami bez końca. Służą one raczej dalszym dociekaniom niż planowi Bożemu zgodnie z wiarą” (1Tm 1,4).

W Antiochii ok. 120 r. działała grupa doketystów. Wyznawcy tej herezji głosili, że Jezus Chrystus był tylko pozornie człowiekiem. Nie miał rzeczywistego, fizycznego ciała ludzkiego, ale eteryczne ciało niebiańskie. Tym samym pozorne były Jego cierpienia i śmierć na krzyżu. Doketyzm kwestionował wcielenie Syna Bożego i zbawienie ludzkości przez Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie²².

²⁰ J. Prokopiuk, *Gnoza i gnostycyzm*, http://www.gnosis.art.pl/prokopiuk_gnoza_i_gnostycyzm02.htm (09.12.2012).

²¹ Gnoza, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 131.

²² Zob. G. Jaśkiewicz, *Doketyzm jako wyraz relatywizmu w teologii*, Apostolicum, Ząbki 2009.

Gnostycy aleksandryjscy pozostawali pod ideologicznym wpływem Bazylidesa (120-145 r.). Ten zaś nauczał, że istnieje najwyższy Bóg, imieniem Abraksas. Z niego pochodzi stworzony Umysł, nazywany przez Greków nous, od którego pochodzi Słowo, z niego zaś Opatrzność, z Opatrzności Moc i Mądrość. Z tych pochodzą władze oraz nieskończone ilości aniołów i emanacji. Bazylides był zwolennikiem doketyzmu. On twierdził, że Jezus Chrystus nie umarł na krzyżu, a ukrzyżowano zamiast Niego Szymona z Cyreny, który pomagał Mu nieść krzyż²³.

W połowie II wieku wielu Rzymian było zwolennikami dualisty Walentyna (+ ok. 165). Był Egipcjaninem, ale działał w Rzymie. Jest autorem „Ewangelii Prawdy”, której tekst został znaleziony w Nadż Hammadi. Głosił on, że „wszelka rzeczywistość rządzi się skrajną opozycyjnością: Bóg – świat, człowiek – ziemia, dusza – ciało, światłość – ciemność, dobro – zło. Cały proces wiedzy i zbawienia polega na ucieczce od świata, materii, ciała, świata doczesnego. Materialność jest niższą emanacją Bóstwa, jest złem mnogości, podczas gdy Bóstwo jest doskonałością jedności, Prajedni. Sam świat materialny jest dziełem złego ducha, który pokonany opadł w materię i nastąpiło nienaturalne zmieszanie bóstwa ze złą materią”²⁴.

W obronie ortodoksyjności ewangelicznej występowali chrześcijańscy apologeti, m.in. Justyn i Hipolit. Pasterze poszczególnych Kościołów lokalnych z mocą chronili prawdziwą wiarę przed zanieczyszczeniami filozofii gnostycznej. Troszczyli się, aby czytania biblijne były wyjaśniane w formie homilii. Ta zaś stanie się nieodłączną częścią każdej celebracji. Taki kierunek zmian potwierdził św. Justyn²⁵. Według jego świadectwa liturgię mszalną otwierała lektura ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Czytania biblijne z obu Testamentów świadczyły o wielkim znaczeniu Biblii oraz integralności Bożego objawienia. Pismo Święte odczytywał na zgromadzeniu liturgicznym lektor. Czytał tak długo, jak tylko pozwalał na to czas.

Najważniejsze miejsce zajmowały Ewangelie, nazywane pamiątkami apostołskimi. Po proklamacji Ewangelii następowała homilia, a zaraz po jej zakończeniu wspólna modlitwa w intencjach Kościoła i zebranej wspólnoty. Tę pouczającą część celebracji zamykał pocałunek pokoju, przekazywany przez wszystkich sobie nawzajem.

Teraz rozpoczynała się liturgia eucharystyczna. Do ołtarza przynoszono chleb i wino. Nad tymi darami celebrans odmawiał dłuższą modlitwę

²³ Tertulian, *Przeciw wszystkim herezjom* 1, w: W. Myszor, *Wybór pism*, tł. W. Myszor, ATK, Warszawa 1983, t. 2, s. 220.

²⁴ Zob. Cz. St. Bartnik, *Historia filozofii*, Gaudium, Lublin 2001, s.159-161.

²⁵ Zob. Justyn, *Apologie*, dz. cyt.; M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 96-97.

dziękczynienia. Św. Justyn stwierdza, że „przełożony zanosí dziękczynienie oraz modlitwę, ile tylko może”. Zaznacza, że eucharystyczne „gratiarum actio” celebrans wypowiadał w wielu słowach, „prolixę”. Nie przytacza żadnego tekstu. Improwizowana modlitwa eucharystyczna kończyła się gromkim „Amen” zgromadzenia liturgicznego. Podczas obrzędów komunijnych diakoni rozdzielali wiernym Komunię Świętą. Czynili to pod obiema postaciami. Chorym i nieobecnym zanoszono ją do domów. Po zakończonej celebracji składano datki dla potrzebujących. Powierzano je do dyspozycji i odpowiedzialności przewodniczącego²⁶.

3. Pierwszy tekst modlitwy eucharystycznej

Tekst pierwszej anafory jest przypisywany Hipolitowi Rzymskiemu, kapłanowi i męczennikowi (170-235). Był zawarty w jego dziele „Tradycja Apostolska” (Ἀποστολικὴ παράδοσις)²⁷. Tekst był przygotowany jako pomoc nowo wyświęconemu biskupowi, który po przyjęciu sakry miał przewodniczyć koncelebracji Eucharystii. Autor dzieła zaznacza, że biskup może formułować modlitwy według własnego uznania. „Nie ma żadnej konieczności, aby powtarzał te same słowa, które zostały przez nas przytoczone i uczył się ich na pamięć, zanosząc dziękczynienie Bogu, ale może improwizować według swoich zdolności. Jeśli ktoś potrafi modlić się długo i wzniosłe, to dobrze, a jeśli nie potrafi, to niech zanosí krótsze modły, byle tylko jego modlitwa poprawnie wyrażała, o co chodzi i pozostawała w zgodzie z ortodoksją”²⁸. Nie był to więc oficjalny tekst Kościoła. Ta pierwsza pisemna redakcja modlitwy eucharystycznej świadczy o schyłku epoki charyzmatycznych liturgów. Była zwiastunem stabilizacji tekstów i obrzędów liturgicznych.

Od IV wieku zaczęto skrupulatnie spisywać modlitwy, które miały być wykorzystane w czasie celebracji liturgicznych. Nie były to redakcje znane powszechnie w całym Kościele. Tworzono je na potrzeby konkretnych wspólnot. Niektóre teksty były powielane w sąsiadujących gminach. Stanowiły one pomocny wzorzec, który, o ile był wartościowy, stawał się bardziej

²⁶ Apologia I, rozdz. 65-67, dz. cyt.; zob. B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 426-427.

²⁷ Dzieło zostało odkryte w XIX wieku w różnych wersjach językowych. Zawiera tradycje kościelne formujące się w różnych miejscach do pierwszej połowy IV wieku. Odnośnie do autorstwa dzieła funkcjonują różne hipotezy. Dawniej uważano je za *Ordo* Kościoła egipskiego. E. Schwartz i H. Connolly wykazali, że jest to dzieło Hipolita. Hieronim Engberding poddał w wątpliwość autorstwo Hipolita Rzymskiego. M. Metzger i H. Nautin usiłowali dowieść, że autorem *Tradycji Apostolskiej* jest Pseudo Hipolit. M. Metzger skłania się ostatecznie do traktowania *Tradycji Apostolskiej* jako dzieła anonimowego autora, zob. J. Brinktrine, *Msza święta*, Warszawa 1957, s. 23; J.W. Boguniowski, dz. cyt., s. 51.

²⁸ Hipolit Rzymski, *Modlitwa eucharystyczna Tradycji Apostolskiej* (I, 1), w: *Wieczera mistyczna*, H. Paprocki (tł.), Warszawa 1988, s. 60.

powszechny. Jedyną normą określającą powstające teksty była ich ortodoksyjność.

Wiek czwarty przyniósł wielkie zmiany w praktyce liturgicznej Kościoła. Wydanie edyktu mediolańskiego w 313 roku pozwoliło chrześcijanom rozwinąć swoją działalność na szerszą skalę. Po okresie prześladowań wyznawcy Słowa Wcielonego wychodzą ze swoją liturgią z katakumb. Zaczynają oficjalnie organizować życie religijne.

Kościół staje wobec nieznanych dotąd wyzwań. One domagały się pewnych zmian w strukturze i kształcie dotychczasowej liturgii. Rozpoczyna się okres dynamicznego rozwoju obrzędowości Kościoła. Coraz większe znaczenie zyskiwały ośrodki życia kościelnego: Jerozolima, Antiochia syryjska, Aleksandria egipska, Rzym i Konstantynopol. Tam ukształtowały się różne tradycje liturgiczne. Ich istota była niezmienna. Stanowiło ją misterium paschalne Chrystusa. Różnice dotyczyły drugorzędnych elementów liturgicznych²⁹.

Pozycja chrześcijaństwa jako religii państwowej sprzyjała swobodnemu tworzeniu stałych miejsc kultu religijnego. Powstawały bazyliki. Liturgia celebrowana w tych okazałych budowlach była sprawowana bardziej okazale, niż to było w domach Kościoła – „domus Ecclesiae”. Uroczyste celebracje eucharystyczne były starannie uporządkowane. Wybrzmiewające modlitwy komunikowały dokładniej i bardziej przystępnie treści celebrowanego misterium Chrystusa.

4. Kartki mszalne

Teksty modlitw liturgicznych, inspirowane Biblią, spisywano na oddzielnych kartkach, tzw. „libelli missae”³⁰. Przewodniczący celebracji mszalnej wykorzystywał je podczas świętej akcji. Zawierały one oracje, z czasem prefację oraz błogosławieństwo. Tak tworzyły się formularze mszalne. Kościół rzymski do IV wieku modlił się i celebrował Eucharystię w j. greckim, zwanym „koine”, chociaż już pod koniec II wieku w Afryce Północnej powstawały formularze w języku łacińskim. Było to związane z tamtejszym tłumaczeniem Biblii na j. łaciński. Było to tłumaczenie Afra. W III wieku

²⁹ Por. J.W. Boguniowski, dz. cyt., s. 42.

³⁰ „Maxime autem isti docendi sunt Scripturas audire divinas, ne sordeat eis solidum eloquium, quia non est inflatum, neque arbitrentur carnalibus integumentis involuta atque operta dicta vel facta hominum, quae in illis libris leguntur, non evolvenda atque aperienda ut intelligantur, sed sic accipienda ut litterae sonant; deque ipsa utilitate secreti, unde etiam mysteria vocantur, quid valeant aenigmatum latebrae ad amorem veritatis acuendum, discutiendumque fastidii torporem, ipsa experientia probandum est talibus, cum aliquid eis quod in promptu positum non ita movebat, enodatione allegoriae alicuius eruitur”, Św. Augustyn, *De catechizandis rudibus* I, 9, 13.

powstał przekład Itala, starołaciński – *vetus Latina*. Za pontyfikatu papieża Damazego I (366-384) i na jego prośbę powstało tłumaczenie Wulgata (382-406), dokonane przez św. Hieronima. Łacińskie tłumaczenia Pisma Świętego przyczyniły się do celebracji liturgii w tym języku. Przenikał on do liturgii w Rzymie i Mediolanie. Za pontyfikatu papieża Damazego I proces latynizacji liturgii stał się faktem.

Plemiona germańskie, romańskie i zachodniosłowiańskie przyjmujące chrześcijaństwo zaczęły ten język stosować w liturgii, chociaż obrządek rzymski, do IX w., nie był związany z łaciną w sposób absolutny³¹. Od pontyfikatu papieża Damazego, łacina wyeliminowała j. greki nie tylko z liturgii, ale także z życia społecznego. Zaczął się kształtować łaciński kanon mszalny. Powstawały liczne teksty modlitw mszalnych, jak: kolekta, sekreta, czy modlitwa pokomunijna³².

Najstarszym znanym tekstem, prezentującym całościowo strukturę celebracji eucharystycznej, są „Konstytucje Apostolskie”³³. Pismo to zredagowano najprawdopodobniej w Syrii, ok. 380 roku. Był to czas, sprzyjający upublicznianiu formuł liturgicznych, ponieważ po soborze w Nicei (325) panowała względna stabilność doktrynalna.

Zmiany polityczne, które zaszły w ówczesnym cesarstwie rzymskim po edykcie mediolańskim z 313 roku, stały się okazją do ujawnienia się wewnętrznego dynamizmu Kościoła³⁴. Wzrost liczebny i terytorialny wspólnot chrześcijańskich tworzył wielkie zgromadzenia liturgiczne. Tworzył się nowy sposób świętowania czynów zbawczych Chrystusa³⁵. Mimo, że gminy chrześcijańskie czerpały z kultury judaistycznej lub helleńskiej, liturgia nie była miejscem synkretyzmu kulturowego, a tym bardziej religijnego. Asymilacja tych tradycji dokonywała się w sposób krytyczny. Chrześcijaństwo zachowało swoją tożsamość. Kościół, przyjmując pewne elementy z innych kultur, nadawał im całkowicie nowy sens, np. świętom pogańskim nadawał treści trynitarne i chrystologiczne. W takim klimacie zaistniała uroczystość Bożego Narodzenia na miejsce pogańskiego święta Sol invictus, obchodzonego 25 grudnia³⁶.

³¹ Zob. K. Matwiejuk, *Msza św. w języku ojczystym*, „Anamnesis” 62 (2010), s. 85-89.

³² J.W. Boguniowski, dz. cyt., s. 55.

³³ *Constitutiones Apostolorum*, S. Kalinkowski, A. Caba (tł.), A. Baron, H. Pietras (opr.), WAM, Kraków 2007.

³⁴ B. Nadolski, *Liturgika*, t. 1, dz. cyt., s. 35.

³⁵ Zob. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, L. Balter (opr), Pallottinum, Poznań 1999, s. 294.

³⁶ Dzień 25 grudnia nie jest dniem historycznych narodzin Jezusa. W tym dniu przesilenia zimowego poganie świętowali narodziny niezwyciężonego słońca - *Natalis solis invicti*. Kościół rzymski to święto „ochrzcił”, wskazując, że słońcem jest Chrystus, który ukazał się światu po długiej nocy grzechu, zob. J. Sroka, *Teologiczne treści adwentu i okresu Bożego Narodzenia*, „Anamnesis” 13, (1997/1998), s. 77-83.

Chrześcijańskie formy modlitewne były naznaczone wpływami mentalności charakterystycznej dla ludzi konkretnego regionu cywilizacyjnego. Na postać pierwszych formularzy wpływ miała ożywiona twórczość liturgiczno-literacka w tych regionach. Św. Augustyn ubolewał nad faktem, że wiele tekstów liturgicznych ma słabą szatę literacką i nieprecyzyjnie przekazuje treści wiary. Czasem nawet trącą one teologiczną ignorancją, posuniętą niekiedy do granic herezji³⁷.

Pasterze Kościoła czuwali nad poprawnością liturgicznych tekstów i obrzędów. To zainteresowanie wypływało ze zrozumienia ważnej zasady liturgicznej, sformułowanej przez Prospera z Akwitanii (+465), a zwalczającego pelagianizm, że „*legem credendi lex statuat supplicandi*”, W praktyce Kościoła „*lex orandi – lex credendi*” oznaczało, że prawo modlitwy jest prawem wiary. Kościół wierzy tak, jak się modli. Gdy Kościół celebrował liturgię, wyznaje wiarę otrzymaną od Apostołów (KKK 1124). Ta zasada stanowiła zobowiązanie, aby teksty liturgiczne spisywane i używane w celebracjach formuły były poprawne pod względem ortodoksyjności³⁸.

Od IV wieku kwestie liturgiczne coraz częściej rozstrzygały synody. One zobowiązały duszpasterzy do konsultacji używanych tekstów z tzw. „biegłymi”. Synody w Hipponie (393) i Kartaginie (397) wydały przepisy dotyczące komponowania tekstów liturgicznych. Proponowały gotowe zestawy formularzy. Domagały się, by używano jedynie tych nowych modlitw, które zostały przez synody zaakceptowane³⁹.

Najstarszy zachowany formularz eucharystyczny Kościoła na Zachodzie znajduje się dziełko „*De sacramentis*”, autorstwa św. Ambrożego (+397). Tam są korzenie „Kanonu rzymskiego”⁴⁰. Ambroży przyznaje tej modlitwie centralne miejsce. Wkrótce zostanie ona przyjęta w innych ośrodkach kościelnych. Dzięki Rzymowi stanie się miarą, kanonem, modlitwy eucharystycznej. Tworzący się kanon, począwszy od pontyfikatu papieża Damazego I (366-384), kończy czasy wolnej twórczości liturgicznej⁴¹. Jest on w pewnym sensie kompilacją wielu libelli missarum.

³⁷ Zob. Augustyn, *De baptismo* 25, 47: „Multorum enim preces emendantur quotidie, si doctioribus fuerint recitatae, et multa in eis reperiuntur contra catholicam fidem. [...] Multi quippe irruunt in preces, non solum ab imperitis loquacibus, sed etiam ab haereticis compositas, et per ignorantiae simplicitatem, non eas valentes discernere, utuntur eis arbitantes quod bonae sunt; nec tamen quod in eis perversum est evacuat illa quae ibi recta sunt, sed ab eis potius evacuatur”, http://www.mlat.uzh.ch/MLS/xfromcc.php?tabelle=Augustinus_Hipponensis_cps2&rumpfid=Augustinus_Hipponensis_cps2 (20.02.2016).

³⁸ Por. M. Kunzler, dz. cyt., s. 294.

³⁹ Zob. J.W. Boguniowski, dz. cyt., s. 55; W.J. Świerżawski, *Mysterium Christi*, t. 2, dz. cyt., s. 36n.

⁴⁰ Por. J. Brinktrine, dz. cyt., s. 26.

⁴¹ Zob. J.W. Boguniowski, dz. cyt., s. 56.

Nowe teksty modlitewne, pisane po łacinie, zawierały wyraźne ślady anafor używanych na Wschodzie. Jednak struktura kanonu znacząco różniła się od strukturalnej budowy anafor wschodnich. Stosowanie libelli utrzymało się do początku VII w. Wtedy zebrane razem i spięte dały początek księdze liturgicznej, zwanej sakramentarzem.

Zakończenie

Liturgia jest żywą obecnością i działalnością zmartwychwstałego Chrystusa. On w Kościele i przez Kościół, przez sakramentalne znaki i słowa, spełnia swoją misję uświęcania człowieka i wraz z uświęcanym oddaje cześć Bogu Ojcu w mocy i miłości Ducha Świętego. Liturgia jest jednocześnie uświęceniem i kultem (zob. KKK 1067). Liturgia wiąże się istotowo ze zbawczym działaniem Boga.

Chrystus „zlokalizował” to zbawcze działanie, ustanawiając sakramenty święte. Wybrany przez siebie znakom nadał moc skutecznego przekazywania swojej łaski. Wcielony Logos określił istotę dla tych czynności. Jest nią Jego paschalne misterium. Ono w Kościele apostołskim było celebrowane, zwłaszcza odnośnie do Eucharystii, przez powtarzanie słów i gestów Chrystusa. Z czasem przewodniczący celebracji, trwając w sukcesji apostołskiej przez sakrament święceń, w oparciu o świadectwo apostołów tworzyli teksty liturgiczne oraz obrzędy, by uczestnikom liturgii objawić misterium zbawienia i wprowadzić ich w tę tajemnicę. Mistagogia liturgiczna osiąga swój szczyt przez wspólnotę uczestników liturgii mszalnej z Chrystusem. Ta urzeczywistnia się przez komunie sakramentalną. Niebezpieczeństwo błędów teologicznych stało się przyczyną powstawania liturgicznych tekstów pisanych.

Summary

From liturgical improvisation to written texts

Liturgy is the creation of Jesus Christ. He continues his redemptive creation in liturgical activities, especially in celebration of the Eucharist. He does it in the Church and through the Church. Apostles and their followers were able to act „in persona Christi”. In the Ancient History, until the 4th century, celebrants created liturgical texts. They were inspired by the Bible. From the 4th century they began to write down the prayers used in liturgy. In that way the fidelity to the Gospel of Jesus Christ was retained.

Ks. Leszek BORYSIUK*

BIERZMOWANIE SAKRAMENTEM KU WIERZE DOJRZAŁEJ

Treść: Wstęp; 1. Duch Święty udoskonala wiarę; 2. Droga dojrzewania wiary; 3. Dojrzewanie wiary w rodzinie i we wspólnocie Kościoła; 4. Bierzmowanie dynamizuje dojrzewanie w wierze; Zakończenie; Streszczenie; Summary: Confirmation as a sacrament for mature faith.

Słowa kluczowe: bierzmowanie, ewangelizacja, formacja, inicjacja, sakrament, wiara.

Keywords: confirmation, evangelization, formation, initiation, sacrament, faith.

Wstęp

Chrzest zakłada wiarę. Jednak nie czyni człowieka w pełni dojrzałym, doskonałym w wierze. W dziedzinie duchowej człowiek musi dojrzewać. Tak, jak są pewne środki za pomocą których dojrzewamy fizycznie, intelektualnie, psychicznie, tak samo w życiu duchowym. Dojrzewanie w wierze, otrzymanej jako dar w sakramencie chrztu, dokonuje się dzięki sakramentom Eucharystii i bierzmowania, które pogłębiają wtajemniczenie chrześcijańskie rozpoczęte w sakramencie powtórnych narodzin.

Celebracja sakramentów inicjacji chrześcijańskiej wprowadza człowieka w egzystencjalną relację z Jezusem Chrystusem i Jego Kościołem.

* Autor, prezbiter diecezji siedleckiej, wyświęcony w 2004 r., dr teologii w zakresie liturgiki, absolwent Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, wykładowca liturgiki w WSD diecezji siedleckiej.

Wszczepienie chrzcielne w Chrystusa wymaga permanentnej troski o dojrzwianie zainicjowanej wiary. Istnieje bowiem niebezpieczeństwo zaniżania życia duchowego przez wybór grzechu albo jego osłabienie przez zaniedbywanie obowiązków religijnych oraz selektywny wybór wartości ewangelicznych w życiu codziennym¹.

Rozwój wiary swoich dzieci to jedno z podstawowych zadań rodziców. Oni podczas chrztu podjęli zobowiązanie wychowania dziecka w wierze. Odpowiedzialność rodziców winna być przeniknięta treścią adagium, autorstwa Tertuliana, które głosi, że chrześcijanami się stajemy, a nie rodzimy się – „fiunt, non nascuntur christiani”². Pomocnikami rodziców w dojrzwianiu wiary chrześniaka są rodzice chrzestni. Ich funkcja pomocnicza jest wyraźnie przypominana podczas obrzędów chrzcielnych³.

Środowiskiem sprzyjającym procesowi formacji chrzcielnej jest wspólnota ochrzczonych, zatem Kościół domowy oraz wspólnota parafialna. Dokonuje się to w sposób organiczny. Wiara ochrzczonych rozwija się, gdy jest przekazywana. Jej wyznawanie przez starszych i ich życie z wiary stanowi pomoc do wzrastania w wierze zwłaszcza dzieci i młodzieży⁴.

Celem niniejszego opracowanie jest ukazanie sakramentu bierzmowania jako Bożej pomocy do rozwijania daru wiary, otrzymanego na chrzcie świętym. Ten rozwój jest naznaczony umiejętnością dzielenia się przez ochrzczonych doświadczeniem osobistego spotkania z Jezusem⁵. Zmierza zaś ku wierze dojrzałej, która winna kształtować życie człowieka, wtajemniczonego w misterium Chrystusa i Kościoła.

1. Duch Święty udoskonala wiarę

Wiara zainicjowana na chrzcie świętym potrzebuje pogłębienia i konfirmacji. Stąd bierzmowanie jest określane jako „confirmatio” tzn. utrwalenie, wzmocnienie. W języku polskim od XV w. używano terminu „byrzwowanie”, a już od XVI w. znana jest nazwa bierzmowanie. Tym samym polskie określenie nawiązuje do belki – bierzma – podtrzymującej strop domu⁶.

¹ A. Sielepin, *Ku nowemu życiu. Teologia i znaczenie chrześcijańskiej inicjacji dla życia wiary*, Kraków 2014, s. 13.

² Tertulian, *Wybór pism III*, tł. D. Sutryk, E. Stanula i inni, Seria: „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 65”, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2007, s. 15.

³ B. Czyżewski, *Rola i zadania „gwarantów” w Kościele starożytnym oraz funkcja rodziców chrzestnych dzisiaj*, w: *Chrzest w życiu i misji Kościoła (III). Materiały z piątego sympozjum liturgicznego diecezji siedleckiej (Siedlce, 20.10.2007)*, I. Chłopkowska (red.), Warszawa-Siedlce 2008, s. 58-73..

⁴ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, (07.12.1990), nr 2.

⁵ A. Sielepin, dz. cyt., s. 19.

⁶ B. Nadolski, *Liturgika*, t. III, *Sakramenty. Sakramentalia. Błogosławieństwa*, Poznań

Łaska bierzmowania pełni zatem rolę umocnienia, dopełnienia chrztu przez udzielenie darów Ducha Świętego. Nie jest to więc dopełnienie w sensie usunięcia jakiegoś braku.

Człowiek ochrzczony jest zjednoczony z Chrystusem. Jest wewnętrznie napełniony mocą Ducha Uświęciciela⁷. W sakramencie bierzmowania zstępuje na człowieka Duch Święty jako dar zmartwychwstałego Chrystusa. Paraklet przemienia ochrzczonego wewnętrznie. Dzięki jego otwarciu na dary Boże staje się ochrzczony pełen Ducha Świętego i Jego mocy⁸. Ochrzczony przez bierzmowanie jest wzmocniony, konfirmowany i wtajemniczony w życie Chrystusa⁹. Dzieje się to przez namaszczenie krzyżmem świętym. Dokonuje go biskup, wkładając ręce na głowę bierzmowanego. Przez posługę biskupa, lub prezbitera w określonych sytuacjach, dokonuje się mocą Ducha Świętego pełniejsze upodobnienie bierzmowanego do Chrystusa¹⁰.

Formuła sakramentu bierzmowania mówi o tym, że Duch Święty jest znakiem, pieczęcią – „sphragis”, *wyciskającą niezatarte znamię na duszy ochrzczonego*¹¹. Pouczył o tym św. Paweł: „Tym zaś, który umacnia nas współ z wami w Chrystusie, i który nas namaścił, jest Bóg. On też wycisnął na nas pieczęć i zostawił zadatek Ducha w sercach naszych” (2Kor 1,21-22). Sakrament bierzmowania wyciska w duszy duchowe znamię. Jest to znak, że Jezus Chrystus naznaczył chrześcijanina pieczęcią swego Ducha. Obdarzył chrześcijanina mocą z wysoka i uzdolnił, aby był Jego świadkiem (por. KKK 1304; por. Łk 24,48-49). To znamię oznacza także, iż bierzmowany potrafi lepiej zrozumieć swoją godność chrześcijańską, odnowioną mocą paschy Chrystusa¹². Ochrzczony przez sakrament bierzmowania zostaje obdarowany darami Ducha Świętego, który tak umacnia go w wierze oraz czyni go „kwalifikowanym” świadkiem Chrystusa. Te uzdolnienia duchowe są cechami dojrzałego chrześcijanina¹³.

Dary Ducha Świętego: mądrości, rozumu, rady, męstwa, poznania, pobożności i świętej bojaźni, stanowią pomoc w indywidualnym uświęceniu

1992, s. 60-66.

⁷ P. Muroni, *Kolejność udzielania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej*, w: *Życie w Chrystusie według Ducha. Teologia sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego*, K. Porosło (red.), Kraków 2014, s. 334.

⁸ Por. W. Świerżawski, *Eucharystia Chrystusa i Kościoła. Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, Kraków 1982, s. 193.

⁹ Tamże, s. 196.

¹⁰ Tamże, s. 195.

¹¹ Cz. Krakowiak, *Sakrament bierzmowania w reformie liturgii II Soboru Watykańskiego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin: 2012, s. 303-304; KKK 1304.

¹² Tamże, s. 304.

¹³ Por. J. Stefański, *Opieczętowany Duchem Świętym*, w: J. Stefański, L. Bilicki, A. Grzelak (red.), *Liturgia źródłem i szczytem życia Kościoła*, Gniezno 1993, s. 110.

przez wzrost wiary (KKK 1303). Mają one charakter charyzmatów, czyli łask, które uzdalniają bierzmowanego do budowania wspólnoty Kościoła. Dokonuje się to przez wykonywanie przez niego misji, wynikającej z bierzmowania¹⁴.

Ochrzczony, dzięki łasce bierzmowania, osiąga nową dynamikę rozwoju życia Bożego. Ten rozwój skutkuje pełnię tego życia, która w wymiarze sakramentalnym urzeczywistnia się przez Eucharystię. Komunia sakramentalna jest najpełniejszą w doczesności formą wspólnoty z Chrystusem¹⁵. Duch Święty do tej wspólnoty prowadzi ochrzczonego, łącząc go przez sakrament bierzmowania mocniej niż w chrzcie świętym, z Chrystusem uwielbionym. Silniej też wiąże go z całą wspólnotą ludzi wierzących¹⁶. Ta wspólnota jest miejscem dorastania człowieka do wiary dojrzałej¹⁷.

2. Droga dojrzewania wiary

Droga od chrztu do bierzmowania stanowi szansę do pogłębiania i umocnienia wiary w Jezusa Chrystusa. Jest to czas systematycznego przygotowania młodzieży do owocnego przeżycia sakramentu bierzmowania. Długość okresu przygotowawczego do przyjęcia sakramentu bierzmowania powinna wystarczyć, by kandydaci umocnili swoją więź z Chrystusem i Kościołem. Katechizacja bezpośrednia przy parafii winna być odpowiednio złączona z nauczaniem religii w szkołach. Konieczne jest więc przygotowanie dalsze i bliższe¹⁸. Droga dojrzewania wiary to nie tylko intelektualne poznawanie prawd katechizmowych, ale pogłębianie egzystencjalnej relacji z Jezusem Chrystusem. Temu pogłębianiu winny służyć różne działania duszpasterskie.

Ochrzczony jest ontologicznie włączony w misterium zbawcze. Jego więź ze Zbawicielem dokonuje się przez regularną, kilkuletnią katechizację. Jest to czas szkoły podstawowej i gimnazjum. Przygotowanie bliższe,

¹⁴ J. Kudasiewicz, *Rola Ducha Świętego w dziejach zbawienia*, w: L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz (red.), *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 6, Lublin 1983, s. 75; Stefański, *Opieczętowny Duchem Świętym*, s. 110.

¹⁵ Por. W. Pałęcki, *Pytanie o liturgię. Misterium liturgii w życiu Kościoła*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 75.

¹⁶ R. Perz, *Chrystus w naszej rodzinie*, cz. 1, Siedlce, Siedleckie Wydawnictwo Diecezjalne im. Św. Maksymiliana Kolbego, Siedlce 1983, s. 97.

¹⁷ Por. Perz, *Chrystus w naszej rodzinie*, cz. 3, Siedlce, Siedleckie Wydawnictwo Diecezjalne im. Św. Maksymiliana Kolbego, Siedlce 1985, s. 115; A. Kiciński, *Przygotowanie do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 143 (2004) nr 573, s. 227-237.

¹⁸ B. Wysokińska, *Przygotowanie do sakramentu bierzmowania w diecezji siedleckiej w latach 1968- 1993*, Warszawa 1996, (Archiwum Biblioteki ATK, mps).

realizowane we wspólnotach parafialnych, winno być ukierunkowane bardziej na budzenie apostołskiej świadomości kandydatów do bierzmowania¹⁹. Bierzmowanie bowiem uzdalnia do podejmowania odważnie i na co dzień misji dawania świadectwa o wierze w Jezusa Chrystusa. A to ma się dokonywać wszędzie tam, gdzie żyje chrześcijanin, zatem w szkole, uczelni, zakładzie pracy czy w domu rodzinnym i środowisku zamieszkania.

Może być pożyteczne, aby w tym procesie wzrastania kandydatów ochrzczonych w wierze, wykorzystać niektóre elementy zawarte w katechumenacie dorosłych przygotowujących się do sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego²⁰. Można zastosować obrzęd wprowadzenia kandydatów do wspólnoty parafialnej. Wtedy winni być obecni rodzice, chrzestni czy przyszli świadkowie bierzmowania. Obrzęd ten w obecności tak wielu ludzi ma uświadomić młodzieży, że bierzmowanie nie jest sprawą tylko osobistą kandydata, ale jest wydarzeniem eklesjalnym. Ochrzczony jest już członkiem wspólnoty Kościoła. Jako bierzmowany stanie się współodpowiedzialny za Jego rozwój.

Intensywniejszy czas formacji przed bierzmowaniem to szczególnie czas ewangelizacji. Ta zaś dokonuje się nie tylko przez katechezę biblijną, ale przez liturgię słowa Bożego, modlitwę błogosławieństwa kandydatów, także wręczenie krzyża czy Ewangelii jako księgi wiary, która winna towarzyszyć nie tylko w czasie formacji przed bierzmowaniem, ale w całym życiu bierzmowanego²¹. Duże znaczenie w przygotowaniu do bierzmowania ma kontekst roku liturgicznego. Inauguracja przygotowania do bierzmowania w adwencie, czy w okresie wielkiego postu albo podczas niedzielnej celebracji Eucharystii, uświadamia kandydatom, że ten sakrament stanowi sposób aktualizacji misterium paschy Chrystusa. Treści tego misterium są bowiem istotną treścią całej liturgii Kościoła.

¹⁹ S. Kisiel, *Postulaty realizacji wskazań Stolicy Apostolskiej w przygotowaniu do sakramentów świętych*, WDP 62 (1993) z. 1, s. 26.

²⁰ *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2007, s. 41-110.

²¹ Wiele propozycji celebracji liturgicznych zawartych jest w poniższych opracowaniach: *Przygotowanie do sakramentu bierzmowania. Materiały dla animatorów do pracy w małych grupach w parafii*, Unitas, Siedlce 2016; B. Połec, *Uświęceni przez Ducha Świętego. Celebracje liturgiczne. Klasa III gimnazjum*, Biblos, Tarnów 2012; *Celebracje liturgiczne. Sakrament bierzmowania*, J. Szpet, D. Jackowiak (red.), Wydawnictwo Św. Wojciech, Poznań 2003; *Wierzę, bo chcę! Przygotowanie do bierzmowania*, red. P. Krzyżewski, Poznań 2014; *Przygotowanie do bierzmowania. Nabożeństwa inicjacyjne*, P. Tomasik (red.), Wydawnictwo Archidiecezji warszawskiej, Warszawa 2010; *Wyłyn na głębię. Celebracje, konferencje. Przygotowanie do bierzmowania. Materiały dla katechety*, T. Panuś (red.), Wydawnictwo Św. Stanisława BM, Kraków 2001.

W przygotowaniu do bierzmowania można odnowić przyrzeczenia chrzcielne. Taka celebracja przy chrzcielnicy nie tylko przypomni chrzcielne obmycie, ale może być okazją do dziękczynienia za dar nowego życia i łaskę wiary, jak również uświadomienia, że ich rozwój jest ciągle aktualnym zobowiązaniem.

Rozmowy kandydata z odpowiedzialnym prezbiterem lub animatorem grupy, w formie tzw. skrutynium, może być pomocne dla młodych ludzi nie tylko do zweryfikowania własnej intencji i motywu przyjęcia sakramentu bierzmowania, ale także zastanowienia się i wyboru sposobu kroczenia drogą wiary.

Takie rozmowy stanowią okazję dla duszpasterza, by mógł on lepiej poznać kandydata, ocenić jego sytuację życiową, rodzinną, i zobaczyć, co sprzyja, a co utrudnia przyjęciu Ewangelii. Te spotkania są okazją do głoszenia młodym kerygmatu, Dobrej Nowiny o Jezusie²². Przepowiadanie Jezusa umarłego i zmartwychwstałego może być pomocą dla kandydata, aby osobistym aktem wiary, tym raz jeszcze pełniej, przyjął Chrystusa jako swego Zbawiciela. On przecież jest pełną odpowiedzią na wszelkie problemy życia ludzkiego. Działania ewangelizacyjne wobec kandydatów będą pomocą do świadomego „uczestniczenia w wydarzeniu Pięćdziesiątnicy”. Ewangelizacja bowiem prowadzi do przemiana człowieka grzesznego w nowego człowieka. Jego zaś integralny rozwój w mocy Ducha Świętego stanie się owocnym wkładem na rzecz doskonalenie świata, w którym on żyje²³.

Propozycją duszpasterską jest „Indeks dla kandydatów do sakramentu bierzmowania”. Jest to swego rodzaju notatnik, dziennik duchowy, w którym młodzież może odnotować swoje przemyślenia oraz praktyki religijne. Chodzi tu nie tylko o uczestnictwo w niedzielnej Mszy świętej, ale w innych celebracjach liturgicznych oraz okolicznościowych nabożeństwach roku liturgicznego. Indeks nie jest formą rygorystycznego sprawdzania kandydatów, ile raczej pomocą do utrwalenia pewnych doświadczeń w swoim życiu duchowym. Tym bardziej, że ludzka pamięć jest krótka.

Zapisy w „Indeksie” będą przypomnieniem po bierzmowaniu, że warto korzystać z różnych form liturgicznych i pobożnościowych, które nie tylko wpisują się w tradycję religijną, ale stanowią pomoc do ożywienia życia chrześcijańskiego wybierzmowanych. Oni realizując swoją misję będą praktykować modlitwę, może systematyczną lekturę Biblii, ale dostrzegą

²² S. Czerwik, *Kerygmat- inicjacja- mistagogia. Trzy płaszczyzny formacji chrześcijanina w Kościele*, „Anamnesis” 24 (2001), s. 43-56; L. Knabit, *Kerygmat – praktyczne uwagi*, Wydawnictwo Ikona, Szydłówek 2013.

²³ J. Celej, *Ewangelizacja młodzieży – sakrament bierzmowania*, WDS 61 (1992) z. 9, s. 285.

wartość w nabożeństwie różańcowym w październiku, w roratach w adwencie, w Drodze krzyżowej w Wielkim Poście czy nabożeństwie majowym lub czerwcowym²⁴.

Duszpasterze w wielką roztropnością będą oceniać obecności kandydatów na różnych nabożeństwach. Taka rozważa jest konieczna, by nie nastąpił przesyt praktyk. Wtedy zamiast pożytku nastąpi odruch „odpoczynku” bierzmowanych po zbyt intensywnym przygotowaniu.

W czasie katechez i spotkań formacyjnych nie może zabraknąć aspektów biblijno – moralnych. Nauczanie Kościoła winno ukazać się w kontekście historii zbawienia, poznawanej w Starym i Nowym Testamencie. Przepowiadanie Dobrej Nowiny o zbawieniu rodzi odpowiedź wiary. Ona jest koniecznym warunkiem do przyjęcia bierzmowania.

Można w formacji do bierzmowania wykorzystać obrzęd przekazanie Symbolu wiary i Modlitwy Pańskiej. Obrzędy te powinny odbywać się we wspólnocie i w formie traditio-redditio. Kandydat najpierw otrzymuje od wspólnoty Credo, a następnie swoim wyznaniem wiary potwierdza przylgnięcie tym aktem do Chrystusa. Podobnie otrzymuje Modlitwę Pańską, by następnie odmówić ją z pogłębioną świadomością. Te elementy katechumenalne ożywiają ducha modlitwy. Jej praktykowanie przez bierzmowanego będzie zawsze źródłem odwagi do świadomego i odważnego świadectwa.

Na drodze dojrzewania wiary ważne jest systematyczne korzystanie z sakramentu pokuty i pojednania. Częsta spowiedź ma ukształtować kandydata jako człowieka dojrzałego i odpowiedzialnego za swoje życie duchowe. W procesie formowania dojrzałego chrześcijanina pomocną może być praktyka dziewięciu pierwszych piątków miesiąca. W ten sposób kandydaci nie tylko korzystają z sakramentu spowiedzi i włączają się w celebrację Eucharystii, ale uświadamiają potrzebę wynagradzania Chrystusowi za grzechy innych ludzi²⁵.

Należy dołożyć starań, aby kandydaci do bierzmowania uczestniczyli w liturgii Wigilii Paschalnej. Udział w jej celebracji byłby, w pewnym sensie, szczytem całej formacji. Noc Paschalna jest szczególnie formą celebracji misterium śmierci i rezurekcji wcielnego Syna Bożego. Kandydaci do bierzmowania, odpowiednio usposobieni przez katechezę poprzedzającą udział w Wigilii Paschalnej, mogą z wielkim pożytkiem duchowym wejść w usposobienie świadka Chrystusa ukrzyżowanego, który zmartwychwstał i żyje pośród swoich uczniów.

²⁴ Por. A. Sepiolo, *Jak pomóc bierzmowanym zostać w Kościele? Doświadczenie diecezji gliwickiej*, „Homo Dei” 84 (2015) 2, s. 47.

²⁵ Por. J. Dziega, *Wskazania Wydziału Nauki Katolickiej*, w: R. Perz, *W oczekiwaniu na Ducha Świętego*, Siedlce 2000, s. 4.

Przyjęcie sakramentu bierzmowania nie kończy procesu formacyjnego. On powinien być dopełniony przez przeżycie okresu mistagogii. Zadaniem tego jest doprowadzenie do pełniejszego włączenia nowo bierzmowanych w życie wspólnoty Kościoła²⁶. wprowadzenie ich w życie konkretnej wspólnoty eklezjalnej. Udział bierzmowanych w życiu parafii będzie się dokonywał przez kontakty z osobami i grupami parafialnymi. Bierzmowani w okresie mistagogii winni mieć okazję do lepszego poznania sposobów funkcjonowania parafii, zapoznania się z ruchami kościelnymi. Jest to czas, w którym podejmą decyzję włączenia się np. do Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży, Ruchu Światło-Życie, Drogi Neokatechumenalnej czy Odnowy w Duchu Świętym albo apostolatu trzeźwości czy grupy charytatywnej. Wolontariat, szkolne koła Caritas czy Ruch Czystych Serc, promujący czystość to także formy aktywności bierzmowanych w parafii²⁷.

3. Dojrzewanie wiary w rodzinie i we wspólnocie Kościoła

Dojrzewanie wiary otrzymanej na chrzcie świętym domaga się odpowiedniego środowiska, łona, w którym wiara dojrzewa. Takim środowiskiem jest wspólnota Kościoła²⁸. Wiara nie jest prywatną sprawą człowieka. Domaga się ona wzrostu w lokalnej wspólnocie ludzi ochrzczonych. Wiara rodzi się w Kościele. Prowadzi do niego oraz w nim się rozwija, dojrzewa. Przypominał o tym papież Benedykt XVI stwierdzając, iż „moja wiara jest możliwa tylko na tyle, na ile żyje i porusza się w «my» Kościoła”²⁹. Kościół jest miejscem przekazywania wiary, miejscem, gdzie przez chrzest człowiek został zanurzony w paschalnej tajemnicy Chrystusa i włączony do wspólnoty Kościoła. Sobór Watykański II przypomina o tym w następujący sposób: „Podobało się jednak Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wyłączeniem wszelkich wzajemnych powiązań, lecz ustanowić ich jako lud, który uznałby Go w prawdzie i Jemu święcie służył” (KK 9). Przypieczętowaniem wiary otrzymanej na chrzcie jest włączenie i trwanie we wspólnocie eklezjalnej. To w Kościele ochrzczony może doświadczyć darów Boga, zatem Jego Słowa, łaski oraz świadectwa miłości.

²⁶ Por. C. Bodzon, *Sakrament bierzmowania aktualizacją daru Pięćdziesiątnicy Paschalnej*, „Studia Płockie” 28 (2000), s. 67.

²⁷ Por. *Formularz protokołu wizytacji oceniającej katechezę parafialną przygotowującą do sakramentu bierzmowania w parafii w Kopciach* (Kopcie 3.05.2010), w: AKDS, *Sprawozdania z egzaminów przed bierzmowaniem 2009-2010*, s. 1.

²⁸ Z. Kiernikowski, *Można być człowiekiem religijnym i jednocześnie niewierzącym*, w: <https://ekai.pl/wydarzenia/wywiad/x16471/bp-kiernikowski-mozna-byc-czlowiekiem-religijnym-i-jednoczesnie-niewierzacym/> (09.09.2016).

²⁹ Benedykt XVI, *Katecheza wygłoszona podczas audiencji generalnej 31 października 2012 roku w Watykanie*, w: <https://ekai.pl/wydarzenia/x60215/wiara-domaga-sie-wspolnoty-kosciola/> (28.06.2016).

Celem właściwej formacji młodzieży „jest obudzenie zmysłu świadomej przynależności do Kościoła i odpowiedzialność zarówno za Kościół powszechny, Kościół diecezjalny jak i wspólnotę parafialną. [...] całe przygotowanie odbywa się we wspólnocie parafialnej. Ważną rolę w tym przygotowaniu winni odgrywać rodzice działający w harmonijnej współpracy z duszpasterzami, a także świadkowie bierzmowania, którymi nie powinni być rówieśnicy lub przygodnie zaproszeni ludzie, ale dojrzały katolicy, najlepiej rodzice chrzestni”³⁰.

Pierwszą wspólnotą dla człowieka jest rodzina, tworząca Kościół domowy. W tej wspólnocie wiara jest przekazywana i rozwijana. Pomocą w rozwoju daru wiary swoich dzieci są rodzice. Do tego zadania zobowiązali się na chrzcie świętym. Ta odpowiedzialność prowadzi do odpowiedniego przygotowania dziecka do inicjacji eucharystycznej przez Pierwszą Komunię Świętą. Troska rodziców o przekaz wiary jest ciągle aktualna. Oni są stróżami wiary swoich dzieci. Jako odpowiedzialni za ich dojrzewanie w wierze winni czynnie uczestniczyć w przygotowaniu swoich dzieci do namaszczenia ich Duchem Świętym³¹.

Na drodze ku wierze dojrzałej ważne jest świadectwo rodziców wobec dzieci. To świadectwo dotyczy zarówno wiary w Boga w Trójcy Świętej jedynego, jak też przynależności do wspólnoty Kościoła. Dziecko doświadczając w swojej rodzinie atmosfery wiary, od najmłodszych lat, zatem przez naśladownictwo, stara się naśladować dobre czyny swoich rodziców. Wartościowe są wizyty katechizowanych w domach rodzin, które chcą podzielić się radością chrześcijańskiego życia. Rodziny angażujące się w życie parafialne mogą dzielić się z bierzmowanymi doświadczeniem własnej drogi życia według Ewangelii. Dla wielu bierzmowanych jest to okazja do poważnej refleksji nad własnym życiem i roli Chrystusa w ich codzienności³².

W procesie dorastania do wiary dojrzałej ważną rolę odgrywają rodzice chrzestni. Kościół zaleca, by „równolegle do katechizacji przygotowującej do bierzmowania młodzieży, należy prowadzić katechizację dla świadków bierzmowania oraz rodziców dzieci”³³. W czasie takich katechez należy ukazywać rolę Ducha Świętego, który umacnia wierzących do wyznawania wiary i postępowania według niej. To Duch Pocieszyciel „udziela ochrzczonym siły, aby wzrastało w nich życie Boże. Pod Jego działaniem życie nadprzyrodzone rozwija się i umacnia”³⁴.

³⁰ J. Nowak, *W świętym Kościele siedleckim*, cz. 2, Siedlce 1998, s. 41.

³¹ Por. Sepiolo, art. cyt., s. 49.

³² J. Bagrowicz, *Katechizm siedlecki. Próba odpowiedzi na nowe wyzwania*, TSS 7 (2010), s. 201.

³³ *Program duszpasterski na rok 1976/77. Człowiek w świecie współczesnym*, WDP 46 (1977) z. 1, s. 22.

³⁴ Tamże, s. 96.

Rodzice żyjący wiarą i zaangażowani w życie Kościoła parafialnego skuteczniej przekażą swoim dzieciom, że „bierzmowanie jest sakramentem, który przynosi wzrost i pogłębienie łaski chrzcielnej”³⁵. Rodzice praktykując życie modlitwy i życie sakramentalne są zachętą do naśladowania. To oni wspomagają proces dorastania w wierze swoich dzieci. Nie są jednak w stanie za nich podejmować decyzji. Jako pierwsi przekazicieli i świadkowie wiary pomagają swoim dzieciom w podjęciu decyzji przyjęcia sakramentu bierzmowania oraz kierowania się w swoim życiu wiarą w Jezusa Chrystusa, jedynego Zbawiciela świata.

Tak realizują swoje wyznanie wiary, które składali podczas chrztu swoich dzieci, gdy na pytania: Czy wierzycie w Boga Ojca wszechmogącego? Czy wierzycie w Jezusa Chrystusa, Syna Jego jedynego? Czy wierzycie w Ducha Świętego? odpowiadali: Wierzymy.

W sakramencie bierzmowania sami kandydaci wyznają wiarę w Jezusa Chrystusa, Pana i Zbawiciela. Ich dojrzała odpowiedź na postawione pytania: Czy wierzysz? stanowi program życiowy. Wyznanie wiary bowiem nie jest tylko słowną deklaracją, ale świadomą i dobrowolną decyzją przyłgnięcia do Tego, który ludzi umiłował do końca, do Chrystusa. Bierzmowany wierzy, bo chce. Jest przekonany, że jedynym Panem i Zbawicielem jest Bóg obecny w trzech Osobach³⁶. Stanięcie przed rówieśnikami i wspólnotą Kościoła i powiedzenie swojego „wierzę” jest świadomym opowiedzeniem się za Chrystusem i wołaniem o przyjście Ducha Poczyszcziciela. Bierzmowanie jest sakramentem uzdalniającym do świadomego wyznawania wiary³⁷. W czasie liturgii sakramentu bierzmowania pytania o gotowość uwierzenia są kierowane bezpośrednio do kandydata. On osobiście wyznaje swoją wiarę.

W procesie przygotowania do bierzmowania ważne, wprost istotne, jest doświadczenie małej wspólnoty eklezjalnej³⁸. Nie jest dobrym rozwiązaniem głoszenie katechezy w kościele dla dużej grupy kandydatów. Konieczna jest katecheza w małych grupach liczących od dziesięciu do piętnastu osób. Takiej małej grupie winna towarzyszyć osoba odpowiedzialna – animator. Osoba animująca spotkania jest łącznikiem między nauczającym

³⁵ K. Baryga, *Znaczenie sakramentu bierzmowania w życiu chrześcijanina i konieczność katechezy przygotowującej do jego przyjęcia*, w: [http://www.katecheza.diecezja.siedlce.pl/index.php?a=gl&s=67&szczeg=469&kat_arch_body=\(3.04.2015 r.\)](http://www.katecheza.diecezja.siedlce.pl/index.php?a=gl&s=67&szczeg=469&kat_arch_body=(3.04.2015%20r.)), s. 2.

³⁶ P. Krzyżewski, *Wierzę, bo chcę. Przygotowanie do bierzmowania*, Wydawnictwo Św. Wojciech, Poznań 2013.

³⁷ Por. Świerżawski, dz. cyt., s. 188; J. Stefański, *Liturgia dla każdego*, Gniezno 1995, s. 141.

³⁸ Por. Sepiolo, art. cyt., s. 45.

Kościółem a kandydatami do bierzmowania³⁹. Animator jako osoba starsza od kandydatów jest dla nich świadkiem wiary. Może być także wzorem, że w życiu codziennym można kierować się zasadami ewangelicznymi. Małe wspólnoty eklezjalne są dla kandydatów do bierzmowania środowiskiem wzrostu wiary przez dzielenie się nią. Dla ożywienia głoszonych katechez należy zapraszać przedstawicieli różnych wspólnot modlitewnych i apostołskich. Osoby te jako katolicy świeccy mogą być bardziej przekonujący niż duszpasterz. Ich świadectwo życia wiarą w Chrystusa może zachęcić kandydatów do angażowania się w ruchy katolickie, działające na terenie danej parafii. Przez swoje świadectwo pokazują, że pielęgnowanie wiary i ciągle w niej wzrastanie dokonuje się na co dzień. Być dojrzałym chrześcijaninem oznacza troszczyć się każdego dnia o osobista relację z Jezusem.

4. Bierzmowanie dynamizuje dojrzewanie w wierze

Często sakrament bierzmowania jest nazywany sakramentem dojrzałości chrześcijańskiej. Pojawiają się też głosy o odłożeniu bierzmowania na późniejszy wiek, na lata nauki w szkole ponadgimnazjalnej. Przywołuje się argumenty, że kandydaci w tym wieku są jeszcze niedojrzali osobowościowo. Mylnym jest zestawianie „dojrzałości duchowej” z „dojrzałością fizyczną”⁴⁰.

Bierzmowanie nie jest sakramentem dojrzałości chrześcijańskiej ale bardzo istotnym etapem ku takiej dojrzałości. Życie wiary i łaski zostało zapoczątkowane w sakramencie chrztu. Jest umacniane i udoskonalane przez Ducha Świętego w sakramencie bierzmowania. Ono bowiem stanowi ważny etap w procesie dojrzewania w wierze. Nie jest szczytem tej dojrzałości⁴¹. Bierzmowanie wraz z chrztem warunkuje dalsze dojrzewanie w wierze⁴²; oba te sakramenty są ze sobą ściśle⁴³.

Praktyka liturgiczna w Kościele łacińskim sytuuje bierzmowanie jako trzeci w kolejności sakrament inicjacji chrześcijańskiej. Kolejność udzielanych sakramentów chrzest, potem Eucharystia jako Pierwsza Komunia Święta i wreszcie bierzmowanie bywa przez niektórych duszpasterzy

³⁹ Tamże, s. 48.

⁴⁰ P. Muroń, *Kolejność udzielania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej*, w: *Życie w Chrystusie według Ducha. Teologia sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego*, K. Porosło (red.), Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2014, s. 360-361.

⁴¹ M. Zachara, *Bierzmowanie: drugi sakrament wtajemniczenia chrześcijańskiego*, w: *Życie w Chrystusie według Ducha. Teologia sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 126.

⁴² Tamże, s. 126.

⁴³ T. Grabowski, K. Porosło, *Tajemnica namaszczenia – sakrament bierzmowania*, w: *Życie w Chrystusie według Ducha. Teologia sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 136.

interpretowana jako proces dojrzewania w wierze, którego szczytem jest bierzmowanie. Liturgicznym szczytem całej inicjacji jest Eucharystia. Jednak dojrzałość chrześcijańska nie kończy się na Komunii sakramentalnej. Ona trwa przez całe życie ochrzczonego.

Bierzmowanie jest głębszym wejściem w misterium paschalne Chrystusa. Dokonuje się ono w klimacie wciąż dojrzewającej wiary. Człowiek obłeczony w Chrystusa w chrzcielnym obmyciu zostaje namaszczoney Duchem Świętym w sakramencie bierzmowania, by doświadczyć liturgicznego szczytu chrześcijańskiego wtajemniczenia w Eucharystii. Przyjęcie sakramentu bierzmowania jest skierowane na wejście i utrwalenie chrześcijańskiego stylu życia.

Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego tworzą teologiczną jedność. Prowadzą do dojrzałości chrześcijańskiej⁴⁴. Ta zaś będzie się urzeczywistniać przez wysiłki, zmierzające do realizacji treści bierzmowania. Wiara będzie jawić się jako coraz bardziej dojrzała w tym, co się wydarzy po przyjęciu bierzmowania, na ile osoba wybierzmowana żyje po chrześcijańsku i odnalazła swoje miejsce w lokalnej wspólnotcie Kościoła⁴⁵. Znakiem wiary dojrzałej jest kroczenie pod prąd mód i nowinek, a kroczenie za Chrystusem z własnym krzyżem swoich zobowiązań i odpowiedzialności⁴⁶.

Zakończenie

Duch Święty prowadzi człowieka po drogach wiary w Boga w Trójcy Świętej Jedyne. Ochrzczony posłuszny natchnieniom Parakleta otwiera się na przyjęcie Go jako Daru w sakramencie bierzmowania. Tego sakramentu, podobnie jak chrztu, którego jest dopełnieniem, udziela się tylko jeden raz. Wyciska on w duszy niezatarty znak przynależności do Chrystusa Zbawiciela.

Samo przyjęcie bierzmowania nie czyni chrześcijanina w pełni dojrzałym. Sakrament ten wprowadza na drogę ku wierze dojrzałej. Przygotowanie do bierzmowania i łaska sakramentalna dają możliwość rozwoju wiary. Środowiskiem jej wzrostu jest wspólnota eklezjalna jako Kościół domowy czy parafia. W przygotowaniu do bierzmowania mogą być pomocne elementy formacji katechumenalnej.

⁴⁴ J. Stefański, *Opieczętowany Duchem Świętym*, w: J. Stefański, L. Bilicki, A. Grzelak (red), *Liturgia źródłem i szczytem życia Kościoła*, Gniezno 1993, s. 108.

⁴⁵ Por. M. Zachara, art. cyt., s. 126.

⁴⁶ R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic*, A. Kuryś (tł.), Warszawa 2015, s. 261.

Streszczenie

Zainicjowana we chrzcie świętym wiara winna być pogłębianą. Odpowiedzialność za rozwój wiary u swoich dzieci wzięli rodzice i rodzice chrzestni. Oni są pierwszymi przekazicielami wiary. Rodzina jako domowy Kościół i wspólnota parafialna to środowiska, w którym wiara dojrzewa. Wiara umacnia się, gdy jest przekazywana. Dzięki szkolnej katechezie i życiu liturgicznemu wiara jest rozwijana. Poprzez duchowe przygotowanie kandydatów do bierzmowania z wykorzystaniem elementów katechumenalnych i pracy w małych grupach okres ten staje się impulsem do świadomego i mężnego wyznawania wiary. Bierzmowanie jest umocnieniem na drodze wiary, ono dynamizuje pogłębienie relacji z Jezusem i Jego Kościołem. Samo przyjęcie bierzmowania nie czyni chrześcijanina w pełni dojrzałym. Zaangażowanie w życie wspólnoty Kościoła i wyznawanie wiary w Jezusa wprowadza na drogę ku wierze dojrzałej. Po tej drodze wiary w Boga prowadzi człowieka Duch Święty, który w bierzmowaniu udziela obficie swoich darów.

Summary

Confirmation as a sacrament for mature faith

Faith – initiated in Baptism should be later increased. The obligation for the development of children's faith has been taken by the parents and the godparents. They are the first to transfer faith. A family as a house church and a parish community make the environment for faith to grow. Faith gets stronger while it is transferred. Thanks to religious education and liturgical life faith is developed. Through the spiritual preparation of the candidates for the sacrament of Confirmation, using catechumenal elements and working in small groups, this particular time becomes an impulse for a conscious and brave profession of faith. The Confirmation is an reinforcement of faith, it makes the relations with Jesus Christ and his Church deepened. The reception of the sacrament of Confirmation itself does not make a Christian fully mature. The involvement in the life of the Church community and the confession of faith in Jesus Christ lead to the way of mature faith. On this way of faith a man is led by the Holy Spirit, who gives his gifts generously in the sacrament of Confirmation.

Ks. Waldemar BARTOCHA*

EKLEZJOLOGIA EPISKOPATU W ODNOWIONEJ LITURGII

Treść: Wstęp; 1. Wiąż nupcjalna biskupa z Kościołem lokalnym; 2. Biskup ikoną ontyczności i sakramentalności Kościoła partykularnego; 3. Kościół katedralny i katedra biskupa – dwie ikony Kościoła partykularnego; Zakończenie; Streszczenie; Summary: Ecclesiology of the episcopate in renewed liturgy.

Słowa kluczowe: eklezjologia episkopatu, święcenia biskupie, pierścień biskupi, oblubieniec Kościoła, Kościół partykularny, kościół katedralny, katedra biskupia, kościół konkatedralny.

Keywords: ecclesiology of the episcopate, episcopal orders, the episcopal ring, the spouse of Church, particular Church, cathedral church, bishop's cathedral, concathedral church.

Wstęp

Sobór Watykański II w dwóch zasadniczych dokumentach, jakimi są Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium” oraz Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”, wskazuje na istnienie ścisłej więzi pomiędzy Kościołem a celebracją liturgiczną, także między eklezjologią a liturgią. Można mówić o istnieniu procesu osmozy pomiędzy liturgią i Kościołem¹. Pierwszy z dokumentów, który przyczynił się do ponownego

* Autor jest księdzem archidiecezji łódzkiej. Jest drem liturgiki i adiunktem w Katedrze Teologii Liturgii WT UKSW.

¹ Por. P.D. Scardilli, *Nella liturgia la manifestazione della Chiesa. I nuclei ecclesiologici in*

okrycia znaczenia liturgii dla życia Kościoła, uwypukla prawdę, iż sprawowanie liturgii, zwłaszcza sprawowanie sakramentów, warunkuje sakramentalny byt Kościoła. Natomiast konstytucja o Kościele rozwija teologię Mistycznego Ciała Chrystusa w optyce liturgicznej Eucharystii i pozostałych sakramentów, które są miejscem i sposobem budowania Kościoła. W tym kontekście liturgia jako celebrowanie Chrystusowych misterii zbawienia staje się „locus theologicus” dla eklezjologii. Eklezjologia soborowa odcisnęła swoje piętno na reformie liturgicznej. Została rozwinięta i pogłębiona w posoborowych dokumentach i księgach liturgicznych².

Celem artykułu jest ukazanie głównych linii eklezjologii episkopatu, jakie odsłaniają się w świetle analizy posoborowych ksiąg liturgicznych. Zanim jednak zostaną wyodrębnione zasadnicze wektory eklezjologii episkopatu należy wydobyć wprawdzie soborowe modele eklezjologiczne obecne w „lex orandi”. Na ich tle uwidocznia się relacje zachodzące w trójmianie: Chrystus – biskup – Kościół na płaszczyźnie liturgii Kościoła.

Dokumenty Soboru Watykańskiego II prezentują następujące modele eklezjologiczne: Mistyczne Ciało Chrystusa, Lud Boży, wspólnota (communio) ludzi z Bogiem w Chrystusie, oraz sakrament zbawienia. Spośród nich wyłaniają się na pierwszy plan zwłaszcza dwie koncepcje Kościoła: Kościół jako Ciało Chrystusa i Kościół jako sakrament. Obydwa modele eklezjologiczne stanowią dwa filary soborowej eklezjologii. One wzajemnie się dopełniają i ukazują hermeneutykę ciągłości w nauczaniu o Kościele³. Prawda ta uwidacznia się już w KL 2 i 7. Dopełnieniem tej soborowej wizji misterium Ludu Bożego są obrazy biblijne Kościoła jako: owczarni (J 10,1-10), roli uprawnej lub Roli Bożej (1Kor 3,9; Mt 13,1-43), „Bożej budowli” (1Kor 3,9), świątyni Bożej na ziemi (1P 1,23; 2,4-5), Świątyni Ducha Świętego (1Kor 3,16; Rz 8,1 nn; 12,11; 15,16) „Miasta Świętego” (Ap 21,1-2),

„Sacrosanctum concilium”, Assisi 1963, s. 23-25. A. M. Triacca udowadnia odwołując się do tekstów patrystycznych i starożytnych świadectw liturgicznych aksjomat: *ecclesia facit liturgiam et liturgia facit ecclesiam*. Liturgia w swej wewnętrznej istocie objawia Kościół. Poprzez pojęcie eklezjologii liturgicznej Triacca z jednej strony rozumie rzeczywistość Kościoła, jaka wyłania się z analizy źródeł liturgicznych, a z drugiej dostrzega w niej konkretną postawę życiową, właściwą wspólnocie chrześcijańskiej, która gromadząc się na liturgii uwidacznia i urzeczywistnia w określonych współrzędnych czasu i przestrzeni Kościół. Mając na względzie obydwie aspekty Triacca dokonuje rozróżnienia pomiędzy eklezjologią statyczną i eklezjologią liturgiczną dynamiczną – por. A.M. Triacca, *La perennità dell'assioma „Ecclesia facit liturgiam et liturgia facit Ecclesiam”*. *Osmosi tra pensiero dei Padri e preghiera liturgica*, w: *Ecclesiologia e catechesi patristica*. „Sentirsi Chiesa”, red. S. Felici [Biblioteca di Scienze Religiose 46], Roma 1982, s. 255-294.

² Por. D. Sartore, *Chiesa e liturgia*, w: *Liturgia*, D. Sartore, A.M. Triacca, C. Cibien (red.), Cinisello Balsamo (Milano) 2001, s. 400.

³ Por. B. Migut, *Teologiczny kontekst odnowy liturgicznej po Vaticanum II*, „Studia Liturgiczne”, t. IX, Cz. Krakowiak, W. Pałęcki (red.), Lublin 2013, s. 44.

„niepokalanej oblubienicy niepokalanego Baranka” (Ap 19,7; 21,2,9; 22,17; Ef 5,24-29)⁴. Poszczególne modele eklezjologiczne oraz biblijne tytuły i obrazy Kościoła przewijają się przez posoborowe księgi i kodeksy liturgiczne, zwłaszcza przy charakterystyce liturgicznej posługi biskupa⁵.

1. Wiąż nupcjalna biskupa z Kościołem lokalnym

Kard. Joseph Ratzinger, przedstawiając definicję istoty liturgii w świetle Konstytucji „Sacrosanctum concilium”, odwołuje się do modelu eklezjologicznego Kościoła – Oblubienicy. Stwierdza, iż liturgia polega na doświadczaniu oblubieńczej tajemnicy Chrystusa i Kościoła, czyli jest wydarzeniem nupcjalnym⁶. KL 7, wyjaśniając sposoby obecności wcielonego Syna Bożego w czynnościach liturgicznych, posługuje się biblijnym motywem oblubieńczej miłości, by opisać relację, jaka konstytuuje się pomiędzy Chrystusem a Kościołem na płaszczyźnie liturgii. Obecność Kyriosu w liturgii Kościoła nie jest obecności statyczną, lecz dynamiczną, czyli pełną zbawczej, przemieniającej mocy i miłości, jaka łączy Oblubieńca z Oblubienicą. Ta sama kategoria wiążi nupcjalnej występuje w KL 84 i 85, gdzie jest mowa o modlitwie liturgicznej jako o dialogu Oblubienicy z Oblubieńcem. W analogiczny

⁴ Por. Cz. Bartnik, *Kościół*, Lublin 2009, s. 30-33; B. Migut, *Teologia liturgii Konstytucji o liturgii „Sacrosanctum Concilium” w perspektywie hermeneutyki ciągłości*, w: *Źródło i szczyt. Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium» dzisiaj*, K. Porosło (red.), Kraków 2011, s. 119-126.

⁵ W „Pontyfikale rzymskim” w „Obrzędach święceń biskupa” można wyodrębnić następujące modele eklezjologiczne oraz obrazy Kościoła: Kościół jako Ciało Mistyczne Chrystusa (nr 40); Kościół jako Boża Oblubienica (nr 26, 51), Kościół jako Matka (nr 38), Kościół jako Lud Boży (nr 40), Kościół jako Owczarnia Chrystusa (nr 39, 54), Kościół jako świątynia Boża (nr 25, 47) – por. Pontificale Romanum, *De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum*, editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis MCMXC; Pontyfikał rzymski, *Obrzędy święceń biskupa, presbiterów i diakonów* (wydanie drugie wzorcowe), Katowice 1999 (dalej=ObŚwBp). Cały szereg modeli eklezjologicznych oraz obrazów Kościoła można odnaleźć także w „Ceremoniale liturgicznej posługi biskupów”. Z analizy tego kodeksu liturgii biskupiej, który nie jest księgą liturgiczną w ścisłym znaczeniu tego słowa wynurzają się między innymi następujące tytuły i obrazy Kościoła: Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa (CLPB 29, 55, 1185); Kościół jako *communio* (CLPB 1, 18, 21, 42); Kościół jako Lud Boży (CLPB 2, 20, 48, 51, 119, 274, 383); Kościół jako świątynia Boga żywego (CLPB 43, 880); Kościół jako budowla Boża (CLPB 856), Kościół jako Pańska Owczarnia (CLPB 3, 10, 119) – por. *Caeremoniale Episcoporum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum*, editio typica, Città del Vaticano 2008 (dalej=CE); *Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów odnowiony zgodnie z postanowieniem świętego Soboru Watykańskiego II wydany z upoważnienia papieża Jana Pawła II dostosowany do zwyczajów diecezji polskich* (wydanie wzorcowe), Katowice 2013 (dalej=CLPB).

⁶ Por. J. Ratzinger, *Opera omnia*, wydanie polskie, K. Gózdź, M. Górecka (red.), t. XI: *Teologia liturgii*, przekład: W. Szymona, Lublin 2012, s. 637.

sposób także w KL 102 pojawia się tytuł „Boski Oblubieniec” w odniesieniu do Chrystusa, którego misterium paschalne Kościół wspomina i uobecnia w celebracjach roku liturgicznego⁷. Skoro biskup reprezentuje symbolicznie i skutecznie działanie Chrystusa Głowy odnoszące się do Ciała oraz jest gwarantem jedności misji jednego Kościoła w martyria, leiturgia i diakonia, to zatem powinien „miłować Kościół miłością Chrystus Oblubieńca i być w Kościele sługą jego jedności”⁸.

W świetle odnowionej liturgii relację biskupa z Kościołem można zatem rozpatrywać w kategoriach więzi nupcjalnej łączącej oblubieńca z Oblubienicą. Chociaż obraz Kościoła – Oblubienicy Chrystusa nie jest jednym z dominujących modeli eklezjologicznych, obecnych w „Pontyfikale rzymskim” czy w „Ceremoniale biskupów”⁹, to jednak do niego odwołują się księgi liturgiczne przedstawiając interpretację teologiczną nałożenia pierścienia w obrzędach wyjaśniających sakramentu święceń biskupa. W liturgii posoborowej pierścień jest oznaką wiary oraz oblubieńczej więzi biskupa z Kościołem¹⁰. Pierwotna interpretacja nałożenia pierścienia, której autorem był św. Izydora z Sewilli różniła się od tej współczesnej. Według św. Izydora z Sewilli pierścień biskupi jest znakiem godności oraz symbolem autorytetu, władzy biskupa¹¹. Ta interpretacja zostanie następnie przejęta i rozwinięta przez średniowieczne pontyfikały, które odwołując się do tekstów biblijnych uwypuklają pełnię władzy biskupiej w materii dotyczącej zbawienia człowieka, na przykład w zakresie posługi jednania. W „Pontyfikale rzymsko-germańskim” porównuje się biskupa do ojca rodziny, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare (Mt 13,52) ze względu na wieczne zbawienie swojej owczarni¹².

Przeniknięcie idei zaślubin do obrzędów wyjaśniających święceń biskupich, w celu wyrażenia natury więzi istniejącej pomiędzy biskupem a Kościołem, nastąpiło w X wieku. Symbolika pierścienia jako symbolu wzajemnej miłości i wierności została zaczerpnięta z obrzędów małżeństwa. Od początku VII wieku nowożeńcy w Europie centralnej i w Hiszpanii na

⁷ Por. C. Militello, *La Chiesa «il corpo crismato»*. Trattato di ecclesiologia, Bologna 2003, s. 230-231.

⁸ Por. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja «Pastores gregis» o biskupie słudze Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata* (dalej=PGr), Kraków 2003, nr 13.

⁹ Por. J. Theisen, *Episcopal liturgy as a theological locus for ecclesiology*, „Ecclesia Orans” 12 (1995), s. 29.

¹⁰ Por. ObŚwBp 26, 51; CLPB 58, 525.

¹¹ Por. Sancti Isidori Hispalensis Episcopi, *De ecclesiasticis officiis*, Liber II: De origine ministrorum, Caput 5: De sacerdotio, 12, PL 83, 784: *Datur et annulus propter signum pontificalis honoris, vel signaculum secretorum*.

¹² Por. *Pontificale romano-germanico*, w: Studi e Testi, t. II, wyd. C. Vogel, Città del Vaticano 1963, LXIII, 39.

oczach kapłana i świadków wymieniają między sobą obrączki¹³. W formu-
łach błogosławieństwa i nałożenia pierścienia biskupiego, zamieszczonych
w Pontyfikałach z Aurillac i Sens podkreśla się, że biskup przyjmując pier-
ścień nie tylko partycypuje w tajemnicy Chrystusa i Kościoła, ale ma obo-
wiązek strzec i bronić Oblubienicy wcielnego Syna Bożego, która została
powierzona jego pasterskiej pieczy¹⁴.

Genezy przyjęcia symboliki wierności ślubnej na oznaczenie relacji on-
tyczno-sakramentalnej istniejącej pomiędzy następcami apostołów a Ko-
ściołem należy doszukiwać się w tekstach biblijnych i patrystycznych. Sam
Chrystus wskazuje na siebie jako na Oblubieńca. Posługując się metaforą
godów weselnych przekazuje swoim uczniom prawdę o nadejściu czasów
mesjańskich i zapowiada swoją pasję, która stanie się poematem miłości dla
Kościoła, Jego Oblubienicy (por. Mk 2,18-20). Natomiast w przypowieści
o pannach roztropnych i nierozsądnych (Mt 25,1-13) odsłania się escha-
tyczna ikona Chrystusa Oblubieńca. Metaforyczny obraz wejścia do sali
weselnej roztropnych panien z oblubieńcem symbolizuje bowiem paruzję
i ucztę w Królestwie niebieskim. Św. Paweł oblubieńcze zjednoczenie Zba-
wiciela z Kościołem określa mianem „wielkiej tajemnicy” (Ef 5,32). Partycy-
pują w niej na mocy sakramentu chrztu wszyscy członkowie jego Ciała, ra-
zem i każdy z osobna jako Oblubienica „poślubiona” Kyriosowi (por. KKK
796). Katechizm Kościoła Katolickiego ukazuje symbiozę obydwóch obra-
zów Kościoła: obraz Kościoła Mistycznego Ciała Chrystusa zostaje dopeł-
niony obrazem Kościoła Oblubienicy Zbawiciela. Zestawienie obydwóch
obrazów ze sobą pokazuje naturę interpersonalną jedności Kościoła, któ-
rej źródłem jest „caritas” rozlewana w naszych sercach przez udzielanego
nam Ducha (Rz 5,5). Kard. Joseph Ratzinger wyjaśniając metafizyczną treść
idei Ciała Chrystusa u Augustyna dochodzi do wniosku, iż Chrystus „jako
Głowa i jako Duch (...) jest nowym Adamem, Oblubieńcem i Małżonkiem
– podobnie jak zjednoczona z Chrystusem ludzkość jako Ciało jest nową
Ewą, niewiastą, oblubienicą i małżonką”. W miłości Oblubienica łączy się
z Oblubieńcem i w niej staje się ze swym Oblubieńcem jednym duchem.
W eklezjologii św. Augustyna połączenie dialektyki „corpus Christi” i „spi-
ritus Christi” stanowi paradygmat jedności Kościoła¹⁵.

Św. Tomasz z Akwinu wyjaśniając znaczenie teologiczne pierścienia,
który noszą członkowie „ordo episcoporum” stwierdza, iż symbolizuje on
tajemnicę więzi łączącej Kościół z Chrystusem. Biskup jest oblubieńcem

¹³ Por. J. Nowak, Świecenia biskupa, „Roczniki Teologiczne”, 49(2002) z. 8, s. 106.

¹⁴ Por. A. Santantoni, *L'ordinazione episcopale. Storia e teologia dei riti dell'ordinazione nelle antiche liturgie dell'Occidente*, Roma 1976, s. 161-162.

¹⁵ Por. J. Ratzinger, *Opera omnia*, wydanie polskie, K. Gózdź, M. Górecka (red.), t. I: *Lud Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, przekład: W. Szymona, Lublin 2014, s. 277-278.

Kościoła na mocy faktu, iż zajmuje w nim miejsce wcielnego Syna Bożego. We Wprowadzeniu do obrzędów święceń, które zawiera skondensowaną prezentację doktryny o sakramencie święceń i sposobach jego celebracji, uwypukla się prawdę o sakramentalnym utożsamieniu biskupa z Chrystusem Prorokiem, Kapłanem i Królem – Pasterzem¹⁶. W analogiczny sposób także „Ceremoniał biskupów” w kilku miejscach podkreśla więź ontyczną istniejącą pomiędzy biskupem a Zbawicielem¹⁷. Skoro biskup uosabia i uobecnia Chrystusa we wspólnocie eklezjalnej jako Jego sakrament czy „ikona”, to oznacza, że w analogiczny sposób tak, jak wcielony Syn Boży jest on oblubieńcem Kościoła. Podstawą sakramentalno-ontologiczną relacji oblubieńczej miłości, która wiąże biskupa z Kościołem są święcenia biskupie, które wyciskają na kandydacie do episkopatu święte znamię, będące rysem zwiększającego się w sposób progresywny w poszczególnych stopniach sakramentu święceń podobieństwa do Słowa Wcielnego¹⁸. W święceniach biskupich zostaje wylana na biskupa mocą Ducha Świętego oblubieńcza miłość chrystyczna na sposób łaski sakramentalnej¹⁹. Podstawowym kluczem dla zrozumienia relacji istniejących w trójmianie Chrystus – biskup – Kościół jest kenoza Logosu objawiona w tajemnicy Wcielenia. W adhortacji posynodalnej „Pastores gregis” Ojciec Święty Jan Paweł II podkreśla, iż „żaden biskup nie może zapomnieć, że szczytem świętości pozostaje Chrystus Ukrzyżowany, w swym największym darze dla Ojca i dla braci w Duchu Świętym”²⁰.

2. Biskup ikoną ontyczności i sakramentalności Kościoła partykularnego

W posoborowych księgach liturgicznych odbija się jak w zwierciadle synteza soborowej eklezjologii w jej ujęciu sakramentalno – eucharystycznym. Otwiera ona nie tylko nowe horyzonty w rozwoju posoborowej teologii Kościoła partykularnego, ale przyczynia się również do intensyfikacji studiów nad naturą teologiczno – prawną relacji w trójmianie: biskup – Kościół partykularny – liturgia. Słuszna w tym przypadku wydaje się konstatacja P. Mariniego²¹. Według jego opinii pierwsze rozdziały „Ceremoniału biskupów” zawierają klucz do lektury teologicznej całej księgi, ponieważ wyrażają

¹⁶ Por. ObŚwBp 3.

¹⁷ Por. CLPB 5, 8.

¹⁸ Por. ObŚwBp 6.

¹⁹ Por. T. Goffi, *Il vescovo sposo della Chiesa*, w: *Il vescovo e la sua Chiesa, Quaderni teologici del Seminario di Brescia*, G. Canobbio, F. Dalla Vecchia, G.P. Montini (red.), Brescia 1996, s. 210-211.

²⁰ Por. PGr 13.

²¹ Por. P. Marini, *L'Écclésiologie de l'Épiscopat selon le Cérémonial des Évêques*, „La Maison – Dieu” 224 (2000) z. 4, s. 142.

w sposób jasny i głęboki teologię liturgiczną, która stanie się poprzez celebracje mistagogią, czyli konkretną manifestacją Kościoła modlącego się i celebrującego.

W rozdziale pierwszym „Ceremoniału”, poświęconemu charakterowi i znaczeniu liturgii biskupiej wychodzi się od ukazania godności Kościoła partykularnego, czyli tej przestrzeni, w której urzeczywistnia się kapłańska posługa biskupa²². Na relacji Kościół – Chrystus, wspólnota partykularna – biskup opiera się cała linia teologiczna wspomnianego kodeksu liturgii biskupiej²³. W definicji Kościoła partykularnego, skonstruowanej na podstawie doktryny zawartej w DB 11 i KK 23 na plan pierwszy wysuwa się figura biskupa²⁴, który przyczyniając się do rozkwitu życia liturgicznego, ożywia go, ponieważ uobecnia w nim wszystkie misteria Chrystusa i Kościoła Bożego²⁵. Więź genetyczno-ontyczna, jaka istnieje pomiędzy biskupem a Chrystusem, wyrażona w słynnym aksjomacie zaczerpniętym przez „Ceremoniał biskupów” z eklezjologii Ignacego Antiocheńskiego czyni biskupa ikoną ontyczności i sakramentalności Kościoła partykularnego. W tej optyce sakramentalny walor episkopatu staje się paradygmatem jedności Kościoła lokalnego. W osobie biskupa, który nim kieruje jako wikariusz i legat Chrystusa²⁶ koncentrują się jak promienie, które się schodzą, linie szerokiej komunii kościelnej: trynitarnej, apostoelskiej, komunii istniejącej pomiędzy poszczególnymi ogniwami w profilu hierarchicznym Kościoła partykularnego oraz komunii charyzmatów, urzędów i innych form obecności kościelnej, jakie istnieją w diecezji²⁷.

Sercem Kościoła jest Chrystus i Jego Pascha. Eucharystia uobecnia misterium paschalno – pneumatohagijne ze wszystkimi jego skutkami oraz kształtuje sposób egzystencji Kościoła, który powinien wzorować się na Chrystusie w swojej postawie posłuszeństwa wobec Boga Ojca i daru dla braci. Podczas Eucharystii Kościół partykularny przekształca się w Ciało Chrystusa²⁸. We wprowadzeniu teologiczno – pastoralnym do obrzędów święceń biskupa podkreśla się, iż „w każdej (...) wspólnocie ołtarza dzięki świętej posłudze biskupa, ukazuje się symbol miłości i jedności mistycznego Ciała Chrystusa”²⁹. W żywym portrecie Kościoła lokalnego, którym

²² Por. CE 1 – 4.

²³ Por. P. Llabres, *El Obispo y la Iglesia particular en el «Ceremonial de los obispos», „Phase”* 162 (1987), s. 458.

²⁴ Por. CE 3.

²⁵ Por. K.P. Kyosse, *L'Évêque et la vie liturgique dans l'Église locale à la lumière de SC 41 et des documents postconciliaires*, Roma 1991, s. 86.

²⁶ Por. CE 5.

²⁷ Por. P. Marini, art. cyt., s. 145-146.

²⁸ Tamże, s. 150.

²⁹ ObŚwBp 14.

jest celebrowanie eucharystyczne góruje bez wątpienia figura biskupa, jej przewodniczącego. W tym kontekście szczególnego znaczenia pastoralnego nabiera postulat wysuwany przez I. Oñatibię, aby w katechizacji o misterium Kościoła lokalnego nie zapominać o tym, że funkcja biskupa jest tutaj kluczem, bez którego nie można ani samemu zrozumieć ani innym wyjaśnić na czym polega złożona rzeczywistość tego istotnego elementu struktury eklezjalnej³⁰.

Skoro Eucharystia stanowi epifanię Kościoła powszechnego, zatem biskup, który jest „ikoną Chrystusa” we wspólnocie sprawującej kult, staje się zwornikiem komunii eklezjalnej między swoim Kościołem a Kościołem powszechnym. Trafna w tym kontekście wydaje się konkluzja, do jakiej dochodzi w swoich rozważaniach A. García Ibañez. Według jego opinii celebrowanie eucharystyczne, której przewodniczy biskup nie tylko odzwierciedla obraz Kościoła, nie tylko wyraża go w jego konstytutywnych i istotnych elementach, ale czyni go także obecnym i pełnym, ponieważ Eucharystia nie jest tylko źródłem jedności na płaszczyźnie Kościoła partykularnego, ale staje się przestrzenią, w której konstytuują się więzi komunii pomiędzy eucharystycznym zgromadzeniem lokalnym a wszystkimi członkami Mistycznego Ciała, którzy pozostają razem złączeni z Chrystusem w misterium „Christus Totus”³¹. W tej perspektywie szczególnej wartości eklezjologicznej nabiera nakaz o charakterze obligatoryjnym, który łączy udzielanie święceń biskupich z celebrowaniem eucharystycznym³² oraz zalecenie, aby biskup wyświęcony na terenie swojej diecezji przewodniczył koncelebrowaniu Liturgii eucharystycznej³³.

Obrzęd święceń biskupich w czasie Mszy świętej, w której licznie uczestniczy duchowieństwo i wierni świeccy jest epifanią Kościoła jako wspólnoty hierarchicznie uporządkowanej i uwypukla charakter kolegialny posługi kościelnej, ponieważ wszyscy obecni członkowie „ordo episcoporum” biorą czynny udział w udzielaniu święceń elektowi³⁴. Ta wizualizacja natury kolegialnej episkopatu na płaszczyźnie ontologiczno-sakramentalnej stała się możliwa dzięki nowym zasadom doktrynalnym i normatywnym, jeżeli chodzi o koncelebrowanie sakramentu święceń. Przed reformą liturgiczną Vaticanum II tylko trzech szafarzy mogło bezpośrednio uczestniczyć

³⁰ Por. I. Oñatibia, *La Eucaristía dominical, presidida por el obispo en su catedral, centro dinamico de la Iglesia local*, „Phase” 199 (1994), s. 34.

³¹ Por. A. García Ibañez, *Episcopato e comunione cattolica della Chiesa. La dimensione ecclesiale dell'Eucaristia celebrata dal vescovo*, w: *I vescovi e il loro ministero*, P. Goyret (red.), Città del Vaticano 2000, s. 129.

³² Por. *Wprowadzenie ogólne do ObŚw BpPiD*, 9.

³³ Por. ObŚwBp 27.

³⁴ Por. CLPB 501; ObŚwBp 16.

w procesie transmisji sukcesji apostołskiej, natomiast obecnie wszyscy biskupi są zaproszeni do koncelebrowania święceń biskupich i dzięki temu mają możliwość, za każdym razem, gdy uczestniczą w takim wydarzeniu, urzeczywistniać wewnętrzny impuls przekazywania łaski i władzy, właściwej dla stanu biskupiego. To pragnienie przekazywania innym, czego sami stali się dyspozytariuszami na mocy sakramentu sukcesji apostołskiej, wpisuje się w ontologię i w dynamikę sakramentalną episkopatu, w analogiczny sposób, jak w życie naturalne jest wpisany instynkt rozmnażania gatunku³⁵. Paralelizm, jaki się konstytuuje pomiędzy koncelebracją święceń biskupich a koncelebracją eucharystyczną, w której poza biskupami uczestniczą również prezbiterzy asystujący elektowi i niektórzy członkowie jego prezbiterium³⁶ nie tylko ukazuje jedność kapłaństwa i kolegialność episkopatu, ale także uwypukla sakramentalny walor święceń biskupich i pozwala zarówno w Eucharystii, jak i w episkopacie dostrzec źródło, z którego tryska życie Boże w Kościele pielgrzymującym na ziemi³⁷.

W serii modlitw wstawienniczych w nowych anaforach eucharystycznych uwypukla się prawdę, iż każda Eucharystia jest bezpośrednio związana z jednością episkopatu pod przewodnictwem papieża – Głowy Kolegium Biskupów³⁸. W tym sensie można zatem powiedzieć, że biskup jest ikoną ontyczności i sakramentalności Kościoła partykularnego, ponieważ zachowanie więzi komunii z nim stanowi gwarancję trwania w łączności z Chrystusem i Kościołem powszechnym oraz czyni daną wspólnotę lokalną otwartą ku perspektywie jedności i powszechności Kościoła³⁹.

³⁵ Por. G. Ferraro, *L'esperienza sacramentale della collegialità episcopale nel ministero di Benedetto XVI*, "Ephemerides Liturgicae" 121 (2007), s. 390-391.

³⁶ Por. CLPB 502; ObŚwBp 17.

³⁷ Por. G. Ferraro, art. cyt., s. 390.

³⁸ Por. *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 318*: „Spraw, aby lud Twój wzrastał w miłości razem z naszym Papieżem N., naszym Biskupem N., oraz całym duchowieństwem” (II Modlitwa eucharystyczna); s. 325*: „Utwierdź w wierze i miłości Twój Kościół pielgrzymujący na ziemi; a więc Twojego sługę, naszego Papieża N., naszego Biskupa N., wszystkich biskupów świata, duchowieństwo i cały lud odkupiony” (III Modlitwa eucharystyczna); s. 332*: „Pamiętaj Boże, o wszystkich, za których składamy tę Ofiarę: przede wszystkim o Twoim słudze, naszym Papieżu N., o naszym Biskupie N., o wszystkich biskupach i całym duchowieństwie...” (IV Modlitwa eucharystyczna); s. 340*: „Umacniaj w jedności wszystkich wezwanych do Twojego stołu: a więc naszego Papieża N., naszego Biskupa N., kapłanów, diakonów i cały lud chrześcijański” (V Modlitwa eucharystyczna, A); Błogosław naszego Papieża N., naszego Biskupa N. i nasz lud” (V Modlitwa eucharystyczna, B) „Umocnij swój lud Chlebem życia i Kielichem zbawienia; uczynj nas doskonałymi w wierze i miłości w jedności z naszym Papieżem N., i z naszym Biskupem N.” (V Modlitwa eucharystyczna, C); „Umocnij więc jedności między wiernymi i kapłanami i naszym Biskupem N., między biskupami i naszym Papieżem N.” (V Modlitwa eucharystyczna, D).

³⁹ Por. S. Czerwik, *Biskup i liturgia w świetle dokumentów Vaticanum II oraz odnowionych ksiąg liturgicznych*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 51 (1975) nr 4-5, s. 213.

Wspomnienie imienia papieża i biskupa miejsca w samym sercu celebracji eucharystycznej stanowi zatem ekspresję komunii nie tylko w wymiarze horyzontalnym, ale i wertykalnym, ponieważ biskup w tej konfiguracji pełni rolę promotora i animatora w procesie transmisji łaski zbawienia. Nie chodzi w tym przypadku tylko i wyłącznie o przestrzeganie jakiejś normy prawnej, ale o zasadę eklezjologiczną, która ma swoje uzasadnienie w tekstach patrystycznych⁴⁰ i starożytnych sakramentarzach⁴¹.

3. Kościół katedralny i katedra biskupa – dwie ikony Kościoła partykularnego

We wprowadzeniu teologicznym i pastoralnym do obrzędów święceń biskupich został podkreślony wewnętrzny i organiczny związek, jaki istnieje pomiędzy urzędem biskupa a kościołem katedralnym. Znajduje on swoje odzwierciedlenie w zaleceniu, aby ordynacja elekta, który ma być ustanowiony głową jakiejś diecezji odbywała się właśnie w kościele katedralnym⁴². On bowiem jest „matką wszystkich kościołów diecezji” oraz znakiem komunii i centrum życia liturgicznego⁴³. W hierarchii kościołów diecezji, kościół katedralny plasuje się na samym szczycie, ponieważ wskazuje na miejsce, z którego biskup naucza oraz przewodniczy czynnościom liturgicznym⁴⁴. Katedra jest świadkiem ważnych wydarzeń w historii Kościoła partykularnego⁴⁵.

„Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów” obok wymiaru materialnego uwypukla wyraźnie wymiar duchowy najważniejszej świątyni diecezji, kładąc w ten sposób szczególny nacisk na jej walor eklezjologiczny i kultyczny. W tej optyce kościół katedralny jawi się jako budowla będąca „znakiem (...) duchowej świątyni, która wznosi się w głębi dusz i jaśnieje wspaniałością łaski Bożej” oraz jest „wyrazistym obrazem czcigodnego

⁴⁰ Por. Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Smyrnie*, VIII, 2, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma ojców apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 138: „Gdzie pojawi się biskup, tam niech będzie wspólnota tak, jak gdzie jest Jezus Chrystus, tam i Kościół powszechny. Nie wolno bez biskupa ani chrzcić ani sprawować agapy, lecz co on zatwierdzi, to i dla Boga będzie miłe. W ten sposób wszystko, co czynicie będzie pewne i ważne”.

⁴¹ Por. Mohlberg L. C., Eizenhöfer L., Siffrin P. (wyd.), *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae Ordinis a anni circuli* (Cod. Vat. Reg. Lat. 316), Paris Bibl. Nat. 7193, 41 (56) – *Sacramentarium Gelasianum*, Roma 1981, nr 1244: „...una cum famulo tuo papa nostro illo et antistite nostro illo episcopo (...)”.

⁴² Por. ObŚwBp 21.

⁴³ Por. CE 44.

⁴⁴ Por. S. Cichy, *Kościół katedralny i jego znaczenie w życiu diecezji*, „Ateneum Kapłańskie” 158(2012), z. 2(618), s. 213.

⁴⁵ Por. J. Miazek, *Katedralna msza stacyjna biskupa diecezjalnego*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 23(2010), nr 2, s. 144.

Kościoła Chrystusowego, który na całym świecie modli się, śpiewa i składa uwielbienie”⁴⁶. W tym sensie można powiedzieć, że tworzy on przestrzeń liturgiczną, w której dokonuje się katabatycznie – anabatyczna wymiana błogosławieństw pomiędzy Bogiem w Trójcy Jedynym a wspólnotą Kościoła partykularnego, gdzie sakramentalnym łącznikiem jest osoba biskupa. Biskup występując w charakterze widzialnego ojca i pasterza wiernych oraz pierwszego liturga i mistagoga diecezji „wstawia się za swoimi braćmi i z tym samym ludem błaga Pana i dziękuje Mu, wskazując na prymat Boga i Jego łaski”⁴⁷.

Według „Ceremoniału” kościół katedralny powinien być zatem uważany za „ośrodek liturgicznego życia diecezji”⁴⁸, ponieważ w nim urzeczywistnia się „najwznioślejszy i święty akt «munus sanctificandi» biskupa, który niesie ze sobą równocześnie, jak sama liturgia, której przewodniczy, uświęcenie osób oraz kult i chwałę Bożą”⁴⁹. Chociaż biskup wykonuje swoją posługę uświęcania i kultu w całej diecezji, to jednak kościół katedralny jest miejscem właściwym, w którym on rozwija funkcję „szafarza łaski najwyższego kapłaństwa” wobec swojej owczarni⁵⁰, zwłaszcza gdy przewodniczy liturgii w dniach uroczystych, poświęca olej krzyżma oraz sprawuje święcenia⁵¹. Postać biskupa celebrującego liturgię w kościele katedralnym, który jest „jakby kościołem matką i centrum Kościoła partykularnego”⁵² wyraża całą swoją symbolikę poprzez obecność w ikonach przestrzeni liturgicznej, do jakich należą między innymi: katedra biskupa, ołtarz, prezbiterium, ambona lub ambony, chrzcielnica, zakrystia⁵³.

Zdaniem M. Augé dedykacja kościoła katedralnego może być rozpatrywana w kategoriach inicjacji chrześcijańskiej budynku reprezentującego i symbolizującego wspólnotę wiernych, powierzoną pasterskiej pieczy biskupa diecezjalnego. W analogiczny sposób, jak sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego są fundamentami całego życia chrześcijańskiego (KKK 1212), tak obrzęd poświęcenia obiektu, będącego „kościołem matką” w relacji do innych świątyń diecezji można potraktować jako konsekrację całego Kościoła partykularnego. W tym sensie celebrację rocznicy dedykacji kościoła katedralnego – według opinii wspomnianego liturgisty – można

⁴⁶ Por. CE 43.

⁴⁷ PGr 33.

⁴⁸ Por. CLPB 44.

⁴⁹ PGr 34.

⁵⁰ Por. M. Augé, *Il vescovo: «grande sacerdote del suo gregge»* (*Pastores gregis*, 32 – 41), w: *Vescovi servitori del Vangelo per la speranza del mondo. Studi e commenti sull'esortazione postsinodale «Pastores gregis» di Giovanni Paolo II*, A. Montan (red.), Roma 2005, s. 336.

⁵¹ Por. CLPB 42.

⁵² Por. PGr 34.

⁵³ Por. P. Marini, art. cyt., s. 161-162.

porównać z „rocznicą chrztu całej wspólnoty chrześcijańskiej, w ostateczności ludu uświęconego poprzez Słowo i sakramenty, powołanego do wzrastania i rozwijania się, w analogii z ciałem ludzkim, do miary wielkości według pełni Chrystusa (por. Ef 4,13-16)”⁵⁴.

W kościele katedralnym znajduje się katedra biskupa, będąca symbolem jego władzy nauczania i rządzenia⁵⁵ oraz gwarancją apostołskości Kościoła partykularnego⁵⁶. Obecność katedry biskupiej „czyni z kościoła katedralnego przestrzenne i duchowe centrum jedności i komunii dla prezbiterium diecezjalnego i dla całego świętego Ludu Bożego”⁵⁷. Jak słusznie zauważa P. Tena Kościół katolicki i apostołski nie istnieje bez katedry biskupiej, to znaczy bez obecności sukcesji apostołskiej, zapewniającej świadectwo Ewangelii z autorytetem jej autentycznej interpretacji. W analogiczny sposób, jak nie istnieje wspólnota (komunia) eklezjalna bez ołtarza, wokół którego gromadzi się Lud Boży na celebracji pamiątki Chrystusowej Paschy. Podejmując refleksję nad walorem eklezjologicznym katedry biskupiej wspomniany powyżej liturgista dochodzi do konkluzji, iż w pewnym sensie możemy ją „relatywizować” jako taką. Skoro biskup jest znakiem i gwarantem sukcesji apostołskiej w swojej diecezji, to zatem tam, gdzie wykonuje swoją ewangeliczną funkcję, tam jest uosabiana katedra. Z drugiej jednak strony, gdy wierni gromadzą się w kościele katedralnym na celebracji liturgii wokół swojego biskupa i spotykają się tutaj z katedrą jako obiektem materialnym, to w tym przypadku staje się ona znakiem widzialnym tego, że Apostoł jest ciągle obecny w tym Kościele⁵⁸.

Katedra biskupia zajmuje zatem szczególne miejsce w przestrzeni liturgicznej kościoła katedralnego i posiada głęboką wymowę eklezjologiczną. W związku z tym „Ceremoniał biskupów” podaje szczegółowe wskazania, co do jej wyglądu, tak aby umieszczając ją, zwłaszcza w nowym budynku, czy dokonując jej renowacji, nie zatarto właściwej symboliki tego ważnego obiektu w architekturze każdego kościoła katedralnego. Katedra biskupia winna zatem być jedna i stała oraz należy ją umieścić w takim miejscu, aby „było widoczne, że biskup przewodniczy całej wspólnotie wiernych”⁵⁹. Zachowanie i przestrzeganie tych wymogów, które muszą być uwzględnione przy konstrukcji katedry biskupiej i jej właściwej lokalizacji w przestrzeni liturgicznej kościoła katedralnego sprawia, iż w czasie liturgii „z wysokości

⁵⁴ M. Augé, dz. cyt., s. 336.

⁵⁵ Por. CE 42.

⁵⁶ Por. J. López Martín, *Il vescovo, primo animatore dello spirito della liturgia*, „Rivista liturgica” 90 (2003) nr 2-3, s. 307.

⁵⁷ PGr 34.

⁵⁸ Por. P. Tena, *La catedral en la Iglesia local*, „Phase” 188 (1992), s. 98-99.

⁵⁹ CLPB 47.

swojej katedry biskup jawi się wobec zgromadzenia wiernych jako ten, który przewodniczy „in loco Dei Patris”⁶⁰.

Prawo zasiadania na katedrze jest prerogatywą biskupa diecezjalnego. W poszczególnych przypadkach może on zezwolić, aby inny biskup zasiadał na jego katedrze⁶¹. Nie mogą na niej natomiast zasiadać prezbiterzy, nawet jeżeli byłiby głównymi celebransami podczas celebracji liturgicznych w kościele katedralnym. „Ceremoniał biskupów” w sposób jasny i wyraźny reguluje tę kwestię stwierdzając, iż „krzesło dla prezbitera celebrującego winno być przygotowane w innym miejscu”. W tej perspektywie szczególnej wymowy eklezjalnej nabiera obrzęd objęcia katedry biskupiej przez biskupa wyświęcanego we własnym kościele katedralnym, który w strukturze ordynacji biskupiej jest przewidziany bezpośrednio po przekazaniu insygniów⁶². W zależności od miejsca, gdzie odbywały się święcenia (przy katedrze czy w innym stosownym miejscu, na przykład przed ołtarzem) główny szafarz święceń albo zaprasza wyświęconego biskupa, aby zasiadł na katedrze lub prowadzi go na katedrę. W sytuacji, gdy biskup został przeniesiony z innego Kościoła lub też nie otrzymał święceń w swoim kościele katedralnym, w czasie liturgicznego obrzędu objęcia powierzanej mu diecezji, po ogłoszeniu listu apostolskiego i po aklamacji ludu zostaje poproszony przez metropolitę, aby zasiadł na katedrze biskupiej⁶³.

W tym geście liturgicznym o dużym natężeniu eklezjologicznym objawia się wymiar apostolski i eklezjalny urzędu biskupa, którego osoba w ten sposób zostaje włączona w łańcuch sukcesji apostolskiej danego Kościoła partykularnego i staje się gwarantem apostolskości, ponieważ reprezentuje własny Kościół w „communio Ecclesiarum”. W obrzędzie objęcia katedry przez nowego biskupa diecezjalnego nie tylko dokonuje się manifestacja jego władzy pasterskiej i jej wizualizacja wobec zgromadzonej wspólnoty wiernych, ale następuje odsłonięcie jej prawdziwej natury. Władza biskupa diecezjalnego wyraża się w postawie służby na rzecz jedności. Urząd biskupa, jak słusznie zauważa I. Oñatibia, jest urzędem jedności, a jego misja polega na budowaniu więzi komunii wewnątrz owczarni powierzanej jego pasterskiej pieczy i takiej jej formacji duchowej, aby „wszyscy świadomi swoich obowiązków, żyli i działali we wspólnocie miłości” (DB 16)⁶⁴.

M. Miele zwraca uwagę na fakt, iż „Ceremoniał biskupów” w swej charakterystyce teologiczno-prawnej rzeczywistości kościoła katedralnego

⁶⁰ PGr 34.

⁶¹ Por. CLPB 47.

⁶² Por. ObŚwBp 91.

⁶³ Por. CLPB 1161.

⁶⁴ Por. I. Oñatibia, art. cyt., s. 38.

w pewnym sensie uzupełnia Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku, zwłaszcza jeżeli chodzi o szczególną pozycję kanoniczną, którą on wydaje się zajmować w życiu wspólnoty lokalnej. Według opinii tego autora ceremoniał z jednej strony umacnia funkcję jednoczącą kościoła katedralnego, będącą wyrażeniem jakiejś potrzeby głęboko zakorzenionej w genezie eucharystycznej Kościoła partykularnego, z drugiej strony natomiast pozostawia wciąż otwartym problem statusu teologicznego i kanonicznego kościoła konkatedralnego.

Sprawa pozostaje zatem nierozstrzygnięta, ponieważ ani w Kodeksie ani w dokumentach liturgicznych nie ma sprecyzowanej definicji „konkatedry”. Natomiast *Stolica Apostolska* wciąż nadaje taki tytuł w związku z mającymi miejsce translacjami stolic diecezji, chociażby w następstwie praktyki łączenia diecezji ze sobą na zasadzie unii (np. we Włoszech). Pewnym posunięciem w celu udzielenia odpowiedzi na pojawiające się wątpliwości była publikacja dokumentu Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, który zawiera pewne wskazówki na temat celebracji liturgicznych właściwych dla diecezji włoskich połączonych unią⁶⁵. W świetle dyspozycji zawartych w tym dokumencie kościół katedralny w takim przypadku musi być jeden, ponieważ jest on znakiem jedności i centrum życia liturgicznego w danym Kościele partykularnym. Z kolei w kościele konkatedralnym powinna być zachowana ze względów historycznych katedra biskupia jako „świadełstwo poprzedniej tradycji”. Na tej katedrze może zasiadać tylko biskup diecezjalny, który ma obowiązek udawać się do konkatedry w celu przewodniczenia celebracjom liturgicznym, jakie rozwijają się tam przy współudziale ludu „jako tradycje i zwyczaje lokalne”. W konkatedrze nie powtarza się jednak liturgicznego rytu objęcia katedry biskupiej przez nowego biskupa diecezjalnego („receptio episcopi in sua cathedrali ecclesia”), gdyż pozostaje on zarezerwowany tylko i wyłącznie dla kościoła katedralnego⁶⁶.

Zakończenie

W odnowionej po Soborze Watykańskim II liturgii osoba biskupa pełni centralną rolę. On jest sakramentalnym zwornikiem jedności, który otwiera Kościół partykularny, powierzony jego pasterskiej pieczy, na komunię

⁶⁵ Por. Congregazione per il Culto Divino, *Normae circa le celebrazioni liturgice proprie delle diocesi italiane unificante con decreto della Congregazione per i vescovi del 30 settembre 1986*, 25 ottobre 1986, „Notitiae” 22 (1986), s. 948-950.

⁶⁶ Por. M. Miele, *Il ministero del vescovo nel Caeremoniale Episcoporum*, w: *Il ministero del vescovo nella vita della Chiesa: figura e figure*, G. Moerschini (red.), Treviso 2002, s. 140-142.

Kościół. Gwarantuje też zachowanie więzi komunii z Biskupem Rzymu i całym Kościołem powszechnym. Biskup na mocy sakry biskupiej partycypuje mocą Ducha Świętego w chrystycznej miłości oblubieńczej. Przez świadectwo autentycznej wiary, jako prawdziwy Oblubieniec Kościoła, wzbudza miłość do wcielnego Syna Bożego wśród tych, do których jest posłany. Celebracje liturgiczne, którym przewodniczy biskup, zwłaszcza w swoim kościele katedralnym są manifestacją tajemnicy Chrystusa i Kościoła oraz istniejącej między nimi więzi nupcjalnej.

Streszczenie

Artykuł ukazuje pewne elementy eklezjologii episkopatu, jakie wyłaniają się z ksiąg liturgicznych odnowionych po Soborze Watykańskim II. Biskup jest oblubieńcem Kościoła, ponieważ od momentu święceń biskupich uobecnia on sakramentalnie w stopniu najwyższym Chrystusa Pasterza i Oblubieńca Kościoła. Chociaż biskup wykonuje swoją posługę uświęcania i kultu w całej diecezji, to jednak kościół katedralny, będący jakby kościołem matką i centrum Kościoła partykularnego, jest miejscem właściwym, w którym on rozwija funkcję „szafarza łaski najwyższego kapłaństwa” wobec swojej owczarni, zwłaszcza gdy przewodniczy liturgii w dniach uroczystych, gdy poświęca olej krzyża oraz udziela święceń. Postać biskupa celebrującego liturgię w kościele katedralnym jest wyjaśniana przez symbolikę elementów przestrzeni liturgicznej. Do tych symbolicznych „ikon” należą m.in.: katedra biskupia, ołtarz, prezbiterium, ambona, chrzcielnica, także zakrystia.

Summary

Ecclesiology of the episcopate in renewed liturgy

The article shows some elements of ecclesiology of the episcopate, which appear in liturgic books renewed after the second Vatican Council. The bishop is the spouse of Church, because since the moment of bishop ordination he represents Christ the Shepherd and the Spouse of Church on the highest level. Although the bishop does his duties connected with sanctification and worship in the whole diocese, it is the cathedra church which is somehow mother church and the centre of particular church and it is the proper place where it develops its function of the minister of the grace of the high priesthood for its sheepfold, especially when he leads the liturgy

on special celebratory days, blesses the oil of chrism and administers the sacred ordinations.

The figure of the bishop who administers liturgy in cathedral church expresses its whole imagery through its presence in icons of liturgic space to which belong bishop's cathedra, presbyterium, ambo or amboes, baptismal bowl and sacristy.

Ks. Ireneusz CELARY*

MUZYKA LITURGICZNA W ŚWIETLE DOKUMENTÓW KOŚCIOŁA

Treść: Wstęp; 1. Status muzyki sakralnej według *Sacrosanctum Concilium*; 2. Muzyka i śpiew liturgiczny jako integralne elementy celebracji liturgicznej; 3. Chorał gregoriański; Zakończenie; Summary: Liturgical music in view of documents of The Church.

Słowa kluczowe: chorał gregoriański, liturgia, muzyka, organy, śpiew.

Keywords: Gregorian chant, liturgy, music, pipe organ, singing.

Wstęp

Odnowa liturgiczna, zainicjowana przez Sobór Watykański II (1962-1965), zwołany przez papieża Jana XXIII (1958-1963), i dokończony przez jego następcę, papieża Pawła VI (1963-1978), odkryła na nowo liturgię jako szczyt i źródło życia Ludu Bożego (por. KL 10)¹. W centrum prac soborowych

* Autor, prof. dr hab. W 2016 roku otrzymał tytuł profesora. Jest księdzem archidiecezji katowickiej. Pracuje na Wydziale Teologicznym UŚ w Katowicach w Zakładzie Teologii Pastoralnej i Historii Duszpasterstwa. W latach 2011-2012 stypendysta Uniwersytetu Wiedeńskiego (*Pastorales Forum*). W 2012 roku otrzymał „Kardinal-Bertram-Stipendium”, po wygraniu konkursu, ogłoszonego przez „Institut für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte e.V.” z siedzibą w Regensburgu. Jest autorem 14 książek oraz ponad 90 artykułów naukowych.

¹ Por. *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium von Reiner Kaczynski*, w: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 2: Kommentare SC-IM-LG*, red. P. Hünemann, B. J. Hilberath u.a., Herder, Freiburg-Basel-Wien 2009, s. 73-74.

stanęła refleksja nad rzeczywistością Kościoła. Jej celem było „poznanie go ad intra i ad extra”². Prace soborowe odbywały się w myśl zasady „accommodata renovatio”. Ona scalała aspekt doktrynalny i duszpasterski Kościoła³. W kontekście tej eklezjalnej odnowy zostały wykorzystane sugestie dotyczące odnowy liturgicznej, przygotowane przez istniejący od połowy XIX wieku ruch liturgiczny⁴.

Przedmiotem starannych refleksji i analiz Ojców soborowych stała się muzyka sakralna⁵. Ona jako sztuka jest ściśle związana z liturgią⁶. Sobór wskazał, że muzyka jest istotnym elementem celebracji liturgicznych (KL 112). Ma doniosłe zadanie w celebrowaniu misterium paschalnego Chrystusa. Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium” (112-121) zawiera zasady dotyczące rozumienia roli muzyki w liturgii i wskazania odnoszące się do jej wykonywania podczas celebracji liturgicznych⁷.

² Por. K. Wojtyła, *Wstęp ogólny*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski – nowe tłumaczenie*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2002, s. 13.

³ Por. tamże, s. 16; zob. Z. Zieliński, *Papież i papieństwo dwóch ostatnich wieków 1775-1978*, Instytut Wydawniczy „PAX”, Warszawa 1983, s. 517-518; R. Tyrała, *Muzyka liturgiczna w Polsce w świetle posoborowych synodów diecezjalnych*, w: *Muzyka i śpiew liturgiczny. Materiały z sympozjum 20 listopada 2001 roku*, red. J. Zimny, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2002, s. 96-125.

⁴ Por. *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie...*, s. 11-42.

⁵ W reformę muzyki kościelnej włączyli się już papieże przedsoborowi. Motu proprio *O muzyce świętej* (1903) papieża Piusa X rozpoczyna szereg dokumentów papieskich poświęconych w całości lub częściowo muzyce sakralnej. Z jego polecenia wydano też *Kyrieale* (1905), *Officium defunctorum* (1909) oraz *Antiphonarium* (1912). Papież Pius XI wydał Konstytucję apostolską *Divini cultus sanctitatem* (1928), a jego następca, Pius XII, dwie encykliki: *Mediator Dei* (1947) oraz *Musicae sacrae disciplina* (1955). Z inspiracji papieża Piusa XII Kongregacja Obrzędów opublikowała 3 września 1958 roku *Instrukcję o muzyce sakralnej i liturgii*. Więcej na ten temat zob. G. M. Sunol, *Zasady śpiewu gregoriańskiego*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1957; B. Nadolski, *Liturgika*, t. 1, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1989, s. 62; I. Pawlak, *Spór o pieśń w liturgii*, w: *Muzyka liturgiczna w Kościele katowickim 1925-2005. Materiały pomocnicze do I Archidiecezjalnego Kongresu Muzyki Liturgicznej wydane staraniem Komisji Muzyki Sakralnej oraz Oddziału Śląskiego PZChO*, red. W. Hudek, Polski Związek Chórów i Orkiestr Oddział Śląski w Katowicach, Katowice 2005, s. 18.

⁶ Por. A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, CLV – Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia, Roma 1983, s. 27n. T. Miazga, *Co mówi Konstytucja liturgiczna o muzyce? „Ruch Biblijny i Liturgiczny”* 18 (1965), nr 5, s. 372-377; Z. Janiec, *Uczestnictwo organistów w liturgii i jego rola poza liturgią*, w: *Muzyka i śpiew liturgiczny...*, dz. cyt., s. 75.

⁷ Por. I. Pawlak, *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2000, s. 33-37; S. Ropiak, *Śpiew liturgiczny wyrazem piękna celebracji eucharystycznej i dopełnieniem doksologii*, w: *Misterium Eucharystii. Teologia – liturgia – ekumenizm. Encyklika Jana Pawła II Ecclesia de Eucharistia*, red. W. Nowak, Olsztyn 2004, s. 138; zob. J. Królikowski, *Muzyka sakralna w służbie tajemnic wiary*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 33(2014), nr 2, s. 58.

W niniejszej refleksji przybliżymy zasady i kierunki posoborowej odnowy muzyki sakralnej⁸. Jest to zasadne, ponieważ znawcy tej problematyki dostrzegają zubożenie muzyki liturgicznej po Soborze Watykańskim II. Czasem ona wręcz zanika. Przyczyny tego kryzysu upatruje się m.in. w niewłaściwym odczycie i zastosowaniu w praktyce całej soborowej odnowy, a zwłaszcza odnowy muzyki kościelnej. Potrzeba ożywić świadomość Ludu Bożego zwłaszcza odnośnie do mistagogicznego i doksologicznego wymiaru tej muzyki⁹. Tradycja muzyczna Kościoła stanowi trwały skarbiec o nieocenionej wartości duchowej. Muzyka wybija się ponad inne sztuki, o które także należy stale dbać (KL 112).

1. Status muzyki sakralnej według *Sacrosanctum Concilium*

Sobór Watykański II zainicjował w Kościele dzieło odnowy i pogłębienia życia liturgicznego. W ramach soborowej odnowy liturgicznej podjęto wysiłek dostosowania muzyki do potrzeb odnowionej liturgii. Sobór podkreślił, że godność muzyki wynika z faktu, że jest ona integralnym elementem celebracji liturgicznych. Nie może być traktowana tylko jako element ozdabiający święte czynności, czy dekoracja uroczystych celebracji.

W śpiewie „Gloria”, w śpiewach związanych z proklamacją słowa Bożego w ramach mszalnej liturgii słowa, także w śpiewie „Sanctus” i „Agnus Dei”, oraz śpiewach towarzyszących innym obrzędom mszalnym, muzyka zyskuje wymiar liturgiczny. Wciąża świętującą wspólnotę wiernych do wewnętrznego uczestnictwa w celebracji Eucharystii¹⁰. Ze względu na swój charakter

⁸ Konkretną jednak realizację tych zmian w muzyce kościelnej pozostawiono poszczególnym Konferencjom Biskupów. Na tej podstawie także Podkomisja Komisji Liturgicznej Episkopatu Polski ds. Muzyki Kościelnej opracowała później instrukcję dotyczącą muzyki w liturgii, uwzględniającą zwyczaje oraz tradycje polskie, którym nadano odpowiednią rangę prawną. Por. J. Paczkowski, *Muzyka kościelna*, w: *Liturgika. Materiały do ćwiczeń dla studentów teologii*, t. 2, red. D. Kwiatkowski, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, Poznań 2007, s. 437; zob. I. Pawlak, Omówienie *Instrukcji Episkopatu Polski o muzyce liturgicznej po Soborze Watykańskim II*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 34 (1981), nr 3, s. 149-155.

⁹ Więcej na ten temat: zob. M. Bornus-Szczyciński, *Dlaczego Kościół przestaje śpiewać?* „Więź” (1993), nr 3, s. 17-35; G. Stefani, *Czy liturgii potrzebna jest jeszcze muzyka?* „Concilium” 1-5(1969), s. 119-122.

¹⁰ Muzyka ma cztery zasadnicze funkcje: wspólnototwórczą (przez pogłębienie jedności zgromadzenia, medytacyjną (jest formą modlitwy i ułatwia interpretację słowa Bożego), ozdobną (ma walory estetyczne, dodaje piękna celebrze) i kerygmatyczną (wzmacnia ewangelizację). Por. E. Klima, *Dźwięki i cisza jako składowe przestrzeni sacrum*, w: *Dźwięki w krajobrazie jako przedmiot badań interdyscyplinarnych. Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego*, t. 11, Instytut Nauk o Ziemi UMCS, Komisja Krajobrazu Kulturowego PTG, Lublin 2008, s. 175.

znaku, muzyka w liturgii uwydatnia czynny udział wiernych i wzmacnia ich duchowe nastawienie i otwarcie na słowo Boże i łaskę sakramentalną. Jest bowiem w służbie tajemnicy Chrystusa paschalnego, który także za pomocą znaków fonicznych komunikuje uczestnikom liturgii orędzie zbawienia i owoce swojej Paschy¹¹.

Istnieje nierozzerwalny związek muzyki z liturgią. One stanowią jedność celebracyjną. Pewną trudnością jest nazwanie muzyki, przeznaczonej do celebracji liturgicznych. Funkcjonują bowiem takie określenia muzyki: muzyka religijna, kościelna, liturgiczna czy sakralna. Muzyka religijna jest sztuką, która odnosi się w swej inspiracji do tematyki dotyczącej Boga, zwłaszcza Jego objawiania się w świecie, bądź też różnych przejawów życia wspólnoty ludzi uznających istnienie Absolutu. Muzyka kościelna zaś pochodzi z chrześcijańskiego kręgu kulturowego. Jest związana z życiem chrześcijańskich wspólnot wyznaniowych, które uznają Chrystusa za wcielonego Syna Bożego i Zbawiciela świata. Natomiast muzykę liturgiczną stanowią kompozycje, które zgodnie z przepisami kościelnymi współtworzą święte obrzędy. Muzyka sakralna obejmuje wszelkie kompozycje powstałe w ciągu wieków z przeznaczeniem do liturgii w Kościele. Ta muzyka powstała dla oddawania chwały Panu Bogu, który w liturgii dokonuje uświęcenia człowieka. Taka muzyka winna odznaczać się świętością oraz doskonałością formy (KL 112).

Te cechy muzyki liturgicznej pomagają jej wykonawcom i pozostałym uczestnikom liturgii otwierać się na proponowany przez paschalnego Chrystusa dar zbawienia i wraz z Nim oddawania chwały Ojcu niebiskiemu w miłości Ducha Świętego. Celem muzyki jest więc uświęcenie wiernych i chwała Boża¹². Takie rozumienie muzyki liturgicznej wynika z istoty liturgii. Ta zaś słusznie jest uważana „za wypełnianie kapłańskiej funkcji Jezusa Chrystusa; w niej przez znaki dostrzegalne wyraża się i w sposób właściwy dla poszczególnych znaków dokonuje uświęcenie człowieka, a Mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, sprawuje pełny kult publiczny” (KL 7). Muzyka liturgiczna nie funkcjonuje obok czynności liturgicznej jako jej ozdoba, ale jest jej istotnym komponentem¹³.

¹¹ Por. A. Matyszewski, *Jak i co oni śpiewają?* „Msza Święta” (2010), nr 9, s. 28; zob. *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie...*, dz. cyt., s. 188-189; M. Szczepankiewicz, *Festiwal w Rumii wyrazem troski o właściwy kształt muzyki w Kościele*, „Seminare” 11(1995), s. 359.

¹² Por. *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie...*, dz. cyt., s. 190; S. Ropiak, art. cyt., s. 138; I. Pawlak, *Muzyka jako niezbędny element pracy duszpasterskiej*, w: *Muzyka i śpiew liturgiczny...*, dz. cyt., s. 58.

¹³ Por. K. Niegowski, *Przekazywanie Misterium salutis przez muzykę liturgiczną*, „Seminare” 17(2001), s. 171-172; S. Ropiak, art. cyt., s. 138.

Sobór uznał muzykę liturgiczną za „skarbiec nieocenionej wartości” (KL 112). Podał pewne wytyczne w tym względzie, potwierdzając zasady i przepisy kościelnej tradycji. Przypomniął o obowiązku karność, ponieważ muzyka liturgiczna służy uświęceniu wiernych oraz oddaniu przez uświęconych chwały Bogu, który jest sprawcą uświęcenia. Ona jako znak liturgiczny posługuje się różnymi formami, gatunkami i rodzajami. Jest to śpiew, kompozycje wokalne-instrumentalne, czy instrumentalne. Muzyka sakralna obejmuje bardzo wiele kompozycji, które powstawały w ciągu wieków z przeznaczeniem do celebracji misterium paschalnego Chrystusa w Kościele.

Śpiew, poczynsz od Ostatniej Wieczerzy, kiedy Chrystus ustanowił sakramentalny obrzęd swojej krwawej ofiary krzyżowej, stał się nieodłącznym elementem liturgii chrześcijańskiej. Wtedy wcielony Syn Boży wraz z apostołami odśpiewał hymn (Mt 26,30). Było to wykonanie Wielkiego Hallelu czyli psalmów 113-118 i 136 z Alleluja¹⁴. Dzięki śpiewowi obecnemu w liturgii dokonuje się mistagogia wiernych w celebrowane misterium zbawienia¹⁵. Istnieje konieczność otaczania opieką i troskliwością skarbca muzyki kościelnej, popierania zespołów śpiewaczych, nie tylko przy kościołach katedralnych, a także przygotowywania wiernych do aktywnego udziału w każdej śpiewanej czynności liturgicznej¹⁶.

Teksty przeznaczone do śpiewów kościelnych winny pochodzić przede wszystkim z Pisma Świętego oraz źródeł liturgicznych (KL 121). Natomiast tekst i melodia oraz ich wykonanie winny odpowiadać znaczeniu celebrowanej tajemnicy, częściom obrzędu, a także okresowi liturgicznemu¹⁷.

2. Muzyka i śpiew liturgiczny jako integralne elementy celebracji liturgicznej

Konstytucja soborowa „Sacrosanctum Concilium” nazwała tradycję muzyczną całego Kościoła skarbcem nieocenionej wartości. Ta tradycja wybija się ponad inne sztuki ponieważ muzyka i śpiew kościelny stanowią nieodzowną oraz integralną część uroczystej liturgii¹⁸. Ich funkcja w liturgii

¹⁴ Do muzyki liturgicznej zalicza się: śpiew jednogłosowy – chorał gregoriański i śpiew ludowy, śpiew wielogłosowy – polifonia dawna i nowa, oraz muzykę instrumentalną.

¹⁵ Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, Pallottinum, Poznań 1999, s. 211.

¹⁶ Por. R. Kantor, *Dyspozycje prawne regulujące muzykę i śpiew liturgiczny po Soborze Watykańskim II (kontekst polski)*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 33 (2014) nr 2, s. 184.

¹⁷ Zob. Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, nr 42.

¹⁸ Sobór Watykański II podkreśla wyjątkową rolę muzyki, która w przeciwieństwie do statycznych dziedzin sztuki, jak architektura, rzeźba czy malarstwo, jest dynamiczna i żywa, a ponadto nadaje pełniejszy wyraz modlitwie, podkreśla jedność ludu Bożego i sprawia, że obchodzone święta mają bardziej uroczysty charakter. Por. Z. Sadko, *Percepcja*

jest służebna¹⁹. Tak ją rozumieli Ojcowie Kościoła i papieże, zwłaszcza św. Pius X i jego następcy.

Pius X podkreślał, że „muzyka kościelna, jako część składowa uroczystej liturgii, dzieli z nią cel ogólny, jakim jest chwała Boża, uświęcenie i zbudowanie wiernych. Ona to przyczynia się do pomnożenia powagi i wspaniałości ceremonii kościelnych i tak, jak głównym jej zadaniem jest odpowiednią melodią przyodziać tekst liturgiczny, przedstawiony zrozumieniu wiernych, tak znowu właściwym jej celem jest dodać większej siły tekstowi samemu, aby za jej pośrednictwem wierni byli łatwiej jeszcze pobudzeni do pobożności i lepiej usposobieni do zebrania w sobie owoców łaski, powstających przy sprawowaniu Przenajświętszych Tajemnic”²⁰.

Papież domagał się, aby muzyka kościelna posiadała w najwyższym stopniu cechy właściwe liturgii, a mianowicie: świętość i piękność formy, z których wynika jeszcze inna jej cecha, mianowicie powszechność. „Powinna być świętą, a więc wykluczać wszelką świeckość, nie tylko w samej sobie, ale też i w sposobie, w jaki zostaje przez wykonawców oddaną. Powinna być sztuką prawdziwą, gdyż inaczej niepodobieństwem jest, aby wywierała na dusze tych, którzy jej słuchają, ten wpływ, jaki Kościół wyrzecz zamierza, przyjmując do swej liturgii sztukę tonów. Lecz zarazem powinna być i powszechną w tym rozumieniu, że nawet, dozwalając każdej narodowości użytkowania w utworach kościelnych tych form właściwych, które stanowią poniekąd wyłączną cechę ich muzyki, powinny one jednak być tak dalece podporządkowane ogólnym cechom muzyki kościelnej, aby nikt z innej narodowości, słuchając jej, nie doznał niedobrego wrażenia”²¹.

Świętość muzyki kościelnej wynika z jej służebnej funkcji wobec liturgii. Ona, ściśle związana z czynnością liturgiczną, serdeczniej wyraża modlitwę. Przyczynia się też do jednomyślności uczestników liturgicznej celebracji. Nadaje również uroczysty charakter obrzędom świętym (KL 112).

Sobór Watykański II poucza, że „czynność liturgiczna przybiera godniejszą postać, gdy służba Boża odbywa się uroczysto za śpiewem, przy udziale asysty i z czynnym uczestnictwem wiernych” (KL 113). Z takim

soborowej odnowy liturgicznej w diecezji tarnowskiej za pasterzowania arcybiskupa Jerzego Ablewicza (1962-1990), Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1997, s. 138.

¹⁹ Zob. S. Czerwik, *Służebna funkcja muzyki w księgach liturgicznych w języku polskim po Soborze Watykańskim II*, w: *Musicam sacram promovere*, red. R. Tyrała, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2004, s. 21-45.

²⁰ Pius X, *Motu Proprio o muzyce świętej Inter pastoralis officii sollicitudines* (22.11.1903), https://www.google.pl/search?q=Pius+X,+Motu+Proprio+o+muzyce+%C5%9B-wi%C4%99tej+Inter+Pastoralis+Officii+Sollicitudines+%2822.11.1903%29,&ie=utf-f-8&oe=utf-8&gws_rd=cr&ei=dqj_Vq3CD4WxUY-fgagO (22.03.2016), nr 1.

²¹ Tamże, nr 2.

wykorzystaniem muzyki wiąże się problem zarówno teoretycznego jak też praktycznego wykształcenia muzycznego duchownych, osób życia konsekrowanego, także uczniów szkół katolickich²². Takie wykształcenie winni zyskać nauczycieli muzyki. Sobór zachęca do zakładanie wyższych instytutów muzyki kościelnej. Rzetelne wykształcenie liturgiczne stanowi gwarancję właściwego rozumienia roli muzyki w liturgii i odpowiedniego jej wykonywania (KL 115).

Do pielęgnowania muzyki kościelnej i wzbogacania jej skarbcza są powołani muzycy przejęci duchem katolickim. Oni bowiem są zdolni do tworzenia melodii o cechach prawdziwej muzyki kościelnej²³. Teksty zaś przeznaczone do śpiewów liturgicznych będą zgodne z nauką katolicką (KL 121).

3. Chorał gregoriański

Kościół rzymski włącza do służby Bożej różne rodzaje muzyki kościelnej, także polifonię. Jednak śpiew gregoriański uznaje za śpiew własny (KL 116). Chorał gregoriański, mimo powiązań ze śpiewem synagogałnym, nabrał na przestrzeni wieków cech, które są dla niego charakterystyczne. Jedną z nich jest korzystanie wyłącznie z tekstów w języku łacińskim²⁴.

Ten śpiew liturgiczny był wykonywany wyłącznie przez mężczyzn. Wyjątek stanowiły późniejsze klasztory żeńskie, gdzie wspólnoty kobiet śpiewały podczas celebracji Eucharystii oraz codziennej liturgii godzin²⁵. Chorał nie posiadał podziału taktowego; rytmikę wyznaczał tekst. Śpiew chorałowy opierał się na tonacjach tzw. kościelnych, zwanych modusami lub tonami²⁶.

Rozwój chorału dokonywał się stopniowo przez dłuższy okres czasu. Swą dojrzałą formę osiągnął za pontyfikatu Grzegorza Wielkiego (590-604). On udoskonalił rzymską schola cantorum, która istniała już za pontyfikatów Celestyna I (+432), Leona Wielkiego (+461) i Gelazego I (+496). Po raz

²² R. Tyrała, *Soborowa odnowa muzyki kościelnej w Polsce*, „Unum”, Kraków 2000, s. 144; zob. M. Białkowski, *Zgromadzenie wiernych*, „Msza Święta” (2012), nr 9, s. 28-29.

²³ Por. M. Schneider, *Zur Erneuerung der Liturgie nach dem II. Vatikanum. Ihre Beurteilung in der Theologie Joseph Ratzingers auf dem Hintergrund seiner Reden in der Abtei Fontgombault*, w: *Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger*, red. R. Voderholzer, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009, s. 164-165; *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie...*, dz. cyt., s. 190; B. Marcinkowska, *Wskazania dla artystów w przesłaniu św. Jana Pawła II*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 33(2014), nr 2, s. 64.

²⁴ E. Hinz, *Chorał gregoriański*, Pelplin 1999, s. 7-8.

²⁵ Por. M. Kowalska, *ABC historii muzyki*, Kraków 2001, s. 45.

²⁶ Zob. B. Śmiechowski, *Z muzyką przez wieki i kraje. Historia muzyki*, Radom b.r. w., s. 27-28; G. M. Sunol, dz. cyt., s. 205-208.

pierwszy określenia „carmen gregorianum”, „śpiew gregoriański”, użył papież Leon IV, około 850 roku²⁷.

Dzieło papieża Grzegorza dość szybko rozprzestrzeniło się po całej zachodniej Europie. Chorał dotarł do Anglii w roku 680, przez posługę misyjną opata benedyktyńskiego Augustyna. Ośrodkiem jego działalności było miasto Canterbury. Z Anglii chorał dotarł do Niemiec, dzięki apostołowi Germanów Bonifacemu-Winfrydowi. Na terenie dzisiejszej Francji, chorał gregoriański został wprowadzony za czasów Pepina Małego, panującego w latach 752-768. On zaprowadził ten śpiew przy pomocy kantorów z Rzymu, wysłanych do Państwa Franków przez papieża Pawła I (757-767). Szczytową formę osiągnął chorał za panowania w Galii Karola Wielkiego (768-814). Wtedy to powstały szkoły w Metz i Sant Gallen. Były to klasztory benedyktyńskie. Właśnie ten zakon rozwijał śpiew gregoriański. Do benedyktynów w IX wieku dołączyli kartuzi, a w wieku XI cystersi i norbertanie²⁶.

Od końca XIII wieku rozpoczął się upadek śpiewu chorałowego. Był to czas wielogłosowości w muzyce. Zanikała tradycja rytmicznego i melodycznego śpiewu chorałowego. Melodię chorałową zaczęto traktować jako „cantus firmus”, czyli jako głos podstawowy, do którego dodawano głos towarzyszący w kompozycjach wielogłosowych.

Zakony: cysterski, dominikański, także kartuzi, franciszkanie i norbertanie śpiewali chorał w wersji rzymskiej, zatem według praktyki chorałowej z bazyliki św. Piotra, choć z pewnymi uproszczeniami tekstowymi. Papież Grzegorz XIII (1572-1585) zalecił korektę śpiewów chorałowych. Mieli tego dokonać czołowi przedstawiciele polifonii G. P. Palestrina i A. Zoilo. Zawiesił jednak ich pracę nad nową edycją chorału. Kongregacja Świętych Obrzędów, za pontyfikatu Pawła V (1605-1621), wypracowała nową edycją ksiąg chorałowych. Jednak nie zyskały one oficjalnej aprobaty papieskiej²⁸.

W połowie XIX wieku nastąpił przełom w korzystaniu z chorału. Do powodzenia odnowy chorału przyczynił się zwłaszcza zakon benedyktynów z francuskiego opactwa w Solesmes. Inicjatorem tych prac nad reaktywowaniem autentycznego chorału był opat z Solesmes, Prosper Guéranger. Godne świętowanie liturgii, o które on z niezwykłą gorliwością zabiegał, domagało się starannego wykonywania śpiewu liturgicznego. Najlepiej nadawał się do tego chorał gregoriański. Prowadząc intensywne prace badawcze nad chorałem, opat Guéranger i jego uczniowie zalecali powrót do niego i pielęgnowanie go w liturgii²⁹.

²⁷ Por. D. Rot, *Chorał gregoriański jako śpiew własny (cantus proprium) liturgii rzymskiej Kościoła Katolickiego*, „Kronika Diecezji Radomskiej” 1 (2001) 37, s. 112.

²⁸ E. Hinz, dz. cyt., s. 19-20.

²⁹ Zob. M. Worbs, *Prekursorzy soborowej reformy liturgicznej*, „Lituria Sacra” 2 (22) 2003,

Pius X (1903-1914) udzielił pełnego poparcia dla prac nad reaktywowaniem tradycyjnego chorału. Papież polecił naukę śpiewu sakralnego w kościelnych szkołach i zakładach naukowych, a także organizowanie szkół i zespołów śpiewaczych, schola cantorum. Jego reforma doprowadziła do wydania ksiąg chorałowych, których edycję zaczęto nazywać watykańską, Editio Vaticana³⁰. Chorał gregoriański w wersji watykańskiej stał się podstawowym repertuarem oficjalnego śpiewu liturgicznego w Kościele za Piusa XI (1922-1939). Papież popierał śpiew gregoriański. Piętnował lekceważenie przepisów liturgicznych, określonych przez swojego świętego poprzednika³¹.

Pius XII (1939-1958) wydał dwie encykliki dotyczące liturgii: „Mediator Dei» oraz „Musicae sacrae disciplina”. Papież w tych dokumentach ponowił apel o przestrzeganie dekretów liturgiczno-muzycznych swoich poprzedników, Piusa X i Piusa XI. Domagał się stanowczo, by pielęgnowano śpiew gregoriański.

Sobór Watykański II, zakończony za pontyfikatu Pawła VI (1963-1978), dopuścił do liturgii języki narodowe. Nie wyparł się chorału gregoriańskiego³². Nazwał go śpiewem własnym liturgii rzymskiej. „Dlatego w liturgii powinien zajmować on pierwsze miejsce wśród innych równorzędnych rodzajów śpiewu” (KL 116). Tym śpiewem jest nade wszystko religijny śpiew ludowy. On może rozbrzmiewać nie tylko podczas nabożeństw, a także w czasie czynności liturgicznych. Śpiewy przeznaczone do liturgii muszą odznaczać się poprawnym teologicznie tekstem i odpowiednią melodią (KL 118).

Sobór odniósł się z szacunkiem do lokalnych tradycji muzycznych. Przypomniął, że w niektórych krajach, zwłaszcza misyjnych, żyją ludy posiadające własną tradycję muzyczną. Ona ma doniosłe znaczenie dla ich życia religijnego i społecznego. Ich muzyka winna mieć odpowiednie miejsce w kształtowaniu ich zmysłu religijnego oraz w dostosowaniu form kultu do ich charakteru. Muzyczne kształcenie misjonarzy ma uczyć szacunku dla tradycyjnej muzyki tych ludów, pośród których będą pracować (KL 119).

Papież Pius XI wskazał, że właściwym instrumentem muzycznym w kościele są organy³³. Sobór Watykański II potwierdził, że osobliwe miejsce

s. 300-302.

³⁰ Zob. Pius X, dz. cyt.

³¹ Pius XI, Konstytucja Apostolska *Divini cultus sanctitatem* (20.12.1928), https://www.google.pl/search?q=Pius+XI,+Konstytucja+Apostolska+Divini+cultus+sanctitatem+%2820.12.1928%29,&ie=utf-8&oe=utf-8&gws_rd=cr&ei=Fqr_VqLQO8iBU67noKgN (04.04.2016), nr 8.

³² Zob. K. Matwiejuk, *Chorał jako śpiew Kościoła*, „Anamnesis” 13 (2007), nr 50, s. 90.

³³ Por. *Musik, instrumentale*, w: *Kleines liturgisches Wörterbuch. Mit Zeichnungen von Benedikt Schauffelberger*, red. A. Urban, M. Bexten, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2007, s. 190-191; W. Zalewski, *Miejsce i rola solowej muzyki organowej w liturgii Kościoła*

w liturgii zajmuje muzyka instrumentalna, przede wszystkim muzyka organowa. Organy są tradycyjnym instrumentem muzycznym. Jego brzmienie dodaje celebracjom liturgicznym majestatu. Bowiem podnosi do Boga i spraw niebieskich umysły wiernych (KL 120).

Do kultu Bożego można dopuścić inne instrumenty za zgodą kompetentnej władzy kościelnej. Organy elektronowe dopuszcza się do użytku jako instrument tymczasowy. Ze względu na brak miejsca dla organów piszczałkowych, można je zainstalować zamiast fisharmonium. Natomiast wyłącza się z użytku liturgicznego instrumenty zbyt hałaśliwe lub wprost przeznaczone do wykonywania współczesnej muzyki rozrywkowej, m.in.: fortepian, akordeon, mandolinę, gitarę elektryczną, perkusję, wibrafon czy syntezatory³⁴. Muzyka w liturgii nie jest jej „oprawą”, ale celebracją.

Zakończenie

Sobór zainicjował proces odnowy muzyki liturgicznej. Wyjaśnił jej zadanie w służbie Bożej i podał zasady jej odnowy. Ta odnowa została przygotowywana przez pionierów i promotorów ruchu liturgicznego istniejącego od połowy XIX wieku. Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* wskazała, że istnieje nierozzerwalny związek między muzyką i liturgii. Muzyka została ukazana jako integralna część uroczystej liturgii. Śpiew w liturgii jest formą czynnego uczestnictwa w celebracjach liturgicznych. Jest formą wyznania wiary i elementem głębszego wejścia w celebrowane misterium zbawienia.

Postanowienia Konstytucji określają pewien etap świadomości Kościoła, który zainspirował i zapoczątkował erę reformy liturgii i związanej z nią muzyki kościelnej. Wśród pozytywnych owoców soborowej odnowy muzyki kościelnej obok edycji nowych ksiąg liturgicznych jest istnienie scholii śpiewaczej, kantorów i psalterzystów, także poszerzenie repertuaru muzycznego.

Ciągle aktualnym zadaniem jest formacja muzyczna, zarówno duchowieństwa jak też świeckich wiernych, a nade wszystko organistów, by byli animatorami śpiewu a nie wyręczali w tym uczestników celebracji liturgicznych.

rzymskokatolickiego, „Pro Musica Sacra” 11(2013), s. 246.

³⁴ Zob. Episkopat Polski, *Instrukcja o muzyce liturgicznej po Soborze Watykańskim II* (8.02.1979), „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 34(1981), s. 145.

Summary

Liturgical music in view of documents of The Church

The Second Vatican Council initiated the process of the renewal of the liturgical music. It explained its task in the service for God and presented the principles of its renewal. This renewal was prepared by pioneers and promoters of the liturgical movement which existed from the second half of the 19th century. *Sacrosanctum Concilium*, the Constitution on the Sacred Liturgy, pointed that there is an inseparable connection between music and liturgy. Music was presented as an integral part of the solemn liturgy. Singing in liturgy is a form of active participation in liturgical celebrations. It is a form of the confession of faith and an element of deeper entering to the celebration of the mystery of salvation.

The principles of the Constitution define the stage of Church consciousness which inspired and started the era of the renewal of liturgy and church music. Among positive effects of the Council renewal of church music, apart from new liturgical books, there is the fact of existing choirs in Church, cantors and psalterists as well as the extension of music repertoire.

Music education of the clergy and the faithful is still an important task. Above all organists should be taught to organize the singing not to replace the participants of liturgical celebrations in singing.

Ks. Michał Mościcki*

ORNAT – GENEZA, SYMBOLIKA, SPOSOBY DEKORACJI

Treść: Wstęp; 1. Geneza ornatu; 2. Symbolika ornatu; 3. Dekoracja ornatu; Zakończenie; Summary: Chasuble - origin, symbols, ways to decorate.

Słowa kluczowe: ornat, planeta, paenula, szata liturgiczna, tkanina, ornament, haft, sobór trydencki.

Keywords: chasuble, planet, paenula, liturgical vestment, fabric, ornament, embroidery, the council of Trent.

Wstęp

Ornat (łac. casula) jest to ozdobna szata wierzchnia używana przez biskupów i prezbiterów do sprawowania Mszy świętej. Jego forma pochodzi od kolistego płaszcza z otworem na głowę i kapturem, który stosowano w starożytnej Grecji (felonion, felones) i Cesarstwie Rzymskim (paenula). W Kościele Zachodnim jest stosowany od IV wieku, jednak jako strój liturgiczny został oficjalnie uznany dopiero przez synod w Toledo w 636 roku¹.

* Autor, urodzony w 1981 r. w Łukowie, ukończył Wyższe Seminarium Duchowne Jana Pawła II w Nowym Opolu, diecezja siedlecka. Święcenia prezbiteratu przyjął w 2007 r. z rąk. ks. bpa Zbigniewa Kiernikowskiego. W latach 2010-2013 studiował w Instytucie Historii Sztuki UKSW w Warszawie, broniąc pracę licencjacką pt. „Ornaty potrydenckie w Muzeum Diecezjalnym w Siedlcach. Wybrane przykłady”. Kontynuuje studia doktoranckie na KUL.

¹ F. Boucher, *Historia mody: dzieje ubiorów od czasów prehistorycznych do końca XX wieku*, Warszawa 2003, s. 133.

Na przełomie VIII i IX wieku stał się codziennym strojem używanym podczas celebracji wyłącznie przez kapłanów². Od XIV wieku skracano go dla ułatwienia wykonywania gestów³.

1. Geneza ornatu

Genezę ornatu wysnuwa się z tradycji rzymskiej, gdzie jego poprzedniczka – *paenula* (il. 1), weszła do mody od II wieku. Był to nakładany przez głowę lekki płaszcz z delikatnej wełny w kolorze białym, szarym lub szarobrązowym. *Paenula* służyła pierwotnie jako wierzchnie okrycie w czasie deszczu podczas podróży za miasto. Jednak już pod koniec II wieku zdobyła taką popularność, że stała się obowiązkowym strojem zakładanym przez Rzymian udających się na przedstawienia teatralne i cyrkowe. W IV wieku obowiązywała jako oficjalny strój senatorów i adwokatów w sądzie. Wtedy stała się też strojem kapłańskim chrześcijan⁴.

W literaturze ornat posiada wiele nazw: planeta, *paenula*, *casula*⁵. Słowo „*paenula*” (gr. *felonion*) oznacza płaszcz, opończę. Nazwa *casula* wywodzi się od łacińskiego zwrotu: „*parva casa*” – prawdziwy mały domek, w którym człowiek jest jakby zamknięty. Nawiązuje to do chatki pierwotnych ludzi. One były oświetlane otworem z góry. Swym kształtem przypominały ornat, który okrywa całego człowieka⁶. Greckie określenie „planeta” odnosi się od kształtu płaszcza, „bo się obraca wokół ciała, jest ruchomą, niby niebieską planetą” (św. Izydor)⁷. Samo słowo ornat nawiązuje do tradycji ozdabiania tej szaty różnymi motywami i pochodzi od łacińskich zwrotów: *ornatus* – ozdobny, *ornare* – ozdabiać⁸.

W początkach chrześcijaństwa strój liturgiczny nie różnił się od stroju codziennego ludzi świeckich. Jednak uczestnicy świętych obrzędów przywdziewali szaty świąteczne. Strój godny wyrażał cześć dla przeżywanych świętych tajemnic. Szaty do liturgii różniły się od codziennych tym, że były czyste i bogatsze. A takie nosili urzędnicy i senatorowie. Szata użyta w liturgii nie była używana w życiu codziennym⁹.

² W. Pałęcki, *Ornat*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XIV, Lublin 2010, szp. 822.

³ B. Nadolski, *Liturgika*, t. I, *Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989, s. 141.

⁴ M. Gutkowska-Rychlewska, *Historia ubiorów*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1968, s. 85-86.

⁵ B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 1134.

⁶ A.J. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła katolickiego*, t. II, Warszawa 1902, s. 220.

⁷ Tamże.

⁸ B. Nadolski, dz. cyt., s. 1135.

⁹ A.J. Nowowiejski, dz. cyt., s. 6.

Zmiana w strojach nastąpiła na skutek swoistej rewolucji w modzie w VII wieku. Wtedy pod wpływem zwyczajów germańskich i galijskich zaczęto w Rzymie skracać szaty, by były bardziej funkcjonalne. Kościół pozostał przy dawnym zwyczaju noszenia długich szat. Tak podkreślano w zewnętrzny sposób przynależność do stanu duchownego. Szaty liturgiczne stawały się coraz bardziej ozdobami, ornatami (łac. ornamentum – ozdoba, upiększenie; ornatus – ozdobny, ubiór duchownych). Szczególny rozwój szat liturgicznych nastąpił od poł. IX wieku. Wtedy powstał zwyczaj ich błogosławienia¹⁰.

Przez długie lata ornat zachowywał formę paenuli (il. 2). Był zakładany przez głowę. Miał wykrój w kształcie koła u góry, przez co przybierał formę stożka. Cała szata miała jednakową długość. To bardzo ograniczało swobodne wykonywanie przez celebransa gestów i czynności liturgicznych. Dodatkowym ograniczeniem ruchów był dość ciężki i niejednokrotnie bogato zdobiony materiał, użyty do wyrobu ornatu¹¹.

Pierwsze modyfikacje ornatu nastąpiły na przełomie X i XI wieku. Skrócono wtedy przednią jego część, ucinając ją na kształt półkola lub szpicu (il. 3). Zmniejszono także szerokość. W XII i XIII wieku przeważają już planety w formie dzwonowatej, znowu bardzo szerokie i o tej samej długości z przodu i z tyłu. Do XV wieku używane były tzw. ornaty gotyckie, które z dwóch stron były tak samo długie i szerokie. Strój taki całkowicie okrywał ramiona celebransa i opadał swobodnie ze wszystkich stron. Kiedy zaczęto używać ciężkich materiałów i bogato je haftować, zaczęto skracać boki. Początkowo wycięcie sięgało tylko do łokci, z czasem dochodziło aż do ramion. Skrócono także przednią i tylną część ornatu, równając je do linii prostej¹². Ornaty stały się węższe i krótsze, ale za to sztywniejsze i bardziej wzbogacone ornamentem i haftem¹³.

Najbardziej znaczącą zmianę w kroju ornatów wniósł Sobór Trydencki (1545-1563). Wtedy ujednolicono obrzędy liturgiczne. Uznano za oficjalną rzymską wersję rytu. Z inicjatywy Piusa V opracowano „Missale Romanum”. Nowy mszał, ogłoszony 15 lipca 1570, zawierał przepisy dotyczące kanonu kolorów¹⁴.

Podczas 22 sesji soboru w Trydencie, w czwartek 17 września 1562 r., w rozdziale 5, dotyczącym kanonów o Najświętszej ofierze mszy świętej,

¹⁰ B. Nadolski, *Liturgika*, dz. cyt., s. 138.

¹¹ K. Konecki, *Pochodzenie i rozwój szat liturgicznych*, „Anamnesis”, 2 (1997/98), s. 58.

¹² Tamże.

¹³ E. Mateja, *Posoborowa odnowa szat liturgicznych*, w: *Kultura i sztuka w służbie Eucharystii*, R. Pierskała, R. Pośpiech (red.), Opole 1997, s. 161.

¹⁴ S. Czerwik, *Symbolika szat liturgicznych. Wymowa kolorów*, w: „Anamnesis”, 2, 1997/98, s. 72.

zapisano: „Ponieważ taka jest natura ludzka, że nie może łatwo wznosić się do rozważania spraw Bożych bez pomocy rzeczy zewnętrznych, święta Matka Kościół ustanowił pewne formy obrzędu, żeby niektóre słowa mszy odmawiano po cichu, a inne głośniej; podobnie stosował święte czynności, jak mistyczne błogosławieństwa, światła, okadzenia, szaty i różne inne podobne rzeczy z nauki i tradycji apostoelskiej, które podkreślały majestat tak wielkiej ofiary, a widzialne znaki religijnej pobożności pobudzały umysły wiernych do kontemplacji wzniosłych rzeczywistości w niej ukrytych”¹⁵. Zapis ten, w którym jest mowa między innymi o szatach liturgicznych, został obwarowany sankcją kanoniczną: „Gdyby ktoś mówił, że obrzędy, szaty i znaki zewnętrzne, których używa przy sprawowaniu mszy Kościół katolicki, są bardziej podniecią do bezbożności niż pełnieniem pobożności – niech będzie wyklęty”¹⁶.

Uchwały Soboru Trydenckiego zostały zatwierdzone przez Piusa IV w styczniu 1564 r. Już w sierpniu tego samego roku zostały one wręczone królowi polskiemu podczas obrad sejmu w Parczewie. Ostateczne przyjęcie ustaw trydenckich w Polsce nastąpiło podczas synodu w Piotrkowie w maju 1577 r.¹⁷ O sukcesie reformy zdecydował przede wszystkim powrót szlachty do wiary katolickiej, a także intelektualna atrakcyjność doktryny sformułowanej przez sobór oraz nowy model edukacyjny, wprowadzany przez jezuitów. Dzięki temu sztuka sakralna staje się ważnym narzędziem kształtującym społeczeństwo.

Od końca XVI wieku atmosfera w kraju sprzyjała wystawnym ceremoniom religijnym, realizowanym dzięki podniosłej sztuce baroku. W rzemiośle artystycznym, szczególnie w złotnictwie i hafciarstwie nastąpił wzrost jakości wyrabianych przedmiotów¹⁸. Dobre owoce przyjętej reformy trydenckiej potwierdzają notatki krakowskich wizytacji kanonicznych z 1599 roku. One stanowią dowód zakończenia procesu kształtowania się formy ornatu. Odtąd skupiano się na produkowaniu odpowiedniego materiału i doskonalenia sposobów haftowania. Haft był coraz bogatszy¹⁹.

Jednym z głównych propagatorów reformy trydenckiej w Kościele

¹⁵ Zob. *Dokumenty soborów powszechnych*, Tom IV (1511-1870), *Lateran V, Trydent, Watykan I*, Kraków 2004, s. 643.

¹⁶ Tamże, s. 647.

¹⁷ P. Sczaniecki, *Służba Boża w dawnej Polsce*, Poznań-Warszawa-Lublin, 1966, s. 138-140.

¹⁸ J. Kłoczowski, *Kościół katolicki a kultura artystyczna w dziejach polski przedrozbiorowej*, w: *Ornamentae Ecclesiae Poloniae. Skarby sztuki sakralnej wiek X-XVIII*, [katalog wystawy Zamek królewski w Warszawie], red. A. Badach, P. Mrozowski, Warszawa 1999, s. 17-18.

¹⁹ P. Sczaniecki, *Msza po staremu się odprawia*, Kraków 2011, s. 42.

był św. Karol Boromeusz. Odegrał on znaczącą rolę podczas soboru, doprowadzając do jego zakończenia. On już od 1565 r. zaczął wprowadzać zmiany w swojej archidiecezji w Mediolanie²⁰. Święty biskup angażował się przede wszystkim w patronat nad sztuką sakralną. Jego działania na tym polu cechowały znajomość tematu i ofiarność. Arcybiskup Mediolanu przez te działania zabiegał o pomnożenie chwały Bożej przez działalność duszpasterską, wypracowując także model rozwiązań artystycznych, które były formą realizacji potrydenckiej reformy Kościoła²¹.

W 2 poł. XVI wieku Boromeusz opisał kształt ornatu: „Niech ornat ma przynajmniej 3 łokcie (33 cm) i więcej szerokości, tak aby mógł na szerokość dłoni (16 cm) spadać na ręce, niżej ramion. Długość ma być taka sama lub jeszcze większa; możnaby nawet nosić go aż do kostek. Niech wstęga pionowa i inna poprzeczna, obie po 8 uncji (16 cm), będą przyszyte na przodzie i w tyle ornatu, tak aby z każdej strony tworzyły krzyż”²².

Gawant²³ na początku XVII wieku opisał inny kształt: „Ornat (planeta), według zwyczaju rzymskiego (albowiem zwyczaj ambrozjański opisały akta synodu mediolańskiego), szeroki ma być 2 łokcie, długi 3. Wstęga (fascia), która się zwykła przyszywać lub zaznaczać na samymże ornacie, dla utworzenia kolumny na plecach, a krzyża na piersiach, będzie szeroka najmniej 8 uncji. Dodać trzeba sznurki albo jedwabne wstążki, które przyszyte pod spodem przodu, pierś okrywającego, mają być tak długie, iżby na przodzie mogły być zawiązane”²⁴.

Pod koniec XIX wieku wygląd używanego ornatu rzymskiego przedstawił francuski historyk Kościoła i liturgii, Barbier de Montault. Opisał, że plecy ornatu miały jednakową szerokość. Brzegi otaczał wąski ząbkowany galon, który zaokrąślał się na rogach. Dwa szerokie galony tworzyły na środku kolumnę, dzieląc plecy na trzy równe części i łączyły się u dołu pod kątem prostym. Wykrój przy szyi był trójkątny, a nie okrągły, okryty podwójnym szerokim galonem. Przód ornatu był nieco krótszy od pleców. Opadając ku piersiom wykrój się zwężał. Pod tym zwężeniem znajdowało się poprzeczne ramię krzyża w kształcie litery T. Przód, który był węższy od

²⁰ E. Walewander, *Karol Boromeusz*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VIII, Lublin 2000, szp. 859.

²¹ P. Krasny, *Forma Pastoris. Działalność św. Karola Boromeusza*, w: *Studia nad sztuką renesansu i baroku*, t. VII, cz. 2, red. J. Lileyko, I. Rolska-Boruch, Lublin 2006, s. 9-10.

²² A.J. Nowowiejski, dz. cyt., s. 245-246.

²³ Liturgista włoski z XVII wieku, właściwie nazwisko Bartłomiej Gavanti (+1638), generał Barnabitów, za Klemensa VIII i Urbana VIII był w komisji zajmującej się brewiarzem i mszałem, od 1632 r. zajmował się poprawą ceremoniału mediolańskiego, zob. A. J. Nowowiejski, dz. cyt., t. I/1, s. 71.

²⁴ A.J. Nowowiejski, dz. cyt., s. 247.

pleców, rozszerzał się ku dołowi i zaokrąślał na rogach. Również był obsyty wąskim galonem. Wymiary takiego ornatu: długość pleców 110 cm, przodu 97 cm; szerokość pleców 72 cm, przodu w dole 65 cm, a przed piersią 48 cm; szerokość ramion krzyża 41 cm, kolumny na plecach wraz z galonem 22 cm, wykroj szyi u góry 28 cm, u dołu 4 cm, szerokość galonów przy szyi 12 cm. Dla podtrzymania ornatu przyszyto do podszewki tasiemki, które miały dwa razy otoczyć ciało i zawiązać się z przodu²⁵.

Od XVI wieku pojawiają się kształty typowe dla czasów baroku i rokoka. Znane są np.: rokokowe w kształcie basetli, hiszpańskie – z obu stron w kształcie skrzypiec, czy w formie gruszek o skróconych bokach²⁶. Bogato zdobione i o szczególnym kroju ornaty posiadały swoistą wymowę dla ludzi tamtej epoki. Był to okres, w którym w szacie liturgicznej uzewnętrzniał się autentyczny wysiłek twórczy artysty. Trwało to aż do Soboru Watykańskiego II (1962-65), który wrócił do prostoty i oszczędności starożytnych tkanin. Uznał je za bardziej odpowiadające współczesności, niż pełne bogactwa paramenty barokowe²⁷.

2. Symbolika ornatu

Każdy strój liturgiczny, prócz funkcji ubioru, posiada również znaczenie symboliczne. Szata wkładana do sprawowania czynności liturgicznych świadczy o tym, że kapłan lub inna osoba działa w imieniu Chrystusa lub Kościoła. Jest znakiem pokory i do niej zobowiązuje celebransa. Ukrywa człowieka po to, aby podkreślić, że nie działa on w swoim imieniu. Szata wierzchnia odnosi się szczególnie do pełnionych funkcji. Z jednej strony pozwala ona rozpoznać stopień szafarza zajmowany w hierarchii kościelnej (diakon, prezbiter, biskup), ale z drugiej strony wprowadza równość między osobami stojącymi na tym samym stopniu hierarchii.

Ornat pełni funkcję ceremonialną. Wprowadza do czynności liturgicznych element dostojeństwa a szafarza i uczestników liturgii w sferę „sacrum”. Wreszcie strój liturgiczny podkreśla swoim pięknem i estetyką wielkość oraz wyjątkowość sprawowanych czynności²⁸. Głównym zadaniem ornatu „dziś” jest uzewnętrznienie charakteru sprawowanych misterii i wyjątkowej funkcji uczestnika sakramentalnego kapłaństwa²⁹.

²⁵ Tamże, s. 252-254.

²⁶ W. Pałęcki, art. cyt.

²⁷ E. Mateja, art. cyt., 161-162.

²⁸ S. Czerwik, art. cyt., s. 67-69.

²⁹ *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie”, numer specjalny, Siedlce 2004, s. 345.

Szczegółową symbolikę wszystkim szatom liturgicznym nadano dopiero w średniowieczu. Nawiązuje ona przede wszystkim do męki Chrystusa, ale także odnosi się do dyspozycji moralnej tego, który je wkłada. Ornat jest przede wszystkim symbolem miłości, którą Bóg pragnie pomnożyć i doskonalić w tym, kto go używa³⁰. Symbolika miłości jest zawarta w zakryciu przez ornat reszty stroju codziennego. Zakrywa wielość grzechów człowieka. Ornat bogato zdobiony, zatem drogocenny, wskazuje na miłość, która jest najwyższą ze wszystkich cnót. Ona podtrzymuje cnoty i dynamizuje ich rozwój³¹.

Ornat jest również symbolem niewinności i noszenia jarzma Pańskiego³². Przednia i tylna część szaty liturgicznej są symbolem połączenia miłości Boga i miłości bliźniego. Stanowią jedną pełną cnotę miłości. Obie potrzebne są kapłanowi, który jako szafarz sakramentów jest przedstawicielem miłości Chrystusa na ziemi. Jest to zadanie trudne. Jest ono jarzmem i ciężarem. Ornat noszony na ramionach oznacza ciężar misji Chrystusa³³. Tę symbolikę tłumaczy modlitwa odmawiana przez kapłana przy zakładaniu ornatu: „Panie, który powiedziałeś: Jarzmo moje jest słodkie i ciężar mój lekki; daj mi go tak nosić, abym posiadał łaskę Twoją”. Dziś nie jest ona obligatoryjna, prawie nieużywana³⁴.

W interpretacji pasyjnej szat liturgicznych, ornat symbolizuje purpurową szatę, którą Chrystus został odziany podczas męki. Oznacza także tunikę Zbawiciela, o którą rzucano losy. Papież Innocenty III widział w nim szatę godową³⁵.

Z symboliką ornatu związana jest jego różnorodność kolorów. Kanon kolorów liturgicznych został ustanowiony przez papieża Innocentego III (1198-1216). Został on oficjalnie potwierdzony i przyjęty na Soborze Trydenckim, a obowiązuje od wydania Mszału Rzymskiego Piusa V w dniu 15 lipca 1570 roku. Wcześniej nie było żadnych wiążących przepisów. Szaty liturgiczne miały kolor tkanin, z których były uszyte. Najczęściej były to szaty białe. Bardziej uroczyste były wykonane z purpury. Natomiast już od VI wieku pojawiają się na mozaikach przedstawienia biskupów w różnokolorowych „paenulach”³⁶.

³⁰ D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 454-455.

³¹ A.J. Nowowiejski, dz. cyt., t. II, s. 258.

³² D. Forstner, dz. cyt., s. 455.

³³ A.J. Nowowiejski, dz. cyt., s. 258.

³⁴ Tamże.

³⁵ W. Pałęcki, art. cyt.

³⁶ S. Czerwik, art. cyt., s. 71-72.

Barwa ornatu się zmieniała, symbolizując miłość Chrystusa, która pragnie objąć wszystkich ludzi³⁷. Różnorodność kolorów liturgicznych ma na celu przede wszystkim podkreślenie, w sposób zewnętrzny, charakteru sprawowanych tajemnic wiary, także dynamikę rozwoju życia chrześcijańskiego w ciągu całego roku liturgicznego³⁸.

W liturgii Kościoła Zachodniego obowiązują następujące kolory szat liturgicznych: biały – używany w okresie wielkanocnym i Narodzenia Pańskiego, w uroczystości, święta i wspomnienia Chrystusa, oprócz dotyczących Jego męki, także w dni liturgiczne ku czci Matki Bożej, Aniołów, świętych, nie męczenników. Jest to kolor światła. Symbolizuje radość, niewinność i osiągnięcie zbawienia. Kolor czerwony jest stosowany w niedzielę Męki Pańskiej, Wielki Piątek, niedzielę Pięćdziesiątnicy, święta Apostołów i Ewangelistów, oprócz św. Jana Ewangelisty, oraz święta męczenników. Jest barwą ognia i krwi. Symbolizuje także godność królewską. Szaty koloru zielonego są stosowane w dni tzw. „w ciągu roku” (okres zwykły). Jest to barwa świeżych zasiewów, oczekiwania na plony i symbolizuje nadzieję. Kolor fioletowy jest używany podczas adwentu i wielkiego postu, a także w liturgii za zmarłych. Obrazuje pokutę, powagę oraz umartwienie, także oczekiwanie natchnione nadzieją. Kolor czarny może być używany podczas sprawowania mszy za zmarłych. Jest to kolor nocy, nicości, wyniszczenia i śmierci, a także grzechu i potępienia. Ornat koloru różowego jest wykorzystywany tylko dwa razy w roku, mianowicie w niedzielę „Gaudete” (III adwentowa) i „Laetare” (IV wielkopostna). Jest to rozjaśniony kolor fioletowy. Symbolizuje radość ze zbliżających się dorocznych celebracji wydarzeń zbawczych³⁹.

3. Dekoracja ornatu

Rzymska paenula była przeważnie szyta z tkaniny z białej wełny i posiadała purpurowe „clavi”⁴⁰, czyli cienkie pasy biegnące wzdłuż ciała od ramion do dołu. Z tego wzięła się dekoracja ornatu. Do XIV wieku zdobiono go jedną kolumną. Przednia zwała się „pektorale” (z łac. napierśnik), na plecach zaś „dorsale” (z łac. grzbietowy). Od XIV wieku dodawano wstęgę poprzeczną tzw. preteksta. Razem tworzyły one krzyż widlasty lub łaciński, na którym umieszczano wyobrażenie Chrystusa ukrzyżowanego⁴¹.

Najwcześniejsze ornaty wykonane były z wełny lub płótna. Od IV wieku do sporządzania szat biskupów stosowano jedwab, a od VI wieku

³⁷ A.J. Nowowiejski, dz. cyt., s. 259.

³⁸ B. Nadolski, *Liturgika*, dz. cyt., s. 139.

³⁹ S. Czerwik, art. cyt., s. 73-76.

⁴⁰ M. Gutkowska-Rychlewska, dz. cyt., s. 86.

⁴¹ W. Pałęcki, art. cyt., s. 822.

używano go już powszechnie⁴². W Europie tkaniny jedwabne zaczęto wykonywać dopiero od VIII wieku. Jednak od razu odznaczały się one bogatą i kunsztowną dekoracją. Stosowano ją w ubiorach władców i szatach liturgicznych. Tkaniny wykonywane na kontynencie miały wzory podobne do tych importowanych ze Wschodu, dlatego trudno dziś wskazać dokładne pochodzenie szat zachowanych z tamtego okresu⁴³.

Pierwotne ornaty były szyte z białych tkanin. Do IX wieku nie czyniono różnicy w kolorach. Jednak szaty wykonywane dla biskupów często miały barwę purpurową w rozmaitych odcieniach. Stosowano także tkaniny ciemno żółte oraz w kolorze złota i żółtawo zielone. Pierwsze tkaniny były zazwyczaj gładkie, później pojawiły się różne wzory oraz hafty. Niekiedy umieszczano na szatach litery i monogramy⁴⁴.

W okresie romańskim ornat posiadał kształt obszernej szaty, chociaż skracano nieznacznie jej boki. Szaty bogatsze, przeznaczone dla biskupów, wykonywano z tkanin jedwabnych. Natomiast służące do codziennego użytku, przeznaczone dla kleru niższych stopni, szyto czasem z jedwabiu, częściej jednak z wełny, płótna, lub tkanin mniej kosztownych⁴⁵.

W wieku XIV prymatu w jedwabnictwie osiągnęła Italia. Tkaniny wyrabiano w Lukce, Wenecji, Genui, Florencji i Bolonii. Od XV wieku doszły ośrodki tekstylne w Mediolanie, Ferrarze, Rzymie i Neapolu. Z tych miast eksportowano wyroby do Francji, Anglii, Flandrii, a także do Polski⁴⁶. Ośrodki włoskie opierały się głównie na wschodniej tradycji tkactwa. Wykonywały adamaszki, brokaty, a przede wszystkim aksamity. W XV i XVI stuleciu szaty odznaczały się bogatą fakturą i wielkimi raportami. Motywami dekoracyjnymi były owoce granatu, szyszki piniowe, stylizowane kwiaty ostu z łodygami traktowanymi ornamentalnie. Tłem były płatki róż okalające główne motywy. Często wzbogacano dekorację akcentami ze złotych nici. Renesansowe tkaniny włoskie zachwycają głębią barw i wspaniałością motywów⁴⁷.

Na przełomie XVI i XVII wieku wzrasta bogactwo ornamentu tkanin włoskich (il. 6). Do najważniejszych motywów należą kompozycje owocu granatu w kwiecie róży, często wzbogaconym dużą ilością mniejszych

⁴² A.J. Nowowiejski, dz. cyt., s. 222.

⁴³ J. Chruszczyńska, E. Orlińska-Mianowska, *Tkaniny dekoracyjne. Przewodnik dla kolekcjonerów*, Warszawa 2009, s. 80.

⁴⁴ A.J. Nowowiejski, dz. cyt., s. 222.

⁴⁵ Tamże, s. 225-227.

⁴⁶ M. Taszycka, *Tkaniny jedwabne*, w: *Zarys historii włókiennictwa na ziemiach polskich do końca XVIII wieku*, J. Kamińska, I. Turnau (red.), Wrocław-Warszawa-Kraków 1966, s. 216.

⁴⁷ J. Chruszczyńska, E. Orlińska-Mianowska, dz. cyt., s. 90-91.

elementów kwiatowych i liściastych. Inną dekoracją były wzory lekkich osiowych układów wici roślinnej, często w typie maureski, gdzie symetrię podkreślał włączony motyw owocu granatu. Stosowano ornament wiciowy połączony z motywem wazonu z kwiatami lub fontanną z towarzyszącymi ułożonymi symetrycznie figurami zwierząt i ptaków. Pod koniec wieku XVI w dekoracjach tkanin włoskich zaczął dominować ornament złożony z luźnych stylizowanych gałązek kwiatowych⁴⁸.

Polska, ze względu na swoje położenie geograficzne, była miejscem tranzytu i handlu tkanin importowanych ze wschodu. Tkaniny tureckie charakteryzowały się dużymi owalnymi podziałami płaszczyzny, utworzonymi przez szerokie wstęgi wypełnione ornamentem roślinnym (il. 7). Pola sieci wypełnione były kulistymi owocami pokrytymi łuską, otoczone łądkami kwiatowymi, a także układy arabeskowe oraz kwiaty tulipana i goździka. Inne motywy to faliste równoległe wici, z których w skrętach wyrastają pojedyncze owoce lub kwiaty. Tkaniny perskie najczęściej posiadały dekorację złożoną z motywów krzaczków kwiatowych komponowanych w układzie rzędownym symetrycznie lub z przegięciem łądy na jeden bok. Najczęściej przedstawiano różę, ale także irysa i narcyza, w towarzystwie wyobrażeń gazeli, ptaków czy motyli. Stosowano także motyw ukwieconych drzewek, również w układzie rzędownym⁴⁹.

W siedemnastym stuleciu trwał rozwój jedwabnictwa. Za panowania Ludwika XIV, dzięki działalności jego ministra Colberta na arenę wyrobu i handlu tkanin wkroczyła Francja. Szybko zyskała przewagę nad innymi ośrodkami jedwabnictwa. Dzięki scentralizowanej manufakturze pokonała włoskie feudalne ośrodki. Głównym miastem produkcji tkanin stał się Lyon. Ważnymi ośrodkami stały się także Avignon, Marsylia i Nîmes⁵⁰.

W drugiej połowie XVII wieku ulubionym typem dekoracji był stylizowany ornament kwiatowo-liściasty. Był stosowany w pionowych układach pasowych, szczególnie na brokatkach. Główny motyw akcentowano przez broszowanie złotą i srebrną nicią (il. 8). Pod koniec siedemnastego stulecia spopularyzowano tkaniny o tzw. wzorach koronkowych. W kompozycji nawiązują one do tradycyjnych tkanin o symetrycznych owalnych podziałach, które były utworzone przez wzorzyste wstęgi, naśladujące koronkę. We wnętrzu na osi pojawiał się owoc granatu, motyw ananasa lub bukiet kwiatów. Kolorystyka ograniczała się do koloru białego i jakiegś innej barwy. Czasami wprowadzano kolor, by podkreślić rysunek. Tkaniny to przeważnie grodetury, atłasy i brokаты.

⁴⁸ M. Taszycka, art. cyt., s. 223-230.

⁴⁹ Tamże, s. 231-235.

⁵⁰ M. Taszycka, *Tkaniny jedwabne importowane*, w: *Zarys historii włókiennictwa na ziemiach polskich do końca XVIII wieku*, dz. cyt., s. 454.

W XVIII wieku rozluźniono symetrię, a wstęgi zawęziły się i zaczęły falować. Motywy roślinne stały się bardziej realistyczne, widoczne także były większe płaszczyzny tła⁵¹. Modne też były duże kandelabrowe raporty. One jednak szybko zostały zastąpione przez fantazyjne wzory tzw. „bizzare”, inspirowane sztuką Dalekiego Wschodu. Łączyły one motywy roślinne, zwierzęce i architektoniczne⁵². Utworzone były z silnie przestylizowanych form roślinnych bądź fantazyjnych, często łączone w jednym raporcie z naturalistycznymi przedstawieniami kwiatów. Typ „bizzare” był asymetryczny, ale z reguły występował w dwóch regularnych traktach w rytmie falistym.

Dalszym krokiem w rozwoju dekoracji tkanin były wzory tzw. „chinoiserie”, opierające się na sztuce chińskiej, przetwarzanej na sposób europejski. One miały charakter czysto ornamentalny, opierający się na motywach roślinnych. Następnie stały się bardziej naturalistyczne, dekorowane kwiatami, fantastycznymi ptakami oraz scenkami rodzajowymi o cechach chińskich. Było to modne szczególnie w okresie rokoka.

W tym czasie występowały także inne dekoracje tkanin z ciągami asymetrycznie, równolegle i faliście biegnących ornamentów roślinnych połączonych z typowymi motywami architektonicznymi lub muszlowymi. Stosowano przy tym nieć metalową oraz jeden lub dwa kolory. Innymi rokokowymi wzorami były wijące się lekko i swobodnie gałązki kwiatowe, wielobarwnie cieniowane. Obok nich istniały także duże i ciężkie naturalistyczne dekoracje łączące motywy kwiatowe z owocami, muszlami i akcentami architektonicznymi. Wykonywane były z wielu żywych kolorów, w wielu odcieniach fioleto, żółci, zieleni, błękitu i innych. Dla uzyskania plastyczności cieniowano brunatną lub czarną nicią⁵³.

W drugiej połowie XVIII wieku popularny stał się asymetryczny i falisty wzór tzw. rzeki. Był to motyw regularnie falującej wstęgi biegnącej wzdłuż brytu tkaniny, najczęściej dwoma równoległymi szlakami (il. 9). W skrętach znajdowały się ukośne wiązanki kwiatowe oraz wprowadzano różnorodne wypełnienia ornamentalne. Tkaniny jedwabne były jasnej barwy o prostym splocie, czasami przetykane wąską srebrną blaszką⁵⁴.

Od końca XVIII wieku zaczął dominować nurt klasycystyczny. Na tkaninach pojawiały się elementy proste w postaci podłużnych pasów rozbitych na węższe prążki. Na nich i między nimi występowały delikatne elementy kwiatowe lub cienkie wici roślinne, prawie bezlistne. Tła były gładkie, w kolorze białym, niebieskim, różowym i lila o odcieniach bladych. Obok

⁵¹ Tamże, s. 456-458.

⁵² J. Chruszczyńska, E. Orlińska-Mianowska, dz. cyt., s. 107.

⁵³ M. Taszycka, *Tkaniny jedwabne importowane*, art. cyt., s. 458-461.

⁵⁴ Tamże, s. 461-465.

tych dekoracji występowały małe barwne rzuty wiązanek, girland lub pojedynczych kwiatów, ustawionych regularnie w dużych odstępach. Popularne były także jedwabie z niewielkimi podziałami sieciowymi, utworzonymi przez wąskie wstęgi i wypełnionymi drobnym motywami kwiatowymi⁵⁵.

Tkaniny haftowano figurami geometrycznymi, formami florystycznymi i animalistycznymi, a także scenami z tajemnic wiary. Ozdobami mogły być tylko same wstęgi, które tworzyły krzyż w kształcie litery T lub literę Y. Od XII wieku popularne były złote wstęgi o szerokości 4 cm. Do haftów dodawano również dzwoneczki, tzw. „tintinnabula”. Szaty ozdabiano też ornamentami ze złota i srebra, a także perłami i drogimi kamieniami. Takie bogactwo ozdób sprawiało, że ornat był ciężki⁵⁶.

Do XV wieku ornat zachował kształt dzwonu (il. 4). Kiedy zaczęto stosować cięższe tkaniny i bogatszą dekorację, zaczęto go skracać. Wstęgi z przodu i z tyłu nadal były dekoracją tkaniny. We Włoszech i krajach południowych z przodu tworzyły literę T. W Belgii, Holandii i Niemczech tworzyły z przodu i z tyłu literę Y, łącząc się przy szyi. W krajach północnych krzyż łańciski był dekoracją z przodu i z tyłu ornatu. W XVI wieku w Europie wykształcił się sposób dekoracji ornatu w postaci umieszczania krzyża na plecach, a z przodu samą kolumnę. Natomiast we Włoszech i krajach wschodnich kolumna pojawiła się na plecach⁵⁷.

Preteksty, wąskie w XIV wieku, w czasach gotyckich uległy znacznemu poszerzeniu. Dzięki temu zaczęto dekorować je częściej przedstawieniami świętych, treściami religijnymi czy nawet emblematami heraldycznymi. W krzyżu umieszczano postać Zbawiciela lub Matkę Bożą z Dzieciątkiem. Ornaty również haftowano, złocono, zdobiono perłami i drogimi kamieniami⁵⁸.

Hafciarstwo znane jest od starożytności, zwłaszcza na Wschodzie, w Grecji i Rzymie. Wykonywano je także w Bizancjum i na Sycylii. Od IX wieku i przez wczesne średniowiecze dominował w Europie haft angielski. Od XIII wieku istniały już ośrodki tego rzemiosła w Niemczech, Włoszech i Hiszpanii. A od XV wieku ważna staje się Flandria, a także Czechy i Francja. W czasach nowożytnych haftowano już w całej Europie, głównie na dworach królów i książąt oraz w klasztorach. W miastach powstawały cechy hafciarzy, wcześniej związanych z malarzami. Dlatego sztukę tę często nazywano „acupictura”, czyli malowanie igłą⁵⁹.

⁵⁵ Tamże, s. 465-468.

⁵⁶ A. J. Nowowiejski, *Wykład liturgii*, t. II, dz. cyt., s. 227-228.

⁵⁷ Tamże, s. 234-236.

⁵⁸ Tamże, s. 236.

⁵⁹ J. Chruszczyńska, E. Orlińska-Mianowska, dz. cyt., s. 289-290.

W późnym średniowieczu, kiedy hafciarstwo europejskie osiągnęło najwyższy poziom, głównym tematem przedstawień była postać ludzka, często w wielofiguralnych przedstawieniach. Dekorację wykonywano przez zakrycie podkładu cienką kolorową nicią jedwabną, co pozwalało uzyskać subtelne przejścia kolorystyczne i efekty malarskie⁶⁰.

Wiek XV posiada dość ograniczoną tematykę haftów na ornatach. Przede wszystkim ukazywano scenę ukrzyżowania Jezusa, wzbogacając ją czasami przedstawieniami męki Pańskiej. Haftowano jako postać centralną Matkę Bożą, której towarzyszyły po bokach postacie świętych. Rzadko przedstawiano wyobrażenia dzieciństwa Chrystusa. Przedstawienia charakteryzowały się realizmem, aktualizacją kostiumów, próbą wprowadzania do tła elementów pejzażowych. W tym czasie nastąpiła ewolucja z miękkich form szat do ostro się załamujących. Uzyskiwano to przez stosowanie podkładu sznurkowego pod grzbietem fałdów⁶¹.

W pierwszej połowie XVI wieku hafty na ornatach stały na wysokim poziomie artystycznym. Zdobienie szat liturgicznych w Polsce miało za sobą długą tradycję średniowieczną, nadal żywą w renesansie. Haft gotycki charakteryzował się płaską techniką kładzenia nici. Od renesansu przedstawienia coraz bardziej zyskiwały na plastyce. Dla uzyskania efektu reliefu pod jedwabne nici podkładano skrawki materiału. Uwydatniano także szczegóły przez dodatki złotnicze. Tendencją tego czasu było olśniewanie bogactwem i świetnością, opierając się o wzory ornamentalne z dekoracji. Dzięki temu całość zbliżała się do płaskorzeźby⁶². Od końca XV wieku wyraźnie dążono do osiągnięcia naturalizmu i ekspresji w hafciarstwie. Najlepszym tego przykładem jest ornat ze skarbca katedry krakowskiej, ufundowany około 1504 roku przez Piotra Kmitę⁶³ (il. 5).

Haft renesansowy odchodzi od przedstawień figuralnych. Głównym motywem staje się ornament roślinny o zwartej formie, odcinający się od tła. Kompozycja była przejrzysta, głównie symetryczna w układzie osiowym lub powtarzająca się rytmicznie. Główną techniką stała się aplikacja, naszywanie sznureczkami, haft złotą lub srebrną nicią na jednobarwnym, czarnym lub czerwonym aksamicie lub atłasie⁶⁴.

W XVII wieku nastąpiła zmiana w stylu ornamentalnym haftu. Szczególny jego rozwój miał miejsce w okresie kontrreformacji. Sztukę tę dominował ornament roślinno-kwiatowy. Nadal też występowały dekoracje

⁶⁰ M. Taszycka, *Hafciarstwo*, w: *Zarys historii włókiennictwa na ziemiach polskich do końca XVIII wieku*, dz. cyt., s. 247.

⁶¹ Tamże, s. 253-255.

⁶² T. Mańkowski, *Polskie tkaniny i hafty XVI-XVIII wieku*, Wrocław 1954, s. 8-10.

⁶³ J. Chruszczyńska, E. Orlińska-Mianowska, dz. cyt., s. 296.

⁶⁴ M. Taszycka, art. cyt., s. 261-262.

figuralne, natomiast zaniknął styl geometryczny⁶⁵. Barok przyniósł stopniowe odchodzenie od drobnych osiowych kompozycji do większych, bardziej plastycznych i rozbudowanych motywów⁶⁶ (il. 9). Ornament roślinny cechował się wielkimi i ciężkimi formami kwiatów wyrastających z grubych mięsistych wici. Haft traktowano reliefowo, wykonywano go ze złotych nici na tle płasko kładzionych srebrnych nici lub czerwonego aksamitu⁶⁷. Ówczesne zainteresowanie roślinnością spowodowało rozwój ornamentyki kwiatowej. Ten temat posiadał świecki charakter, ale był połączony z odziedziczoną bogatą symboliką flory. W sztuce sakralnej taka dekoracja miała za zadanie nie tylko upiększać paramenta liturgiczne, ale pouczać o miłosierdziu Bożym i wzywać do naśladowania cnót chrześcijańskich⁶⁸. Uwidoczniły się również wpływy wschodnie, skąd w formie przefiltrowanej docierały do Polski i Europy motywy roślinne. Dlatego wykonywano przedstawienia owocu granatu, kwiatu róży, tulipana i goździka oraz stylizowane kwiaty i palmy⁶⁹.

Wiek XVII charakteryzuje się bogactwem złota i wypukłością haftów. Efekt reliefu osiągnęto przez to, że część ornamentu podwlekano lub nakładano na dodatkowy materiał. Postacie ludzkie, które pojawiają się rzadko, modelowano plastycznie⁷⁰. Często tło było zróżnicowane, srebrne, a także haftowane. Wykształciła się ostatecznie forma kompozycji ozdabiania ornamentów. Skrystalizował się schemat dekoracji wykonywany na szerokiej pretekście z przodu i z tyłu. Kompozycje siedemnastowiecznych planet akcentują wertykalną oś kolumny⁷¹.

Warsztaty tkackie i hafciarskie korzystały w sposób szczególny z wzorników pochodzenia francuskiego. Tam grafika kwiatowa dominowała w wielu dziedzinach sztuki. W polskim hafciarstwie z okresu późnego baroku znajduje się wiele przykładów tego rodzaju dekoracji⁷².

Pod koniec XVII i na początku XVIII wieku różnicuje się poziom wykonania haftów. Dzieła powstałe w cechach rzemieślniczych były dobrze zakomponowane i precyzyjnie wykonane (il. 11). Zabytki powstałe poza warsztatami odznaczają się nierównym poziomem. Najlepszymi dziełami są szaty haftowane kolorową wełną lub jedwabiem, wykonane w pracowniach przyklasztownych i na dworach szlacheckich⁷³.

⁶⁵ T. Mańkowski, dz. cyt., s. 19.

⁶⁶ J. Samek, *Polskie rzemiosło artystyczne. Czasy nowożytne*, Warszawa 1984, s. 179.

⁶⁷ M. Taszycka, art. cyt., s. 268.

⁶⁸ P.P. Maniurka, *Ornamentyka kwiatowa na szatach liturgicznych*, w: *Kultura i sztuka w służbie Eucharystii*, R. Pierskała, R. Pośpiech (red.), Opole 1997, s. 167.

⁶⁹ M. Taszycka, art. cyt., s. 268-270.

⁷⁰ T. Mańkowski, dz. cyt., s. 19-20.

⁷¹ J. Samek, dz. cyt., s. 179; Z. Żygulski jun., *Dzieje polskiego rzemiosła artystycznego*, Warszawa 1987, s. 59.

⁷² P.P. Maniurka, art. cyt., s. 171.

⁷³ M. Rychlewska, *Hafciarstwo*, w: *Zarys historii włókiennictwa na ziemiach polskich do*

Hafty wypukłe wykonywane nićmi metalowymi posiadały mało urozmaicone warianty kompozycji kwiatowych, które były ciężkie i osadzone na bezlistnych łodygach. Dla uzyskania wypukłości stosowano podwleczenie sznurkowe na podkładzie z pakul konopnych. Skończony haft wycinano z płótna i przyszywano do właściwej tkaniny⁷⁴.

Osiemnaste stulecie było czasem dominacji barwnego haftu płaskiego. Zmienił się typ dekoracji roślinno-kwiatowych. Występował ornament posiadający cechy właściwe dla stylu regencji, a później rokoka. Linia esowata poprzedniej epoki stała się bardziej prosta, często przerywana i dzielona horyzontalnie. Występując bledsze barwy, kolory żywe zastąpiły zimne o odcieniach bładoniebieskim, seledynowym, zielonym czy bladorożowym⁷⁵ (il. 12).

Epoka późnego baroku i klasycyzmu przyniosła w Polsce powstanie rodzimych typów ornamentyki. Pierwszy to motyw kosza z kwiatami, drugi to motyw herbu w centrum kompozycji, okolony ornamentem liściowym o łamanych liniach konturu. W obu przypadkach łączyły się motywy wschodnie i zachodnie tworząc jednolitą całość⁷⁶. Rzadkie stosowano motywy figuralne, którymi zdobiono niewielkie powierzchnie. Zdarzały się ornaty całe pokryte haftem tamborkowym, którym wykonywano skomplikowane przedstawienia symboliczne⁷⁷. Charakterystycznym zjawiskiem, dzięki geograficznemu położeniu Rzeczypospolitej, było przenikanie się wpływów, a także inspiracji płynących z Zachodu i Wschodu. Stykanie się różnych idei miało miejsce zarówno w technikach wyrobu tkanin i haftów, jak również w sposobach dekoracji⁷⁸. Są także obiekty, których nie da się przypisać do żadnego stylu czy warsztatu. Wiele zależało od fundatora, który mógł przecież dowolnie kreować zamawianą przez siebie szatę. Przykładem jest ornat z Gwiazdami Orderu Orła Białego, znajdujący się w Muzeum Diecezjalnym w Siedlcach. Jest to przykład niespotykanego sposobu udekorowania szaty liturgicznej (il. 13).

W Polsce w XVIII wieku powstało wiele pracowni hafciarskich. W niektórych wykonywano paramenta liturgiczne, np.: pracownie benedyktynek z Żarnowca, norbertanek z Żukowa, czy sakramentek i wizytek z Warszawy⁷⁹. Ważnym ośrodkiem był klasztor brygidek w Gdańsku. Tam wykonywano, podobnie jak w innych warsztatach pomorskich, paramenta

końca XVIII wieku, dz. cyt., s. 548.

⁷⁴ Tamże, s. 553.

⁷⁵ J. Samek, dz. cyt., s. 418; T. Mańkowski, dz. cyt., s. 133.

⁷⁶ T. Mańkowski, dz. cyt., s. 149.

⁷⁷ J. Samek, dz. cyt., s. 418.

⁷⁸ A. Bender, *Szaty liturgiczne to też dzieła sztuki. Wybrane przykłady z XVIII wieku w polskich zbiorach*, „Liturgia Sacra” 17, 2011, nr 2, s. 404.

⁷⁹ J. Chruszczyńska, E. Orlińska-Mianowska, dz. cyt., s. 306.

liturgiczne, ale także hafty na użytek świecki⁸⁰. Z warsztatów dworskich na uwagę zasługują pracownie założone przez Annę z Sanguszków Radziwiłłową, która na początku XVIII wieku zatrudniała francuskiego hafciarza Langle'a do wykonywania ornatów⁸¹.

Ciekawym zjawiskiem występującym w Polsce było wykonywanie szat liturgicznych z pasów kontuszowych (il. 14). Polskie zbiory posiadają imponującą kolekcję tych wyrobów⁸². Pas kontuszowy był nieodzownym elementem stroju polskiego. Jest to typowo polska tkanina, chociaż jego ojczyzną były kraje Orientu: Persja, Indie i Turcja. Były tam używane od XV wieku do przepasywania długich kaftanów. Do Polski pasy już pod koniec XVI wieku przywozili kupcy ormiańscy. Natomiast od 1740 roku pracownie powstawały w Polsce, między innymi w: Brodach, Buczaczu, Nieświeżu, Słucku, Grodnie, Kobylce, Warszawie i Krakowie⁸³. Pas kontuszowy, uznany za symbol narodowy Rzeczypospolitej, został zakazany po trzecim rozbiórze w zaborze rosyjskim. W XIX wieku wiele tych tkanin, które stały się bezużyteczne, ofiarowano kościołom. Wtedy zaczęto przerabiać je na paramenta liturgiczne, głównie wykonując z nich ornaty. Szczególnie dużo takich szat powstało w związku z powstaniem styczniowym, gdy nastąpił renesans polskiego stroju narodowego. Ornat uszyty z pasa kontuszowego zyskiwał dodatkowe symboliczne znaczenie⁸⁴.

Zakończenie

Ornat nie pochodzi od starotestamentalnego stroju kapłańskiego ani z czasów apostołów. Swoją genezę wywodzi z rzymskiego płaszcza chroniącego przed deszczem. Kapłani chrześcijańscy powszechnie stosowali „paulę” już od IV wieku a od VII wieku stała się wyróżnikiem osób stanu duchownego. Szaty liturgiczne zaczęły się kształtować od IX wieku, kiedy przez błogosławieństwo przeznaczano je do użytku liturgicznego. Na

⁸⁰ B. Szyber, *Tkaniny i hafty*, w: *Aurea Porta Rzeczypospolitej. Sztuka Gdańska od połowy XV do końca XVII wieku. Eseje*, [katalog wystawy Muzeum Narodowe w Gdańsku, maj-sierpień 1997], T. Hrankowska (red.), Gdańsk 1997, s. 329.

⁸¹ J. Chruszczyńska, *Pracownie hafciarskie i tkackie założone przez Annę z Sanguszków Radziwiłłową*, w: *Tkaniny artystyczne z wieków XVIII i XIX. Materiały sesji naukowej w Zamku Królewskim na Wawelu*, Kraków, 21 marca 1991, M. Piwocka (red.), Kraków 1997, s. 96.

⁸² A. Bender, art. cyt., s. 405.

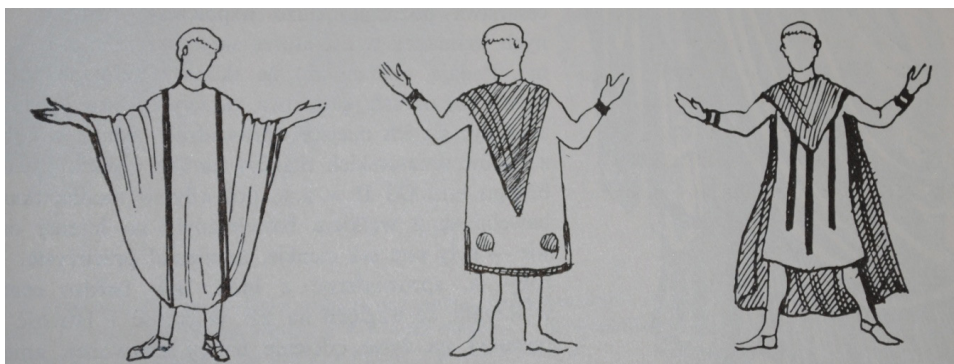
⁸³ J. Chruszczyńska, E. Orlińska-Mianowska, dz. cyt., s. 239-254.

⁸⁴ A. Bender, *Szaty liturgiczne z polskich pasów kontuszowych i z tkanin naśladowujących pasy kontuszowe. Stan i perspektywa badań*, w: *Architektura znaczeń. Studia ofiarowane prof. Zbigniewowi Bani w 65. rocznicę urodzin i 40-lecie pracy dydaktycznej*, red. A.S. Czyż, J. Nowiński, M. Wiraszka, Warszawa 2011, s. 461-462.

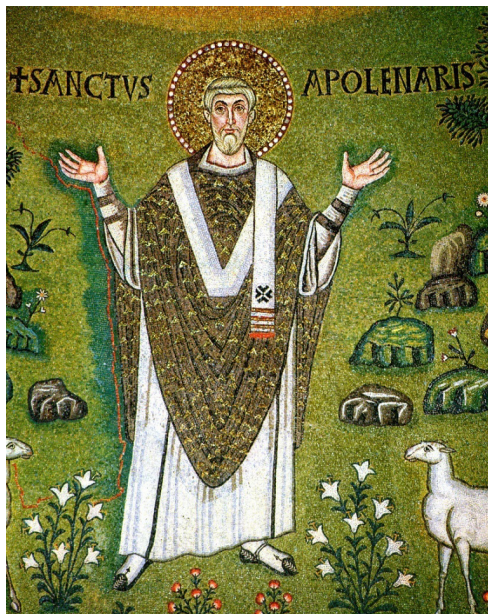
przestrzeni wieków ornaty były poddawane wielorakim modyfikacjom, dotyczącym kroju i sposobów dekoracji. Pierwsze miały miejsce na przełomie X i XI wieku, kiedy skrócono przednią część. Natomiast w XII i XIII wieku przyjęły one formę dzwonowatą. W takim kształcie, o tej samej długości z przodu i z tyłu, były używane do XV wieku. Dzisiaj są znane jako tzw. ornaty gotyckie. Po soborze trydenckim, zaczęto je skracać, aż do uzyskania formy przypominającej skrzypce, czyli tzw. ornaty rzymskie.

Do wyrobu planet stosowano najlepsze tkaniny jedwabne. Od XIV do połowy XVII wieku najpopularniejsze były tkaniny włoskie. One charakteryzowały się bogatą fakturą i dużymi raportami. Od drugiej połowy XVII wieku prym w jedwabnictwie wiedzie Francja. Wtedy tkaniny posiadają dekorację kwiatowo-liściastą, bardziej realistyczną. W wieku XVIII popularne są wzory asymetryczne. Od końca tego stulecia dominuje klasycyzm, który przyniósł formy proste, gładkie i delikatne. Głównym motywem dekoracyjnym ornatów są haftowane preteksty. W średniowieczu były to przedstawienia figuralne, głównie Chrystusa, Matki Bożej i świętych. W gotyku były to hafty stosunkowo płaskie, a od renesansu stały się bardziej plastyczne oraz ozdobniejsze przez dodatki złotnicze. W czasach odrodzenia zaczęto odchodzić od przedstawień figuralnych na rzecz ornamentyki roślinnej. Natomiast od czasów kontrreformacji hafciarstwo szat liturgicznych zdominowała ornamentyka roślinno-kwiatowa, o ciężkich i rozbudowanych kompozycjach. Wykonywano także przedstawienia figuralne.

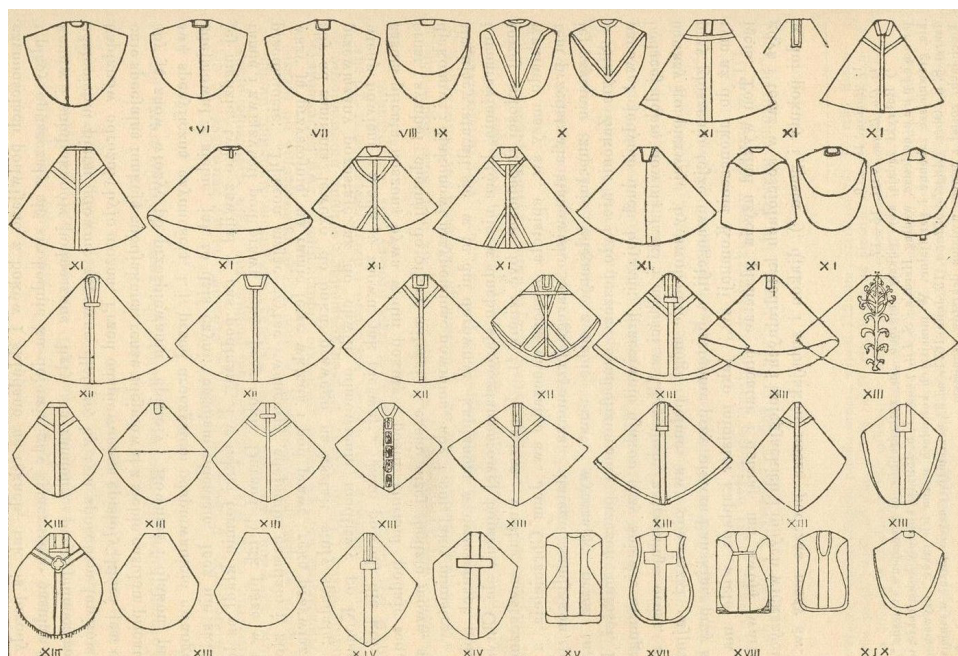
Wspólną cechą dla wszystkich ornatów jest oryginalny krój. Kształt planet, uformowany ostatecznie po soborze trydenckim, przetrwał ponad 400 lat, aż do Soboru Watykańskiego II. Na przestrzeni tego czasu stosowano do wyrobu paramentów różne tkaniny, techniki i sposoby ornamentyki.



1. *Paenula* (rep. za M. Gutkowska-Rychlewska, *Historia ubiorów*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1968, s. 85).



2. Św. Apolinary w ornatie wczesnochrześcijańskim na mozaice apsydy bazyliki San Apollinare In Classe w Rawennie, VI w. (rep. za http://pl.wikipedia.org/wiki/Sant%27Apollinare_in_Classe).



3. Tablica porównawcza kroju ornatów wszystkich wieków (rep. za A.J. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła katolickiego*, t. II, Warszawa 1902, s. 256).



4. Ornat zielony z haftowaną pretekstą, po 1482, Gdańsk, klasztorna pracownia brygidek (rep. za *Aurea Porta Rzeczypospolitej. Sztuka Gdańska od połowy XV do końca XVII wieku. Katalog*, [katalog wystawy Muzeum Narodowe w Gdańsku, maj-sierpień 1997], red. T. Hrankowska, Gdańsk 1997, s. 65.)



5. Ornat fundacji Piotra Kmity, 1504, Polska (rep. za *Wawel 1000-2000. Ilustracje*, [katalog wystawy Zamek Królewski na Wawelu], red. M. Podłodowska-Reklewska, A. Włodarek, t. III, Kraków 2000, nr 311).



6. Ornat fundacji Anny Jagiellonki, 2 poł. XVI w., Włochy (rep. za *Wawel 1000-2000. Ilustracje*, [katalog wystawy Zamek Królewski na Wawelu], red. M. Podlódowska-Reklewska, A. Włodarek, t. III, Kraków 2000, nr 140).



7. Ornat z tkaniny tureckiej, pocz. XVII w., Włochy lub Polska (rep. za *Wojna i pokój. Skarby sztuki tureckiej ze zbiorów polskich od XV do XIX wieku*, [katalog wystawy Muzeum Narodowe w Warszawie], Warszawa 2000, s. 229).



8. Ornat, 1 poł. XVII w., Polska (rep. za B. Biedrońska-Słota, *Szaty liturgiczne z klasztoru OO. Dominikanów w Jarosławiu*, [katalog wystawy Muzeum w Jarosławiu], Jarosław 2000, s. 52).



9. Ornat, 2 poł. XVIII w., Polska, tkanina francuska – Lyon (rep. za B. Biedrońska-Słota, *Szaty liturgiczne z klasztoru OO. Dominikanów w Jarosławiu*, [katalog wystawy Muzeum w Jarosławiu], Jarosław 2000, s. 66).



10. Ornat XVII w., tkanina włoska (fot. Muzeum Diecezjalne w Siedlcach).



11. Ornat, ok. 1740 r., Francja (fot. Muzeum Diecezjalne w Siedlcach).



12. Ornat, XVIII w. Polska (warsztaty radziwiłłowskie) lub Francja (fot. Muzeum Diecezjalne w Siedlcach).



13. Ornat z Gwiazdami Orderu Orła Białego, 2 poł. XVIII w. (fot. Muzeum Diecezjalne w Siedlcach).



14. Ornat z pasa kontuszowego, ok poł. XVIII w. (fot. Muzeum Diecezjalne w Siedlcach).

Summary

Chasuble – origin, symbols, ways to decorate

Chasuble is a decorative outer vestment used by Catholic priests to celebrate Mass. Its decorativeness, as well as the decorativeness of all vestments, emphasizes the celebrant and the significance of the liturgical activities. Chasuble comes from the Roman „paenula”, that is a light coat protecting from rain. It was commonly used by Christian priests since the fourth century, and it became a characteristic feature of the priesthood from the seventh century. Liturgical vestments started to develop since the ninth century, when they were used only for liturgical purposes by blessing. Over the centuries chasubles were the subject of different modifications. From the twelfth to the fifteenth century chasubles had the shape of the bell, and they were called gothic chasubles. After that time, especially after the Council of Trent, they were gradually modified. Chasubles were shortened until the violin shape – these were the so called Roman chasubles. First chasubles had ornamental patterns of the fabrics they were made of. However, Roman

„paenule” had vertical stripes, the so called „clavi”, which later formed a decorative column sometimes adopting the form of a cross. Chasubles were made from the best silk fabrics. From the fourteenth to the first half of the seventeenth century the most popular were Italian fabrics, and from the second half of the seventeenth century – French fabrics. The main decorative motifs are embroidered orphreys. In medieval times they were mainly figural representations and since the Renaissance they became more plastic and decorative thanks to goldsmith’s additives. In the time of Renaissance plant ornamentation is the dominant. However, since the Counter-Reformation vestment embroidery was dominated by plant-flower ornamentation, with heavy and complex compositions. A common feature of the presented vestments is their cut, formed finally after the Council of Trent. In this form it has survived over 400 years, until the Second Vatican Council. Throughout this time we can see a variety of fabrics, techniques and ornamentation methods used in the production of vestments. Each of the examples has its original decorativeness.

Ks. Maciej MAJEK*

MODEL DUCHOWOŚCI KAPŁAŃSKIEJ NA PODSTAWIE DZIEŁ BISKUPA JANOWSKIEGO PIOTRA PAWŁA BENIAMINA SZYMAŃSKIEGO OFMCAP (1857-1867)

Treść: Wstęp, 1. Życie i działalność Piotra Pawła Beniamina Szymańskiego; 2. O. Beniamin Szymański biskupem janowskim; 3. Formacja kapucynów polskich; 4. Duchowość księży diecezjalnych; 5. O. Beniamin – biskup janowski w świetle świadectw; Zakończenie; Streszczenie; Summary: The model of priestly piety on the basis of the works of Bishop of Janów Paweł Beniamin Szymański OFMCAP (1857-1867).

Słowa kluczowe: teologia duchowości, Piotr Paweł Beniamin Szymański, Kapucyni w Polsce, Diecezja Janowska, duchowość franciszkańska, duchowość diecezjalna; rozbiory Polski, prześladowania.

Keywords: theology of piety, Piotr Paweł Beniamin Szymański, Capuchins in Poland, Diocese of Janów, Franciscan piety, diocesan piety, the Partitions of Poland, repressions.

Wstęp

W 2018 roku diecezja siedlecka będzie przeżywać dwusetną rocznicę swego powstania. Na przestrzeni tychże dwóch wieków, wiele osób i wydarzeń

* Autor jest ojcem duchownym WSD diecezji siedleckiej w Nowym Opolu. Święcenia prezbiteratu przyjął w 2008 r. Studiował w Rzymie na Gregoriańskim Uniwersytecie Papieskim – Diploma per i formatori al sacerdozio e alla vita consacrata oraz na Papieskim Uniwersytecie Antonianum, gdzie w roku 2014 uzyskał licencjat z teologii duchowości.

odcisnęło na niej niezatarte duchowe znamię. Bez wątplenia jedną z tych nieocenionych, choć może nieco zapomnianych postaci, był trzeci w kolejności biskup diecezji janowskiej – Piotr Paweł Beniamin Szymański. W toku przygotowań do jubileuszu warto nie tylko na nowo prześledzić życiorys i jego dokonania na polu diecezjalnym, lecz poznać jego spuściznę duchową w stosunku do swoich współbraci zakonnych, Braci Mniejszych Kapucynów, jak i księży diecezjalnych.

Ojciec Beniamin, pierwszy w historii Polski biskup – kapucyn, był przez wielu uważany za lidera ówczesnego duchowego odrodzenia mieszkańców Warszawy i rzecznika powrotu do pierwotnej gorliwości franciszkańskiej zakonu kapucyńskiego. Pod jego wpływem ówczesna polska Prowincja Kapucynów przeżywała dynamiczny rozwój i rozkwit¹.

Bardzo cenne doświadczenie o. Szymańskiego, zdobyte przez czas jego posługi jako prowincjała, stało się wielkim atutem w jego nowej i niełatwej posłudze, jaką 11 września 1856 roku wyznaczył mu Rzym, mianując o. Beniamina biskupem janowskim. Osoba Beniamina Szymańskiego jako biskupa podlaskiego była postrzegana przez potomnych przede wszystkim przez pryzmat powstania styczniowego, najdłuższego w historii Polski i największego zbrojnego zrywu na rzecz jej niepodległości. Pontyfikat biskupa Szymańskiego był naznaczony dramaturgią wydarzeń powstańczych ale także jego bohaterską postawą patriotyczną, także podobną postawą jego diecezjan janowskich. Heroizm niektórych duchownych, jak np. ks. Stanisława Brzóska, wyświęconego przez biskupa Beniamina na prezbitera w 1858 roku, był szczytowym świadectwem miłości zniewolonej Ojczyzny². Ks. Brzóska, generał i naczelny kapelana powstania styczniowego, został powieszony 23 maja 1865 roku przez żołnierzy carskich w Sokołowie Podlaskim w obecności dziesięcioletniej rzeszy mieszkańców miasteczka i okolic. Z powodu patriotycznego zaangażowania ks. Brzóska, pasterz diecezji podlaskiej był szykanowany permanentną inwigilacją przez urzędników carskich. Te szykany zakończyły się wywiezieniem biskupa Szymańskiego do Łomży, gdzie umarł w 1868 roku. Diecezja janowska przez 51 lat była pozbawiona biskupa. W 1889 roku została kanonicznie przyłączona do diecezji lubelskiej.

¹ Por. E. Jabłońska-Deptuła, *Święci polscy. Sługa Boży Honorat Koźmiński*, J.R. Bar (red.), Warszawa, 1987, s. 85.

² Zob. E. Niebelski, *Na Bóg żywy, Bracia, nie zasypiajmy sprawy! Rzecz o księdzu Stanisławie Brzósce (1834-1865)*, Warszawa 1995, s. 31.

1. Życie i działalność Piotra Pawła Beniamina Szymańskiego

O dzieciństwie i młodości przyszłego ojca prowincjała Braci Mniejszych Kapucynów i biskupa janowskiego tak napisał „Kurjer Warszawski” z dnia 19 (31) stycznia 1857 roku: „JW.JX. Benjamin Szymański, urodził się w Warszawie d. 18 Czerwca r. 1793; na Chrzcie odbytym w tym samym Kościele Parafjał: Śgo KRZYŻA, gdzie będzie konsekrowanym, otrzymał imiona Piotr-Paweł. Rodzicami jego byli Józefa i Franciszka [sic] Szymańscy, pochodzący z Podlasia, z Szlachty herbu Ślepowron. Nauki pobierał u XX. Pijarów w Warszawie; a po ukończeniu takowych jako i zakonnych, wstąpił do Zakonu XX. Kapucynów r. 1817; zamieszkał w Klasztorze Warszawskim, i pełnił przez lat 14 urząd Kaznodziejski. Odznaczał się znakomitą wymową, a świętością słów i przykładem własnej cnoty, wielki wywierał wpływ na ogólną moralność. Od r. 1828, był Gwardjanem aż do roku 1836. (...) Roku 1816 dnia 29 Czerwca, w Krakowie, w Kościele Śgo PIOTRA, w samą uroczystość ŚŚ. APOSTOŁÓW PIOTRA i PAWŁA, Patronów z Chrztu, został wyświęcony na Kapłaństwo, przez J W. JX. Jana-Pawła Woronicza, Biskupa Krakowskiego, który to Pasterz po raz pierwszy jako Biskup święcił XX. Beniamina i kilkadziesiąt innych na Kapłaństwo. X. Benjamin przez lat 26 był Missjonarzem i Prefektem Missji; tych łącznie z dwoma Jubileuszami, w różnych stronach Królestwa odprawił 30ci. Możemy powiedzieć, że niema Kościoła w Warszawie, w którymby będąc Kaznodzieją przez lat 14, nie miewał Kazań, szczególnie Passyjnych w poście, na które zarówno tak możny jak i lud gromadził się licznie i odchodził nauczony i pokrzepiony na duchu i umyśle. Przez lat kilka, X. Benjamin pełnił obowiązki Kapelana więzień, i asystował w przeciągu życia swego więcej jak 10ciu delikwentom w ostatnich chwilach ich”³.

Piotr Paweł Szymański zdobywał wykształcenie w kolegium pijarów, także u karmelitów i misjonarzy⁴. Nie wiemy nic pewnego o jego rodzeństwie⁵. Jego rodzina miała podlaskie korzenie. Urodził się w Warszawie⁶. Piotr Paweł Szymański zapukał do furty klasztornej kapucynów prowincji

³ Kurjer Warszawski, sobota 19 (31) stycznia 1857 r., s. 4. – Zachowana oryginalna piśmo.

⁴ Por. J.L. Gadacz, *Słownik Kapucynów polskich*, t. II, Wrocław 1986, s. 341.

⁵ Ojcowie kapucyni w Zakroczymiu dysponują kilkoma egzemplarzami *Listu pasterskiego*, autorstwa biskupa Szymańskiego: bezcennym rękopisem, oraz kilkoma egzemplarzami wydrukowanymi w 1857 r., jeden z nich zawiera niniejszą dedykację: *Ojcu Przewielebnemu Norbertowi, Gwardianowi i Definitrowi Kapucyńskiemu, w dowód Przywiązania do Swego Siostrzeńca, Ofiaruje Beniamin Biskup*. Nota ta wskazywałaby, że ojciec Szymański miał siostrę, może siostrę cioteczną.

⁶ Por. P. Aleksandrowicz, *Diecezja siedlecka czyli podlaska. W 150 rocznicę erekcji (1818-1968). Przyczynki i materiały do dziejów diecezji siedleckiej czyli podlaskiej*, Siedlce 1971, s. 83.

polskiej w Nowym Mieście nad Pilicą 26 października 1810 roku⁷. W tym czasie mistrzem nowicjatu był o. Kajetan Małkowski, a gwardianem klasztoru o. Anzelm Poznański. Imię zakonne Beniamin, przyjęte w dniu uroczystej profesji zakonnej, poprzedzało odtąd imiona chrzcielne Piotr i Paweł.

Rok 1810 był bardzo ważny w historii Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów. Odrodziła się bowiem Polska Prowincja Kapucynów pod wezwaniem św. Wojciecha i św. Stanisława⁸. Intelkt i zdolności brata Beniamina zostały natychmiast zauważone przez przełożonych zakonnych. A zdradzał duże zdolności. Z powodzeniem kontynuował swoje studia filozoficzno - teologiczne w Warszawie, a następnie w Krakowie. Studium gramatyki odbył pod kierunkiem o. Pachomiusza Skoczковского i o. Floriana Bartoszewicza. Retorykę studiował w Warszawie i w Lubartowie u o. Łukasza Kijkowskiego. Pod jego kierunkiem dokończył studium teologii w Krakowie.

Dokumenty tak opisują sylwetkę o. Beniamina Szymańskiego. „Fizjonomia ojca Beniamina nie była piękna. Marsowa, ponura, czoło zazwyczaj zmarszczone, ale gdy się ożywił i mówić począł znikwały te zewnętrznie ujemne strony, a występowała dobroć, wesołość, z czego wszystkim się podobał i wszystkich sobie podbijał”⁹.

Dnia 29 czerwca 1816 roku, czyli w dniu swoich imienin, przyszły prowincjał został w Krakowie wyświęcony na księdza. Święceń kapłańskich diakonowi Beniaminowi Szymańskiemu jak i innym diakonom, udzielił nowowykonsekrowany biskup krakowski Jan Paweł Woronicz¹⁰. Później był on arcybiskupem Warszawy i ostatnim prymasem Królestwa Polskiego¹¹.

⁷ J.L. Gadacz, dz. cyt., s. 341; por. A. Kap, *Źródła do życiorysu Ojca Beniamina Szymańskiego biskupa podlaskiego-kapucyna*, Archiwum Braci Kapucynów, Zakroczym, s. 15. Autor podaje, że przyszły biskup janowski wstąpił do Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów nie w Nowym Mieście, a w Warszawie. Powołuje się na: Z. Chełmicki, *Powszechna encyklopedia kościelna*, t. 39-40, s. 25.

⁸ Powstała w 1810 roku Polska Prowincja pod wezwaniem św. Wojciecha i św. Stanisława obejmowała: klasztorów 8, ojców 40, kleryków 5 i braci 20, zob. A. Kap, *Materiały pomocnicze do historii zakonu OO Kapucynów*, Archiwum Braci Mniejszych Kapucynów, Zakroczym, s. 6.

⁹ Podlasiak P.J.K., *Janów Biskupi czyli Podlaski. Z dawnych i współczesnych źródeł*, Warszawa 1897, s. 244-245.

¹⁰ Por. L.J. Rogier, G. de Bertier de Sauvigny, J. Hajjar, *Historia Kościoła*, tom IV, Warszawa, 1987, s. 474-499.

¹¹ Według P.J.K. Podlasiaka, diakon Beniamin Szymański został wyświęcony nie 29 a 9 czerwca 1816 r. w Krakowie przez biskupa Jana Pawła Woronicza, zob. P.J.K. Podlasiak, dz. cyt., s. 243. Datę 9 czerwca 1816 r. podają: *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie*, 1-3 (1970), s. 129.

Bezpośrednio po święceniach kapłańskich, ojciec Beniamin Szymański został mianowany formatorem kleryków i nowicjuszy zakonnych¹². Pełnił również funkcję lektora¹³. W 1817 roku był już w Warszawie, gdzie rozpoczął posługę w konfesjonale i bardzo dynamiczną posługę na ambonie. Dał się poznać jako znakomity kaznodzieja i świątły kierownik duchowy¹⁴. Był też kapelanem więzienia politycznego w Cytadeli warszawskiej. Niejednokrotnie spieszył z ostatnią posługą skazanym na karę śmierci. Ojciec Szymański był darzony szczególnymi względami przez Iwana Paskiewicza, hrabiego erewańskiego i księcia namiestnika. To on powierzył kapelanę Cytadeli warszawskiej o. Szymańskiemu.

Zdolności organizacyjne i administracyjne o. Beniamina zostały wykorzystane przez wspólnotę warszawską kapucynów, która w 1828 roku wybrała o. Szymańskiego na gwardiana. Tę funkcję pełnił do 1836 roku¹⁵. Był szeroko znany na terenie Warszawy jako wikariusz klasztoru warszawskiego (od 1827r.), gwardian i od 1830 roku prefekt misji, także definitór i kapelan Cytadeli. Te urzędy o. Beniamin wykonywał w trudnym czasie, bo w czasie przygotowań i trwania powstania listopadowego 1830-1831 roku.

O. Szymański nie tylko wspierał powstanie listopadowe, ale „sam do niego poszedł”¹⁶, pełniąc obowiązki pielęgniarza w lazarecie szkoły aplikacyjnej. Po upadku powstania brał czynny udział w Związku Patriotycznym Dobroczynności Pań Polskich. Jego celem było m.in. zaopatrywanie żołnierzy i oficerów polskich w cywilne ubrania i pieniądze, także pomoc w ucieczkach za granicę. Za tę działalność otrzymał upomnienie ze strony władz rosyjskich¹⁷.

W 1836 roku na kapitule zakonnej ojciec Beniamin został wybrany ministrem prowincjalnym¹⁸. Był to kolejny, bardzo ważny, etap w Jego życiu. Ojciec Beniamin Szymański pełnił ten urząd przez 16 lat. Energicznie rozpoczął dzieło odnowy swojego zakonu w prowincji polskiej. Mimo znajomości z Iwanem Paskiewiczem, ojciec Beniamin realizował franciszkańską drogę swej posługi. Pozyskiwał różnych ofiarodawców dla swego zakonu. Wszelkie kwestie materialne, nieodłącznie związane z urzędem

¹² P. Dragan, *Biskup Beniamin Szymański*, „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie”, 10 (1931), s. 412.

¹³ Por. A. Kap, dz. cyt., s. 11.

¹⁴ Por. Z. Chelmiński, dz. cyt., s. 25.

¹⁵ Por. *Synod Diecezjalny Podlaski*, Siedlce 1923, s. 16.

¹⁶ Zob. R. Bender, *Niepokalana, Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX wieku*, B. Pylak, C. Krakowiak (red.), Lublin 1988, s. 124.

¹⁷ Por. J.L. Gadacz, dz. cyt., s. 342.

¹⁸ Z. Chelmiński, dz. cyt., s. 25.

provinciała, rozwiązywał w głównej mierze dzięki uzbieranej jałmużnie. Ojciec Szymański, wykształcony, zdolny i dysponujący znacznymi znajomościami zakonnik, nie chciał dla funkcjonowania zakonu sięgać po wsparcie od rządu. Przy pomocy rządu podźwignął z gruzów, odrestaurował i uporządkował niektóre placówki kapucyńskie: Lublin, Lubartów, Nowe Miasto, Łomżę, nie wyłączając stołecznej Warszawy. W 1850 roku zagospodarował zespół klasztorny w Łądzie. Tu skorzystał z wstawiennictwem księcia Paskiewicza u cara Mikołaja I¹⁹.

Jednym z istotnych obowiązków provinciała było przyjmowanie do zakonu nowicjuszy. Szymański kładł duży nacisk na wychowanie młodego pokolenia kapucynów, widząc w nich przyszłość prowincji. Ojciec provinciała na samym początku swej posługi przyjął do zakonu Piotra Pawła Konarskiego, przyszłego ojca Agrypina, Prokopa Leszczyńskiego, Wacława Koźmińskiego i wielu innych, którzy w niedługim czasie rozstawili zakon. Wielkiej odwagi i roztropności wymagało od provinciała przyjmowanie do nowicjatu zakonnych osób, które czynnie działały na rzecz niepodległości Polski i były zaangażowane w różne akcje skierowane przeciw rosyjskiemu zaborcy²⁰.

W 1845 roku odbyła się kapituła prowincjalna, na której uchwalono wytyczne dla reform życia zakonnego w Polskiej Prowincji Kapucynów, zaproponowane przez provinciała Beniamina Szymańskiego. Skutki tych reform niemal natychmiast uwidoczniły się w życiu prowincji²¹. W 1853 roku ojciec Szymański został wybrany komisarzem generalnym kapucynów²².

Ojciec Szymański nie stronił od pracy przy biurku. Owocem tej pracy były dzieła z zakresu liturgiki, ascetyki i historii. Są to m.in.: *Compendium Theologiae Moralis; Manuale Ecclesiasticum pro usum* [sic] s. Fr. Min. Francisci Capucinatorum; *Opis wszystkich zgromadzeń zakonnych obu płci i wszystkich zakonów rycerskich z ilustracjami, z różnych autorów zebrany*. Wydany w Warszawie, w 1848r, w trzech tomach; *Rosarium B. V. Mariae ad usum Fr. M. S. P. Fr. Capucinatorum*; *Rytuał rzymsko-katolicki, w dwóch częściach*; *Zbiór nabożeństw ku czci Boga w Trójcy jedynego... szczególnie dla zakonu Braci Mniejszych św. Franciszka Kapucynów*; *Zbiór wszystkich*

¹⁹ Klasztor kapucynów zamknięty został przez władze carskie 1864 roku w wyniku represji po powstaniu styczniowym. Od 1921r. kościół i klasztor jest własnością salezjanów i siedzibą niższego seminarium duchownego Towarzystwa Salezjańskiego, por. W. Zalewski, *Sanktuaria polskie*, Warszawa 1988, s. 483.

²⁰ Por. A. Kap, *Materiały pomocnicze do historii zakonu OO Kapucynów*, dz. cyt., s. 136.

²¹ Tamże, s. 96-98.

²² Tamże, s. 113; (O. Szymański) *Komisarzem Jeneralskim został w 1853 r., i aż dotąd nim jest i pozostanie pomimo nowo otrzymanej Pasterskiej godności [Biskupa janowskiego]*, *Kurjer Warszawski*, sobota 19 (31) stycznia 1857 r., s. 4.

zgrupowań zakonnych obojej płci wraz z rysunkami zakonnymi i orderami państwa, podług niemieckich Wietza [niedokończone]; Żywoty sławnych Kapucynów²³.

2. O. Beniamin Szymański biskupem janowskim

Prekonizacja o. Beniamina Szymańskiego na biskupa janowskiego została dopełniona na konsystorzu rzymskim dnia 18 września 1856 roku²⁴. Minister ds. Wyznań przekazał wiadomość, że Rzym mianował ojca Beniamina na stolicę janowską, Ignacemu Wawrzyńcowi Torkuła, ministrowi Królestwa Polskiego, 20 października 1856 roku²⁵. Już 1 lutego następnego roku odbyła się w Warszawie konsekracja biskupia o. Szymańskiego. Nowy pasterz janowski 3 kwietnia 1857 roku przybył do Janowa Podlaskiego. Swe rządy w diecezji rozpoczął od wydania listu pasterskiego. Zawarł w nim program swej biskupiej posługi²⁶. Uroczysty ingres biskupa Szymańskiego do katedry janowskiej odbył się 7 czerwca 1857 roku, w uroczystość Trójcy Świętej²⁷.

Jednym z pierwszych posunięć biskupa Szymańskiego było ukonstytuowanie kapituły katedralnej²⁸, także zorganizowanie kurii diecezjalnej oraz seminarium diecezjalnego. Jako nieustrudzony duszpasterz rozpoczął mozolną pracę nad rozpaleniem pobożności i karności u duchowieństwa. Czynił to przez rekolekcje, wydawane rozporządzenia, częste wizytacje kanoniczne i pozawizytacyjne nawiedzanie kościołów, jak też interesowanie się życiem i pracą duchowieństwa²⁹. Corocznie wydawał wielkopostny list pasterski, nawołujący do pokuty, a zwłaszcza do wystrzegania się pijaństwa. Biskup Szymański jako pierwszy z biskupów Królestwa Polskiego, niemalże na samym początku swego urzędowania, wprowadził w diecezji nabożeństwo majowe. Z czasem było ono sprawowane we wszystkich kościołach.

²³ Por. Z. Chełmicki, dz. cyt., s. 26.

²⁴ P.J.K. Podlasiak, dz. cyt., s. 246.

²⁵ Por. P. Kubicki, *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861-1915*, Sandomierz 1933, s. 245.

²⁶ *List pasterski Beniamina Szymańskiego, z Bożej i Świętej Stolicy Apostolskiej łaski Biskupa podlaskiego, z powodu objęcia rządów w swojej diecezji wydany*, w: T. Fręchowicz, *List pasterski Beniamina Szymańskiego zapowiadający program rządów oraz dalsze okólniki*, Warszawa 1972, s. 117-133.

²⁷ Por. P. J. K. Podlasiak, dz. cyt., s. 248-249.

²⁸ Dokładne informacje, listy, numery rozporządzeń administracji carskiej na temat tego wydarzenia znajdują się w: *Pamiętnik religijno-moralny. Czasopismo ku zbudowaniu i pożytkowi tak duchownych jako i świeckich osób*, t. 23, Warszawa 1857, s. 168-169.

²⁹ Por. T. Fręchowicz, *Duszpasterska działalność Beniamina Szymańskiego biskupa podlaskiego*, Warszawa 1972, s. 194-235.

Jego rozporządzenie o nabożeństwie majowym zawierało odezwę do duchowieństwa i ludu w formie krótkiego traktatu o czci Najświętszej Maryi Panny. Odezwa była oparta na Piśmie Świętym i nauce Ojców Kościoła oraz ekklezjalnej tradycji³⁰.

Z czasem rząd carski, dotychczas łaskawy dla biskupa Beniamina, zaczął ingerować w sprawy Kościoła, zwłaszcza w troskę łacinników o unitów na Podlasiu. Badano też lojalność biskupa względem rządu w Petersburgu³¹. Działalnością biskupa Beniamina interesował się główny dyrektor Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych, Paweł Muchanow. Zaniepokojenie wśród urzędników carskich wzbudziła religijna euforia katolików obrządku łacińskiego w związku ze sprowadzeniem do Janowa relikwii św. Wiktora, męczennika rzymskiego z III wieku³². To zaniepokojenie wzrosło, gdy do procesji z relikwiami z Warszawy do Janowa, w czerwcu 1859 roku, dołączyli grekokatolicy. Unici tłumnie uczestniczyli z łacinnikami w nabożeństwach. Na terenie diecezji janowskiej znajdowały się liczne parafie unickie, należące do eparchii chełmskiej. Była ona jedyną diecezją unicką w Królestwie Polskim³³.

Paweł Muchanow zarządzeniem z dnia 31 marca 1860 roku domagał się od biskupa Szymańskiego, aby zabronił swojemu duchowieństwu posługi spowiedniczej wobec unitów, także udzielania im Komunii Świętej. Żądał, aby księża łacińscy domagali się od ludzi nieznanym zaświadczaniem od ich proboszcza na piśmie. Biskup Szymański nie stosował się do niesprawiedliwych zarządzeń władzy rozbiorowej. Ta zaś coraz bardziej ograniczała możliwości swobodnej pracy duszpasterskiej. Zabroniono organizowania procesji poza kościołami. Władze carskie 11 lipca 1860 roku zabroniły biskupowi wydawania rozporządzeń diecezjalnych i listów pasterskich, bez wcześniejszej zgody władz rządowych. Biskup nie poddał się presji. Nie stosował się do jawnej ingerencji w wewnętrzne sprawy Kościoła.

Sytuacja dramatycznie się zaostrzała. Władze carskie nie przebierały w środkach. O ich bezprawiu pisał biskup Szymański 27 grudnia 1862 roku do komisarza rządowego ds. Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Donosił, że trzy dni wcześniej wojsko rosyjskie wpadło w nocy do jego mieszkania i dokonało rewizji. Tłumaczono, że szukają członków Centralnego Komitetu Narodowego³⁴. Władze carskie wiedziały o przygotowaniach do powstania, ale nie znały konkretów. Powstanie wybuchło

³⁰ Tamże, s. 130-133.

³¹ Tamże, s. 152-193.

³² W. Kapłan, *Kult św. Wiktora w kościele kolegiackim w Janowie Podlaskim*, Janów Podlaski 2000.

³³ Por. *Wzlot seraficki*, 29 (1938), s. 18-21.

³⁴ Zob. T. Fręchowicz, dz. cyt., s. 286-287.

22 stycznia 1863 roku. Manifest wydany w Warszawie przez Tymczasowy Rząd Narodowy rozpoczął działania zbrojne przeciw carowi. W ten zryw narodowo-niepodległościowy Polaków, zwany powstaniem styczniowym, na różne sposoby włączali się duchowni. W Kłoczewie, 13 listopada 1863 roku odbył się zjazd duchowieństwa z dekanatu stężyckiego. Księża w dyskusji przywoływali wydarzenia z 1831 i 1848 roku. Większość głosowała za Komitetem Centralnym. Trzech księży opowiedziało się za Białymi, a 8 wstrzymało się od głosu. Podobnie spotkanie miało miejsce 22 grudnia 1863 roku w refektarzu klasztoru w Leśnej Podlaskiej. Z księżmi łacińskimi i unickimi spotkał się wtedy Stanisław Aleksandrowicz z Konstantynowa, wysłannik powstańczego Komitetu Centralnego³⁵.

Biskup Szymański przed powstaniem usilnie sprzeciwiał się zarządzeniom rosyjskim utrudniającym duchownym katolickim kontaktów z Rzymem i w ogóle z zagranicą oraz krępującym wykonywanie zadań duszpasterskich. Wobec wydarzeń polityczno-militarnych zachowywał umiarkowany dystans. Był żarliwym patriotą. Pragnął służyć sprawie narodowej. Jako biskup miał świadomość, że jego odpowiedzialność za powierzonych mu diecezjan ma wymiar nie tylko narodowy ale nade wszystko kościelny. Po upadku powstania starał się łagodzić terror stosowany przez Rosję wobec społeczeństwa polskiego m.in. wobec duchowieństwa.

Zdecydowane działania biskupa Szymańskiego, zwłaszcza podczas wizytacji w 1865 roku, spotkały się z brutalną odpowiedzią władz. Pozbawiono go pensji rządowej. Zakazano mu opuszczania Janowa, ze względu na „jawną szkodę, jakimi przyczyniał się swoimi wyjazdami, w szczególności na gruncie kwestii unickiej”³⁶. Księża z otoczenia biskupa także byli szykanowani. Aresztowania w Janowie Podlaskim stały się codziennością. W 1866 roku, feldmarszałek Fryderyk Wilhelm Rembert von Berg, Rosjanin narodowości niemieckiej, odmówił biskupowi Szymańskiemu zezwolenia na wyjazd na Jasną Górę do Częstochowy z racji 50-lecia kapłaństwa. Szykanowany biskup Benjamin stał się więźniem Janowa.

Był świadkiem kasaty zakonów. W 1864 roku w diecezji janowskiej skasowano 16 klasztorów męskich i 6 domów sióstr felicjanek. Odebrano biskupowi, kapitule i seminarium dobra, stanowiące źródło ich utrzymania. Biskup mimo osaczenia starał się załatwiać najważniejsze sprawy diecezjalne. Nie respektował rosyjskich roszczeń.

Rząd widząc wielki wpływ, jaki biskup wywiera na lud, także unicki, wydał na początku 1866 roku nakaz przeniesienia stolicy biskupiej z Janowa

³⁵ Por. E. Rakoczy, *Niepokalana, Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX wieku*, Lublin 1988, s. 242.

³⁶ Por. P. Kubicki, dz. cyt., s. 256.

Podlaskiego do Węgrowa. Biskup tłumaczył, że bez zezwolenia Stolicy Apostolskiej zrobić tego nie może. Rząd 14 marca 1867 roku wydał ukaz nakazujący biskupom wszystkie sprawy załatwiać w kraju, bez odnoszenia się do Rzymu³⁷. Kolejnym krokiem był ukaz cara Aleksandra II z 19 (31) maja 1867 roku pozbawiający biskupa możliwości wykonywania urzędu i znoszący diecezję janowską, czyli podlaską. W poniedziałek 12 sierpnia 1867 roku, w obecności gubernatora siedleckiego Gromeki i jeszcze dwóch urzędników z urzędu ds. wyznań, wywieziono biskupa z Janowa na stację kolejową w Białej Podlaskiej. Ci urzędnicy konwojowali biskupa Szymańskiego do Warszawy. Po krótkim odpoczynku biskup Benjamin został wywieziony do klasztoru kapucynów w Łomży³⁸.

Szebertator łomżyński pismem z 3 (15) sierpnia 1867 roku informował swego zwierzchnika, że biskup Szymański 2 (14) sierpnia 1867r przybył do Łomży i zamieszkał w przygotowanym dla niego mieszkaniu w klasztorze współbraci kapucynów. Biskup Benjamin, przebywając w łomżyńskim klasztorze, 22 września 1867 roku, przekazał rządy w diecezji podlaskiej księdzu prałatowi Kazimierzowi Sosnowskiemu, który był wikariuszem kapitulnym diecezji lubelskiej. Zgodnie z decyzją Stolicy Apostolskiej z 1889 roku aż do wskrzeszenia diecezji podlaskiej w 1918 roku, biskupi i administratorzy diecezji lubelskiej zarządzali złączoną z nią diecezją podlaską³⁹.

Biskup Benjamin Szymański swoje niezwykle pracowite życie zakończył 15 stycznia 1868 roku. Umarł w klasztorze kapucyńskim. Przed śmiercią ciężko chorował. Umierając miał 75 lat. Świadkiem śmierci był biskup sejneński Łubieński. Do jego diecezji należała wówczas Łomża⁴⁰. Biskup Benjamin Szymański został pochowany w podziemiach kościoła kapucynów w Łomży.

3. Formacja kapucynów polskich

Pod wpływem reform w dziedzinie formacji, zainicjowanych i przeprowadzonych przez o. Szymańskiego, w ciągu dwudziestolecia jego prowincjałatu, dokonała się znacząca zmiana w poziomie życia zakonnego. Ona wynikała z dążenia do ducha pierwotnej obserwacji. Już w latach 40-tych XIX stulecia kapucyni rozwinęli szeroko zakrojoną działalność religijną. Miała ona również pewne aspekty społeczne. Kapucyni zdobyli sobie w ten sposób poważanie wśród wszystkich warstw ludności i ogromną popularność

³⁷ Zob. *Synod Diecezjalny Podlaski*, Siedlce 1923, s. 19.

³⁸ Tamże, s. 19-20.

³⁹ Tamże, s. 20; zob. T. Fręchowicz, dz. cyt., s. 103.

⁴⁰ Por. A. Paulin, *Powrót cudownego obrazu Matki Bożej do Leśnej na Podlasiu*, Częstochowa 1933, s. 123-124.

w Warszawie. Konfesjonały w ich kościele były oblegane zarówno przez najuboższych, jak i przez arystokrację. Szeroko znani byli jako kaznodzieje, prowadzący misje trwające zazwyczaj przez dwa tygodnie w każdej parafii. Były one połączone z katechizacją dzieci i dorosłych. W efekcie odnowionej formacji kapucyńskiej, zaprowadzonej przez o. Beniamina, zakon przeżywał swój czas rozkwitu. Mnisi przez swój ascetyzm, jak i prowadzone prace apostołskie, byli w stanie przyciągnąć do zgromadzenia ludzi pokroju Honorata Koźmińskiego, Prokopa Leszczyńskiego i wielu innych⁴¹.

Formacja kapucynów polskich, podjęta przez prowincjała Beniamina Szymańskiego, odwoływała się do Reguły Braci Mniejszych Kapucynów. O. Szymański uważał, że przestrzeganie Reguły z miłością jest duszą formacji franciszkańskiej, ponieważ Reguła zawiera wskazania do życia Ewangelii. Taka forma życia, wyrażająca się w zaparciu się siebie, jest drogą do doskonałości chrześcijańskiej.

Wzniosłość życia zakonnego wynika z koniczności naśladowania, wzorem św. Założyciela z Asyżu, doskonałego Chrystusa, oddanego całkowicie woli Ojca i bezinteresownie miłującego ludzi. Naśladowanie ewangeliczne Chrystusa przez kapucyna winno się przejawiać przede wszystkim w realizacji trzech rad ewangelicznych: posłuszeństwa, ubóstwa i czystości. Taka formacja jest jedyną zgodną z powołaniem franciszkańskim.

O. Beniamin uczył, że formacja do trzech ślubów zakonnych jest drogą dla wszystkich kapucynów. W niej bowiem jest zawarta bezgraniczne i synowskie posłuszeństwo Kościołowi, przez posłuszeństwo przełożonym i Regule. Całkowite ubóstwo prowadzi do właściwego korzystania z rzeczy przemijających tego świata. One nie są celem życia zakonnego ale środkiem do osiągnięcia chrześcijańskiej doskonałości. Natomiast święta czystość jest fundamentem do budowania prawdziwej wspólnoty braterskiej. Jest bowiem naśladowaniem dziewiczego Chrystusa, który przez miłość ofiarną utożsamiał się z każdym człowiekiem.

Miejszem właściwym formacji kapucyńskiej jest w pierwszym rzędzie cela klasztorna. To uprzywilejowane miejsce formacji wolno opuścić tylko w wyjątkowych sytuacjach i to ze względu na posłuszeństwo przełożonym. Najwięcej czasu zakonnik winien przeznaczać na medytację, modlitwę wspólnotową oraz posługi na rzecz wspólnoty.

O. Beniamin wskazywał, za przykładem papieża Piusa IX, że w formacji zakonnej wielką rolę spełnia pobożność maryjna. Zakonnicy przekonani o Jej matczynej protekcji powinni się Jej oddawać na sposób synowski. W takim klimacie należy widzieć jałmużnę jako jedyną formę utrzymania.

⁴¹ Por. E. Jabłońska-Deptuła, *Święci polscy. Sługa Boży Honorat Koźmiński*, J.R. Bar (red.), Warszawa 1987, s. 85.

Korzystanie z niej stanowi moralny obowiązek modlitwy za dobrodziejów.

Prowincjał kapucyński uważał swoistą równowagę między apostolatem i życiem kontemplacyjnym za element charakterystyczny dla prawidłowej formacji życia kapucynów. Ambona, konfesjonał czy katedra akademicka nie mogą być w żaden sposób przedkładane nad osobistą formację do ewangelicznego ideału.

Życie zakonne opiera się na powołaniu. O. Beniamin przyjmował do nowicjatu kandydatów, u których dostrzegał otwartość i gotowość współpracy z łaską Bożą w klimacie zakonnego posłuszeństwa. Wstępujący do zakonu winni być poddawani próbom, nade wszystko posłuszeństwa.

Formacja intelektualna zakonnika winna być w koniecznym zakresie dostępna dla wszystkich. Zarezerwowana zaś dla niektórych braci, ściśle wyselekcjonowanych, nawet jeśli ze względu na osobistą pokorę nie czuli by się godnymi stanu kapłańskiego. Miejscem formacji intelektualnej ma być przestrzeń ścisłej obserwacji, a jedynymi formatorami wzorowi i odpowiednio dobrani ojcowie kapucyni. Wszechstronna i gruntowna formacja intelektualna mogła oznaczać dla najzdolniejszych dalsze studia specjalistyczne.

Formacja intelektualna przewidywała możliwość stosowania sprawdzonych metod edukacyjnych. Wykłady, także prowincjała, również napisane przez niego podręczniki winny być pomocą we właściwym przygotowaniu przyszłych kaznodziejów, kierowników duchowych, katechetów czy misjonarzy.

Życie wspólnotowe zakonników winno tworzyć autentyczną i braterską wspólnotę miłości. Wszelkie zachowania niezgodne z Regułą i obyczajowością winny być natychmiast piętnowane, nawet jeśli by dotyczyły wyższych przełożonych. Powrót do dyscypliny i karności miał być kontrolowany przez częste i regularne wizytacje prowincjała.

Zgodnie z wymogami Reguły kapucyni winni unikać w formacji zaangażowania w duszpasterstwo parafialne. Ono bowiem jest trudne do pogodzenia z potrzebą nieustannej pracy nad osobistą ewangeliczną doskonałością. Poczesne miejsce w formacji winno zajmować duszpasterstwo specjalistyczne, szczególnie w więzieniach, posługa chorym i potrzebującym, wytężona praca na polu misyjnym i katechetycznym, czy gorliwe krzewienie tercjarstwa franciszkańskiego. Aktywniejsza obecność w życiu Kościoła, wynikająca zawsze z dobrze przeżytej formacji według Reguły, miała pomóc w zbieraniu jałmużny, jako jedynej, dozwolonej przez Regułę, choć silnie obostrzonej formy przychodów materialnych.

4. Duchowość księży diecezjalnych

Biskup Szymański tak widział sens troski o właściwą formację księży diecezji janowskiej. „Nie miejcie nam przeto za złe, żeśmy wam otwarcie wytknęli, cośmy złego zauważyli. Bracia moi, wielkie mamy zadanie [formowania się] przed sobą!... wymagające od nas Duchownych przykładu i jakiej doskonałości... Już dzisiaj nie tyle zasługujemy na powód do skargi; już chwała Bogu w naszym kraju, a zwłaszcza w naszej Dyecezyi nie widać takich zdrożności, jak niedawnymi czasy miały jeszcze miejsce, a o jakie nas wszystkich dotąd pomawiają... dlaczego byśmy [sic] nie mieli [cierpieć], znosząc cierpliwie te przymówki za grzechy naszych poprzedników i spółbraci naszych? Tyle wam nadmieniliśmy, co krótki nasz pobyt z wami nastreczył nam do uwagi”⁴².

Biskup Beniamin przyjął za punkt wyjścia w formacji duchowieństwa potrzebę odnowy religijnej na Podlasiu. Najpierw dokonał analizy faktycznego stanu duchowego swojej diecezji. Czynił to z odwagą, wykorzystując doświadczenie byłego prowincjała. Określił kierunki formacji kleru podlaskiego. Uważał, że świętość diecezjan jest ściśle związana ze świętością swoich duszpasterzy. Ci winni solidnie pogłębiać kapłańską duchowość. Świętości wymaga już godność sakramentu święceń. Pomocą w jej pogłębianiu jest sumienne wypełnianie obowiązków stanu. Duchowość kapłańska była dla Szymańskiego nierozzerwalnie złączona z pogłębionym życiem wewnętrznym. On rozmyślanie nazywał *bogomyślnością*. Propagował rekolekcje.

Formacja duchowa jest związana także z formacją intelektualną. Ta stanowiła według biskupa Beniamina drugi filar życia księży. Znajomość Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego, a nie tylko ludzkich ułomnych spekulacji o Nim, była niezbędna dla uformowania kompetentnego księdza podlaskiego, szczególnie doświadczonego w kierownictwie duchowym. Zakładając, że kierownictwo duchowe parafian pochłania większość kapłańskiej posługi, właśnie w gruntownej formacji intelektualnej biskup dostrzegał poważne wyzwanie. Wymagania ówczesnych czasów były dla Szymańskiego silnym impulsem do obrania formacji w tym właśnie kierunku. Bazując na bogatej spuściźnie Kościoła, zwłaszcza lekturze Ojców Kościoła, także „teologów gruntownych” i ascetów „klasycznych” oraz aktualnych dokonaniach teologii katolickiej, ma się kształtować intelektualny rozwój duchownego w Kościele janowskim.

Govorliwość o zbawienie dusz czyli praktyka duszpasterska była trzecim, bardzo ważnym aspektem formacji kapłańskiej. Biskup Szymański, podając św. Franciszka Salezego za wzorcowy model duchowości, sądził, że tej

⁴² P.P.B. Szymański, *List pasterski*, dz. cyt., s. 49.

plaszczyźnie formacji winny służyć wszystkie sakramenty święte i słowo Boże, zatem konfesjonał i ambona. One stały się kluczowymi zagadnieniami w zalecanej przez pasterza janowskiego praktyce duszpasterskiej.

Biskup-kapucyn dostrzegał także konieczność formacji ludzkiej i obyczajowej swoich księży. Zwracał uwagę na ich stosunek do dóbr materialnych czy noszenie stroju duchownego. Zachęcał do budowania kapłańskiej wspólnoty przez wzajemne poszanowanie, godne zachowanie i dyscyplinę w korzystaniu z używek.

Biskup Beniamin wskazywał na Maryję Niepokalaną Poczetą jako na gwarantkę skuteczności wszelkiej formacji kapłańskiej. Jej pośrednictwu przypisywał łaski, które sam otrzymał, i spodziewał się ich dla swojej diecezji oraz uciemiężonego Narodu Polskiego. W rozbudzonym kulcie Maryi, szczególnie przez nabożeństwa majowe, dopatrywał się biskup janowski siły swego prezbiterium. Przykłady zaczerpnięte z historii Narodu Polskiego były dla Szymańskiego czytelne, aby kontynuować zawierzenie Ojców w potęgę Jej macierzyńskiego orędownictwa.

Biskup Beniamin pragnął, aby przez formację duchową księży, ich działalność duszpasterska w diecezji pomagała wiernym do właściwego zrozumienia istoty Kościoła jako wspólnoty wiary. Sprowadzenie relikwii św. Wiktora męczennika miało ożywić tę świadomość w całej diecezji. Biskup Szymański swoją działalność pasterską, zwłaszcza przez spotkania z księżmi podczas wizytacji oraz podniosłe celebry pontyfikalne tę eklezyjną świadomość pogłębiał. On także prosił swoich księży, by troszczyli się o świątynie. Pasterz janowski podkreślał, że wizytówką każdego proboszcza jest czysty i przyozdobiony kościół. Za karygodne uważał dostatnie urządzenie plebanii, w której by „na niczem nie zbywało”, gdy jednocześnie „Dom Boży pozostawał by bez należytego ochędżenia”. Biskup Szymański nalegał, aby duszpasterze formowali wiernych świeckich do tej troski słowem i przykładem swego życia.

5. O. Beniamin – biskup janowski w świetle świadectw

Znamienne jest świadectwo o. Honorata Koźmińskiego, sekretarza o. Szymańskiego, o nim. „Wykonania Reguły [polegającej według niej samej na zachowywaniu Ewangelii Pana naszego Jezusa Chrystusa] u nas sumiennie bardzo i ściśle pilnował O. Beniamin [Szymański] z Warszawy Komisarz zakonu i po kilkakroć Prowincjał, potem Biskup podlaski i odnowiciel Kapucynów w Polsce. We wszystkich swych odezwach i okólnikach, domagał się on pilnego zachowywania ustaw zakonu w całej ich surowości. (...) Ta czynność i surowość Komisarza sprawiła, iż zakon Kapucynów u nas wzrósł

w naukę i cnotę; odznaczał się szczególnie na ambonie, a wiernym będąc przyjętej Regule, zyskał zarazem poważanie w kraju”⁴³.

Ks. Józef Pruszkowski⁴⁴, duchowny, historyk, sekretarz biskupa Beniamina Szymańskiego tak go scharakteryzował: „Jako biskup, pod względem krzewienia w diecezji i duchowieństwie ducha pobożności, oddania się służbie Bożej, uległości prawom Kościoła, i wiernego wypełnienia takowych, stanął na równi z gorliwymi o chwałę Bożą i poświęconymi dla dobra Chrystusowej owczarni, przezacnymi poprzednikami swoimi, a nawet pod niejednym względem ich przewyższył, jako surowy zakonnik, gdyż do śmierci w swojej regule i sukni zbliżonej podobieństwem do zakonnego habitu, pozostał. Lecz jako rządca diecezji, zwierzchnik konsystorza i seminarium, Szymański nie okazał dostatecznej znajomości w powoływaniu ich do spełnienia tych pierwszorzędných obowiązków w diecezji. (...) Biskup Szymański rządził samodzielnie. Otoczył się w konsystorzu i seminarium kapłanami podług swego wyboru, we wszystkich uroczystościach sam celebrował pontyfikalnie, sam wyświęcał młodych kapłanów, wizytował parafie, był bardzo gorliwy i czynny, lubił pracę, wystarczał wszystkiemu sam i nie potrzebował pomocy”⁴⁵.

Ojca Beniamina wspomniał kardynał Karol Wojtyła. Jako pasterz krakowski, 10 lutego 1978 roku, z okazji zbliżającej się wtedy trzechsetnej rocznicy działalności Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów na ziemiach polskich napisał: „Jeśli do definicji zakonu [Kapucynów] wchodzi w jakiś sposób specyfika jego obecności w Kościele, to dzieje Kościoła w Polsce mogą wnieść do tej definicji nie mało... Są w dziejach polskich Kapucynów postacię szeroko znane, które wywarły wielki wpływ na dzieje Kościoła, jak o. Beniamin Szymański, o. Prokop Leszczyński, czy o. Honorat Koźmiński... Życzę [Kapucynom], aby przyszłość ożywiał ten sam Duch jaki przenikał tych, którzy już odeszli... Niech polscy Kapucyni pod działaniem tego samego Ducha zapisują nowe rozdziały w życiu Kościoła i Ojczyzny”⁴⁶.

⁴³ H. Koźmiński, *Św. Franciszek i naśladowcy Jego*, t. 2, Warszawa 1895, s. 192.

⁴⁴ Ks. Józef Pruszkowski, używający pseudonimu P. J. K. Podlasiak, pochodził z Białej Podlaskiej. Był formowany do kapłaństwa w Seminarium Duchownym w Janowie Podlaskim. Następnie został wysłany na studia specjalistyczne przez biskupa Szymańskiego do Warszawy. Pełnił później funkcję wykładowcy w seminarium janowskim i lubelskim. Za udział w powstaniu styczniowym został więziony z biskupem Platerem. W latach 1881-1891 był proboszczem w parafii Bobrowniki nad Wieprzem, oraz w Wąwolnicy, Grabowie i w Lublinie w par. Nawrócenia św. Pawła. Był wykładowcą na KUL-u i członkiem Polskiej Akademii Umiejętności. W pracy naukowej zajmował się historią nowożytną Kościoła w Polsce oraz biblistyką Nowego Testamentu. Pisał o prześladowaniach duchowieństwa łacińskiego i unitów na Podlasiu. Zmarł w 1925 roku w Lublinie, por. *Biogramy uczonych polskich, Nauki społeczne*, A. Śródka, P. Szczawiński (red.), cz. 1, Wrocław 1985, s. 345.

⁴⁵ P.J.K. Podlasiak, *Janów*, dz. cyt., s. 238.

⁴⁶ J.L. Gadacz, dz. cyt., s. 7-8.

Zakończenie

Europa XIX wieku była targana wieloma oświeceniowo-romantycznymi nurtami. Szalejące wolnomularstwo, porewolucyjne, absolutystyczne trendy zachodniej i wschodniej Europy, spustoszenia moralne minionej doby napoleońskiej, spotkały się z radykalizmem ewangelicznym, praktykowanym przez niektóre zakony. Także kler diecezjalny, pod kierownictwami swych biskupów, dawał dobre świadectwo o Bogu, stając w obronie godności człowieka oraz broniąc praw należnych Kościołowi⁴⁷. O. Beniamin Szymański, kapucyn i biskup janowski, należy do grona tych świadków⁴⁸.

O. Szymański domagał się od swoich współbraci kapucynów radykalnego pójsia za „radami Zbawiciela: w tem to ślepem posłuszeństwie, które świat ma za głupstwo; w ubóstwie na które świat się otrząsa; w owej świętej dziewiczej czystości”⁴⁹. Proponował, aby w formacji kapucyńskiej korzystać koniecznie z medytacji, modlitwy prywatnej i wspólnotowej, pielęgnowania życia wspólnotowego oraz umiłowanie celi zakonnej. Szczególnym wzorem w tej formacji winna być Maryja Niepokalanie Poczęta.

Formacyjne wysiłki biskupa Beniamina Szymańskiego w wymiarze duchowości kapłańskiej koncentrowały się na pogłębieniu w księżach diecezjalnych świadomości o ogromnej godności sakramentu święceń. Pasterz janowski ukazywał ten sakrament i wynikające z niego zobowiązania jako drogę kapłańskiego uświęcenia. On doceniał i propagował także formację intelektualną i pastoralną swoich księży. Zachęcał ich, aby posługę słowa Bożego i sakramentów sprawowali w schludnych świątyniach.

Biskup Beniamin wielką wagę przywiązywał do obyczajności duchownych. Ich skromny styl życia i kultura, inspirowana Ewangelią, służy pogłębieniu wspólnoty kapłańskiej w ramach diecezji, oraz przyczynia się skutecznie do religijnej i moralnej formacji wiernych. Radził swoim księżom, by kochali Matkę Najświętszą i upowszechniali jej kult przez propagowanie i pobożne sprawowanie nabożeństw maryjnych, zwłaszcza nabożeństwa majowego. Proponowane przez biskupa Szymańskiego aspekty formacyjne okazały się ponadczasowe. One są aktualne także w czasach współczesnych.

Pasterz janowski, tak gorliwie troszczący się o unitów, zmarł sześć lat przed męczeństwem unitów w Pratulinie. Trzynastu heroicznych świadków wiary i obrońców odbudowanej jedności wyznawców Chrystusa zostali 24 stycznia 1874 roku zastrzeleni przez żołnierzy carskich, broniąc swej cerkwi.

⁴⁷ Por. M. Gahungu, *Programmare e valutare nella formazione presbiterale e religiosa*, Roma 2013, s. 34-38.

⁴⁸ Por. M. Gahungu, V. Gambino, *Formare i presbiteri. Principi e linee metodologia pedagogica*, Roma 2003, s. 13-16.

⁴⁹ Por. P.P.B. Szymański, dz. cyt., s. 72-74.

Świadectwo męczeńskiej śmierci błogosławionego Wincentego Lewoniuka i dwunastu Towarzyszy, męczenników z Pratulina, było niewątpliwie pokłosiem formacji, nie tylko duchownych, ale i świeckich katolików obrządku łacińskiego, jak też unitów, realizowanej przez biskupa Beniamina Szymańskiego – kapucyna.

Streszczenie

Biskup Beniamin Szymański zdecydowanie rozgraniczał duchowość zakonną i duchowość księdza diecezjalnego. Uważał, że zakonnik kapucyński miał nieustannie dążyć do doskonałości, zatem do osobistej świętości, przez realizację rad ewangelicznych. Natomiast księża diecezjalni winni ustawicznie pogłębiać świadomość wielkiej godności sakramentu święceń. Oni bowiem uświęcają się przez sprawowanie obowiązków wynikających z przyjętego sakramentu. Wzrastają zaś w życiu wewnętrznym pogłębiając swoją formację intelektualną i duchową. Wyrazem tego jest ich gorliwość w głoszeniu słowa Bożego, udzielania sakramentów świętych, także troską o estetyczny wygląd świątyni. Biskup Szymański proponował księżom i swoim wiernym świeckim jako pomoc w duchowym wzrastaniu nabożeństwa maryjne, zwłaszcza majowe. Kult Matki Bożej prowadzi do Boga bogatego w miłosierdzie.

Summary

The model of priestly piety on the basis of the works of Bishop of Janów Paweł Beniamin Szymański OFMCAP (1857-1867)

Bishop Beniamin Szymański definitely differentiated monastic piety and piety of a diocesan priest. He thought that Capuchins were supposed to continuously aim to perfection, to personal holiness through realization of evangelical advice. Priests were supposed to continuously deepen the awareness of great dignity of The Sacrament of Holy Orders. They sanctify themselves through performing duties resulting from the received Sacrament. They grow inwardly deepening their intellectual and spiritual formation. To express this they eagerly proclaim the Word of God, administer sacraments, they take care of an aesthetic image of the church. Bishop Szymański proposed to his priests and worshippers Marian devotions, especially May Devotions to the Blessed Virgin Mary as help in their spiritual growing. The cult of the Virgin Mary leads to God who is rich in mercy.

Ks. Zbigniew Kazimierz SOBOLEWSKI*

DUCHOWE DZIEDZICTWO MĘCZENNIKÓW Z PRATULINA

Treść: Wstęp: 1. Męczeństwo; 2. Sylwetki Błogosławionych; 3. Duchowość unitów pratułińskich; 4. Imperatyw moralny pielęgnowania duchowego dziedzictwa unickich męczenników. Zakończenie, Streszczenie, Summary: Spiritual legacy of the Martyrs from Pratulín.

Słowa kluczowe: duchowość, męczeństwo, wiara, obrona wiary, apostołstwo, wierność, trwanie w wierze, jedność kościoła, unicy z Pratulína.

Keywords: spirituality, faith, defending of faith, apostolate, faithfulness, perseverance in faith, unity of the Church, the Uniates of Pratulín.

Wstęp

Droga na ołtarze błogosławionych z męczenników z Pratulína była długa. Rozpoczęcie przygotowań do procesu beatyfikacyjnego w 1919 r. zawdzięczamy pierwszemu biskupowi wskrzeszonej diecezji janowskiej czyli podlańskiej, bp. Henrykowi Przeździeckiemu. Formalnie prace ruszyły 17 listopada 1938 r. Śmierć pasterza diecezji, a także wybuch II Wojny światowej sprawiły, że je przerwano. Dopiero w 1961 r. bp Ignacy Świrski wznowił badanie kanoniczne wydarzeń w Pratulínie. „Positio introductiva” – dokument

* Autor jest księdzem diecezji siedleckiej. Wyświęcony w 1987 r. przez bp Jana Mazura, doktor teologii moralnej, absolwent Wydziału Teologii Moralnej Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie Accademia Alfonsiana, wykładowca teologii moralnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Siedlcach. Dyrektor Działu Pomocy „Ad Gentes” i konsultor Komisji Episkopatu Polski ds. Misji. Autor licznych publikacji książkowych i artykułów naukowych z dziedziny teologii moralnej i duchowości. Adres do korespondencji: zsk@o2.pl.

będący zbiorem zeznań świadków oraz krótkim opracowaniem historycznym opublikowano w 1971 r. W 1995 r. przygotowano liczące 950 stron całościowe opracowanie męczeństwa¹. 25 czerwca 1996 r. Jan Paweł II wydał dekret stwierdzający męczeństwo Sług Bożych z Pratulina, a w 400 setną rocznicę Unii Brzeskiej, 6 października tegoż roku, na Placu Św. Piotra w Rzymie, Jan Paweł II ogłosił Wincentego Lewoniuka i XII Towarzyszy błogosławionymi². W ten sposób zakończył się długi proces, który doprowadził do uznania heroicznego ich wiary i wyniesienia na ołtarze.

Męczennicy z Pratulina wpisali się trwale w historię i duchowość diecezji siedleckiej, która czuje moralne zobowiązanie do twórczego pielęgnowania pamięci o nich oraz naśladowania ich cnót. W ciągu dwudziestu lat, które minęły od beatyfikacji wiele zrobiono, by upowszechnić pamięć o męczennikach i ożywić ich kult³. Powstały liczne publikacje przekazujące historię Unitów z Pratulina, modlitewniki propagujące ich kult, a samo sanktuarium powoli staje się miejscem przyciągającym rzesze pielgrzymów, także spoza diecezji siedleckiej.

W artykule ukażemy najważniejsze elementy charakteryzujące duchowość męczenników podlaskich, odwołując się zarówno do dokumentów, które zostały przygotowane dla potrzeb procesu beatyfikacyjnego, jak również świadectw i opracowań współczesnych, dotyczących Unii na Podlasiu. Po krótkim przedstawieniu wydarzeń w Pratulinie, spróbujemy wydobyć zasadnicze rysy duchowej sylwetki Unitów, obrońców wiary i jedności Kościoła, które stanowią dla nas wzór do naśladowania. Zasadniczym pytaniem, na które spróbujemy odpowiedzieć w niniejszym artykule jest pytanie o aktualność ich przesłania i męczeństwa.

1. Męczeństwo

Krwawe wydarzenia, które dokonały się w Pratulinie, na potrzeby procesu beatyfikacyjnego zostały szeroko udokumentowane⁴. Męczeństwo pratułińskie wpisuje się w długi ciąg prześladowań carskich Unii w diecezji

¹ Sedlcensis seu Podlachensis, *Beatificationis seu Declarationis Martyrii Servorum Dei Vincentii Lewoniuk et XII Sociorum in odium Fidei, uti fertur, die 24 ianuarii a. 1874 in pago Pratulin e diocesi Sedlcensi interectorum Positio super martyrio*, Roma 1995.

² Zob. E. Jarmoch, *Dziedzictwo unitów z Pratulina*, „Studia Podlaskie” 6(1998), s. 103.

³ Zob. R. Wiszniewski (red.), *Dwudziestolecie beatyfikacji męczenników z Pratulina*, Sieidlce 2016, s. 43.

⁴ Pełna dokumentacja wydarzeń została na polecenie bp. Jana Mazura, opracowana przez prof. Hannę Dylagową i ks. Mariana Babulę. Wiele pracy w opracowanie dokumentacji beatyfikacyjnej włożył ks. dr Franciszek Juchimiuk, pochodzący z parafii Pratulina. Już po beatyfikacji ukazało się wiele publikacji o męczennikach przygotowanych przez innego potomka unitów, ks. Kazimierza Matwiejuka.

chełmskiej⁵. Władze carskie, przy czynnej współpracy duchowieństwa prawosławnego, pod pozorem oczyszczania obrządku dążyły do likwidacji Kościoła trwającego w unii z Rzymem i zmuszenia jego członków do przyjęcia prawosławia⁶. Unicy podlascy należący do diecezji chełmskiej najdłużej opierali się prześladowaniom. Oni mieli jasną świadomość celów, jakie chcieli osiągnąć carscy urzędnicy. Przyjęcie „oczyszczonej liturgii” traktowali jak zdradę własnej wiary⁷.

Postawa unitów w Pratulinie, a wcześniej w Drełowie i wielu innych miejscowościach na Podlasiu, świadczy o ich głębokiej świadomości więzi z Rzymem, pragnieniu jedności Kościoła oraz determinacji, z jaką byli gotowi bronić swego prawa do wyznawania własnej wiary. Wspomnienia z tamtego okresu, zwłaszcza „Listy z Syberii”⁸ ukazują dojrzałość i głębię wiary uciśnionych unitów. Opór wobec nakazów carskich nie był chwilowym buntem, pochopną decyzją, ani też protestem podbudowanym emocjami. Unicy byli ludźmi świadomymi zasad wiary, a zakorzeniona silnie w ich sercach eklezjologia, skutecznie pozwalała im opierać się pokusie rozłamu i odejścia od jedności z Papieżem.

Jednego z pierwszych opisów dramatycznych wydarzeń w Pratulinie dostarcza ks. Józef Pruszkowski, wierny kronikarz tego, co działo się na Podlasiu w czasach wieloletnich krwawych prześladowań. Według jego relacji, na początku 1874 roku cerkiewka pratulńska została oddana prawosławnemu księdzu. Parafianie niech chcąc się z tym pogodzić ukryli klucze od świątyni i nie chcieli ich wydać. Nie wpuścili również intruza na probostwo. Duchowny prawosławny poprosił o pomoc gubernatora, a ten wysłał naczelnika powiatu, aby przywrócił porządek. 22 stycznia naczelnik przybył wraz rotą piechoty do Pratulina, ale nic nie wskórał. 23 stycznia z Brześcia i z Białej sprowadzono jeszcze 2 rotę wojsk i stu kozaków. Wojskiem dowodził pułkownik Stein. Mimo tak zatrważającej przewagi, unicy postanowili bronić swojej cerkwi.

Dnia 24 stycznia, ok. 10.00 rano, wojsko otoczyło cmentarz cerkiewny, a naczelnik zażądał od parafian wydania kluczy do świątyni. Gdy unicy nie ulegli groźbom i perswazjom pułkownik nakazał nabić broń i uderzyć w bębny. Odpowiedzią unitów były pieśni „Kto się w opiekę”, „Przed oczy

⁵ Zob. B. Kumor, *Historia Kościoła*, T. VII, Lublin Wydawnictwo KUL 2003, s. 360-363.

⁶ Zob. R. Dmowski, *Unitis Viribus. Diecezja Podlaska w II Rzeczypospolitej*, Warszawa 2013, s. 28-29.

⁷ Zob. J. Wojda (opr.), *Jak niszczone Kościoły unickie? Dochodzenie Konsulatu Generalnego Francji w Warszawie w sprawie unitów w Imperium Rosyjskim*, Ełk, Albertinum 2015, s. 161.

⁸ Zob. *Z męczeńskich dziejów Unii. Listy Unitów wygnanych do Orenburskiej Guberni*, Cz. I, Kraków 1893.

Twoje, Panie” oraz modlitwa „Pod Twoją obronę”. obrońcy cerkwi mieli świadomość, że giną za wiarę, dołączając do grona chwalebnych męczenników. Dlatego odrzucili możliwość fizycznej obrony. Gdy kula żołnierska przypadkowo raniła jednego z napastników padł rozkaz zaprzestania ognia. W obronie wiary zginęło trzynastu mężczyzn.

Cerkiew po tym ataku wyglądała żałośnie. Żołnierze zniszczyli siekierami ogrodzenie i z bagnetami rzucili się na broniących cerkwi ludzi. Tratowano leżących, bito kolbami karabinów, a wielu wiązano sznurami i wyciągano z cmentarza cerkiewnego, by umieścić ich w prowizorycznych więzieniach, jakimi były pobliskie chlewy. Rannych było sto osiemdziesiąt osób⁹.

2. Sylwetki Błogosławionych

„Męczennicy z Pratulina byli prostymi ludźmi i nie zostawili pism. Zostawili jednak piękne świadectwo życia i męczeństwa, o którym inni pisali”¹⁰. Byli zwyczajnymi ludźmi, prostymi i pracowitymi rolnikami. Krótkie notki biograficzne poszczególnych bohaterów wiary charakteryzują jako ludzi dojrzałych w człowieczeństwie i wierze. Często pojawiają się takie określenia, odnoszące się do ich charakteru i postępowania, jak: „fama egregia” – cieszący się wyjątkową sławą, „mitis” – łagodny, przyjacielski, spokojny; „iucundus” – miły, przyjemny; „audax” – odważny czy też „pius” – pobożny¹¹.

Skąpe świadectwa dotyczące ich życia codziennego mówią, że byli oni ludźmi szlachetnymi i prawymi. Tak więc, całe ich życie, a nie tylko męczeństwo wydawało się, zeznającym w pierwszym procesie diecezjalnym, godne pochwały. Wszyscy świadkowie zgodnie twierdzili, że unicy pratułińscy, którzy polegli w obronie jedności z Rzymem wyróżniali się pobożnością, cieszyli się dobrą opinią wśród sąsiadów i znajomych (Wincenty Lewoniuk, Konstanty Bojko, Filip Geryluk), a ich postępowanie zasługiwało na szacunek (Anicet Hryciuk, Daniel Karmasz, Łukasz Bojko). Byli przykładnymi członkami swych rodzin i wspólnot wioskowych. „Z ubogich opisów ich postaci wynika, że byli ludźmi pracowitymi, uczciwymi,

⁹ Zob. J. Pruszkowski, *Martyrologium czyli Męczeństwo Unii św. na Podlasiu z autentycznych i wiarygodnych źródeł zebrał i napisał (P.I.K. Podlasiak), cz. I i II*, Woodbridge, New Jersey 1983, s. 98-100.

¹⁰ Katecheza wygłoszona na Placu Św. Piotra w Rzymie przed Mszą św. beatyfikacyjną, zob. K. Matwiejuk, *Kult błogosławionych męczenników z Pratulina*, Siedlce Wyd. Unitas 2015, s. 68.

¹¹ Zob. Z. Sobolewski, *Na drogach modlitwy z błogosławionymi męczennikami z Pratulina*, Siedlce 2005, s. 12.

ceniącymi sobie zgodę sąsiedzka i obyczaje chrześcijańskie. Nadto zawsze wśród rysów charakteryzujących ich życie pojawia się umiłowanie wiary. Byli ludźmi pobożnymi, oddanymi Kościołowi, wyróżniającymi się wśród innych głęboką wiarą (Daniel Karmasz, Michał Wawrzyszuk, Maksym Hawryluk, Konstanty Łukaszuk, Jan Andrzejuk). Świadkowie, którzy ich znali podkreślają ich gorliwość w wypełnianiu praktyk religijnych (na przykład aktywnie uczestniczyli w życiu Kościoła parafialnego Jan Andrzejuk i Anicet Hryciuk) oraz oddanie Ojcu Świętemu”¹².

Jako pierwszy wśród chwalebnych męczenników wymieniany jest Wincenty Lewoniuk, gdyż stał się pierwszą ofiarą napaści na cerkiew pratulińską. Był człowiekiem dobrym, głęboko wierzącym i cieszył się uznaniem i dobrą opinią u sąsiadów w Woroblinie, gdzie pracował jako parobek w gospodarstwie pana Bryndzy. Podobnie za człowieka pobożnego i zasługującego na szacunek uważano Daniela Karmasza, pochodzącego ze wsi Łęgi. Był oddany Kościołowi, uczciwy. Dawał przykład miłości małżeńskiej i ojcowskiej. Świadkowie podkreślają jego odwagę.

Łukasz Bojko z Zaczopek był religijnym i uczciwym młodzieńcem. Wielokrotnie był gońcem do innych wiosek, mobilizował ludzi do obrony cerkwi, a w czasie ataku w Pratulinie bił w dzwony. Bartłomiej Osypiuk, człowiek żonaty, przykładny ojciec i mąż, był uważany przez sąsiadów za męża pracowitego i uczciwego. Umarł w bólach śmiertelnie rany nie zlorzeczając swym wrogom, lecz modląc się za nich. Wykazał się męstwem w przyjęciu cierpienia. Modlił się, jak Chrystus za swych prześladowców.

Filip Geryluk pracował na roli. Cieszył się dobrą sławą, jako zgodny sąsiad i dobry mąż i ojciec. Był człowiekiem sprawiedliwym i pobożnym. Onufry Wasiluk pracował w małym gospodarstwie rolnym. Był człowiekiem pobożnym, cieszącym się uznaniem jako wzorowy ojciec i mąż. Był uważany za człowieka uczciwego i pracowitego.

Konstanty Bojko pochodził z ubogiej, najemnej rodziny. Pracował u bogatych rolników. Był żonaty, i podobnie jak inni męczennicy był uważany za wzorowego męża i głowę rodziny, oraz człowieka sprawiedliwego i prawego. Anicet Hryciuk był porównywany do św. Stanisława Kostki, ze względu na pobożność i młody wiek, w którym zginął. Chętnie uczestniczył w nabożeństwach cerkiewnych, dużo się modlił. Starsi stawiali go młodszym za wzór do naśladowania.

Ignacy Frańczuk, rolnik z Derła, posiadał jak najlepszą opinię. Był człowiekiem statecznym, zatroskanym o swą rodzinę. Miał siedmioro dzieci. Jan Andrzejuk poświęcił się pracy na roli. Szanowali go sąsiedzi i znajomi,

¹² Tamże, s. 11.

widząc w nim męża sprawiedliwego, uczciwego, pobożnego. Był oddany Kościołowi i lubił śpiewać. Jako członek chóru cerkiewnego gorliwie uczestniczył w nabożeństwach. Ranny w głowę przy świątyni, przeniesiony do domu, umarł następnej nocy w wielkich bólach, nie zlorzeczając swym oprawcom.

Człowiekiem szczególnie oddanym Cerkwi był Konstanty Łukaszuk, pochodzący z Zaczopek. Był pobożny, sprawiedliwy, zatroskany o siedmioro dzieci i żonę Irenę. Maksym Hawryluk pracował w Bohukałach na roli. Cechowała go pobożność i oddanie Kościołowi. W czasie obrony świątyni został ranny w brzuch. Zmarł w domu rodzinnym w nocy. Michał Wawrzyszuk również był rolnikiem. Cieszył się powszechnie opinią człowieka pobożnego, oddanego Kościołowi.

O duchowej postawie męczenników z Pratulinie wiele mogą powiedzieć atrybuty im przypisywane¹³ oraz sposób, w jaki są przedstawiani na obrazach i ikonach. Atrybuty sugerują grupy, dla których wzorem i patronem może być każdy z męczenników.

Według ks. W. Hackiewicza, bł. Wincenty Lewoniuk jest bohaterskim obrońcą wiary. Jego symbolem jest palma i płonący kaganek wiary. Bł. Daniel Karmasz jest patronem apostołstwa świeckich. Jego atrybutem ikonograficznym jest krzyż pratułiński, który trzyma w ręce.

Bł. Łukasz Bojko jest wzorem miłości do Kościoła, a jego atrybutem jest dzwon, którym wzywał do obrony cerkwi. Bł. Bartłomiej Osypiuk modlił się za prześladowców, dlatego u stóp jego leży odrzucony kij, a ręce i oczy ma wzniesione ku górze. Bł. Onufry Wasyluk jest wzorem człowieka pielęgnującego pobożność eucharystyczną. Dlatego przedstawia się go z garścią dojrzałych kłosów w ręce oraz z owocami winogron. Bł. Filip Geryluk ukazany jest jako mężny wyznawca Chrystusa. Na ikonach trzyma gałązkę dębu, będącą symbolem męstwa. Bł. Anicet stanowi ucieleśnienie pobożności i czystości młodzieńczej. Na ikonach widzimy go z palmą w lewej ręce, w prawej trzymającego wiejskie dwojaki do noszenia jedzenia rolnikom pracującym w polu. Bł. Ignacy Frańczuk daje przykład miłości bliźniego, stąd na ikonach ukazany jest z bochnem chleba w ręce.

3. Duchowość Unitów pratułińskich

Przypatrując się uważnie sylwetkom błogosławionych z Pratulina łatwo dostrzec prostotę ich życia oraz cnoty, które charakteryzują zwyczajnych

¹³ Atrybuty ikonograficzne są propozycją ks. Wojciecha Hackiewicza – zob. K. Matwiejuk, dz. cyt., s. 81-85. Nieco inne zaproponował o. Roman Piętka MIC, który jest autorem powstałego w 1997 roku, *Akatystu ku czci Błogosławionych Męczenników Podlaskich* – zob. *Akatyst*, <http://www.cyrylimetody.marianie.pl/akatyst.htm> [dostęp 10 lipca 2016].

i pobożnych chrześcijan. Pomijając fakt męczeństwa, które jest szczególnie i wspaniałą łaską Bożą, a skupiając się jedynie na ich życiu małżeńskim, rodzinnym, pracy, relacjach sąsiedzkich, zaangażowaniu w życie lokalnej Cerkwi, śmiało można powiedzieć, że wraz z nimi na ołtarze została wyniesiona codzienność i zwyczajność. Trudno bowiem, w ich życiu wskazać jakieś nadzwyczajne wydarzenia bądź szczególne łaski. Męczennicy z Pratulina, zanurzeni w zwyczajność, powszedniość, uświęcali swe życie poprzez modlitwę osobistą i rodzinną, udział w liturgii i korzystanie z sakramentów świętych, wierność podjętym obowiązkom, pilność i pracowitość. Byli zatem „zwyczajnymi” uczniami Chrystusa, wzrastającymi w wierze i wierności zobowiązaniom chrzcielnym. Nie można w ich życiu przed męczeństwem wskazać też nadprzyrodzonych znaków i cudów, których byliby świadkami lub protagonistami.

Ten wszechobecny rys powszedniości, zwyczajności ich życia jest bardzo ważną wskazówką dla współcześnie żyjących chrześcijan. Mówi bowiem, że codzienność jest drogą wzrastania w świętości czyli komunii z Chrystusem. Ci świadkowie wiary dorastali do łaski męczeństwa poprzez codzienny pacierz, ciężką pracę na roli, trudy życia rodzinnego, cierpliwe znoszenie ubóstwa i borykanie się ze zwyczajnymi, życiowymi problemami.

Warto podkreślić, że zanurzenie w codzienność nie spowodowało utracenia nadziei nadprzyrodzonej i nie zgasiło w nich pragnienia nieba. Byli ludźmi, którzy pracując na ziemi, jednocześnie nie tracili sprzed oczu ostatecznego horyzontu swego życia. Harmonijnie godzili zatroskanie o zaspokojenie potrzeb życiowych z troską o rozwój duchowy, religijny i moralny.

Współcześnie, gdzie spotykamy się z zagrożeniem zubożenia religijnego i ograniczenia roli wiary jedynie do zapewnienia ludziom „komfortu” i dobrego samopoczucia, jest to bardzo ważne przypomnienie. Teocentryzm, jaki charakteryzuje życie męźnych wyznawców wiary z Pratulina, ukazuje że troski doczesne i zabieganie o polepszenie warunków życia nie muszą oznaczać rezygnacji z dóbr duchowych. Wydaje się, że we współczesnym duszpasterstwie trzeba podkreślać ten właśnie aspekt ich życia, ucząc wiernych integralnego poszukiwania ich dobra. Píše o nim papież Benedykt: „I jeszcze: potrzebujemy małych i większych nadziei, które dzień po dniu podtrzymują nas w drodze. Jednak bez wielkiej nadziei, która musi przewyższać pozostałe, są one niewystarczające. Tą wielką nadzieją może być jedynie Bóg, który ogarnia wszechświat, i który może nam zaproponować i dać to, czego sami nie możemy osiągnąć. Właśnie otrzymanie daru należy do nadziei. Bóg jest fundamentem nadziei – nie jakikolwiek bóg, ale ten Bóg, który ma ludzkie oblicze i umiłował nas aż do końca: każdą jednostkę i ludzkość w całości. Jego królestwo to nie wyimaginowane zaświaty,

umieściwione w przyszłości, która nigdy nie nadejdzie; Jego królestwo jest obecne tam, gdzie On jest kochany i dokąd Jego miłość dociera. Tylko Jego miłość daje nam możliwość trwania w umiarkowaniu, dzień po dniu, bez utraty zapału, który daje nadzieję w świecie ze swej natury niedoskonałym. Równocześnie Jego miłość jest dla nas gwarancją, że istnieje to, co jedynie mgliście przeczuwamy, a czego mimo wszystko wewnętrznie oczekujemy: życie, które prawdziwie jest życiem”¹⁴.

Odwaga w wyznawaniu wiary, mimo świadomości bolesnych konsekwencji, rodziła się w sercach unitów podlaskich, w tym także męczenników z Pratulina i Drelowa, nie z pogardy dla życia bądź lekkomyślnego szafowania nim. Męczennicy nie tyle gardzili życiem ziemskim, ile pragnęli życia wiecznego. Zdawali sobie jednak sprawę, że osiągnięcie go nie będzie czymś łatwym. Poważnie traktowali swe zobowiązania chrzcielne, a ich postawa była motywowana bardzo dobrym przygotowaniem teologicznym i eklezjologią. Unicy zabiegali o znajomość katechizmu. W dużej mierze ukształtowała ich postawę liturgia, modlitwy oraz kazania ich duszpasterzy. Świadomość własnej kościelnej tożsamości oraz pragnienie nieba stały się fundamentem, na którym budowali relację z Chrystusem w życiu codziennym, a także podczas krwawych prześladowań.

Rysem charakterystycznym duchowości męczenników z Pratulina jest ich wierność przyrzeczeniom chrzcielnym. Przyjęty chrzest stał się dla nich bramą do Kościoła, w którym znajdowali duchowy pokarm. Trzeba podkreślić troskę unitów o formację teologiczno-ascetyczną. Kiedy zabrakło im kapłanów, świeccy organizowali po wsiach katechezę. Działalność katechetyczna miała charakter zorganizowany, stały. Uczyli swe dzieci prawd wiary, wpajali zasady postępowania moralnego oraz przekazywali obyczaje i tradycje modlitewne. Organizowali tajne misje, podczas których przyjmowali sakramenty święte przez posługę księży, zwłaszcza jezuitów, którzy na Podlasie przybywali incognito z innych rejonów Polski.

Wydaje się, że przywiązanie męczenników podlaskich do wiary i ich gorliwość w dochowaniu wierności przyrzeczeniom chrzcielnym jest aktualnym wzorem dla współcześnie żyjących katolików. Zarówno duchowni, jak i wierni świeccy winni pielęgnować w sobie pragnienie pogłębienia wiedzy religijnej oraz zadbać o formację sumienia¹⁵. Jest to chyba jedno z najpilniejszych zadań, przed jakimi stoi Kościół w Polsce. Obserwujemy stale pogłębiającą się powierzchowność religijną, brak świadomości tożsamości religijnej oraz lekceważenie norm i zasad moralnych. W praktyce

¹⁴ Zob. Encyklika *Spe salvi*, nr 31.

¹⁵ Zob. K. Matwiejuk, *Pratulin i jego duchowe dziedzictwo*, Siedlce, Unitas 2015, s. 107-119.

przejawia się to w przyjmowaniu postaw pogańskich, sprzecznych z wiarą i moralnością katolicką, przy jednoczesnym deklarowaniu, że jest się człowiekiem wierzącym. Wobec pogłębiającej się sekularyzacji i permissywności moralnego Kościoła winien wychowywać do poszanowania prawa Bożego, ukazując prawdziwe znaczenie ludzkiej wolności.

Unicy podlascy uczą umiłowania liturgii i modlitwy. One były źródłem ich duchowej siły, pomagając przetrwać najtrudniejsze chwile prześladowań. Unicy pielęgnowali dar pobożności, którym Duch Święty ubogacił ich serca w sakramencie bierzmowania. Patrząc na gorliwość religijną, pragnienie Boga wyrażające się w nieustannej modlitwie, umiłowanie liturgii cerkiewnej i nabożeństw maryjnych, Kościół współczesny winien budzić w swych wiernych ducha pobożności i miłości względem Boga. Jest to zadanie tym pilniejsze, im bardziej wkrada się w życie wspólnot kościelnych sekularyzacja, a ich życie ulega desakralizacji. Współcześnie dostrzegamy erozję cnoty pobożności, która w świadomości wiernych kojarzona jest z bigotcją i uważana za coś fałszywego, ośmieszającego i zbędnego. Trzeba powrócić do wychowania do pobożności w rodzinach, na katechezie oraz podczas liturgii, gdyż kryzys modlitwy i pobożności, przeżywany w tak wielu wspólnotach kościelnych ujawnia głęboki kryzys wiary i poczucia *sacrum*. Dzieje się tak na skutek przesunięcia akcentów: Bóg przestaje być w nauczaniu kościelnym Kimś, kto winien znajdować się na pierwszym miejscu. W miejsce Boga zostaje umieszczony człowiek i jego potrzeby. Teocentryzm religijny zostaje wyparty przez antropocentryzm. Słusznym zatem wydaje się postulat „reformy” posoborowej reformy liturgicznej w tym zakresie, na co zwracają uwagę Benedykt XVI¹⁶ i kard. Robert Sarah¹⁷.

Wydaje się również, że przykład męczenników podlaskich może pomóc odzyskać współczesnemu Kościołowi należny szacunek dla pobożności ludowej, jej wyrazów i form. W czasach odnowy posoborowej pobożność ludowa została zmarginalizowana i traktowana z wielką podejrzliwością. Niektórzy teologowie i duchowni uznali ją za zbędną lub nawet szkodliwą. Tymczasem tragiczne doświadczenie Cerkwi unickiej pokazuje, jak wielką siłę i oparcie dla wiary stanowi pobożność ludowa. Oczyszczona z przesady i zabobonów ta pobożność pełni ważną rolę w przekazywaniu i umacnianiu wiary, więzi z Kościołem oraz pomaga w przekazywaniu tradycji i obyczajów chrześcijańskich. Chroni wspólnoty kościelne przed oziębłością i duchową stagnacją.

¹⁶ Zob. J. Ratzinger, *Dyskusja nad „duchem liturgii”*, w: *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, Lublin Wyd. KUL 2012, s. 625-626.

¹⁷ Zob. R. Sarah, N. Diat. *Bóg albo nic. Rozmowy o wierze*, Warszawa Wyd. Sióstr Loretanek 2016.

Jeszcze innym, charakterystycznym rysem duchowości męczenników z Pratulina jest ich umiłowanie Matki Najświętszej. „Sanktuaria Maryjne rozbudzały i pogłębiały pobożność na Podlasiu”¹⁸. Przywiązanie do Maryi unicy wyrażali poprzez śpiew „Godzinek” i odmawianie różańca, a także pielgrzymki do sanktuariów maryjnych, z których największą popularnością na Podlasiu cieszył się Kodeń i Leśna Podlaska. Pokonując wielkie trudności i narażając się na szykany unicy pielgrzymowali również do Matki Bożej Częstochowskiej.

W każdej chacie unickiej znajdowała się ikona Bogurodzicy. Wiele przydrożnych kapliczek chroniło Jej wizerunki. Unicy dają przykład pobożności maryjnej współczesnym Podlasiakom.

Także dzisiaj pielęgnowanie kultu maryjnego, opartego na pogłębionej mariologii jest doskonałym sposobem formowania postaw religijnych i umacniania się w wierze. Nabożeństwa, pielgrzymki, pieśni i modlitwy ku czci Matki Bożej, a także wspólnoty maryjne działające w Kościele, przyczyniają się do wzrastania duchowego Jej czcicieli. Sprawiają, że w Kościele dochodzi do głosu jego rys maryjny¹⁹.

4. Imperatyw moralny pielęgnowania duchowego dziedzictwa unickich męczenników

Kościół siedlecki przygotowuje się do 200 rocznicy swego istnienia. Trwa obecnie II Synod diecezjalny, który stawia sobie nie tylko za cel uporządkowanie prawodawstwa diecezjalnego i wypracowanie jednolitych zasad duszpasterskich, ale ma cele duszpasterskie. Służy refleksji nad historią i tożsamością naszej wspólnoty diecezjalnej. Komisje synodalne szukają odpowiedzi na pytania dotyczące skutecznych form ewangelizacji w warunkowaniach współczesnych. Pytamy zatem o przyszłość, w którą chcemy wejść ubogaceni wspaniałą przeszłością. Męczeństwo unitów pratułińskich i unii na Podlasiu, której diecezja siedlecka jest duchowa spadkobierczynią, stanowią nie tylko dar, ale zadanie. Pratulini może promieniować duchowo na całą diecezję, kształtując postawy wiary i postępowania moralnego. Trzeba tylko uważnie poznawać dziedzictwo świętości męczenników, poznać mu przemawiać do sumień duchownych i wiernych świeckich.

Pratulini, miejsce wyjątkowych wydarzeń religijnych z przeszłości, może stać się diecezjalnym ośrodkiem duchowości promieniującym zwłaszcza na ludzi młodych, szukających swego miejsca w Kościele i pragnących dokonać osobistego wyboru wiary. Jest rzeczą pożądaną, by mogli się gromadzić

¹⁸ P. Aleksandrowicz, *Diecezja siedlecka czyli podlaska (1818-1968)*, Siedlce 1971, s. 234.

¹⁹ Zob. Jan Paweł II, *Adhortacja Mulieris dignitatem*, nr 27.

w sanktuarium pratulińskim, poznawać historię męczeńskiego Podlasia, a tym samym głębiej wnikać we własną tożsamość religijną i duchową. Sanktuarium pratulińskie sprzyja katechezie sakramentalnej, zwłaszcza ukazującej zobowiązania wobec wiary wynikające z chrztu świętego, kształtującej szacunek i miłość dla liturgii.

Sanktuarium pratulińskie służy również pogłębieniu więzi z Kościołem powszechnym. Męczennicy oddali swe życie za jedność z papieżem. Stałym elementem duszpasterstwa w Pratulinie winno być kształtowanie postawy synowskiej czci i miłości do Ojca Świętego, która wyraża się w posłuszeństwie władzy kościelnej i przyjmowaniu nauczania papieskiego.

Pratulin winien być wykorzystany w diecezjalnym i parafialnym duszpasterstwie mężczyzn, które wydaje się być znikome. Pielgrzymki mężczyzn przyczynią się do ożywienia wiary, dostarczając wzoru bycia mężczyzną-chrześcijaninem oraz ukazując cnoty, jakimi wsławili się męczennicy. Są oni konkretnym wzorem bycia mężczyzną, mężem i ojcem. W dobie kryzysu koncepcji męskości i braku wzorców osobowych dla mężczyzn, przykład unickich obrońców wiary można wykorzystać do kształtowania dojrzałych i odpowiedzialnych postaw mężczyzn.

Zakończenie

Rozwijający się kult męczenników podlaskich i ogromne zainteresowanie ich życiem i męczeństwem jest dowodem aktualności ich orędzia. Błogosławieni nadal promieniują przykładem swej heroicznej wiary, wspierając współcześnie żyjących chrześcijan w umacnianiu ich relacji z Bogiem.

W artykule zostały zaprezentowane tylko niektóre aspekty ich duchowości w kontekście przygotowań do 200 rocznicy powstania diecezji siedleckiej.

Wydaje się, że zarówno czas prac synodalnych, jak i lata poprzedzające uroczystości diecezjalne jubileuszowe są doskonałą okazją do tego, by powrócić do żywego i wymownego dziedzictwa wiary unitów z Pratulina.

Streszczenie

Diecezja siedlecka obchodzi w tym roku 20. rocznicę ogłoszenia błogosławionymi Wincentego Lewoniuka i XII Towarzyszy, męczenników za wiarę z Pratulina. Byli oni ludźmi prostymi, zwyczajnymi ale duchowo dojrzałymi, o czym świadczą nie tylko ich męczeństwo, ale całe życie. Męczennicy z Pratulina oddali swe życie za jedność Kościoła i wierność papieżowi. Ich

wierność obietnicom chrztu świętego i umiłowanie Kościoła są wzorem do naśladowania dla współczesnych wiernych.

W niniejszym artykule zostały ukazane wybrane aspekty duchowości męczenników z Pratulina, jakie przedstawiają dokumenty przygotowane dla beatyfikacji oraz liczne świadectwa im współczesnych. Zwróciliśmy uwagę na umiłowanie Eucharystii, modlitwy i ducha autentycznej pobożności, które cechują ich życie. Męczennicy uczą również miłości do Kościoła i troski o jego rozwój. Ukazaliśmy również ich przywiązanie do Ojca Świętego i jego nauczania. Ostatnim rysem charakteryzującym męczenników jest ich pobożność maryjna i przywiązanie do Matki Bożej. Analizując te i inne elementy duchowości męczenników została ukazana ich aktualność we współczesnym Kościele.

Summary

Spiritual legacy of the Martyrs from Pratulin

This year the diocese of Siedlce celebrates 20th anniversary of the beatification of Vincent Lewoniuk and 12 Companions, the Pratulin Martyrs for the faith. They were simple and ordinary people but spiritually matured what proves their martyrdom as well as their entire lives. The Martyrs of Pratulin sacrificed their lives for the unity of the Church and faithfulness to the Pope. Their faithfulness to the baptismal vows and love to the Church are clear patterns for the faithful of today to be followed.

In this article we consider some selected aspects of the spirituality of the Pratulin Martyrs, that are presented in the documents prepared for their beatification purposes and also numerous testimonies of their contemporaries. We will also point to their love for the Eucharist, prayer and the spirit of authentic piety that mark their lives. We will also present their commitment to the Pope and his teaching. The last feature that characterizes the Martyrs is their devotion to Our Lady. The author, analyzing these and other elements of the spirituality of the Martyrs, poses the question about their relevance for the modern Church.

Ks. Dariusz LIPIEC*

ORGANIZACJA DUSZPASTERSTWA W POLSKIEJ MISJI KATOLICKIEJ W OSNABRÜCK W NIEMCZECH

Treść: Wstęp; 1. Organizacja duszpasterstwa zwyczajnego: 1.1. *Przepowiadanie słowa Bożego*, 1.2. *Posługa uświęcania*, 1.3. *Posługa pasterska*; 2. Organizacja duszpasterstwa nadzwyczajnego; Zakończenie; Summary: Organization of the pastoral care in the Polish Catholic Mission in Osnabrück, Germany.

Słowa kluczowe: organizacja duszpasterstwa, duszpasterstwo, duszpasterstwo polonijne, polska misja katolicka, polonia, polonia w Niemczech, duszpasterstwo w Niemczech.

Keywords: organization of the pastoral care, pastoral care, Polish pastoral care, Polish Catholic mission, Polish emigrants, Polish emigrants in Germany, pastoral care in Germany.

Wstęp

Początki pracy duszpasterskiej z Polakami w północno-zachodniej części Niemiec związane są z działaniami wojennymi w latach 1939-1945. Wtedy

* Autor dr hab. teologii pastoralnej, prof. KUL; ksiądz diecezji siedleckiej, pracownik naukowo-dydaktyczny w Instytucie Teologii Pastoralnej i Katechetyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Stowarzyszenia Pastoralistów Polskich, Polskiej Akademii Nauk, PosTNetzwerks der mittel- und osteuropäischen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen. Autor kilkudziesięciu artykułów z zakresu teologii pastoralnej, a zwłaszcza organizacji duszpasterstwa, apostołstwa świeckich i duszpasterstwa niepełnosprawnych. Adres: al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin. E-mail: lipiec@kul.pl.

to znaleźli się na tych terenach robotnicy przymusowi oraz więźniowie wyzwoleni z obozów koncentracyjnych. O ile praktyki religijne w obozach były zabronione, to pracownicy przymusowi mogli w ograniczonym zakresie korzystać z posługi duszpasterskiej duchownych niemieckich. Po zakończeniu wojny wielu wywiezionych Polaków zostało na terenie Niemiec, w tym wielu księży. Początkowo osoby te były umieszczane w obozach przejściowych, których na terenie obecnej Polskiej Misji Katolickiej w Osnabrück było 31. Duszpasterstwo, przynajmniej w jednym z nich, pełniło 15 duchownych.

Systematyczna działalność pastoralna po II wojnie światowej rozwinęła się wraz z powołaniem ośrodka duszpasterskiego w Osnabrück w ramach diecezji personalnej dla Polaków utworzonej 5 czerwca 1945 r., z bpem Józefem Gawliną jako ordynariuszem. W 1955 r. duszpasterstwo Polaków powierzone zostało ks. Aleksandrowi Łukomskiemu, który swoją posługę sprawował także w Bremie, Oldenburgu, Wilhemshaven i innych miastach w północno-zachodniej części Niemiec¹. Msze św. w języku polskim sprawowane były początkowo w angielskich koszarach wojskowych, a od 1957 r. w parafii Ducha Świętego. Powołana została do życia szkołka niedzielna dla dzieci, w której oprócz katechezy uczono także języka polskiego. Organizowano spotkania z okazji świąt religijnych i narodowych, takich jak Święto Konstytucji 3 Maja czy Odzyskania Niepodległości 11 listopada.

Reorganizacja duszpasterstwa polonijnego w Niemczech nastąpiła w 1975 r., kiedy to, w duchu Soboru Watykańskiego II, likwidacji uległa diecezja personalna dla Polaków, a wraz z nią Polska Kuria Biskupia. Powołana została w to miejsce Polska Misja Katolicka, podlegająca Konferencji Episkopatu Niemiec. Placówka w Osnabrück podlega biskupowi tej diecezji. Od 1978 r. duszpasterzem ludności polskojęzycznej był ks. Józef Liszka. On swoją posługę pełnił także w Bremie, Oldenburgu i okolicznych miastach. Po przejściu do Bremy w 1982 r. jego następcą został ks. Michał Górski, pracujący w niemieckiej parafii w Fürstenau. Pomagali mu ks. Ingo Pohl i ks. Zdzisław Kądziała, także pracujący w okolicznych parafiach niemieckich².

Samodzielny ośrodek duszpasterski w Osnabrück został ustanowiony w 1989 r., a jego duszpasterzem został ks. Stanisław Gacek. Mającego

¹ Ks. kan. Aleksander Łukowski urodził się 29 marca 1902 r. w Parysowie k. Garwolina. Był księdzem archidiecezji warszawskiej. W 1940 r. został uwięziony przez Niemców i wywieziony do obozu koncentracyjnego w Dachau. Po wyzwoleniu przez Amerykanów w 1945 r. pozostał w Niemczech i podjął duszpasterstwo wśród Polaków w obozach przejściowych. Od 1955 r. związał się z misją katolicką w Osnabrück, w której był organizatorem życia religijnego i polonijnego. W sierpniu 1978 r. przeszedł na emeryturę. Zmarł 14 lipca 1985 r.

² R. Przybyłek, *Polska Misja Katolicka Osnabrück*, w: *Duszpasterstwo polskojęzyczne w Niemczech 1945-2005*. Red. S. Bober, S. Budyń. Lublin-Hannover 2006, s. 346-347.

problemy zdrowotne, zastąpił w następnym roku ks. Kazimierz Ćwierz, który sprawował posługę także w Aurach, Bad Bendheim, Lingen, Norden i Nordhorn. W Osnabrück działalnością pastoralną objętych było ok. 700 wiernych, a na zajęcia katechetyczne uczęszczało ok. 40 dzieci. Istniało Katolickie Centrum Oświaty, schła parafialna, grupa ministrancka, krąg rodzin oraz grupa oazowa dzieci i młodzieży³. W latach 1994-1996 w charakterze pomocnika posługiwał ks. Sylwester Stach, pracujący w niemieckich parafiach w Emden i Esterwagen, gdzie sprawował Msze św. dla mieszkających w tamtych okolicach Polaków.

Od 2000 r. duszpasterzem w Polskiej Misji Katolickiej w Osnabrück jest ks. Roman Przybyłek, który pełni posługę także w Nordhorn, Lingen i Hilter. W Osnabrück z systematycznej posługi duszpasterskiej korzysta ok. 650 osób na stałe mieszkających w Niemczech, jak również Polacy przyjeżdżający do prac sezonowych. Na miejscu sprawowane są dwie Msze św. w niedzielę i święta, w punktach filialnych – kolejno, raz w miesiącu⁴. Polska Misja Katolicka w Osnabrück funkcjonuje na zasadach parafii personalnej.

1. Organizacja duszpasterstwa zwyczajnego

Duszpasterstwo zwyczajne jest zorganizowaną działalnością zbawczą Kościoła mającą za cel zaspokojenie powszechnych potrzeb religijnych wszystkich wierzących, dążącą do doprowadzenia ich do spotkania z Bogiem w wierze, nadziei i miłości. Podstawowymi formami realizacji duszpasterstwa zwyczajnego są: przepowiadanie słowa Bożego, liturgia i posługa pasterska⁵.

1.1. Przepowiadanie słowa Bożego

Przepowiadanie słowa Bożego zmierza do wzrostu wiary u wierzących. Chodzi nie tylko o uznawanie istnienia Boga, ani też o akceptowanie treści objawionych, ale przede wszystkim o osobowe spotkanie z Chrystusem objawiającym się człowiekowi. Spotkanie to polega na przyjęciu osobowego Boga w Chrystusie i duchowym zjednoczeniu z Nim. Zjednoczenie z Bogiem zakłada wiedzę o Nim, czyli poznanie treści Objawienia oraz akceptację dogmatów wiary i zasad życia chrześcijańskiego, a także przyjęcia postawy wynikającej z treści wiary. Przepowiadanie zmierza przede wszystkim do coraz większego otwarcia człowieka na objawiającego się Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym.

³ Filialny Ośrodek Duszpasterski Osnabrück, w: *Księga Jubileuszowa duszpasterstwa polskiego w Niemczech*, red. F. Mrowiec i in., Würzburg 1995, s. 86.

⁴ R. Przybyłek, art. cyt., s. 348.

⁵ R. Kamiński, *Duszpasterstwo zwyczajne*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R.

Głoszenie słowa Bożego zmierza także do budowania wspólnoty wierzących. Słowo Boże działa nie tylko w poszczególnych wierzących, lecz także gromadzi ich we wspólnotę wiary. Przepowiadanie słowa Bożego w misji katolickiej, podobnie jak przepowiadanie parafialne, służy wzmacnianiu wspólnoty wiary, jednoczącej jej członków w prawdzie i wierze. Wspólnota wiary jest również szkołą życia ewangelicznego. Wyrazem takiego życia jest układanie życia osobistego i społecznego w oparciu o chrześcijańską miłość⁶.

Wśród form głoszenia słowa Bożego naczelne miejsce zajmuje homilia. Jest ona częścią liturgii. Ma określone miejsce. Następuje po czytaniach słowa Bożego, z którymi jest związana organicznie. Jej celem jest ich wyjaśnianie, dlatego przewyższa inne formy nauczania (zob. KO 24). W Polskiej Misji Katolickiej w Osnabrück homilie są głoszone w każdą niedzielę i uroczystości. Ich tematyka związana jest z czytaniem mszalnymi, a przede wszystkim z ewangelią. Homiliści starają się powiązać problematykę czytań z sytuacją egzystencjalną Polaków żyjących na emigracji. Często porównują specyfikę życia codziennego i religijnego w Polsce i w Niemczech, a istniejące różnice starają się wyjaśnić w świetle Objawienia Bożego.

Szczególne znaczenie mają homilie adresowane do dzieci przygotowujących się do Pierwszej Komunii świętej. Głoszone są one w pierwsze niedziele miesiąca. Mają za cel pomoc dzieciom w jak najlepszym przygotowaniu się do czynnego, świadomego i pełnego uczestnictwa w Eucharystii. Sposób przepowiadania dostosowany jest do możliwości percepcyjnych dzieci. Mają one formę dialogu. Także język homilii jest stosunkowo prosty: przepowiadający mają świadomość, że dzieci urodzone w Niemczech posługują się dwoma językami, zaś język polski nie zawsze jest ich językiem pierwszym.

Homilie głoszone są także w dni powszednie. Są one krótsze od homilii niedzielnych i świątecznych, ale tak jak tamte podejmują problematykę zawartą w czytaniach biblijnych. Kaznodzieje starają się aplikować je do sytuacji egzystencjalnej emigrantów. W homiliach głoszonych we wspomnienia świętych i błogosławionych przybliżane są sylwetki patronów dnia. Tematyka homilii głoszonych w pierwsze piątki miesiąca poświęcona jest Najświętszemu Sercu Pana Jezusa oraz miłości i miłosierdziu Bożemu⁷.

Ważne miejsce w przepowiadaniu słowa Bożego w Polskiej Misji Katolickiej w Osnabrück zajmuje katecheza. Jest ona realizowana jako katecheza

Kamiński, M. Fiałkowski, W. Przygoda, Lublin, TN KUL 2006, s. 212.

⁶ Tenże, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin, Atla 2 1997, s. 68-69.

⁷ Wywiad z ks. Romanem Przybyłkiem, proboszczem Polskiej Misji Katolickiej w Osnabrück (rkps w posiadaniu autora).

parafialna, czyli „podstawowa forma wtajemniczenia dzieci i młodzieży w chrześcijaństwo i życie Kościoła, głównie poprzez dowartościowanie nieobecnego w szkolnym nauczaniu religii wymiaru eklezjalnego, liturgicznego i sakramentalnego”⁸. Jest ona adresowana do osób przygotowujących się do Pierwszej Komunii i spowiedzi świętej, sakramentu bierzmowania i małżeństwa.

Katecheza przygotowująca do Pierwszej spowiedzi i Komunii świętej adresowana jest do dzieci w wieku 8-9 lat. W katechizacji uczestniczy grupa od 12 do 17 osób. Prowadzącym zajęcia był dotychczas proboszcz misji, a w ostatnim czasie katechezę prowadzi siostra zakonna. Z uwagi na fakt, że dzieci przygotowujące się Pierwszej Komunii świętej uczęszczają do różnych szkół na terenie miasta i w jego okolicach, katecheza odbywa się w niedziele. Poprzedza sprawowanie Mszy świętej. Motywem takiego postępowania są nie tylko względy organizacyjne, ale przede wszystkim ukazanie teologicznego związku między katechezą a Eucharystią, do której ona przygotowuje. Katecheza przed Pierwszą Komunią świętą jest realizowana w oparciu o programy i materiały dydaktyczne stosowane w Polsce, które zostały zaadaptowane do warunków niemieckich. Chodzi tu o podręczniki dydaktyczne dla katechety, podręczniki dla uczniów oraz różnorakie pomoce dydaktyczne w języku polskim.

Katecheza przygotowująca do sakramentu bierzmowania adresowana jest do młodzieży w wieku powyżej 14 lat. Aktualnie uczestniczy w niej grupa 25-30 osób. Prowadzącą katechezę jest świecka katechetka. Katechizacja trwa około półtora roku. Młodzi ludzie uczestniczą w niej w każdą niedzielę. Ten dzień tygodnia został wybrany z podobnych względów, co dzień katechezy dzieci pierwszokomunijnych: młodzi ludzie uczęszczają do różnych szkół w mieście i okolicy, a ponadto przygotowanie do bierzmowania łączy się w uczestnictwem w niedzielnej Mszy świętej. Przygotowanie do sakramentu bierzmowania odbywa się w języku polskim, w oparciu o program „Przyjmijcie moc Ducha Świętego” przygotowany w Polsce i zaadaptowany do miejscowych warunków.

Katecheza przygotowująca do sakramentu małżeństwa ma charakter bardziej indywidualny. Rozpoczyna się ona, gdy narzeczeni zgłaszają zamiar przyjęcia tego sakramentu. Ma ona charakter spotkań, w których uczestniczy 5-6 par. Spotkań katechetycznych jest zazwyczaj pięć. Realizowany jest program autorski. Na tematykę składają się biblijne podstawy małżeństwa i rodziny, wiadomości z zakresu teologii dogmatycznej, zwłaszcza sakramentologii, liturgiki i teologii moralnej, w których uwypukla się problematykę małżeńsko-rodzinną. Problematyka życia małżeńskiego i rodzinnego

⁸ K. Misiaszek, *Katecheza parafialna*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, dz. cyt., s. 348.

jest omawiana także w świetle nauk psychologicznych i pedagogicznych. Z uwagi na fakt, że małżeństwa przygotowujących się zawierane są najczęściej w Polsce, podejmowana problematyka dostosowywana jest do ogółu programów dla przygotowujących się do przyjęcia sakramentu małżeństwa w Polsce. Kandydatów do małżeństwa katechizuje proboszcz⁹.

1.2. Posługa uświęcania

Posługa uświęcania realizowana jest przede wszystkim przez sprawowanie liturgii, będącej urzeczywistnianiem kapłańskiego posłannictwa Jezusa Chrystusa. W świetle nauczania Soboru Watykańskiego II, liturgia jest aktualizacją i kontynuacją historii zbawienia, wykonywaniem urzędu kapłańskiego Jezusa Chrystusa, uobecnianiem Jego misterium paschalnego (KL 7), uwielbieniem Boga i uświęceniem człowieka, szczytem i źródłem życia Kościoła, zapowiedzią i zadatką liturgii niebiańskiej (KL 8) oraz działaniem Chrystusa i Kościoła przez znaki¹⁰. Dzięki aktom kultu dokonuje się rozwój i uświęcenie człowieka zmierzającego do Ojca, przez Syna w Duchu Świętym. Również dzięki liturgii dokonuje się także budowanie wspólnoty wierzących, która w celebracjach liturgicznych, zwłaszcza eucharystycznej, najpełniej manifestuje swoją obecność, znajduje szczyt swej działalności oraz się buduje (KL 10)¹¹.

Bramą do sakramentów świętych jest sakrament chrztu. On zanurza człowieka w misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Chrzcielne obmycie, dokonywane w znaku wody i mocą Ducha Świętego, oczyszcza z grzechów, włącza człowieka w życie Boże czyniąc go przybranym dzieckiem Bożym i włącza neofitę we wspólnotę Kościoła.

Dla ludności polskojęzycznej zamieszkałej w Osnabrück i okolicach wspólnotą tą jest Polska Misja Katolicka. Celebracje sakramentu chrztu nie są częstym wydarzeniem, dlatego nie ma stałych terminów jego sprawowania. Terminy chrztu ustalane są indywidualnie z rodzicami dzieci, najczęściej są to ważniejsze uroczystości i święta kościelne. Sakrament chrztu celebrowany jest zarówno według zwyczajów polskich, jak i niemieckich, to znaczy udzielany jest podczas Mszy świętej, jak poza nią. Przygotowanie rodziców przed chrztem dziecka ma charakter indywidualny. Odbywa się w ich domach.

Szczytem życia wspólnoty wierzących, zgromadzonych w Polskiej Misji Katolickiej w Osnabrück, jest Eucharystia. Celebrowana jest ona

⁹ Wywiad z ks. Romanem Przybyłkiem.

¹⁰ J.J. Janicki, *Posługa uświęcania*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2, red. R. Kamiński, Lublin, Atla 2, 2002, s. 221-223.

¹¹ Por. R. Kamiński, *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*, Lublin, Wydawnictwo Naukowe KUL 2007, s. 250-255.

w niedziele, święta i uroczystości oraz w dni powszednie¹². Liturgia sprawowana jest w języku polskim. Zgodnie z nauczaniem soborowym, zwraca się uwagę na aktywne uczestnictwo wiernych. Czytania mszalne czytane są przez odpowiednio przygotowane dorosłe osoby świeckie. Podobnie, psalm responsoryjny śpiewany jest przez kantora. Służbę liturgiczną przy ołtarzu pełnią ministranci. Zgodnie ze zwyczajem przyjętym w Kościele w Niemczech, służbę przy ołtarzu pełnią zarówno chłopcy, jak i dziewczęta. Są to dzieci, młodzież, a także osoby dorosłe. Śpiewy liturgiczne prowadzone są, wzorem Kościoła w Polsce, przez organistów, którzy akompaniują na organach oraz rozpoczynają i podtrzymują śpiew uczestników liturgii.

Podobnie, jak w Kościele w Polsce, uroczysty charakter ma pierwsze pełne uczestnictwo w Eucharystii. Uroczystość Pierwszej Komunii świętej odbywa się każdego roku w Uroczystość Zesłania Ducha Świętego. Tak jak w Polsce, dzieci mają strój uroczysty, a dzień ten jest okazją do spotkań w gronie rodziny i przyjaciół. Zachowany jest także pielęgnowany w Polsce zwyczaj tak zwanego białego tygodnia, podczas którego dzieci w strojach pierwszokomunijnych wspólnie uczestniczą we Mszy świętej. Szczególny charakter ma Eucharystia celebrowana w niedzielę białego tygodnia. Uczestniczą w niej dzieci wraz z rodzicami. Rodzice przygotowują czytania mszalne, modlitwę wiernych, zaś homilia ma charakter dialogowy. W dialogu z kapłanem biorą udział zarówno dzieci, jak i rodzice.

Z zakończeniem Białego Tygodnia jest łączona rocznica Pierwszej Komunii świętej. Uroczystość ma bardzo podniosły charakter. Na wspólnej Mszy świętej spotykają się dwie grupy dzieci: świętujące rocznicę i pierwszokomunijne. Te pierwsze wcześniej przystępują do sakramentu pokuty i pojednania wraz z rodzicami i starszym rodzeństwem.

Troską duszpasterską proboszcza misji jest, aby dzieci pierwszokomunijne rozwijały życie eucharystyczne, dlatego jest proponowane praktykowanie pierwszych piątków miesiąca. Zwraca się uwagę i zachęca, aby po uroczystości Pierwszej Komunii świętej dzieci uczestniczyły w kolejnych dziewięciu pierwszych piątków, to znaczy, aby przystąpiły do sakramentu pokuty i pojednania oraz przyjęły Komunię Świętą. Dla dzieci, które podjęły taką praktykę przewidziane są pamiątki. Są nimi książki religijne w języku polskim i niemieckim¹³.

Szczególne znaczenie w Polskiej Misji Katolickiej w Osnabrück ma celebracja Mszy Świętej pasterskiej w Boże Narodzenie. Podobnie jak w Polsce,

¹² W niedziele i święta sprawowane są dwie Msze św.: w kościele pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa (Herz Jesu) i Ducha Świętego (Heiliger Geist) oraz w jednej z placówek dojazdowych.

¹³ Wywiad z ks. Romanem Przybyłkiem.

sprawowana jest ona o północy. Bierze w niej udział liczna grupa wiernych. Uroczysty charakter ma także celebrowanie Wigilii Paschalnej. Jednak z uwagi na brak miejsca nie ma procesji wokół kościoła.

Umocnienie życia chrześcijańskiego otrzymanego na chrzcie i ożywianego uczestnictwem w Eucharystii dokonuje się w szczególny sposób w sakramencie bierzmowania. Wybierzmowani, dzięki darom Ducha Świętego, są oni uzdalniani do mężnego wyznawania wiary, jej obrony i postępowania według jej zasad. Przyjmują oni także odpowiedzialność za Kościół powszechny przez współodpowiedzialność za Kościół lokalny¹⁴. W Polskiej Misji Katolickiej w Osnabrück celebrowanie sakramentu bierzmowania jest świętem całej wspólnoty. Odbывается ona co dwa lata. Otrzymanie sakramentu bierzmowania przez posługę biskupa wskazuje na związek z pierwszym zstąpieniem Ducha Świętego na Apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy oraz na pogłębieniu więzi z Kościołem partykularnym i powszechnym. Z tego powodu szafarzami tego sakramentu są, na przemian, biskupi z Osnabrück i biskupi z Polski¹⁵.

Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania odbywa się w sposób przyjęty w Kościele w Polsce. Wierni mają możliwość częstego przystępowania do spowiedzi¹⁶. Stwarza się też im okazje do korzystania z sakramentu Bożego miłosierdzia. Podobnie jak w Polsce są dwa razy w roku – w adwencie i Wielkim Poście – organizowane rekolekcje otwarte na wzór parafialnych. Ponadto propaguje się praktykę pierwszych czwartków, piątków i sobót miesiąca. Z tej okazji jest możliwość skorzystania z sakramentu pokuty i pojednania.

Na konieczność przystąpienia do tego sakramentu zwraca się uwagę rodzinom dzieci przystępujących po raz pierwszy do Komunii świętej, kandydatom do bierzmowania i ich bliskim oraz narzeczoną przygotowującym się do zawarcia sakramentalnego małżeństwa. Osoby starsze mają możliwość przystąpienia do spowiedzi w domach. W każdy pierwszy piątek miesiąca proboszcz misji odwiedza takie osoby. Jest ich zazwyczaj kilkanaście.

Z uwagi na fakt, że szafowanie sakramentu pokuty i pojednania odbywa się w kościołach parafii niemieckojęzycznych, wierni mogą korzystać z konfesjonałów. Mogą więc spowiadać się tak, jak najczęściej odbywa się to w Polsce, „przez kratkę”, ale też w formie rozmowy „twarzą w twarz” ze spowiednikiem. Szafarzem sakramentu pokuty i pojednania jest najczęściej proboszcz misji. Na rekolekcje oraz na uroczystości są zapraszani jeszcze inni spowiednicy. Zazwyczaj są to duchowni polskiego pochodzenia,

¹⁴ Por. J.J. Janicki, art. cyt., s. 271-272.

¹⁵ Wywiad z ks. Romanem Przybyłkiem.

¹⁶ Codziennie ok. pół godziny przed Mszą św.

pracujący w polskich misjach katolickich oraz w parafiach niemieckojęzycznych¹⁷.

Sprawowanie sakramentu chorych odbywa się według zwyczajów przyjętych w Kościele w Polsce. Duszpasterstwo polonijne stoi wobec takich samych wyzwań w tym względzie, jakie stoją przed duszpasterstwem w Polsce. Na czoło wysuwa się konieczność zmiany mentalności wiernych względem tego sakramentu oraz względem osób chorych i umierających¹⁸. Najczęściej stosowaną formą sprawowania sakramentu chorych w Polskiej Misji Katolickiej w Osnabrück jest udzielanie go w domach rodzinnych osób chorych i w domach opieki dla ludzi starszych. Proboszcz misji troszczy się, aby wszyscy pragnący przyjąć ten sakrament, mogli go przyjąć. Okazję do tego stanowią pierwsze piątki miesiąca, kiedy duszpasterz odwiedza chorych i starszych w ich domach. Nierzadko proboszcz jest zapraszany do udzielenia sakramentu chorych osobom przebywającym w szpitalach w Osnabrück i okolicy. Polakom udziela go w języku polskim.

Do kształtowania nowej mentalności wiernych względem przyjmowania sakramentu chorych przyczynia się jego szafowanie w sposób wspólnotowy. Ma to miejsce podczas obchodów Światowego Dnia Chorego we wspomnienie Najświętszej Maryi Panny z Lourdes. Organizowane jest wtedy okolicznościowe nabożeństwo, na które są zapraszane osoby starsze i chore wraz z rodzinami. W tym dniu sakrament chorych przyjmuje kilkadziesiąt osób¹⁹.

Sakrament małżeństwa przyjmowany jest w Polskiej Misji Katolickiej w Osnabrück stosunkowo rzadko. Młodzi Polacy najczęściej na miejsce ślubu wybierają parafie w Polsce, z którymi są związani oni lub ich rodzice. Powodem tego jest m.in. chęć ugoszczenia licznych gości, także polskie obyczaje. Przygotowanie do sakramentu małżeństwa narzeczeni odbywają najczęściej w Polskiej Misji Katolickiej²⁰.

Na życie wspólnoty kościelnej, oprócz liturgii Mszy świętej i sakramentów, składają się różne formy „pobożności chrześcijańskiej, które łączą się z rokiem liturgicznym i różnymi wydarzeniami w życiu chrześcijańskim”²¹. W Polskiej Misji Katolickiej w Osnabrück sprawowane są różnorakie nabożeństwa ludu Bożego. W Wielkim Poście celebrowane jest nabożeństwo Gorzkich Żali. Jest ono sprawowane w niedzielę przed Mszą świętą wobec wystawionego Najświętszego Sakramentu. W piątki natomiast odprawiane jest nabożeństwo Drogi Krzyżowej.

¹⁷ Wywiad z ks. Romanem Przybyłkiem.

¹⁸ Por. R. Kamiński, dz. cyt., s. 265.

¹⁹ Wywiad z ks. Romanem Przybyłkiem.

²⁰ Tamże.

²¹ R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, dz. cyt., s. 178.

Są także kultywowane nabożeństwa okresowe, charakterystyczne dla pobożności ludowej w Polsce. Spośród nich szczególną rolę odgrywają nabożeństwa maryjne. W maju odprowadzane jest nabożeństwo majowe. Sprawuje się je przed Mszą świętą ze śpiewem litanii loretańskiej do Najświętszej Maryi Panny. W październiku jest wspólnie odmawiany różaniec. Nabożeństwa te celebrowane są wobec wystawionego Najświętszego Sakramentu. Natomiast dziesiątek różańca jest odmawiany przez wiernych przed każdą Mszą świętą w niedziele i święta. Intencje często przynoszą sami wierni. Obejmują one sprawy misji ale też wykraczają poza jej zakres.

Podobnie jak w wielu parafiach w Polsce, w Polskiej Misji Katolickiej w Osnabrück kultywowany jest zwyczaj sprawowania nabożeństw w pierwsze czwartki, piątki, soboty i niedziele miesiąca. Nabożeństwa te z zasady odprowadzane są wobec wystawionego Najświętszego Sakramentu. W pierwsze czwartki miesiąca nabożeństwo sprawowane jest w intencji powołań do życia kapłańskiego i zakonnego. Nabożeństwo do Najświętszego Serca Pana Jezusa odprowadzane jest w pierwsze piątki miesiąca, a w pierwsze soboty nabożeństwo do Niepokalanego Serca Matki Bożej. W pierwsze niedziele miesiąca, po Mszy św., jest adoracja Najświętszego Sakramentu. Uwzględnia ona charakter okresu roku liturgicznego.

Pogrzeb chrześcijański, zaliczany do sakramentaliów, zajmuje ważne miejsce w życiu wspólnoty wierzących. W Polskiej Misji Katolickiej w Osnabrück pogrzeby sprawowane są względnie rzadko. Celebrowane są one w oparciu o księgi liturgiczne przygotowane dla diecezji niemieckojęzycznych. Liturgia pogrzebowa sprawowana jest dwóch językach: polskim i niemieckim, ze względu na jej uczestników, spośród których wielu nie zna języka polskiego²².

Do sakramentaliów zalicza się także błogosławieństwa, podczas których uprasza się Boga o łaski potrzebne wierzącym w różnych sytuacjach życiowych²³. Największą popularnością wśród wiernych Polskiej Misji Katolickiej w Osnabrück cieszy się błogosławieństwo pokarmów na stół wielkanocny. Biorą w nim udział nie tylko mieszkający tam Polacy, lecz także niemieccy członkowie ich rodzin i przyjaciele²⁴. Podobnie jak w Polsce, wierni dzielą się opłatkiem w Wigilię Bożego Narodzenia. Pobłogosławiony opłatek otrzymują oni w misji. Każdego roku zgłasza się po niego około 300 osób. Tak, jak w wielu parafiach w Polsce, błogosławi się pojazdy we

²² Wywiad z ks. Romanem Przybyłkiem.

²³ Por. R. Kamiński, dz. cyt., s. 180-181.

²⁴ Bierze w nich udział ok. 800 osób, znacznie więcej niż oficjalnie należy do Polskiej Misji Katolickiej. Są to zarówno goście przyjeżdżający z Polski, jak i Polacy należący do parafii niemieckojęzycznych, zob. J.U., *Seine Gemeinde ist die polnische Mission*, „PlanC” 2015 nr 24, s. 11.

wspomnienie św. Krzysztofa a wino w święto św. Jana (27 grudnia). W uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny błogosławi się zioła²⁵.

1.3. *Posługa pasterska*

Posługa pasterska wynika z funkcji królewskiej Chrystusa, który z miłości oddał się swoim braciom. Wiąże się ona z realizacją pasterskiego posłannictwa Kościoła. W przypadku parafii oraz Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech oznacza ona służbę wobec aktualnych potrzeb ludzkich. „Urzeczywistniana jest ona w zakresie egzystencji nadprzyrodzonej przez apostołat i różne formy duszpasterstwa, a w zakresie egzystencji przyrodzonej przez duszpasterstwo charytatywne”²⁶.

W Polskiej Misji Katolickiej w Osnabrück posługa pasterska realizowana jest zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II. Przejawem tego jest szerokie zaangażowanie katolików świeckich. Oni świadczą pomoc proboszczowi misji przede wszystkim w ramach rady duszpasterskiej. Rada ta jest powoływana przez proboszcza na wzór parafialnej rady duszpasterskiej, po konsultacji z wiernymi. On jest jej przewodniczącym. W skład rady wchodzi 12 osób. Cechuje się ona reprezentatywnością. Jej członkami są katolicy związani z centrum misji mieszcącym się w Osnabrück, jak i ośrodkami filialnymi. Specyficznym zadaniem członków rady duszpasterskiej jest pełnienie roli łączników między rektorem w wspólnotach lokalnymi oraz organizowanie w jego zastępstwie działalności pastoralnej w poszczególnych filiach.

W Polskiej Misji Katolickiej w Osnabrück wspólnototwórczą rolę odgrywają małe grupy religijne. Ważną działalność prowadzą Róże Różańcowe. Działalność tej grupy kobiet i mężczyzn opiera się na zasadach zaczerpniętych z takich grup funkcjonujących w Polsce. Do małych grup religijnych można zaliczyć również wspólnotę ministrantów, składającą się z 26 osób. Wzorem Kościoła w Niemczech, służbę przy ołtarzu pełnią zarówno chłopcy, jak i dziewczęta, w różnym wieku. Kandydaci przyjmowani są po Pierwszej Komunii świętej. W grupie ministranckiej są także osoby dorosłe. Formacja ministrantów – wzorem niemieckim – jest prowadzona przez najstarszych z nich, pod kierunkiem proboszcza. Jest wyrazem podmiotowego zaangażowania świeckich w Kościele i podejmowania odpowiedzialności za wspólnotę lokalną.

Zgodnie z nauczaniem soborowym (zob. KL 29), w Polskiej Misji Katolickiej w Osnabrück istnieje grupa lektorów. Składa się ona z 12 dorosłych osób, których formacja przebiega w sposób indywidualny. Odpowiedzialny

²⁵ Wywiad z ks. Romanem Przybyłkiem.

²⁶ R. Kamiński, dz. cyt., s. 187.

za nią jest proboszcz misji. Z grupą tą związanych jest 3 kantorów, których formacja ma również charakter indywidualny. Podobnie jak w parafiach niemieckojęzycznych, funkcję w liturgii i poza nią pełnią nadzwyczajni szafarze Komunii. Ich formacja z kolei przebiega w sposób przewidziany w diecezji Osnabrück. Oznacza to, że zarówno przygotowanie, jak i formacja stała odbywa się razem z innymi nadzwyczajnymi szafarzami tej diecezji.

W Polskiej Misji Katolickiej w Osnabrück, podobnie jak w innych wspólnotach parafialnych, prowadzona jest działalność charytatywna. Jej adresatami są wszyscy potrzebujący, przede wszystkim z lokalnej wspólnoty oraz osoby indywidualne, także spoza Niemiec. Dary rzeczowe wysyłane są także do parafii w Polsce. Są to zazwyczaj produkty żywnościowe, środki czystości i odzież, przekazywane jako paczki najczęściej przed większymi świętami kościelnymi. Prowadzone są także kolekty jako pomoc na budujące się kościoły na Białorusi, Ukrainie w Rosji i w Polsce²⁷. Doraźną pomoc, głównie rzeczową, otrzymują także Polacy mieszkający w Niemczech. Są to przede wszystkim osoby znajdujące się w trudnej sytuacji życiowej oraz rodziny wielodzietne i dysfunkcyjne.

2. Organizacja duszpasterstwa nadzwyczajnego

Duszpasterstwo nadzwyczajne ma za cel zaspokajanie specyficznych potrzeb religijnych wierzących, które nie są zaspokajane w ramach duszpasterstwa zwyczajnego²⁸. Podobnie jak w duszpasterstwie parafialnym, w Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech formy duszpasterstwa nadzwyczajnego są adresowane do określonych grup wiernych, lub do wszystkich ich członków, w celu zaspokojenia określonych, specyficznych potrzeb religijnych.

W Polskiej Misji Katolickiej w Osnabrück na duszpasterstwo nadzwyczajne składają się przede wszystkim pielgrzymki. Wiele z nich ma charakter cykliczny. Każdego roku, w pierwszą sobotę Wielkiego Postu, organizowana jest pielgrzymka do sanktuarium Krzyża Świętego w Rieste Lage, miejscowości oddalonej około 30 kilometrów od Osnabrück. Wierni udają się tam indywidualnie. Pielgrzymka ma charakter dnia skupienia. Uczestnicy biorą udział we wspólnej Drodze Krzyżowej. Mają również czas na przystąpienie do sakramentu pokuty i pojednania. Również każdego roku, w drugą sobotę października, odbywa się pielgrzymka autokarowa do leżącego około 130 kilometrów od Osnabrück sanktuarium maryjnego w Heede. W pielgrzymkach tych bierze udział około 50 osób.

²⁷ W latach 2005-2015 pomoc finansową dla poszczególnych parafii w wyżej wymienionych krajach, wynosiła od 1000 do 2000 euro.

²⁸ Por. R. Kamiński, *Duszpasterstwo nadzwyczajne*, w: *Teologia pastoralna*, dz. cyt., s. 309.

Oprócz pielgrzymek organizowanych systematycznie, katolicy z Polskiej Misji Katolickiej w Osnabrück odbywają pielgrzymki okolicznościowe. Ich celem są sanktuaria i miejsca szczególnego kultu w Niemczech oraz poza granicami tego kraju, w tym także w Polsce²⁹.

W Polskiej Misji Katolickiej w Osnabrück realizowane jest duszpasterstwo z wykorzystaniem współczesnych środków wyrazu. Częstościami gośćmi są artyści, zarówno świeccy, jak i duchowni, prezentujący twórczość o charakterze religijnym, świeckim, w tym także patriotycznym. Angażują się oni w liturgię, zwłaszcza sprawowanie Eucharystii, a także koncertują w kościołach misji, wystawiają przedstawienia i inscenizacje³⁰. Na wydarzenia o charakterze artystycznym zapraszani są także katolicy z parafii niemieckojęzycznych, aby mogli zapoznać się z historią, kulturą i sztuką Polski. Wydarzenia te służą nie tylko podtrzymaniu polskiej tożsamości i tradycji narodowej, lecz również pogłębieniu więzi z Bogiem i Kościołem³¹.

Zakończenie

Duszpasterstwo w Polskiej Misji Katolickiej w Osnabrück zorganizowane jest na wzór duszpasterstwa parafialnego. Główną rolę odgrywają w nim formy duszpasterstwa zwyczajnego: przepowiadanie słowa Bożego, działalność liturgiczna i pasterska. Odpowiednio do potrzeb religijnych wiernych, realizowane są także formy duszpasterstwa nadzwyczajnego. Jakkolwiek formy te realizowane są w parafiach niemieckojęzycznych, w Polskiej Misji Katolickiej mają one charakter polski.

Przejawia się on przede wszystkim w języku liturgii. W języku polskim wierni komunikują się między sobą. Sposób sprawowania liturgii jest zaczerpnięty z Kościoła w Polsce. Podtrzymywane są polskie zwyczaje religijne, jak dzielenie się opłatkiem i błogosławieństwo pokarmów na stół wielkanocny. Msze święte sprawowane w języku polskim cieszą się większą frekwencją niż te sprawowane w języku niemieckim. To świadczy, że katolicyzm jest ściśle związany z polską tożsamością narodową. Jest on jej elementem. Należy zauważyć także, że duszpasterstwo polonijne, zachowujące polskie zwyczaje narodowe oraz polskie formy realizacji posługi wobec wierzących, bardziej odpowiada ich potrzebom religijnym.

²⁹ Wywiad z ks. Romanem Przybyłkiem.

³⁰ Gośćmi w Polskiej Misji Katolickiej w Osnabrück byli m.in.: Monika Grajewska, ze społy Non Dictis, Duval, Skaldowie. Misja wspiera także finansowo organizowany corocznie koncert z okazji Święta Niepodległości, w którym występują artyści z teatru w Osnabrück.

³¹ Wywiad z ks. Romanem Przybyłkiem.

Summary

Organization of the pastoral care in the Polish Catholic Mission in Osnabrück, Germany

The organization of the pastoral care in the Polish Catholic Mission in Osnabrück is based on the parish pastoral care. The Mission implements ordinary and extraordinary ministry. Proclaiming God's Word, implemented through homily and catechesis, is done in Polish. It is assigned for children, young people and adult Catholics. Ministering of the worship of God is done according to the customs of the Church in Poland. The ministry of all the sacraments which can be administered in the parish is a regular practice, including the Sacrament of Penance and Reconciliation which can be ministered individually. Devotions as well as blessings are administered just like in Poland. The faithful attach great importance to maintaining the Polish tradition, especially to the blessing of food served at Easter as well as to the tradition of sharing the wafer during Christmas Eve. What is more, the Mission actively supports charities for the benefit of individuals and communities of believers mainly in Poland and in the eastern Europe. Other activities include pastoral pilgrimage and social work with children and young people.

Ks. Marcin BIDER*

COFNIĘCIE UPOWAŻNIENIA („MISSIO CANONICA”) DO NAUCZANIA RELIGII W SZKOLE WEDŁUG KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO

Treść: Wstęp; 1. Przyczyny cofnięcia; 2. Skutki utraty upoważnienia; 3. Kanoniczne środki odwoławcze; 4. Regulacje prawo polskiego; Zakończenie; Summary: The withdrawal of authorization („missio canonica”) to teach religion in schools according to the Code of Canon Law.

Słowa kluczowe: nauczanie religii, upoważnienie, misja kanoniczna, szkoła, konkordat, kary w prawie kanonicznym.

Keywords: teaching of religion, authorization, canonical mission, school, concordat, sanctions of the canon law.

Wstęp

Katolickie nauczanie i religijne wychowanie przekazywane w jakichkolwiek szkołach i zakładach wychowawczych podlega kompetentnej władzy kościelnej¹. Kongregacja ds. Duchowieństwa wydaje normy ogólne dla całego

* Autor jest księdzem diecezji siedleckiej. Urodził się 27.05.1972 roku. W 2005 r. przyjął święcenia prezbiteratu. W latach 2007-2010 odbył studia w Rzymie – Studium Rotalne. Uzyskał tytuł adwokata Roty Rzymskiej. Wykłada prawo kanoniczne WSD diecezji siedleckiej oraz prowadzi seminarium naukowe. Jest adiunktem na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, sekcja św. Jana Chrzciciela.

¹ Artykuł jest twórczą kontynuacją pracy magisterskiej autora pt. *Wymóg misji kanonicznej do nauczania religii w szkole według prawa kanonicznego i prawa polskiego*, powstałej w 2005 r. pod kierunkiem ks. dr. hab. Andrzeja Kicińskiego, prof. KUL na seminarium

Kościoła katolickiego; jest rzeczą Konferencji Episkopatu Polski wydać w tej sprawie ogólne normy dla diecezji polskich, a do biskupa diecezjalnego należy kierowanie tą dziedziną i czuwanie nad nią w diecezji sobie powierzonej². Konferencji Episkopatu Polski, wykonując postanowienia prawa powszechnego, wydała w 2001 r. „Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce”, w którym czytamy, że „szczegółowe wymagania wobec katechetów parafialnych określają postanowienia prawa kościelnego, natomiast odpowiednie wymagania wobec katechetów szkolnych określają zarówno postanowienia prawa kościelnego, jak i państwowego prawa oświatowego. Nad ich przestrzeganiem czuwają referaty katechetyczne kurii biskupich”³.

Biskup diecezjalny, jako nauczyciel wiary, jest odpowiedzialny za głoszenie Ewangelii w powierzonym sobie Kościele partykularnym⁴. Ponadto w swojej diecezji, jako pierwszy katecheta, poza osobistym głoszeniem słowa Bożego biskup diecezjalny powinien troszczyć się o dokładne wypełnianie przepisów regulujących nauczanie katechetyczne⁵. Prawodawca zobowiązuje biskupa diecezjalnego do wydawania norm w sprawie katechizacji, z uwzględnieniem przepisów Stolicy Apostolskiej⁶.

W odniesieniu do Kościoła partykularnego sobie powierzonego ordynariusz miejsca w sposób nieskrępowany ma prawo mianowania lub zatwierdzania nauczycieli religii⁷. W prawie kanonicznym przez ordynariusza miejsca rozumie się biskupa diecezjalnego oraz innych, którzy,

magisterskim z katechetyki na PWTW (WSD Siedlce). Skrótów będą stosowane według *Encyklopedia katolicka. Wykaz skrótów*, [red.] J. Warmiński, Lublin 2010.

² KPK, kan. 804, § 1.

³ KEP, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Warszawa 2001, nr 134.

⁴ KPK, kan. 756, § 2; DB 2; KK 25. Prawodawca w kan. 617 KKKW stwierdza, że poszczególne Kościoły „sui iuris”, a zwłaszcza stojący na ich czele biskupi, mają poważny obowiązek prowadzenia katechezy. Szczególnie do biskupa eparchialnego należy podejmowanie, kierowanie i rządzenie nauczaniem katechetycznym we własnej eparchii (kan. 623, § 1 KKKW). Realizacją tej normy kanonicznej jest prowadzenie nauczania katechetycznego, które w każdej szkole podlega władzy i nadzorowi biskupa eparchialnego.

⁵ KPK, kann. 375 i 386, § 1.

⁶ KPK, kan. 777; pop. J. Syryjczyk, *Nauczanie katechetyczne w świetle przepisów prawa kanonicznego*, PK 30 (1987) 1-2, s. 195.

⁷ CIC, cann. 329, § 1; 1328; 1336; 1337; KPK, kann. 381, § 1; 386, § 1; 775, § 1; 804, § 1; 805; pop. A. Mezglewski, *Misja kanoniczna do nauczania religii-przepisy prawa polskiego i kanonicznego*, w: *Katecheza dzisiaj. Problemy prawne i teologiczne*, red. W. Janig, A. Mezglewski, Krosno-Sandomierz 2000, s. 118; D. Cito, *Com. sub. can. 804*, w: *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, t. III, cz. 1, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodriguez-Ocaña, Pamplona 2002³, s. 251-256. Prawodawca w KKKW postanowił, że do kompetencji biskupa eparchialnego należy mianowanie albo zatwierdzanie nauczycieli religii katolickiej (kan. 636, § 2 KKKW).

choćby tylko czasowo, są przełożonymi Kościołów partykularnych lub wspólnot do nich przyrównanych. Prawodawca zalicza do nich prałata terytorialnego, opata terytorialnego, wikariusza apostolskiego, prefekta apostolskiego oraz przełożonego administratury apostolskiej erygowanej na stałe⁸. Ordynariuszem miejsca jest również ten, kto posiada ogólną wykonawczą władzę zwyczajną, a więc wikariusz generalny i wikariusz biskupi⁹, którzy jako podmioty zwyczajnej władzy zastępczej muszą mieć szczegółowo określone kompetencje¹⁰. Wikariusz biskupi działający poza wyznaczonym zakresem kompetencji, działa nieważnie¹¹. Misja kanoniczna¹² może zostać udzielona przez inne osoby, np. przez pracowników kurii diecezjalnej, którzy muszą legitymować się pisemnym upoważnieniem podpisanym przez ordynariusza miejsca¹³.

Z wnioskiem o udzielenie nauczycielowi upoważnienia¹⁴ do nauczania religii występuje proboszcz parafii, na terenie której znajduje się ośrodek

⁸ KPK, kan. 368; pop. W. Aymans, *Biskupia posługa rządzenia Kościołem partykularnym. O władzy biskupiej i jej wykonywaniu w świetle KPK*, KiP, t. VI (Lublin 1989), s. 30-31; D. Cito, dz. cyt., s. 257-260; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. II, *Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, Olsztyn 2002, s. 309.

⁹ KPK, kann. 134, § 1 i 368.

¹⁰ KPK, kann. 475, § 1; 479, § 1-2.

¹¹ W. Aymans, dz. cyt., s. 35.

¹² Termin „missio canonica” etymologicznie pochodzi od rzeczownika odczasownikowego „mittere, misi, missum” oraz od przymiotnika „canonicus”. Czasownik „mittere” oznacza wyrzucić, wypuścić, umieszczać gdzieś, kłaść, puścić kogoś (coś), posyłać dokądś, kierować dokądś (M. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. II, Warszawa 1969, s. 512). W prawie rzymskim używano go m.in. na oznaczenie pretorskiej decyzji wprowadzającej zainteresowaną osobę w posiadanie całości lub części majątku, uwolnienie od obowiązków, wysłanie, posłanie. W średniowieczu termin „missio” oznaczał polecenie sędziego oraz zezwolenie pana feudalnego na odejście chłopu ze wsi (J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 1997, s. 628). Natomiast przymiotnik „canonicus” pochodzi od rzeczownika „canon”, którego zakres znaczeniowy jest szeroki. Wśród zakresu semantycznego należy wymienić m. in. następujące znaczenia: „statut”, „reguła”, „prawo kościelne”, „przepis”, „zasada” (tamże, s. 125). Przymiotnik „canonicus” określa cechy odpowiadające prawomocnemu postanowieniu, kanonom, kościelnym przepisom prawnym¹², sprawom ważnym w obliczu prawa kanonicznego (A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań-Warszawa-Lublin 1958, s. 88).

¹³ W. Janiga, A. Mezglewski, *Nauczanie religii w szkołach publicznych*, RNP 11 (2001) 1, s. 138.

¹⁴ Termin „upoważnienie” do nauczania religii w szkole, zaczerpnięty z art. 12, 3° *Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r.* (Dz.U. z 1998 r., nr 51, poz. 318), bywa używany zamiennie z terminem „skierowanie” przez dyrektorów wydziałów katechetycznych kurii diecezjalnych w Polsce. Art. 12, 3° *Konkordatu z 1993 r.* w wersji językowej polskiej brzmi następująco: „nauczyciele religii muszą posiadać upoważnienie (missio canonica) od biskupa diecezjalnego. Cofnięcie tego upoważnienia oznacza utratę prawa do nauczania religii. Kryteria wykształcenia pedagogicznego oraz forma i tryb uzupełniania tego wykształcenia będą przedmiotem

szkolny¹⁵. Według wymogów organizacyjnych do dnia 30 maja poprzedniego roku szkolnego powinny być znane nazwiska nauczycieli religii w poszczególnych szkołach. Zanim proboszcz przedłoży ordynariuszowi miejsca prośbę o udzielenie misji kanonicznej, powinien zaproponowaną kandydaturę uzgodnić z dyrektorem szkoły. Sam dekret udzielenia misji kanonicznej może zostać wydany na czas określony lub też nieokreślony¹⁶. W pierwszym wypadku udzielone upoważnienie wygasa po upływie oznaczonego czasu, w drugim od momentu jego cofnięcia lub zaistnienia przyczyn określonych w prawie. Obowiązek legitymowania się przez katechetę aktualnym upoważnieniem do nauczania religii w określonej szkole ma charakter permanentny, tzn. musi weryfikować się podczas całego okresu zatrudnienia¹⁷.

Cofnięcie misji kanonicznej może nastąpić na skutek złożenia rezygnacji, przeniesienia, pozbawienia lub usunięcia. Równocześnie utrata misji kanonicznej pociąga za sobą konieczność usunięcia nauczyciela religii z zajmowanego dotychczas stanowiska¹⁸.

uzgodnień kompetentnych władz państwowych z Konferencją Episkopatu Polski”; natomiast w wersji włoskiej: „Gli insegnanti di religione devono avere l'autorizzazione (missio canonica) del Vescovo diocesano. La revoca di tale autorizzazione comporta la perdita del diritto all'insegnamento della religione. I criteri della preparazione pedagogica, nonché la forma e il modo di completare questa preparazione, saranno oggetto di intese tra le competenti autorità civili e la Conferenza Episcopale Polacca”. Zatem terminy w języku polskim „upoważnienie” i włoskim „autorizzazione” są synonimami. Wydaje się, że używanie terminu „skierowanie” w praktyce administracyjnej nie jest zbyt szczęśliwą praktyką, której jednak stosowanie można usprawiedliwić wpływem znaczeniowy wywieranym przez termin „misja kanoniczna”, który posiada w sobie również wymiar posłania.

¹⁵ Prośbę o udzielenie misji kanonicznej można uzasadnić min. wygaśnięciem poprzednio udzielonej misji kanonicznej lub niezbędną zmianą katechety (tym wypadku należy wyjaśnić konieczność dokonania zmiany) lub też powołaniem w szkole nowego etatu nauczycielskiego. Wniosek powinien zawierać: nazwisko, (nazwisko panińskie), imię chrzcielne, (imię zakonne), stan cywilny, (pełną nazwę zgromadzenia zakonnego), imię ojca, imię matki i nazwisko rodowe matki, numer dowodu osobistego, datę urodzenia, miejsce urodzenia, liczba lat pracy w katechezie, wykształcenie. Ogólne kwalifikacje katechetyczne, stopień awansu zawodowego, miejsce uzyskania kolejnych stopni awansu zawodowego, adres zamieszkania (telefon, ulica, miejscowość, kod pocztowy, tytuł i adres parafii). W prośbie należy również wskazać szkołę, w której katecheta będzie pracował (pełna nazwa szkoły, adres szkoły, ilość godzin i poziom klas, w których katecheta będzie uczył). W przypadku osób zakonnych należy dołączyć zgodę przełożonego wyższego.

¹⁶ A. Mezglewski, dz. cyt., s. 120. Misję kanoniczną na czas nieokreślony można wydawać tylko tym katechetom, którzy mają ukończone odpowiednie studia teologiczne i są nauczycielami mianowanymi. Natomiast pozostałym katechetom można udzielać misji kanonicznej jedynie na trzy lata, jeżeli są nauczycielami kontraktowi lub na rok w przypadku stażystów.

¹⁷ A. Mezglewski, dz. cyt., s. 121.

¹⁸ G. Kadzioch, *Misja kanoniczna*, w: *Wokół katechezy posoborowej*, red. R. Chałupniak, J. Kochel, J. Kistorz, W. Spyka, Opole 2004, s. 281-284.

1. Przyczyny cofnięcia

Cofnięcie misji kanonicznej możliwe jest tylko wtedy, gdy nauczyciel religii dopuści się czynu dyskwalifikującego go jako nauczyciela lub gdy naucza niezgodnie z doktryną Kościoła lub też postępuje w sposób nie do zaakceptowania z punktu widzenia moralności chrześcijańskiej. W pierwszym przypadku utrata misji kanonicznej następuje w wyniku wymierzenia kary przez sąd powszechny lub komisję dyscyplinarną; natomiast w drugim przypadku pozbawienia misji kanonicznej dokonuje ordynariusz miejsca¹⁹. W niniejszym artykule, którego treść odnosi się tylko do norm prawa kanonicznego, zostanie poddana analizie cofnięcie upoważnienia przez ordynariusza miejsca.

Pozbawienie misji kanonicznej jest restrykcyjnym aktem administracyjnym, niosącym ze sobą ujemne skutki w postaci utraty przez nauczyciela prawa do nauczania religii²⁰.

Ordynariusz miejsca ma prawo do cofnięcia upoważnienia do nauczania religii, ilekroć tego domaga się dobro religii lub obyczajów²¹. Dobro religii lub naruszenie dobrych obyczajów stanowią wystarczającą podstawę, aby podjąć decyzję o cofnięciu upoważnienia, któremu nauczyciel religii niekoniecznie nawet musi być winien²². W pewnych przypadkach misja kanoniczna może zostać zawieszona na czas określony²³. O cofnięciu misji

¹⁹ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych z dnia 14 kwietnia 1992 r., (Dz.U. z 1992 r., nr 36, poz. 155); później nastąpiła zmiana tytułu na *Rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach* (Dz.U. z 1993, Nr 83, poz. 390; Dz.U. z 1999, nr 67, poz. 753), § 5, ust. 1.

²⁰ F. Lempa, *Misja kanoniczna i mandat do nauczania dyscyplin teologicznych w katolickich szkołach wyższych*, „Biuletyn. Stowarzyszenie Kanonistów Polskich” 8 (1998) 1, s. 67.

²¹ KPK, kan. 805; KKK, nr 2284: *Zgorszenie jest postawą lub zachowaniem, które prowadzi drugiego człowieka do popełnienia zła [...]*; KKK, nr 2285: „[...] Zgorszenie jest szczególnie ciężkie, gdy szerzą je ci, którzy z natury bądź z racji pełnionych funkcji, obowiązani są uczyć i wychowywać innych”. Prawodawca w KKKW stanowi, że do biskupa eparchialnego należy usunięcie nauczyciela religii, jeżeli wymaga tego racja wiary albo obyczajów (kan. 636, § 2 KKKW).

²² A. Mezglewski, dz. cyt., s. 122. Prawodawca pozwala na odwołanie misji kanonicznej nauczycielowi akademickiemu tylko wtedy, gdy utracił zdolność do nauczania (kan. 810, § 1 KPK). Niezdadność może wynikać ze złego stanu zdrowia (np. utrata słuchu, mowy lub popadnięcie w chorobę psychiczną). Dyskrecjonalność ordynariusza miejsca w ocenie stanu faktycznego i prawnego ma charakter względny (W. Góralski, *Nauczycielskie zadanie Kościoła*), w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, red. P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytula, J. Bakalarz, Lublin 1986, s. 38-39; A.E. Sharon, *Catholic education* (cc. 793-821), w: *New Commentary on The Code of Canon Law*, red. J.P. Beal, J.A. Coriden, T.J. Green, New York-Mahwah 2000, s. 956; Pawluk, dz. cyt., s. 309).

²³ Zawieszenie misji kanonicznej następuje w przypadku zarządzenia przeprowadzenia

kanonicznej władze kościelnej niezwłocznie powiadamiają dyrektora szkoły oraz organ prowadzący²⁴.

W pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim pozostają wierni chrześcijanie, którzy w jego widzialnym organizmie łączą się z Chrystusem więzami wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego²⁵. Każdy wierny, zrywający więzy wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego, wyłącza się ze wspólnoty Kościoła katolickiego. Wszyscy wierni mają obowiązek trwania w tej wspólnoty i powstrzymywania się od głoszenia poglądów osłabiających jedność wspólnoty wierzących²⁶; oznacza również zakaz popełniania przestępstw herezji, apostazji i schizmy²⁷.

Herezja to uporczywe, po przyjęciu chrztu, zaprzeczanie jakiegokolwiek prawdy, w którą należy wierzyć wiarą boską i katolicką, lub uporczywe powątpiewanie o niej; przez wiarę boską i katolicką należy rozumieć wszystko to, co zawarte jest w słowie Bożym spisany lub przekazany, czyli w jedynym depozycie wiary powierzonym Kościołowi przez Chrystusa²⁸.

Apostazja „a fide” to całkowite porzucenie przez osobę ochrzczonej wiary chrześcijańskiej. Znamionem tego przestępstwa nie wyczerpuje indyferentyzm religijny, ponieważ obojętnym jest dla oceny wartości czynu jest to, czy apostata przyjmie inną religię lub też stanie się ateistą²⁹. Ocena ciężkości przestępstwa apostazji zależy od stopnia niedbalstwa w zakresie zdobywania należytej znajomości prawd wiary katolickiej³⁰. Wśród teoretycznych ateistów pokazną grupę stanowią przedstawiciele ideologii komunistycznej. Kongregacja Świętego Oficjum negatywnie ustosunkowała się w 1949 r. do przynależności wiernych do partii komunistycznej³¹.

postępowania wyjaśniającego w sprawie naruszenie przez nauczyciela zasad doktryny katolickiej lub dobrych obyczajów lub też przeprowadzenia postępowania dyscyplinarnego (F. Lempa, dz. cyt., s. 67).

²⁴ P. Tomasik, *Regulacje prawne nauczania religii*, w: *Wybrane zagadnienia z katechetyki*, red. J. Stala, Tarnów 2003, s. 96.

²⁵ KPK, kan. 205.

²⁶ KPK, kan. 209; KK 25.

²⁷ KPK, kann. 751 i 1364.

²⁸ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne. Część szczegółowa*, Warszawa 2003, s. 22-27; tenże, *Ochrona wiary w kanonicznym prawie karnym*, w: *Między prawowiernością a swobodą poszukiwań teologicznych*, red. A. Kaczor, Lublin 2003, s. 53-57.

²⁹ KPK, kan. 751; J. Syryjczyk, dz. cyt., s. 20-22; tenże, *Ochrona wiary w kanonicznym prawie karnym*, w: *Między prawowiernością a swobodą poszukiwań teologicznych*, red. A. Kaczor, Lublin 2003, s. 52-53; K. Kaucha, Apostazja, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastaj, Lublin-Kraków 2002, s. 94.

³⁰ B. Häring, *Nauczanie Chrystusa. Teologia moralna*, t. II, *Z miłości ku Miłości. Teologia moralna szczegółowa*, cz. 1, Poznań 1963, s. 66-67.

³¹ Kongregacja Świętego Oficjum uznała, że komunizm opiera się na przesłankach materialistycznych i jest przeciwny wierze chrześcijańskiej. Wierni, pozostając członkami partii

Przyjęcie ideologii ateistycznej lub materialistycznej może dokonać się w wymiarze tak praktycznym jak i intelektualnym. Szczególnie niebezpieczny jest wymiar praktyczny, ponieważ, jeżeli nauczyciel religii zaangażuje się w ruch społeczno-polityczny o charakterze materialistycznym, ateistycznym lub marksistowskim, spowoduje to duże szkody w umysłach i sercach uczniów. Postawa praktycznego ateizmu prowadzi do apostazji³². Również przynależność nauczyciela religii do związków o charakterze masońskim jest związana z przyjęciem ideologii, która wielokrotnie była oceniona negatywnie przez Urząd Nauczycielski Kościoła³³.

Schizma oznacza odmowę uznania zwierzchnictwa Biskupa Rzymskiego lub odmowę trwania we wspólnocie z członkami Kościoła, którzy zwierzchnictwo to uznają. Sprawca w przestępstwie nieposłuszeństwa neguje prymat papieża lub sprawy bezpośrednio związane z jednością Kościoła katolickiego³⁴.

Sprawca przestępstwa herezji, apostazji „a fide” i schizmy zaciąga ekskomunikę „laetæ sententiæ”³⁵. Równocześnie władza kościelna może dodatkowo sprawcy przestępstwa wymierzyć kary ekspiacyjne³⁶. Natomiast jeśli domagałby się tego długotrwały upór lub wielkość zgorzenia, mogą zostać dołączone dodatkowe kary³⁷. Heretyk, schizmatyk i apostata „ipso iure” traci prawo do nauczania religii w szkole. Nie może wykonywać funkcji i zadań wynikających z przyjętych święceń, gdyż herezja, apostazja i schizma są przestępstwami publicznymi³⁸. Dodatkowo profes instytutu zakonnego „ipso facto” podlega wydaleniu z instytutu zakonnego³⁹.

komunistycznej, są w stanie grzechu ciężkiego i dlatego nie mogą zostać dopuszczeni do Komunii świętej. Z odpowiedzi udzielonej przez Kongregację Świętego Oficjum wynika, że wiernych można dopuścić do Komunii świętej, jeżeli zapisali się do partii komunistycznej nieświadomie lub pod przymusem. W pewnych przypadkach może istnieć zapis czysto materialny, np. kiedy robotnicy lub inne osoby są zmuszane do zapisania się do partii komunistycznej, jeśli chcą utrzymać swój status zawodowy (Sacra Congregatio Sancti Officii, *Decretum Quaesitum est*, 1 iul. 1949, AAS 41 [1949] 334).

³² Ateizm to świadome i dobrowolne odrzucenie Boga, które wyraża się w teorii lub praktyce. Praktyczny ateizm przejawia się w egzystencjalnej postawie negującej Boga (Z. Krzyszkowski, *Ateizm*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin-Kraków 2002, s. 122-130).

³³ KPK, kan. 751; KK 23; Z. Suchecki, *Wolnomularstwo w dokumentach Stolicy Apostolskiej i Kodeksie Prawa Kanonicznego, ze szczególnym uwzględnieniem dekretów Kongregacji Doktryny Wiary (1949-1983)*, PK 41 (1998) 3-4, s. 133-186.

³⁴ J. Syryjczyk, dz. cyt., s. 27-30.

³⁵ KPK, kan. 1364, § 1.

³⁶ KPK, kan. 1336, § 1, 1-3°.

³⁷ KPK, kan. 1364, § 2.

³⁸ KPK, kan. 1044, § 1, 2°.

³⁹ KPK, kan. 694, § 1, 1°; pop. J. Syryjczyk, dz. cyt., s. 30-33; V. de Paolis, *Le sanzioni nella Chiesa (cann. 1311-1399)*, w: *Il diritto nel mistero della Chiesa*, t. III, *La funzione di santi-*

Nauczyciel religii, który poza wypadkiem herezji lub apostazji głosi naukę potępioną przez Biskupa Rzymskiego lub sobór powszechny, bądź też odrzuca prawdy definitywnie głoszone lub takie, które należy przyjąć z religijnym posłuszeństwem rozumu i woli, powinien zostać sprawiedliwą karą. Wśród nauk wyraźnie potępionych należy wymienić materialistyczny ateizm i faszyzm⁴⁰. Nauczanie zasad materializmu połączone z odrzuceniem wiary i moralności chrześcijańskiej zmierza do wychowania dzieci i młodzieży w duchu ateizmu⁴¹.

Przez naukę potępioną („doctrina damnata”) należy rozumieć teoretyczne twierdzenia, zdania lub opinie dotyczące wiary i obyczajów, wprost odrzucone jako błędne przez Biskupa Rzymskiego lub przez sobór powszechny⁴². Prawdy nie muszą bezpośrednio wynikać z Objawienia, wystarczy, że głoszone prawdy są jedynie związane z Objawieniem⁴³. Prawodawca zobowiązuje wiernych do przyjęcia prawd, które Magisterium Kościoła ogłasza w sposób ostateczny. Kto odrzuca prawdy ogłoszone ostatecznie

ficare della Chiesa. I beni temporali della Chiesa. Le sanzioni nella Chiesa. I processi. Chiesa e comunità politica (Libri IV, V, VI, VII del Codice), Roma 1992², s. 506; F. Lempa, *Księga VI. Sankcje. Część szczegółowa*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, red. W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, Lublin 1987, s. 225.

⁴⁰ KPK, kan. 1371, 1°; pop. Ioannes Paulus PP. II, *Litterae Apostolicae motu proprio Ad tuendam fidem* datae quibus noramae quaedam inseruntur in Codice Iuris Canonici et in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium, 18 maii 1998, AAS 90 (1998) 457-461; tekst polski: *List Apostolski Motu Proprio „Ad tuendam fidem” Ojca Świętego Jana Pawła II wprowadzający pewne przepisy do Kodeksu Prawa Kanonicznego i Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich*, OsRomPol 19 (1980) 10, s. 13-15; Pius XI, *Rundschreiben Mit brennender Sorge über die Lage der Katholischen Kirche im Deutschen Reich*, 14 märz 1937, AAS 29 (1937) 146-167, tekst polski: *Encyklika o położeniu Kościoła katolickiego w Rzeszy Niemieckiej*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, cz. 1, Rzym-Lublin 1987, s. 103-125; Pius PP. XI, *Litterae Encyclicae Divini Redemptoris de communismo atheo*, 19 martii 1937, AAS 29 (1937) 65-106.

⁴¹ J. Syryjczyk, *Troska Kościoła o katolickie wychowanie dzieci w kanonicznym prawie karnym*, PK 30 (1987) 3-4, s. 224-225; V. De Paolis, dz. cyt., s. 512; F. Lempa, *Księga VI. Sankcje*, s. 237-238.

⁴² B.Z. Smolka, *Nauczycielski Urząd Kościoła*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin-Kraków 2002, s. 830-832; L. Bartel, I.S. Ledwoń, *Nieomyślność Kościoła i w Kościele*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 836-841.

⁴³ Magisterium Kościoła może wypowiadać się „w sposób definitywny” w sprawach, które chociaż nie należą do prawd wiary, to jednak z nimi są ściśle związane. Charakter definitywny tych orzeczeń wypływa z treści Objawienia; dotyczy to w sposób szczególny moralności, która może być przedmiotem autentycznego nauczania Kościoła (*Congregatio de Doctrina Fidei, Instructio Donum veritatis de ecclesiali theologi vocatione*, 24 maii 1990, nr 16; AAS 82 [1990] 1557; tekst polski: *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, red. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 358-359).

sprzeciwia się nauczaniu Kościoła katolickiego i może zostać ukarany sprawiedliwą karą⁴⁴.

Kongregacja Nauki Wiary podaje kilka przykładów prawd definitywnie określonych⁴⁵. Sprzeciw nauczyciela religii wobec nauczania Magisterium Kościoła może przejawiać się w praktycznym popieraniu potępionych ideologii⁴⁶. Prawodawca chroni wartość chrześcijańskiego wychowania dzieci i młodzieży poprzez penalizację czynów polegających na okazywaniu nieposłuszeństwa władzy kościelnej w dziedzinie wiary i obyczajów⁴⁷.

⁴⁴ KPK, kan. 750, § 2.

⁴⁵ Formuła „Wyznania wiary” zawiera następujący „passus”: „Z przekonaniem przyjmuję i uznaję również wszystkie i poszczególne prawdy, które Kościół w sprawach wiary i moralności podaje w sposób ostateczny” (zob. Congregatio de Doctrina Fidei, Professio fidei et iusiurandum fidelitas in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo una cum nota doctrinali adnexa. Nota doctrinalis Professionis Fidei formulam extremam enucleans *Inde ab ipsis primordiis*, 28 iunii 1998, AAS 90 [1998] 542; tekst polski: *Wyjaśnienie doktrynalne dotyczące końcowej części formuły „Wyznania wiary”*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2002, s. 48). Lista prawd defini tywnie określonych zawiera kilka podanych egemplarycznie przykładów (tamże, nr 11, AAS 90 [1998] 549-551).

⁴⁶ Termin „ideologia” w znaczeniu „sensu largo” należy rozumieć jako doktrynę dającą całościowy obraz rzeczywistości. W znaczeniu „sensu stricto” ideologia to zespół poglądów interpretujących sens bieżących wydarzeń, które wpływają na poglądy i postępowanie określonych grup społecznych. Z perspektywy chrześcijańskiej podkreśla się odmiennosć natury wiary i ideologii, ponieważ ideologia opiera się na zawężonej interpretacji faktów i nie posiada uzasadnień transcendentalnych; w ideologii zazwyczaj istnieje tendencja do dzielenia danej ludzkiej społeczności na zantagonizowane grupy.

⁴⁷ Stolica Apostolska dekretem wydanym przez Kongregację Świętego Oficjum w dniu 28 czerwca 1950 r. penalizowała działalność tych katolików, którzy, deklarując wyznawanie wiary, jednocześnie wychowywali młodzież w zasadach ateistycznych (Congregatio Sancti Officii, *Monitum*, 28 iulii 1950, AAS 42 [1950] 553). Sankcją była ekskomunika „latae sententiae” zastrzeżona Stolicy Apostolskiej „specialis modo” („Qui vero contra fidem vel christianos mores pueros ac puellas docuerint, incurrunt in excommunicationem Apostolicae Sedi speciali modo reservatam”). Zgodnie z postanowieniami dekretu do zaistnienia przestępstwa wymagano, aby sprawca nauczał młodzież zasad sprzecznych z wiarą i obyczajami chrześcijańskimi. Rozumiano przez to rozpowszechnianie wśród słuchaczy (odbiorców lub uczniów) określonych zapatrywań lub zdań bez względu na to, czy nauczani przyjmowali te poglądy, czy też je odrzucali. Ze strony odbiorców nauki obojętny był również fakt, czy głoszone poglądy mogły być im już wcześniej znane z innych źródeł. Nauczanie mogło być publiczne lub tajne, w formie wykładu, przemówienia lub w też formie pisemnej. Decydującym o zaistnieniu przestępstwa był cel, którym było skłonienie uczniów do przyjęcia zasad sprzecznych z wiarą i obyczajami chrześcijańskimi. Przestępstwo popełniał nawet ten, który sam wewnętrznie odrzucając, zewnętrznie głosił potępione poglądy. Wśród znamion przestępstwa wymieniano zawężenie grona słuchaczy tylko do młodzieży („qui pueros ac puellas docuerint”) i dlatego nauczanie osób pełnoletnich nie wypełniało znamion czynu karalnego. Nauczyciel musiał głosić poglądy z upoważnienia stowarzyszenia lub związku, którego celem było pozyskanie młodzieży. Nie popełniał zatem przestępstwa nauczyciel, który rozpowszechniał jedynie własne zapatrywania. Z momentem promulgacji

Biskup diecezjalny, w przypadku uzyskania przez nauczyciela religii rozwodu w sądzie powszechnym i ponownego związku cywilnego, może cofnąć mu misję kanoniczną do nauczania religii; jednak do tej pory wspomniana kwestia w Polsce nie znalazła swojego właściwego prawnego uregulowania.

Akt nieposłuszeństwa wobec władzy kościelnej traktowane obejmuje nieposłuszeństwo zarówno przeciwko Stolicy Apostolskiej⁴⁸, ordynariuszowi miejsca⁴⁹ lub ordynariuszowi personalnemu⁵⁰. Do wykazu znamion przestępstwa nieposłuszeństwa wobec władzy kościelnej zalicza się niewykonanie jej zarządzeń⁵¹. Postępowanie sprawcy tego przestępstwa charakteryzuje się wtedy uporem, jeśli nauczyciel religii, naruszając ustawę z zamiarem okazania wzgardy władzy kościelnej, jednocześnie okazuje szczególną złośliwość⁵². Stolica Apostolska lub ordynariusz miejsca lub też ordynariusz personalny w celu stwierdzenia uporu sprawcy powinien wystosować na piśmie jedno upomnienie⁵³. Prawodawca za popełnienie przestępstwa nieposłuszeństwa wobec zarządzeń władzy kościelnej przewiduje obligatoryjną i nieokreśloną sprawiedliwą sankcję⁵⁴.

Ordynariusz miejsca może cofnąć misję kanoniczną z własnej inicjatywy lub na wniosek właściwego proboszcza⁵⁵, który powinien przedstawić nauczycielowi stawiane zarzuty i wykazać, w jakim zakresie powinien zmienić swoje postępowanie, jeśli nadal chciałby pracować jako nauczyciel religii. Nauczyciel we własnym zakresie powinien z proboszczem w pierwszym rzędzie podjąć próbę rozwiązania zaistniałych problemów. Jeśli strony nie są w stanie dojść do porozumienia, należy całość sprawy przedstawić najpierw dziekanowi lub dekanalnemu wizytatorowi, a następnie ordynariuszowi miejsca. Nauczyciel religii, który utracił wymagane przymioty do wypełniania misji nauczania religii w szkole z przyczyn doktrynalnych lub moralnych, nie może kontynuować nauczania religii dopóki istnieją przeszkody⁵⁶. Nauczyciel religii jest zobowiązany do sumiennego wypełniania

KPK zniesiono wszystkie ustawy karne, tak powszechne, jak i partykularne, wydane przez Stolicę Apostolską do 1983 r., chyba że niektóre z nich włączono do KPK (kan. 6 § 1, 3° KPK); z tych powodów dekret od momentu promulgacji KPK w 1983 r. przestał obowiązywać (J. Syryjczyk, *Troska Kościoła o katolickie wychowanie dzieci w kanonicznym prawie karnym*, PK 30 [1987] 3-4, s. 223).

⁴⁸ KPK, kan. 361.

⁴⁹ KPK, kan. 134, § 1.

⁵⁰ KPK, kann. 134, § 1 i 620.

⁵¹ KPK, kan. 1371, 2°.

⁵² KPK, kan. 1347, § 1-2.

⁵³ KPK, kan. 134, § 1.

⁵⁴ KPK, kan. 1371, 2°; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne*, s. 74-79.

⁵⁵ KPK, kan. 776.

⁵⁶ AAS 25 (1933) 402.

swych obowiązków, a jego stosunek do wykonywanej pracy jest czytelnym świadectwem zarówno dla wierzących jak i niewierzących⁵⁷.

Ordynariusz miejsca wydaje dekret pozbawienia misji kanonicznej na piśmie z podaniem przynajmniej ogólnej motywacji⁵⁸. W dekreście należy zamieścić imię i nazwisko nauczyciela religii, imię i nazwisko oraz adres dyrektora szkoły, adres nauczyciela religii w celu powiadomienia zainteresowanych o cofnięciu misji kanonicznej. Ordynariusz miejsca ma obowiązek powiadomienia dyrektora właściwej placówki oświatowej o cofnięciu nauczyciela religii upoważnienia⁵⁹.

Pozbawienie misji kanonicznej powoduje utratę kwalifikacji zawodowych nauczyciela, skutkiem czego dyrekcja szkoły podejmie działania zmierzające do wygaśnięcia stosunku pracy zgodnie z postanowieniami prawa polskiego⁶⁰.

2. Skutki utraty upoważnienia

Cofnięcie misji kanonicznej jest równoznaczne z wystąpieniem braku uprawnień do kontynuowania przez nauczyciela nauczania religii w określonej szkole. Władze kościelne na czas pozostały do końca roku szkolnego, jeśli utrata misji nastąpiłaby w ciągu roku, może skierować inną osobę do nauczania religii, z tym że równocześnie musi pokryć koszty z tym związane⁶¹.

⁵⁷ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, nr 125.

⁵⁸ KPK, kan. 51.

⁵⁹ *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych z dnia 14 kwietnia 1992 r.*, (Dz.U. z 1992 r., nr 36, poz. 155); później nastąpiła zmiana tytułu na *Rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach* (Dz.U. z 1993 r., nr 83, poz. 390; Dz.U. z 1999 r., nr 67, poz. 753), § 5 ust. 2; A. Mezglewski, dz. cyt., s. 123, przyp. nr 7.

⁶⁰ W *Konkordacie między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską* z dnia 10 lutego 1925 r., (Dz.U. z 1925, nr 72, poz. 501) w art. 13 stwierdzano, że nauczyciel pozbawiony misji kanonicznej tracił prawo do nauczania religii. Podobnie na mocy art. 1, 2° *Układu Stolicy Apostolskiej z Republiką Austriacką* zatrudniony nauczyciel jest odwoływany, jeżeli ordynariusz miejsca zadeklaruje niemożliwość dalszej współpracy z nauczycielem religii, a kompetentna władza państwowa przedstawi wniosek o odwołanie nauczyciela (*Conventio inter Sanctam Sedem et Rempublicam Austriacam de scholis catholicis*, 8 marzo 1971; art. 1, § 3; AAS 64 [1972] 479). Zastrzeżenia ordynariusza miejsca mogą mieć charakter moralny lub mogą też dotyczyć niewłaściwego sposobu nauczania religii. Prośba ordynariusza miejsca przedstawiona kompetentnej władzy państwowej może być skierowana w każdym czasie (K. Warchałowski, *Szkoły katolickie w obowiązujących konkordatach z państwami europejskimi*, PK 41 [1998] 3-4, s. 206).

⁶¹ *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych z dnia 14 kwietnia 1992 r.*, (Dz.U. z 1992 r.,

Utrata misji kanonicznej nie powoduje bezpośrednio wygaśnięcia stosunku pracy nauczyciela, ponieważ ordynariusz miejsca nie występuje w roli pracodawcy, gdyż nie jest stroną stosunku pracy⁶². Cofnięcie misji kanonicznej powoduje brak kwalifikacji zawodowych, stanowiących bezpośrednią przesłankę, która umożliwia podjęcie przez dyrekcję szkoły działań, zmierzających do wygaśnięcia stosunku pracy według przepisów prawa polskiego⁶³.

Rozwiązanie stosunku pracy z nauczycielem zatrudnionym na podstawie umowy o pracę następuje ze skutkiem natychmiastowym z powodu zawinionej utraty uprawnień do wykonywania pracy na zajmowanym stanowisku (art. 52 § 1 Kp); stosuje się przepisy regulujące bezzwłoczne rozwiązanie stosunku o pracę (art. 52 § 1 ust. 3 Kp)⁶⁴. Dyrektor szkoły nie ma obowiązku dokonywania dodatkowych ocen czy też uzasadnień swojej decyzji, ponieważ fakt utraty przez nauczyciela religii uprawnień do nauczania, umożliwia mu skorzystanie z trybu rozwiązania umowy o pracę⁶⁵. Nie ma znaczenia, czy utrata uprawnień jest stała, czy też tylko czasowa⁶⁶.

Nowemu nauczycielowi religii nie przysługuje prawo dochodzenia na drodze roszczenia cywilno-prawnego w stosunku do ordynariusza miejsca. Jednakże dyrekcja szkoły w drodze porozumienia ustala, w jakiej formie ordynariusz miejsca zamierza dokonywać stosownych wpłat na rzecz szkoły w przypadku poniesionych przez nią jakiś strat. Ordynariusz miejsca w przypadku cofnięcia misji kanonicznej w ciągu roku szkolnego powinien podać przyczyny swojej decyzji. W przypadku utraty misji kanonicznej bez winy nauczyciela zatrudnionego na podstawie umowy o pracę rozpoczyna biec okres wypowiedzenia. Ustawodawca nie przywiązuje większego

nr 36, poz. 155), § 5 ust. 2.

⁶² Trybunał Konstytucyjny z 1992 r. zakwestionował niektóre przepisy rozporządzenia MEN z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych (Dz.U. 1992 r. nr 36 poz. 155). W przedmiotowym orzeczeniu zakwestionowano umocowanie prawne § 5 ust. 2, w którym stwierdzono, że skierowanie do nauczania w szkole może być cofnięte przez nadającego, co jest równoznaczne z utratą prawa do nauczania religii w danej szkole. Trybunał Konstytucyjny zakwestionował zasadność poglądu, że cofnięcie skierowania do nauczania religii oznacza równocześnie wypowiedzenie (zmianę) stosunku pracy. Trybunał Konstytucyjny nie zakwestionował samej możliwości cofnięcia skierowania, ale sposób rozwiązania umowy o pracę, który byłby sprzeczny z przepisami Kp (Trybunał Konstytucyjny, *Orzeczenie* z dnia 20 kwietnia 1993 r., U. 12/92 [OTK 1993 r., poz. 9]).

⁶³ A. Mezglewski, dz. cyt., s. 121.

⁶⁴ „Pracodawca może rozwiązać umowę o pracę bez wypowiedzenia z winy pracownika w razie: [...] zawinionej przez pracownika utraty uprawnień koniecznych do wykonywania pracy na zajmowanym stanowisku” (zob. Kp, art. 52, § 1 ust. 3).

⁶⁵ A. Mezglewski, dz. cyt., s. 123.

⁶⁶ W. Janiga, A. Mezglewski, dz. cyt., s. 144.

znaczenia do przyczyn utraty misji kanonicznej przez nauczyciela mianowanego. Jednak należy pamiętać, że nauczyciel zatrudniony w trybie mianowania nie jest początkującym pracownikiem oświaty, ale ma już pewien dorobek i może zbliżyć się nawet do osiągnięcia wieku emerytalnego. Ustawodawca w przepisach znowelizowanej *Karty Nauczyciela* zadbał jedynie o zabezpieczenie interesu poszczególnych związków wyznaniowych, nie troszcząc się o zabezpieczenie interesu prawnego nauczyciela religii, który może znaleźć się w sytuacji utraty uprawnień do wykonywania zawodu⁶⁷.

Kompetentne władze kościelne, na podstawie art. 13 *Konkordatu* zawartego pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą w dniu 25 lutego 1925 r., sprawowały wspólnie nadzór nad nauczaniem religii w szkole. Powodowało to pewne trudności w wiejskich szkołach, gdzie władze oświatowe, w przypadku pozbawienia misji kanonicznej nauczycieli z powodu czynów popełnionych przeciwko moralności, nie mogły następnie go zatrudniać jako nauczyciela religii. Dodatkowo powstawały napięcia, jeżeli w szkole był tylko jeden etat, co oznaczało, że nauczyciel tracił również możliwość nauczania innych przedmiotów w danej placówce oświatowej. Władze szkolne ze względów finansowych nie mogły sobie pozwolić na zatrudnianie dodatkowego nauczyciela tylko do nauczania religii w małej wiejskiej szkole. Nauczyciel pozbawiony misji kanonicznej musiał zmienić miejsce pracy lub nawet zawód⁶⁸.

Aktualnie według obowiązujących przepisów prawnych nauczyciel religii, jeśli nawet utraci misję kanoniczną, to nadal może być zatrudniony na stanowisku nauczyciela innych przedmiotów. W ten sposób respektowane są uprawnienia ordynariusza miejsca oraz jest zagwarantowana stałość zatrudnienia nauczyciela religii. Ordynariusz miejsca oraz wyższy przełożony zakonny powinien zapewnić osobom duchownym oraz profesom instytutów zakonnych godziwe utrzymanie⁶⁹. Konieczność zabezpieczenia przez władze państwowe stałości zatrudnienia nauczycielowi religii dodatkowo potęguje fakt, że większość uczących religii w szkołach publicznych stanowią wierni świeccy. Nauczyciel religii, ucząc innych przedmiotów poza religią, jest w korzystniejszej sytuacji w stosunku do pozostałych osób zatrudnionych przez Kościół katolicki, gdyż nie tracą miejsca pracy nawet w przypadku zaistnienia sytuacji konfliktowych⁷⁰.

⁶⁷ Tamże, s. 145.

⁶⁸ T. Włodarczyk, *Konkordaty. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*, Warszawa 1974, s. 271.

⁶⁹ KPK, kann. 281, § 2 i 384.

⁷⁰ K. Warchałowski, *Nauczanie religii w formie obligatoryjnej w umowach konkordatowych z państwami europejskimi*, PK 41 (1997) 1-2, s. 211.

3. Kanoniczne środki odwoławcze

Nauczyciel religii nie posiada środków prawnych, aby udowodnić, że cofnięcie misji kanonicznej nastąpiło z przyczyn przez niego niezawinionych. Tym samym nauczyciel religii, w przypadku pozbawienia go misji kanonicznej z naruszeniem przepisów prawa kanonicznego, nie ma do dyspozycji żadnych środków odwoławczych na forum państwowym. Wynika to z konstytucyjnej zasady poszanowania autonomii i niezależności państwa i kościołów oraz innych związków wyznaniowych (art. 25 ust. 3 *Konstytucja RP*)⁷¹. W przypadku Kościoła katolickiego zasada ta ponadto znajduje swoje potwierdzenie w art. 1 *Konkordatu* z dnia 28 lipca 1993 r.⁷² Polskie sądy powszechne nie mają właściwości do przyjęcia skargi na niezgodność z prawem wydania aktu z naruszeniem przepisów prawa przez ordynariusza miejsca. Nauczyciel religii w przypadku wydania dekretu z naruszeniem prawa może jedynie możliwość dochodzenia swoich praw podmiotowych na podstawie norm prawnych zawartych w KPK⁷³. A jednocześnie w art. 12, 3° *Konkordatu* z 1993 r. czytamy, że biskup diecezjalny może cofnąć upoważnienie do nauczania religii w szkole⁷⁴.

Nauczycielowi przysługuje prawa wniesienia remonstracji do ordynariusza miejsca, autora dekretu, w ciągu dziesięciu dni użytecznych⁷⁵. Wniesienie prośby nie jest zwykłą prośbą o łaskę, ale rodzi po stronie kompetentnego podmiotu władzy kościelnej obowiązek ponownego ustosunkowania się do całej sprawy. Ordynariusz miejsca ma na to trzydzieści dni.

Nauczycielowi religii po odrzuceniu remonstracji przez ordynariusza miejsca przysługuje legalne prawo do wniesienia rekursu hierarchicznego, na co mu piętnaście dni użytecznych⁷⁶. Rekurs hierarchiczny jest wnoszony do Kongregacji ds. Duchowieństwa i rozpatrywany zgodnie z procedurą określoną w Konstytucji Apostolskiej *Pastor bonus* (art. 11-21; 93), *Regolamento generale della Curia Romana* (art. 118-122) oraz stylu Kurii Rzymskiej⁷⁷.

⁷¹ „Stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego”.

⁷² „Rzeczpospolita Polska i Stolica Apostolska potwierdzają, że Państwo i Kościół katolicki są, każde w swej dziedzinie, niezależne i autonomiczne oraz zobowiązują się do pełnego poszanowania tej zasady we wzajemnych stosunkach i we współdziałaniu dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego”.

⁷³ A. Mezglewski, dz. cyt., s. 122.

⁷⁴ „Cofnięcie tego upoważnienia oznacza utratę prawa do nauczania religii” (*Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r.*, Dz.U. z 1998, nr 51, poz. 318).

⁷⁵ KPK, kan. 1734.

⁷⁶ KPK, kann. 1734, § 2 i 1737, § 2.

⁷⁷ J. Krukowski, *Administracja w Kościele. Zarys kościelnego prawa administracyjnego*,

Podstawą prawną tej czynności prawnej jest uprawnienie nauczyciela religii do legalnego dochodzenia i ochrony sądowej przysługujących mu w Kościele katolickim uprawnień podmiotowych⁷⁸. Podmiot przyjmujący rekurs jeszcze przed jego przyjęciem powinien zachęcić strony do usilnego poszukiwania kompromisu⁷⁹. Nauczyciel religii, wnosząc rekurs hierarchiczny, prosi o unieważnienie, odwołanie lub zmianę zaskarżonego dekretu. Rekurs hierarchiczny może zostać wniesiony z jakiegokolwiek słusznego motywu („quodlibet iustum motivum”). Termin „iustum motivum” obejmuje każdą wadę dekretu rozpatrywaną w kontekście okoliczności, w których go wydano i w jakich podlega on wykonaniu⁸⁰. Wadliwość dekretu obejmuje stronę formalną (nielegalność) i merytoryczną (zasadność) oraz naprawienie szkód. W wypadku zgłoszenia motywu nielegalności nauczyciel może wskazać na faktyczną lub ewentualną szkodę, wynikającą dla niego z wydania zaskarżonego dekretu. Rekurs hierarchiczny jest rozpatrywany równocześnie z obu tytułów nieważności. Naruszenie uprawnienia nauczyciela przez wydanie dekretu musi spowodować powstanie rzeczywistej krzywdy („gravamen”)⁸¹. Dekret rozstrzygający może potwierdzić zaskarżony dekret cofnięcia misji kanonicznej lub zadeklarować jej nieważność, jak również rozwiązać, poprawić, zmienić częściowo lub całkowicie, wydając w miejsce zaskarżonego aktu zupełnie nowy dekret⁸².

Nauczycielowi następnie w ciągu 30 dni od wydania dekretu odrzucającego jego rekurs hierarchiczny przysługuje prawo zwrócenia się z rekursem administracyjnym do Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej⁸³,

Lublin 1985, s. 217.

⁷⁸ Legalna ochrona uprawnień osoby w Kościele katolickim polega na zagwarantowaniu jej odpowiednich środków za pomocą których, mogłaby wobec właściwych organów władzy lub kontroli dochodzić przysługujących jej praw podmiotowych. Ochronę i realizację praw podmiotowych gwarantuje prawodawca w kan. 221, § 1 KPK. Prawodawca, włączając do KPK prawa podmiotowe, nadał im równocześnie ochronę prawną na forum sądowym. W tenorze kan. 221, § 1 KPK stwierdza się na podstawie prawa naturalnego, że „wiernym przysługuje legalne dochodzenie i obrona przysługujących im w Kościele uprawnień na właściwym forum kościelnym według przepisów prawa”. W ten sposób prawodawca zapobiega naruszaniu praw podmiotowych przez ustawę kościelną, ogólny lub poszczególne akt administracyjny (J. Krukowski, dz. cyt., s. 150-153).

⁷⁹ KPK, kan. 1733, § 3.

⁸⁰ KPK, kan. 1737, § 1.

⁸¹ J. Krukowski, *Administracja w Kościele*, s. 213-214.

⁸² KPK, kan. 1739.

⁸³ Kompetencje Sygnatury Apostolskiej prawodawca określił w kan. 1445 KPK, który został następnie uchylony przez art. 121-125 konstytucji apostolskiej „Pastor bonus” (Ioannes Paulus PP. II, *Constitutio Apostolica Pastor bonus* de Romana Curia, 28 junii 1988, AAS 80 (1988) 891-892). Według tych norm Sygnatura Apostolska dzieli się na trzy sekcje. Rekurs przeciwko cofnięciu misji kanonicznej rozpatruje Druga Sekcja Sygnatury Apostolskiej, która jest jednocześnie najwyższym trybunałem administracyjnym w Kościele „per

którego kompetencje ograniczają się jedynie do wydania ewentualnego orzeczenia o nielegalności wydania dekretu⁸⁴.

4. Regulacje prawo polskiego

Chociaż niniejsze rozważania obejmują regulacje prawa kanonicznego, to jednak wydaje się wskazanym poruszenie również kwestii znaczenia praw polskiego w aspekcie udzielenia upoważnienia do nauczania religii. W dniu 31 maja 2016 r. podpisano porozumienie pomiędzy Konferencją Episkopatu Polski a Ministrem Edukacji Narodowej w sprawie kwalifikacji zawodowych wymaganych od nauczycieli religii, które wejdzie w życie w dniu 1 września 2016 r.⁸⁵ W dokumencie w § 7 doprecyzowano, że skierowanie nauczyciela religii do danej szkoły lub placówki jest możliwe, o ile nauczyciel ma kwalifikacje do nauczania religii w danej szkole lub placówce⁸⁶. Do tej pory kwalifikacje wymagane od nauczycieli religii rzymsko-katolickiej określało porozumienie zawarte pomiędzy Konferencją

analogiam” do najwyższych sądów administracyjnych we współczesnych systemach prawnych. Jej kompetencje odnoszą się do rozstrzygania konfliktów pomiędzy wiernymi a władzą administracyjną w Kościele katolickim, które zostały spowodowane wydaniem aktu administracyjnego. Druga Sekcja Sygnatury Apostolskiej nie rozpatruje jednak żadnych aktów administracyjnych trybunałów niższych, o ile nie zostałyby wcześniej zatwierdzone przez jakąś dykasterię Kurii Rzymskiej. Aby jakiś akt administracyjny niższej instancji mógł zostać zaskarżony musi wcześniej zostać wniesiony rekurs hierarchiczny w naszym przypadku do Kongregacji ds. Duchowieństwa. Sygnatura Apostolska ocenia jedynie legalność wydania aktu, czy nie doszło do naruszenia prawa podmiotowych oraz orzeka o naprawieniu szkód wynikających z tego aktu administracyjnego (Z. Grocholewski, *Najvyšši Tribunal Apostolskiej Signatury v súdnej štruktúre Cirkvi*, w: *Ius et Iustitia. Acta IV Symposii Iuris Canonici anni 1994*, Spišská Kapitula 1995, s. 47-70). Pap. Benedykt XVI w 2008 r. (Benedictus PP. XVI, *Litterae Apostolicae motu proprio datae quibus Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae Lex Propria promulgatur*, 21 iunii 2008, AAS 100 [20008] 513-538) znowelizował dotychczas obowiązujące od 1967 r. normy własne Sygnatury Apostolskiej (Pulus PP. VI, *Constitutio Apostolica Regimini Ecclesiae Universae* de Romana Curia, 15 augusti 1967, AAS 59 (1967) 885-928). Nowelizacja pap. Benedykta XVI potwierdziła dotychczasowe kompetencje Drugiej Sekcji Sygnatury Apostolskiej (art. 73-105). Szerzej na temat historii Sygnatury Apostolskiej i jej pozostałych kompetencji pisze H.M. Jagodziński w *Zarys historii Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej* (Kielce 2013).

⁸⁴ J. Krukowski, dz. cyt., s. 245-249.

⁸⁵ Porozumienie to podpisali minister edukacji Anna Zalewska oraz bp Mark Mendyk, Przewodniczący Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski. Porozumienie określa kwalifikacje, jakie musi posiadać osoba kierowana do nauczania religii na poszczególnych etapach edukacyjnych i typach szkół, nabyte na odpowiedniego rodzaju studiach teologicznych określonych przez Kościół katolicki. W porozumieniu zawarty jest wymóg posiadania przez te osoby przygotowania pedagogicznego.

⁸⁶ <https://men.gov.pl/wp-content/uploads/2016/05/60531113700-1.pdf> (w dniu 10 czerwca 2016 r.).

Episkopatu Polski oraz Ministrem Edukacji Narodowej z dnia 6 września 2000 r. w sprawie kwalifikacji wymaganych od nauczycieli religii⁸⁷ wraz z pozostałymi przepisami prawnymi⁸⁸.

Zakończenie

Nauczanie religii katolickiej w polskiej szkole podlega kompetentnej władzy kościelnej. W diecezji sprawy związane z nauczaniem religii podlegają biskupowi diecezjalnemu lub ordynariuszowi miejsca w prawie z nim zrównanego. Prawo mianowania lub zatwierdzania nauczyciela religii w polskiej szkole ma ordynariusz miejsca. Z wnioskiem o udzielenie nauczycielowi religii upoważnienia do nauczania religii występuje proboszcz parafii, na terenie której znajduje się szkolny ośrodek. Udzielone upoważnienie nazywane również „missio canonica” upoważnia dyrektora szkoły do podpisania umowy o pracę z nauczycielem religii. W niektórych przypadkach może nastąpić cofnięcie misji kanonicznej na skutek złożenia rezygnacji, przeniesienia, pozbawienia lub usunięcia. Utrata misji kanonicznej pociąga za sobą konieczność usunięcia nauczyciela religii z zajmowanego stanowiska. Ordynariusz miejsca może cofnąć udzieloną misję kanoniczną w określonych przez prawo kościelne przypadkach. Władze kościelne o fakcie cofnięcia misji kanonicznej niezwłocznie powiadamiają dyrektora szkoły.

Summary

The withdrawal of authorization („missio canonica”) to teach religion in schools according to the Code of Canon Law

The teaching of the Catholic religion in Polish schools is subject to the competent ecclesiastical authority. In the diocese the issues related to the teaching of religion are subject to the diocesan Bishop or and others who, even if only temporarily, are placed in charge of some particular church or a community equivalent to it. The right to appoint or approve teachers of religion in Polish schools belongs to the local Ordinary. The application of authorization of religion teacher to teach religion belongs to the pastor of the parish in which the school is situated. Granted authorization also called

⁸⁷ Dz. U. MEN z 2000 r., nr 4, poz. 20.

⁸⁸ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 12 marca 2009 r. w sprawie szczegółowych kwalifikacji wymaganych od nauczycieli oraz określenia szkół i wypadków, w których można zatrudnić nauczycieli niemających wyższego wykształcenia lub ukończonego zakładu kształcenia nauczycieli (Dz.U. z 2015 r., poz. 1264).

„missio canonica” authorizes the school authority to sign a contract of employment with the religion teacher. In some cases canonical mission may be withdrawn as a result of resignation, transfer or removal or deprivation. The loss of the canonical mission entails the removal of religious teacher from his position. The local Ordinary may withdraw granted canonical mission in certain cases by ecclesiastical law. The church authorities shall immediately notify the school principal of the fact withdrawal of the canonical mission.

Ks. Krzysztof Karol PIÓRKOWSKI*

RELACJA TERAPEUTYCZNA. DEFINICJE STOSOWANE WE WSPÓŁCZESNYCH MODALNOŚCIACH PSYCHOTERAPEUTYCZNYCH

Treść: Wstęp, 1. Psychoanaliza; 2. Terapia behawioralno-poznawcza (CBT), terapia poznawcza; 3. Terapie humanistyczne i Gestalt; 4. Spojrzenie interdyscyplinarne; Zakończenie; Summary: Therapeutic relationship. Definitions applied in contemporary psychotherapeutic modalities.

Słowa kluczowe: psychoterapia, relacja terapeutyczna, psychoanaliza, terapia behawioralno-poznawcza, CBT, terapia humanistyczna, psychoterapia Gestalt.

Keywords: psychotherapy, therapeutic relationship, psychoanalysis, cognitive-behavior therapy, CBT, humanistic therapy, Gestalt therapy.

Wstęp

Psychoterapia staje się współcześnie zjawiskiem coraz bardziej popularnym. Jej pojawienie się w obszarze ludzkiej działalności na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci spowodowało silną polaryzację postaw ludzkich wobec osób uprawiających zawód psychoterapeuty jak i wobec samych oddziaływań

* Autor jest księdzem Diecezji Siedleckiej, psychologiem, psychoterapeutą Gestalt. Prowadzi wykłady z psychologii ogólnej, rozwojowej, pastoralnej w WSD diecezji siedleckiej; pracuje jako diagnosta i psycholog, prowadzi terapię indywidualną oraz terapię par i małżeństw. Prowadzi rekolekcje dla małżeństw. Zainteresowania: teorie osobowości, psychopatologia, neuropsychologia, AT.

psychoterapeutycznych. Z jednej strony psychoterapia bywa idealizowana i przedstawiana jako cudotwórcze lekarstwo na doświadczane ludzkie trudności i problemy; z drugiej zaś stała się obiektem silnej krytyki jako zespół oddziaływań powodujący silnie negatywne konsekwencje w życiu indywidualnych osób i grup społecznych. W poniższym artykule autor nie zamierza podejmować dyskusji z przedstawicielami żadnej spośród wymienionych tendencji. Podejmuje się natomiast przedstawić istotę terapeutycznego procesu, którą pozostaje relacja pomiędzy dwiema osobami: osobą, która prosi o pomoc nie znajdując własnego komfortu w obecnej sytuacji (pacjent, klient), a osobą, która podejmuje się pracy w określonym obszarze problemowym (terapeuta, psychoterapeuta).

Współcześnie zwraca się uwagę, że na świecie istnieje wiele nurtów terapeutycznych. Serge Ginger w wykładzie wygłoszonym na Światowym Kongresie Psychoterapii w Tokio w 2006 roku wyraził przekonanie, że ilość ich jest porównywalna do ilości „dni w roku, tyle, ile różnych rodzajów sera i win we Francji”. W praktyce około 20 metod uznawanych jest za naukowe i szeroko praktykowane. W wygłoszonym przemówieniu podzieli je na 5 grup: psychoanaliza i podejścia psychodynamiczne, podejścia kognitywne, psychoterapie humanistyczne, terapie rodzin oraz podejścia transpersonalne¹. Ich szczegółowe omówienie wykracza poza możliwości tak autora jak i artykułu oraz wprowadza potrzebę zastosowania klasyfikacji. Ta, przyjęta przez autora typologia nurtów psychoterapeutycznych odpowiada najczęściej przyjmowanej typologii w literaturze. Relacja terapeutyczna jest nieco odmiennie traktowana w poszczególnych modalnościach terapeutycznych.

1. Psychoanaliza

Rozwijający się kanon psychoanalizy stanowi nie tylko jeden z nurtów spośród wielu teorii osobowości. W ujęciu jej autora – Zygmunta Freuda – jest on przede wszystkim analizą, czyli metodą terapii, w której pacjent posługując się całym wachlarzem własnych zachowań: czynnościami pomyłkowymi, wolnymi skojarzeniami, snami i fantazjami dostarcza analitykowi materiału do pracy terapeutycznej. Analityk opierając się na własnej wiedzy teoretycznej oraz korzystając ze zbudowanego doświadczenia nadaje znaczenie poszczególnym przejawom życia psychicznego klienta². Zgodnie z założeniem Freuda każda czynność pomyłkowa nie jest „objawem

¹ S. Ginger, *Ewolucja psychoterapii w Europie – wykład wygłoszony na Światowym Kongresie Psychoterapii w Tokio, 29-30 VIII 2006 r*; Gestalt, 1, 2/2007, s. 20.

² P. Oleś, K. Drat-Ruszczak, *Osobowość*, J. Strelau, D. Doliński, *Psychologia – podręcznik akademicki T. 1*, Gdańsk 2008; s. 655.

przypadkowym” – traktuje się ją jako „poważny akt psychiczny”, posiadający swój sens. Podobnie traktuje on wszelkiego rodzaju przejęzyczenia, zapomnienia, senne marzenia i fantazje³. Przebieg prowadzonej psychoanalizy koncentruje się na poszukiwaniu nieświadomych motywów ludzkiego zachowania, które w trakcie procesu (sesje odbywały się przez kilka dni w tygodniu, analiza trwała kilka lat) pacjent przy współpracy z psychoanalitykiem wyłania z obszaru nieświadomości.

Analiza wymaga więc długotrwałego procesu terapeutycznego; siła oddziaływujących mechanizmów obronnych aktywnie upośledza proces uświadamiania pacjentowi własnych uwarunkowań. Stąd proces wymaga częstego i długotrwałego spotykania się pacjenta z analitykiem⁴. Zadaniem terapeuty jest wydobyć z przestrzeni nieświadomości tych ukrytych aspektów obecnych działań klienta jak ich konsekwencji (w aspekcie nieświadomym, obronnym, agresywnym, seksualnym) oraz odnalezienie ich przyczyn w historii życia pacjenta i odkryciu ich znaczenia. Taką formę pracy terapeutycznej w nurcie psychoanalizy odnajdujemy u współczesnych kontynuatorów psychoanalizy⁵.

Wśród kontynuatorów Z. Freuda znajduje się min. Erich Fromm, który buduje własną koncepcję relacji terapeutycznej. Uważa za konieczne odstąpienie od klasycznej analizy słów czy zachowań pacjenta na rzecz swoistego oddziaływania jakie zachodzi pomiędzy klientem a terapeutą. W swojej metodzie „najpierw wysłuchuję pacjenta”; następnie komunikuje pacjentowi własne, powstałe w czasie słuchania, reakcje będące „reakcjami wyuczonego instrumentu” (są one efektem treningu jaki przeszedł sam terapeuta). Terapeuta w ten sposób opowie swojemu pacjentowi to, co usłyszał. Dalej pacjent opowie o swoich reakcjach na wypowiedź terapeuty. Terapeuta w takiej sytuacji nie interpretuje słów pacjenta, jedynie sam „mówi to, co słyszy”. Istotnym w procesie staje się komunikacja pomiędzy jej uczestnikami⁶. W swoich założeniach, pomimo stosowanych często słów krytyki wobec Carla Rogersa – amerykańskiego psychologa i psychoterapeuty zorientowanego humanistycznie, staje się Fromm psychoanalitykiem stosującym założenia koncepcji humanistycznych.

Myśl Freuda okazała się wysoce heurystyczna. Kolejne koncepcje uprawiane w nurcie psychodynamicznym (Melanie Klein, psychologia *ego*, teorie relacji z obiektem, neopsychoanaliza) akcentują analizę przeniesień,

³ Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, Kęty 2010; s. 27-28, 55.

⁴ P. Oleś, dz. cyt., s. 655-656.

⁵ R. Schafer, *Charakter: problem zmiany ego-syntoniczności*; M.F.R. Kets de Vries, S. Perzow (red.), *Podręcznik psychoanalityczny studiów charakterologicznych*, Warszawa 1995, s. 213, 215.

⁶ E. Fromm, *O sztuce słuchania*, Warszawa 2014, s. 79-81.

w tym przeniesienie na psychoanalityka, jako podstawową procedurę procesu leczenia pacjenta. Tworzenie intensywnego związku terapeutycznego pomiędzy pacjentem a terapeutą jest efektem długotrwałego procesu oraz dużej częstotliwości odbywanych sesji. W poszczególnych nurtach psychodynamicznych obecne są różnorodne hipotezy i teorie dotyczące powstałej więzi oraz sposobów pracy terapeutycznej⁷. Ich wspólnym elementem jest jednak koncepcja przeniesienia, mająca u swych podstaw projekcję w rozumieniu Freuda. Zdaniem autorów teorii relacji z obiektem wpływ wczesnej relacji jaka pojawia się pomiędzy dzieckiem i jego opiekunem (określanym właśnie jako *obiekt*) jest fundamentalny dla późniejszych relacji dorosłego już dziecka. Konstruuje on kolejne relacje interpersonalne w oparciu o relację z obiektem. Dorosły, będąc klientem, przenosi na terapeutę swoje doświadczenia i odniesienia jakie posiada z relacji okresu dziecięcego. Po stronie zaś terapeuty pojawia się reakcja przeciwprzeniesienia – na nią składają się wszystkie emocje i reakcje terapeuty powstałe w relacji z klientem. Rozpoznając je analityk może zobaczyć i zrozumieć w jaki sposób funkcjonuje jego klient⁸. W nurcie psychodynamicznym relacja pomiędzy terapeutą a pacjentem staje się miejscem, gdzie pacjent może odkrywać własne reakcje, zachowania i ich uwarunkowania.

2. Terapia behawioralno-poznawcza (CBT), terapia poznawcza

Według klasyków nurtu behawioralnego oraz CBT źródeł i przyczyn zaburzeń psychicznych należy poszukiwać w schematach ludzkiego zachowania, wyuczonych w procesie szeroko rozumianej edukacji. Celem terapii podejmowanej u terapeuty CBT staje się więc chęć modyfikacji wyuczonych wzorców zachowań. Zakres stosowanych technik jest dość szeroki i obejmuje między innymi proste działania w obszarze fizjologicznym pacjenta (np. stopniowa desensytyzacja) jak i złożone zabiegi odnoszące się do procesów myślenia. Wspólnym podłożem stosowanych technik pozostają mechanizmy warunkowania klasycznego, instrumentalnego oraz procesy naśladowania. Terapeuta ma możliwość do stosowania technik manipulacji wzmocnieniami po to, by reakcje niepożądane (patologiczne) ulegały wygaszeniu i mogły zostać zastąpione przez reakcje pożądane. Terapeuta wykorzystuje jako wzmocnienia pozytywne wyrażanie zainteresowania pacjentem, uznanie dla osoby pacjenta, wsparcie w przeżywanych trudnościach. Jako charakterystyczne, poza wspomnianą desensytyzacją, terapeuci poznawczo-behawioralni stosują: trening asertywności, terapię implozyjną,

⁷ Z. Sokolik, *Psychoanaliza*, L. Grzesiuk (red.), *Psychoterapia. Teoria. Podręcznik akademicki*, Warszawa 2005, s. 45-46, 95.

⁸ P. Oleś, dz. cyt., s. 674.

awersyjną; w obszarze uczenia się umiejętności interpersonalnych stosują trening umiejętności społecznych oraz w sytuacjach wychowawczych techniki edukacyjne⁹.

Zauważamy ponadto, że terminy „terapia poznawcza oraz terapia poznawczo-behawioralna” są stosowane zamiennie. Ich wspólny nurt zapoczątkowany został przez badania behawiorystów jak i badania nad naturą procesów kognitywnych. W chwili obecnej istnieje wiele metod stosowanych w ramach obu nurtów. Jako wspólne ich cechy wyróżnia się w literaturze: pogląd o wpływie procesów poznawczych na emocje, motywacje, zachowania jednostki oraz pragmatyczne zastosowanie technik poznawczych i technik wywołujących zmianę w zachowaniu jednostki¹⁰.

CBT znajduje obecnie duże zainteresowanie w leczeniu uzależnień. Według samych terapeutów ich rola wykracza dalej niż pojmowana w klasycznym nurcie behawioralno-poznawczym gdzie skupiano się na przeformułowaniu paradygmatu myślenia pacjenta uzależnionego próbując wskazać jego błędny i destrukcyjny charakter. Szukano dalej konstruktywnego i realistycznego wzorca myślenia pacjenta¹¹. Nowością jest wchodzenie z klientem w grę psychologiczną, gdzie terapia staje się np. dla pacjenta hazardowego innym niż dotychczas miejscem uprawiania gry. Świat gry uprawianej z przedmiotem zostaje przeniesiony w świat relacji interpersonalnych. Hazardzista prowadzi grę z terapeutą i sprawdzają czy np. zostanie wyrzucony z terapii, czy nie¹².

Obserwowane szczególnie w literaturze amerykańskiej zainteresowanie poszukiwaniem genezy i przyczyn zaburzeń osobowości w nurcie poznawczym oraz poznawczo-behawioralnym, zapoczątkowane przez A.T. Beck'a zaowocowało dość konkretnymi schematami terapii osób z depresją. Kolejni badacze koncentrowali się na poszukiwaniu specyficznych dla jednostki filtrów poznawczych, potrzebnych jednostce do zrozumienia otoczenia. Korzyści wypływające dla jednostki z ich istnienia polegają na obniżeniu kosztów energetycznych związanych z przetwarzaniem informacji. Pozwalają one na zmniejszenie ilości przeprowadzanych procesów testowania hipotez w relacjach jednostki z innymi jednostkami i ze światem¹³. Uwzględniając rozmiar i ilość badań prowadzonych w obu nurtach psychoterapeutycznych

⁹ J. Rakowska, *Terapia behawioralno-poznawcza*, w: L. Grzesiuk (red.), *Psychoterapia*, dz. cyt., s. 136-142.

¹⁰ R.C. Carson, J.N. Butcher, S. Mineka, *Psychologia zaburzeń vol. 2*; Gdańsk 2006, s. 964.

¹¹ B. Lelonek-Kuleta, *Lew i pogromca*, w: M. Zdziarski, *Uzależnienia behawioralne. Rozmowy z ekspertami*, Kraków 2013, s. 51.

¹² A. Duda-Kubik, *Wszystko gra*, w: M. Zdziarski, dz. cyt., s. 37.

¹³ T. Millon, R. Davis, *Zaburzenia osobowości we współczesnym świecie*, Warszawa 2005, s. 67-68.

należy oczekiwać, że doczekają się one gruntownego opracowania relacji jaka istnieje pomiędzy terapeutą a pacjentem.

3. Terapie humanistyczne i Gestalt

Nurt humanistyczny w psychologii, traktowany przez Abrahama Masłowa jako „trzecia siła w psychologii” stanowi w rzeczywistości szeroki parasol, pod którym uprawia się wiele szczegółowych prądów psychologicznych. Dały one nowe spojrzenie na sposób uprawiania psychoterapii, odmienny od dotychczasowego pojmowania terapii. Sam Maslow wychodząc z założenia, że wewnętrzna natura osoby nie wydaje się być ani w swej istocie ani z konieczności zła. Amerykański psycholog wprowadza pojęcie potrzeby podstawowej. Wyraża przekonanie, że ludzkie potrzeby jak i podstawowe ludzkie uczucia i zdolności są albo neutralne albo zdecydowanie dobre. Tak określana natura posiada możliwość rozwoju dając jednostce zdrowie i poczucie szczęścia. Problemy w życiu osoby pojawiają się kiedy jej podstawowy rdzeń osobowości zostaje odrzucony bądź stłumiony. W takiej sytuacji osoba poszukuje psychoterapii.

Proces ten Maslow określa jako „międzyosobowy”¹⁴. Jako jeden z kolejnych wiodących systemów w nurcie humanistycznym przyjęto system zbudowany przez Carla Rogersa, zakładający pogląd o zdolności jednostki do zdrowego i twórczego rozwoju. W opinii autora człowiek wyposażony jest we wrodzony, biologicznie uwarunkowany program rozwoju, którego realizacja jest zależna najpierw od środowiska w jakim rozwija się osoba a następnie od samej osoby¹⁵. Budując własne podejście do procesu psychoterapii Rogers określa je jako „podejście skoncentrowane na kliencie”. Rolę terapeuty stanowią: autentyczność wobec klienta, pełna akceptacja klienta oraz empatyczne i pełne wrażliwości zrozumienie tego, co klient wnosi w relację terapeutyczną. W historii terapeutycznych refleksji paradygmat Rogers’a dał początek dla rozwoju teorii procesu grupowego, którego korzenie sięgają tzw. „grup rogeriańskich” – wieloosobowych grup spotkań gdzie rozwijające się więzi interpersonalne dawały możliwość bezpiecznego poznawania własnych możliwości oraz samopoznania się uczestników¹⁶.

Swoiste rozumienie dysfunkcji klienta jako efektu zinternalizowanych jego przekonań i wartości otoczenia pozostających w opozycji wobec własnych kompetencji emocjonalnych dało nowy cel rozwijającym się nurtom humanistycznym. Obecnie zauważa się, że klient potrzebuje pomocy

¹⁴ A.H. Maslow, *W stronę psychologii istnienia*, Warszawa 1986, s. 11-12, 43.

¹⁵ Za: P.K. Oleś, *Wprowadzenie do psychologii osobowości*, Warszawa 2005, s. 301.

¹⁶ Tamże, s. 308.

terapeuty w dotarciu do tych ukrytych w jego emocjach informacji, których on sam potrzebuje by żyć w zgodzie ze sobą oraz by zwiększyć adaptacyjność własnych zachowań.

Stąd rolę terapii we współczesnym nurcie skoncentrowanym na emocjach pozostaje wspieranie klienta w rozumieniu i akceptowaniu siebie poprzez empatyczne nastawienie terapeuty oraz umacnianie relacji terapeutycznej, zwiększanie zaufania wobec terapeuty w celu umożliwienia zaangażowania się w badanie i wyrażanie siebie¹⁷.

Interakcję jaka zachodzi pomiędzy terapeutą a klientem wyraźnie opisują i podkreślają jako fundamentalną dla procesu terapeutycznego przedstawiciele psychoterapii Gestalt. Terapeuta jest w ich rozumieniu osobą, która spotyka się z inną osobą – klientem. W takim spotkaniu terapeuta jawi się klientowi jako „model” autentycznego bycia ze sobą i rozumienia siebie. Odwołując się do buberowskiego „JA – TY” Victor Chu opisuje w postawie terapeuty fascynację, szacunek, podziw dla osoby klienta. Zaznacza otwartość na osobę klienta, który współtworzy z terapeutą relację w „Tu i Teraz”; uznaje za konieczne unikanie uprzedzeń a za pomocne uważa stosowanie metod konfrontacyjnych i wsparciowych¹⁸. Ten zapoczątkowany przez Fritza Perlsa, freudowskiego psychoanalityka zafascynowanego psychologią postaci, nurt psychoterapeutyczny w sposób zdecydowany i konsekwentny rozwija namysł teoretyczny i pogłębia pracę nad relacją jaka zachodzi pomiędzy osobami uczestniczącymi w procesie psychoterapeutycznym. W swoich założeniach gestaltysci przyjmują jako fundamentalne przekonanie zgodnie z którym relacja terapeutyczna stanowi podłoże przez które mogą dokonywać się wzrost i zmiana obserwowane u klienta. Relacja ta traktowana jest jako szlak to eksplorowania wewnętrznego życia klienta, jego stylów komunikowania się oraz skutkuje ona dając klientowi nadzieję. Relacja osadzona w „Tu i Teraz” staje się możliwością do tego, by klient mógł odnaleźć i eksplorować ważne tematy własnego procesu terapeutycznego. Daje również możliwość na eksperymentowanie z nowymi zachowaniami i sposobami myślenia w relacji z terapeutą¹⁹.

W relacji terapeutycznej terapeuta angażuje w związek z klientem jego (klienta) doświadczanie rzeczywistości. Potrzebuje on „wejść” w rzeczywistość klienta i reagować na nią w sposób uwarunkowany własną pozycją

¹⁷ R. Elliot, J.C. Watson, R.N. Goldman, L.S. Greenberg, *Psychoterapia skoncentrowana na emocjach. Wprowadzenie do praktyki i szkolenia psychoterapeutów*, Warszawa 2009, s. 162-163.

¹⁸ V. Chu, *Psychoterapii Gestalt*, Łódź 2013, s. 61-67.

¹⁹ S. Gregory, *An Introduction to Gestalt Therapy. Theory and Practice*; w: Ch. Eigen (edited), *Inner dialogue in Daily Life. Contemporary approaches to personal and professional development in Psychotherapy*, London and Philadelphia 2014, s. 136-137.

w danym związku terapeutycznym. Ta czynność skutkuje zwiększaniem świadomości dotyczącej tego, co rozgrywa się w rzeczywistości samego klienta, pozwala klientowi na zdobycie pogłębionego w nią wglądu. Jednocześnie pozwala, by to co stanowi istotną potrzebę klienta ukazało się jako „figura”, którą można zająć się w trwającym procesie psychoterapeutycznym²⁰.

4. Spojrzenie interdyscyplinarne

Współcześnie podejmowane są próby zestawiania i porównywania ze sobą poszczególnych podejść teoretycznych i poszukiwania mające na celu ustalić, który z uprawianych nurtów teoretycznych cieszy się największą skutecznością. W przestrzeni ogólnie pojmowanego systemu wspierania i pomagania osobom doświadczającym różnorodnych trudności wkrada się bowiem wszechobecna ekonomia. W jej imieniu wielu badaczy czuje się usprawiedliwionych do podejmowania krytyki jednych nurtów dla hiperbolizacji innych. Są jednak wśród nich i tacy, którzy podkreślają, że pomimo różnorodnych założeń teoretycznych poszczególnych orientacji terapeutycznych jest element, który łączy przedstawicieli różnych środowisk terapeutycznych. Elementem tym staje się relacja pomiędzy klientem i terapeutą. Jednym z takich badaczy i praktyków jest Jeffrey A. Kottler. W swojej drodze terapeuty praktyka przechodził od klasycznie pojmowanej psychoanalizy do podejścia egzystencjalnego. Po drodze pracował jako terapeuta rogeriański, behawiorysta, specjalista terapii racjonalno-emotywniej i ericksonowskiej. W opinii Kottlera owocna i pełna zaufania relacja staje się współcześnie najważniejszym warunkiem skutecznej psychoterapii.

Powołując się na Moustakasa jako istotę związku terapeutycznego postrzega trzy czynniki: „Bycie w, Bycie dla i Bycie z”. Pierwszy z czynników jest szeroko rozumianą postawą empatii jaka cechuje osobę psychoterapeuty. Potrafi on wkroczyć w świat klienta i pozostać otwartym na to, co klient wyraża. Daje w ten sposób klientowi poczucie akceptacji. „Bycie dla” jest takim sposobem obecności terapeuty, który nie pozostaje jednoznacznie neutralny – klient postrzega swojego terapeuta jako swojego sprzymierzeńca, który wspiera klienta i staje się dla klienta doświadczonym przewodnikiem. „Bycie z” jest rozumiane jako czynnik, który uwzględnia odrębność obu osób. Terapeuta wchodząc w świat klienta nie rezygnuje i nie traci własnej tożsamości. Zbudowany związek terapeutyczny pozwala na oferowaniu własnych spostrzeżeń i własnych poglądów przez uczestników relacji terapeutycznej²¹. Powołując się na ewolucyjną teorię psychoterapii autorstwa

²⁰ W.R. Passons, *Zastosowanie terapii Gestalt w poradnictwie*, Warszawa 1986, s. 18.

²¹ J.A. Kottler, *Skuteczny terapeuta*, Gdańsk 2005, s. 57-59.

Glantz i Pearce'a autor podejmuje namysł nad zjawiskiem pojawienia się sytuacji oddziaływań psychoterapeutycznych. Mają być one odpowiedzią na obserwowane w świecie rozluźnienie więzi pomiędzy członkami rodzin i relacji interpersonalnych. W obserwacji autorów psychoterapia pojawiła się wtedy, gdy rozpadły się kontakty międzyludzkie, gdy pojawiło się zjawisko masowych migracji i opuszczania obszarów zamieszkiwanych dotychczas przez osoby spokrewnione i zaprzyjaźnione ze sobą. A klienci pojawiający się w gabinetach terapeutów w głównej mierze cierpieli z powodu braku zaspokojenia potrzeby odczuwania wspólnoty z innymi²².

Interesujące wyniki przynoszą badania prowadzone przez różnorodne grupy naukowców poszukujących istotnych czynników zawiadujących skutecznością oddziaływań terapeutycznych. Sass-Stańczak i Czabała, w artykule zbierającym wyniki badań opublikowanych w latach 2004-2012 nad skutecznością psychoterapii wskazują, że skuteczność wspomnianych oddziaływań nie jest zależna od nurtu w jakim pracują klient i terapeuta. Jako zmienną istotną dla efektów terapii określona została relacja terapeutyczna. Autorzy artykułu przyjmują jej sposób definiowania określony przez Gelso i Carter: „relacja terapeutyczna to wzajemne uczucia i postawy w relacji klient – terapeuta, a także sposób ich wyrażania”. W skład tak pojmowanej relacji wchodzi: sojusz roboczy (working alliance) będący podstawą relacji, w którym obie strony podejmuje się wspólnej pracy; konfiguracja przeniesienia (configuration of asignment) łącznie z reakcją przeciwprzeniesieniową, które asystują relacji od początku jej zaistnienia i wpływają na jej rzeczywisty kształt oraz rzeczywista relacja (real relationship) – oparta na autentycznych i realnych zachowaniach terapeuty i klienta²³.

Zakończenie

Współczesna oferta modalności psychoterapeutycznych jest dość bogata. Pracujący tak w Polsce jak i na całym świecie psychoterapeuci kształcą się i pracują w różnorodnych nurtach. Sposób pracy terapeutów i kształt budowanej przez nich więzi z klientami jest niewątpliwie uwarunkowany przyjmowaną przez psychoterapeutę antropologią. Niemożliwym bowiem wydaje się, by pracując z klientem ignorować pytanie o tożsamość osobową jednostki ludzkiej czy jej możliwości i ograniczenia. Przyjmowana przez terapeuta wizja antropologiczna wyznacza kształt budowanej więzi i relacji terapeutycznej. Widocznym staje się to już w samej stosowanej terminologii: dla psychoterapeuty zorientowanego psychodynamicznie bądź

²² Tamże, s. 59-60.

²³ K. Sass-Stańczak, J.Cz. Czabała, *Relacja terapeutyczna – co na nią wpływa i jak ona wpływa na proces psychoterapii?*, „Psychoterapia” 1 (172) 2015, s. 5-6.

poznawczo-behawioralnie człowiek zgłaszający się do gabinetu jest pacjentem, dla psychoterapeutów humanistycznych – klientem.

Różnice w przyjmowanej antropologii będą więc obecne w sposobie traktowania osoby potrzebującej pomocy oraz będą warunkowały sposób pracy w relacji terapeutycznej. Ta z kolei stanowi przestrzeń i podstawę kontaktu terapeutycznego. W kontekście psychodynamicznym relacja ma charakter wyraźnie skośny – pacjent poszukuje przyczyn własnych patologicznych zachowań pod kierunkiem psychoanalityka. CBT i terapia poznawcza pozwalają terapeutce na przyjmowanie pozycji trenera wobec pacjenta. W kategoriach humanistycznych klient staje się równoważnym partnerem toczącego się procesu. Współczesne badania pokazują, że pomiędzy poszczególnymi różnorodnymi rodzajami relacji brak istotnych statystycznie różnic gdy porównuje się efekty oddziaływań psychoterapeutycznych.

Summary

Therapeutic relationship. Definitions applied in contemporary psychotherapeutic modalities

The article presents set of definitions of the relationship which develops in a therapeutic contact. The author shows understanding of the therapeutic relationship typical of psychoanalysis, cognitive-behavior therapy, humanistic currents and Gestalt therapy. He also mentions the results of the study conducted in the period of 2004-2012 oriented on the identification of those factors which significantly influence on the efficiency of the running psychotherapy. Among the variety of groups of factors featured in the study the attention is paid to the fact of independence of the results of the running psychotherapy from the theoretical assumptions of the current in which the therapist works.

Ks. Grzegorz STOLARSKI*

ZASADA CELOWOŚCI W ARGUMENTACJI ZA ISTNIENIEM BOGA

Treść: Wstęp; 1. Argument z celowego zamysłu; 2. Teleologia Arystotelesa; 3. Tomasza z Akwinu argumentacja z celowości w przyrodzie; Zakończenie. **Streszczenie; Summary:** The Principle of Finality in the argumentation of Existence of God.

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, Wiliam Paley, zasada celowości, teleologia, argument z celowości, argument z celowego zamysłu.

Keywords: Thomas Aquinas, Wiliam Paley, principle of finality, teleology, argument of finality, argument of intelligent design.

Wstęp

Argument z celowości przyrody jest chyba najbardziej dyskutowanym sposobem uzasadniania twierdzenia o istnieniu Boga w nowożytnej teologii naturalnej. Warto przy tym zauważyć, że mimo wielu swoich odmian, używa on koncepcji celowości, charakterystycznej dla filozofii nowożytnej. Argumentacja ta dokonuje się bowiem w szczególnym kontekście, jakim jest swoista metafizyka przyrody, upowszechniana od czasów Wilhelma Ockhama, rozwijająca się w nowożytnym paradygmacie uprawiania nauki. Została ona zapoczątkowana wtedy, gdy skrytykowano wyjaśnienia teleologiczne, charakterystyczne dla metafizyki perypatetyckiej i podążającej jej

* Autor, ur. 1964, dr filozofii, absolwent KUL i Uniwersytetu we Fryburgu, adiunkt w Instytucie Nauk Społecznych i Bezpieczeństwa Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach, wykładowca w WSD diecezji siedleckiej oraz nauczyciel filozofii w Katolickim LO w Siedlcach.

tropem filozofii scholastyków średniowiecznych. Do jej utrwalenia przyczyniły się osiągnięcia naukowe Galileusza, Franciszka Bacona, a przede wszystkim Izaaka Newtona. Ugruntowane przez system Newtona przekonania nakazywały wyjaśniać zmiany w przyrodzie wyłącznie poprzez przyczyny sprawcze, działające na bezwładne ze swej natury przedmioty. Konsekwencją była mechanistyczna wizja przyrody: świat przyrody zyskiwał formę skomplikowanego mechanizmu, gdzie działania rzeczy złożonych wyjaśniano, jako wypadkową działań ich elementów. Przyjęta wtedy matematyczna metoda opisu przyrody utrwalała sposób jej rozumienia, w którym wyjaśnianie teleologiczne zjawisk naturalnych zostało skrytykowane i faktycznie odrzucone. Teorie teleologiczne (finalistyczne) uznawano za efekt złudzeń umysłu (Fr. Bacon), czy jedynie za ideę rozumu porządkującą poznanie zjawisk (Kant).

1. Argument z celowego zamysłu

Nowożytna mechanicystyczna filozofia przyrody nie prowadziła wprost i od razu do uznania świata za dzieło przypadku, wręcz przeciwnie – to właśnie wraz z jej ukształtowaniem się w epoce oświecenia pojawiły się najbardziej znane formy argumentu za istnieniem Boga z subtelnego ustroju świata (z rozumnego zamysłu). Stało się tak dlatego, że krytyka teleologii średniowiecznej była nie tyle negacją istnienia celowości w przyrodzie, co raczej zmianą sposobu jej rozumienia.

W klimacie tych zmian rozwinął swą argumentację William Paley¹. Stała się ona sztandarową argumentacją z celowości w nowożytnej filozofii. Ją też brali najczęściej za cel ataku nowożytni krytycy naturalnej teologii.

Na początku swego dzieła Paley, dla ukazania konieczności uznania istnienia Rozumu Porządkującego świat, przywołuje analogię z konstrukcją zegarka. Znalezienie zegarka na wrzosowisku domaga się odpowiedzi na pytanie skąd się tam wziął, inaczej niż kamienia, który mógłby tam leżeć od zawsze. Różnica ujawnia się wtedy, gdy dokonamy zbadania zegarka: pozwala ono zauważyć, że jego poszczególne części są ułożone tak, by ich ruch pozwalał na wskazywanie godziny przez zegarek. Układ ten ujawnia zatem zarazem cel ułożenia poszczególnych części. Nie można zatem przypuszczać, że części te ukształtowały się spontanicznie bez udziału porządkującego je umysłu zegarmistrza².

¹ Zawarte w dziele *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, collected from the Appearances of Nature* (1802).

² W. Paley, *Natural Theology*, rozdz. 1.

W drugiej części argumentacji Paley stosuje swą analogię do dzieł przyrody, wskazując, że górują one nad wytworami ludzkimi swą subtelnością i precyzją. Analizuje on wiele przykładów subtelnych zestrojeń w budowie ciał zwierząt (np. działanie oczu)³.

Istnienie tego rodzaju subtelnych zestrojeń wskazuje na istnienie Umysłu porządkującego i przysposabiającego poszczególne części, boskiego „Zegarmistrza”.

Argumentacja z projektu (zamyśłu) była przedmiotem intensywnej krytyki. Krytykowano przede wszystkim antropomorfizm użytej w niej zasady celowości: wizja działania przyrody jako zmierzającej do jakiegoś racjonalnego celu odpowiada ludzkiemu sposobowi działania. Rozszerzenie tego modelu nad byty nie mogące zamierzać swoich działań jest zatem błędem narzucania przyrodzie ludzkiego sposobu działania.

Paley, pisząc swoje dzieło, był świadom tych argumentów. Przedstawiając swój tok rozumowania, odwoływał się też do zarzutów, jakie postawił David Hume ponad dwadzieścia lat przed publikacją *Natural Theology*. Zarzuty te stanowią klasyczną formę krytyki argumentacji z celowego zamyśłu w przyrodzie i są wykorzystywane w podobnej formie także przez współczesnych krytyków tego typu argumentacji.

Krytyka, dokonana przez Hume’a, zawiera kilka argumentów o różnej sile⁴. Dla nas ważne będzie rozważenie dwóch zasadniczych.

Po wskazaniu słabych stron analogii świata do skomplikowanego mechanizmu, Hume dokonuje krytyki twierdzenia, że wyjaśnieniem ładu wszechświata miałyby być umysł boski, ale działający w podobny sposób, jak rozum ludzki. Teza ta bowiem zakłada, że choć ład świata domaga się wyjaśnienia, to ład owego boskiego umysłu takiego uzasadnienia już nie potrzebuje:

„Jakiż to osobliwy przywilej przysługuje nieznacznemu owemu poruszeniu mózgu, które nazywamy myślą, że czynić mamy z niego model całego wszechświata? Tak właśnie przy każdej sposobności przedstawia nam tę rzecz stronnicza postawa, jaką zajmujemy, wobec samych siebie; rzetelna jednak filozofia powinna czujnie strzec nas przed tak naturalnym złudzeniem”⁵.

Sposób rozumowania Hume’a dobrze uwidacznia problem, na który natrafia każda argumentacja, uznająca istnienie jakiegoś ponadludzkiego

³ Omówienie argumentacji Paleya – zob. J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, Kraków 1994, s. 45-48.

⁴ Zwięzłe przedstawienie argumentacji Hume’a w tej materii – zob. J. Hick J, dz. cyt., s. 51-61.

⁵ D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, cz. II.

rozumu porządkującego świat. Faktycznie bowiem jedynym rozumem dostępnym ludzkiemu poznaniu naturalnemu jest tylko rozum ludzki. Uznając, że w przyrodzie istnieje jeszcze jakiś inny rozum wymaga wyjaśnienia, czym on jest. Jeśli nie zastosujemy tu poznania przez analogię, ryzykujemy, zarzut, który sformułował Hume: czym miałby być ów super-rozum, który jednak w swym działaniu byłby jedynie jakąś udoskonaloną wersją rozumu ludzkiego. Jeśli w wypadku rozumu ludzkiego i rozumu boskiego stosujemy jednoznaczne rozumienie terminu 'rozum', nie widać powodu, dla którego ów rozum boski miałby być wyjaśnieniem porządku świata.

Krytyka Hume'a uczula więc na sposób formułowania argumentu z celowości: mówiąc o Rozumie porządkującym świat, nie można używać terminu 'rozum' jednoznacznie, ale co najwyżej, analogicznym.

Kolejny argument Hume'a przeciw zamysłowi w przyrodzie opiera się na krytyce koncepcji porządku w przyrodzie. Jego zdaniem traktowanie świata jako układu uporządkowanego umysłem jest złudzeniem, gdyż każdy świat, bez względu na to jak doszło do jego zaistnienia, musi być jakoś uporządkowany, bo inaczej po prostu nie mógłby istnieć:

„Daremny to więc trud rozwodzić się nad użytecznością części zwierząt i roślin oraz nad osobliwym ich wzajemnym dopasowaniem. Chciałbym wiedzieć, jak mogłoby zwierzę wyżyć, gdyby części jego nie były tak właśnie dopasowane?”⁶.

Istnienie jakiegoś porządku we wszechświecie nie dowodzi istnienia boskiego rozumu porządkującego, bo nie ukazuje, że porządek ten mógł powstać wyłącznie dzięki takiemu umysłowi. Hume odwołał się do, nazwanej tak przez niego, hipotezy Epikura: nieskończona liczba atomów, poruszająca się chaotycznie w nieograniczonym czasie, może doprowadzić w końcu do kombinacji, która będzie miała znamiona czasowego lub trwałego ładu, powstałego jednak przypadkowo⁷.

Nietrudno zauważyć, że rozważania Hume'a antycypują argumenty, które później pojawiają się w teoriach ewolucjonistycznych. Można powiedzieć, że Darwin, upowszechniając koncepcję doboru naturalnego, wskazał uniwersalny mechanizm przypadkowego „powstawania” światów, a przynajmniej generowania coraz to nowych gatunków istot żywych. Inni ewolucjoniści nie wahali się mówić o mechanizmie samoregulacji i samoreplikacji, który, poprzez mutacje (błędy w samoreplikacji), wyposaża organizmy żywe w korzystne i niekorzystne cechy biologiczne. One to mają stanowić podstawę zróżnicowanej reprodukcji w kolejnych pokoleniach oraz

⁶ Tamże, cz. VIII.

⁷ J. Hick, dz. cyt., s. 56.

przetrwania tych, które cech korzystnych mają więcej⁸. Tak oto porządek świata, zdaniem zwolenników ewolucjonizmu, może być wyjaśniony bez odwoływania się do celowo działającego umysłu porządkującego.

Nie jest naszym zadaniem dyskusja z teorią ewolucji, warto jednak zauważyć, że w obecnej dyskusji na temat zdolności tej teorii do wyjaśnienia regularności w przyrodzie, sytuacja nie przedstawia się tak jednoznacznie. Jakkolwiek teoria ewolucji stała się dziś paradygmatem wyjaśniania zjawisk biologicznych, dyskusja nad jej teoretycznymi podstawami nie ustaje. Nowe odkrycia w dziedzinie budowy komórki i działających tam mechanizmów nie pozwalają bowiem na uznanie twierdzeń ewolucjonizmu w jego klasycznej darwinowskiej wersji⁹. Interesująca jest przy tym metafizyczna podstawa argumentacji wszystkich zwolenników przypadkowego powstania porządku. Zakłada się bowiem istnienie regularności w przyrodzie. Są one zwane prawami przyrody. Jeśli Hume mówi o tym, że nie każdy przypadkowo stworzony świat przetrwa, a jedynie ten, który będzie nosił znamiona porządku; jeśli Darwin twierdzi, że pewne cechy są „korzystne” a inne nie, że jest coś takiego jak „dobór” – to cała tego typu argumentacja, świadomie bądź nie, używa wciąż języka teleologicznego. Może to być oczywiście wyłącznie maniera mówienia o problemie, ale wydaje się, że problem leży głębiej – w sposobie rozumienia działania całej przyrody. Problemem jest to, dlaczego w ogóle przyroda działa regularnie, dlaczego owe regularności dadzą się wykryć i tak precyzyjnie opisać.

Problem z argumentacją Paleya polega fundamentalnie na tym, że próbował on wpisać celowość w zdecydowanie niecelowy model przyrody, dominujący w filozofii oświecenia. Obrona celowego uporządkowania przyrody mogła zatem dokonać się tylko przy wskazaniu jakiejś zasady zewnętrznej względem bytów naturalnych. Analogia do zegarka dobrze ukazuje ten problem: każdy z elementów mechanizmu jest sam z siebie niecelowy i działa wedle sprawczych przyczyn mechanicznych. Dopiero wzajemne zestawienie tych elementów tak, by odpowiadały zamiarowi mierzenia czasu, nadaje im celowe uporządkowanie, choć zewnętrzne względem każdej części. Można zatem tu mówić o swoistej celowości zewnętrznej wobec całej przyrody.

Koncepcje tego typu znane są od starożytności. Ich najdobitniejszym przykładem jest Platona teoria świata materialnego, jako efektu porządkującej działalności Demiurga – boskiego Budowniczego świata. Krytykując antyfinalistyczne teorie atomistów, opowiada się on za koniecznością istnienia inteligentnej siły, transcendentnej wobec świata materialnego,

⁸ Tamże, s. 57.

⁹ Historia i stan współczesny debaty na temat ewolucjonizmu – zob. M. Chaberek, *Kościół a ewolucja*, Warszawa 2012, s. 81-348.

porządkującej go wedle wzorca, jakim są idee. W ten sposób przyroda działa w sposób celowy, choć źródło tej celowości leży poza nią – we wzorczym przyczynowaniu idei i sprawczym – Demiurga.

Koncepcje celowości zewnętrznej nie są jednakowoż jedyną formą teorii teleologicznych. Inną, krytyczną zarówno wobec antyfinalistycznego determinizmu atomistów, jak i wobec eksternalistycznej teleologii Platona, jest koncepcja celowości przyrody, jaką dał Arystoteles. Do tej właśnie teorii odwołuje się też forma argumentacji teleologicznej za istnieniem Boga, zawarta w pięciu drogach Tomasza z Akwinu, a konkretnie – piątej drodze.

2. Teleologia Arystotelesa

Podstawą Arystotelesa koncepcji natury jest jego metafizyczny obraz rzeczywistości, w którym centralną rolę odgrywa pojęcie substancji – bytu samodzielnego w istnieniu, będącego podłożem (*hypokeimenon*) niesamodzielnych bytowo dookreśleń (przypadłości). Substancje są bytami w podstawowym znaczeniu, a ich działanie tłumaczone jest teorią możliwości i aktu. Poprzez działanie substancje realizują (aktualizują) zawarte w nich potencjalności. Aktem tych potencjalności jest stan doskonałości substancji, wyznaczony jej wewnętrzną strukturą bytową. O charakterze i specyfice substancji rozstrzyga jej forma substancjalna, czyli ten element strukturalny, dzięki któremu substancja jest tym, a nie czymś innym: inaczej doskonałą się substancje świata nieożywionego, inaczej – byty ożywione; inaczej substancje wegetatywne, inaczej – zwierzęta. We wszystkich jednak wypadkach zachodzi analogia w działaniu tych substancji. Polega ona na powszechnej skłonności substancji do realizacji proporcjonalnych kresów działania, przy czym kresy te nie są efektem zamierzeń i motywów, ale pochodzą z wewnętrznego uposażenia substancji. Kresem działania żółędzia jest dojrzały dąb, co nie znaczy, że żółędź „zamierza” stać się dębem.

Kluczowym pojęciem Arystotelesowskiej teleologii jest pojęcie natury (*fysis*), która stanowi wewnętrzną przyczynę działania substancji naturalnych. W swej Fizyce Stagiryta zauważa najpierw, że wszelkie rzeczy powstają albo z natury, albo z innych przyczyn nie-naturalnych: przypadkowych, albo wskutek wytwarzania (czyli praktycznej działalności człowieka). Różnica między nimi leży w tym, że rzeczy naturalne posiadają w sobie źródło, zasadę ruchu i spoczynku, podczas gdy rzeczy wytworzone takiej zasady nie mają. To odróżnienie jest podstawą określenia natury jako tej właśnie zasady:

„... albowiem natura [*fysis* – G.S.] jest zasadą i wewnętrzną przyczyną ruchu oraz spoczynku w rzeczach, w których istnieje z istoty

[*kath auto* – dosł. ‘według siebie’ G.S.], a nie akcydentalnie [*kata symbebekos* – G.S.]”¹⁰.

Istotnym w tej definicji jest to, że natura jest zasadą wbudowaną w strukturę wewnętrzną substancji. To właśnie w tej wewnętrznej konstytucji rzeczy naturalnej leży zarówno jej zdolność do inicjowania i przyjmowania określonego działania, jak i tendencja wyznaczająca kres-cel tego działania.

Charakter doskonałości każdej substancji wyznaczony jest specyfiką podstawowego elementu strukturalnego – formy substancjalnej:

„A natura jest właśnie [jako forma] celem i przyczyną celową; bo jeżeli jakaś rzecz podlega ciągłej zmianie i istnieje dla niej jakiś stan końcowy, to stan ten jest celem lub przyczyną celową”¹¹ (Fizyka, II, 2, 194a)

Forma substancjalna, jako decydujący element wewnętrznej struktury substancji naturalnej, wyznacza jej charakter i jedność. Sprawia też, że działanie substancji naturalnych nie może być rozpatrywane jako wypadkowa działań części, które tę substancję stanowią. Woda, jako naturalna substancja, nie jest prosta sumą wodoru i tlenu. Posiada własności, które nie są sumą własności stanowiących ją pierwiastków¹². To odróżnia rzeczy naturalne od wytworzonych: dzieła ludzkiego rozumu posiadają formę akcydentalną, ich jedność nie jest naturalna, ale wytworzona. Dzieła ludzkie charakteryzują się swoistym wykorzystaniem naturalnej tendencji istniejących w przetwarzanych substancjach do realizacji określonych kresów. Budując łóżko z drewna człowiek wykorzystuje naturalne tendencje drzewa, ale przyporządkowuje je do akcydentalnej formy, wytworzonej najpierw w umyśle jako swoisty wzór dla wytworu:

„Jeżeli więc sztuczne wytwory powstają ze względu na jakiś cel, to jasne, że również i naturalne powstają w ten sam sposób. Albowiem zarówno w wytworach sztucznych, jak i w naturalnych stadia późniejsze i stadia wcześniejsze pozostają do siebie w tym samym stosunku. Poza człowiekiem zjawisko to występuje szczególnie jasno u innych istot żywych; nie wytwarzają one bowiem niczego ani sztucznie, ani przez badanie, ani przez namysł; dlatego też niektórzy zastanawiają się nad tym, czy pająki i mrówki działają rozumnie, czy w jakiś inny sposób (...) A zatem, jeżeli jaskółka z natury i celowo buduje swe gniazdo, pająk swą pajęczynę, a rośliny wydają liście ze względu na owoce (...) jasne się staje,

¹⁰ Arystoteles, *Fizyka*, II, 1 192b.

¹¹ Arystoteles, *Fizyka*, II, 1 194a.

¹² E. Feser, *Between Aristotle and William Paley: Aquina's Fifth Way*, w: Tenże, *Neo-scholastic Essays*, South Bend 2015, s. 152-53.

że tego rodzaju przyczynowość istnieje zarówno w rzeczach powstających z natury, jak i w istniejących. A skoro 'natura' oznacza dwie rzeczy, mianowicie materię z jednej strony, a z drugiej formę, i skoro forma jest celem, a cała reszta istnieje ze względu na cel, wobec tego forma musi być przyczyną, i to przyczyną celową"¹³.

Jedność i celowość rzeczy wytworzonej, organizowanej i jednoczonej przez formę akcydentalną, jest zatem „zewnętrzna” względem wytworzonej rzeczy. Taką jedność posiada każdy twór sztuki (techné), także – zegarek. Pozwala to lepiej zrozumieć różnicę w argumentacji między Tomaszem i Paleyem. Użycie przez tego ostatniego analogii subtelnych organów cielesnych (np. oka) do zegarka, jako misternego mechanizmu, sugeruje taką właśnie zewnętrzną jedność i celowość.

Arystoteles odnosi się krytycznie do teorii atomistycznych wykluczających przyczyny celowe z wyjaśniania rzeczywistości. Nie uznaje jednak również teorii Anaksagorasa, wyjaśniającą celowość w przyrodzie działaniem boskiego Rozumu porządkującego. Sposób myślenia Anaksagorasa obecny jest także w Platona koncepcji Demiurga – Budowniczego świata i twórcy jego porządku. Te starożytne koncepcje mają wiele punktów wspólnych z nowożytnymi argumentacjami, w których działanie Boskiego Intelktu stanowi zewnętrzną względem świata przyczynę porządku i celowego działania bytów naturalnych.

U Arystotelesa celowość bytów naturalnych jest całkowicie wynikiem ich wewnętrznej konstytucji. Wyjaśnienie finalistyczne nie pociąga za sobą konieczności uznania istnienia Rozumu porządkującego, zewnętrznego względem tych bytów. Nie służy zatem do uzasadniania istnienia Boga. Arystotelesowski Byt Pierwszy, Pierwszy Poruszyciel, nie jest stwórcą świata i nie jest zatem twórcą porządku świata. Jest ostatecznym uzasadnieniem, obiektywnym odniesieniem i miarą wszelkich celów, ale nie jako ich architekt. Pierwszy Poruszyciel nie jest zatem wyjaśnieniem faktu celowości przyrody (dlaczego w przyroda jest celowa), ale jest wyjaśnieniem dlaczego cele te są takie właśnie, jakie są. Działania przyrody są zawsze uporządkowane, choć nie znaczy, że przyroda działa mocą czyjegoś zamiaru. Naturalność każdego bytu polega właśnie na tym, że działa on w sposób uporządkowany w proporcjonalnym dla swej natury celu-kresie. Jeśli jakieś działanie pochodzi z czyjegoś zamiaru jest w pewnym sensie „nie-naturalne”, ale wytworzone mocą tego zamiaru. Działania naturalne pochodzą z natury, działającej celowo, ale nie intencjonalnie. Nie wymagają one decyzji, zamiaru, deliberacji, charakterystycznych dla działań wytwórczych ludzkiego intelektu. Żołądz przeksztalta się w dąb nie mocą planowania,

¹³ Arystoteles, *Fizyka*, II, 8 199a.

decyzji, wyboru, ale niejako automatycznie, co u Arystotelesa nie znaczy – mechanicznie¹⁴.

Tak pojęta natura, niestworzona i nie zamierzona, będąca wewnętrzną zasadą działania każdej rzeczy naturalne, wystarcza Stagirycie dla wyjaśnienia celowości w przyrodzie. Pierwszy Poruszyciel nie jest zatem odpowiedzialny za fakt celowości w przyrodzie, ale wyjaśnia jedynie to, w jakim ostatecznie kierunku zmierza cała przyroda. Jest zasadą, która wyjaśnia dlaczego rzeczy doskonałą się tak, a nie inaczej, choć nie odpowiada za to, że w ogóle mają inklinację do doskonalenia się. Nie wyjaśnia zatem dlaczego w przyrodzie jest w ogóle jest porządek, bo to zostaje wyjaśnione istnieniem natur w poszczególnych rzeczach. Boski Poruszyciel nie odpowiada zatem za ten porządek, stanowi jedynie ostateczne kryterium wszelkiej doskonałości, podobnie jak piękna perła wyjaśnia dlaczego pożądaną jej człowiek działa tak, aby ją zdobyć, choć nie wyjaśnia dlaczego w człowieku w ogóle jest pożądanie pięknych pereł.

3. Tomasza z Akwinu argumentacja z celowości w przyrodzie

Teoria finalistyczna Arystotelesa stanowi faktyczny kontekst rozumowania Akwinaty w piątej drodze. Problem polega jednak na tym, że w literaturze krytycznej wobec argumentów teleologicznych, tok rozumowania Tomasza z Akwinu traktuje się często na podobieństwo rozumowania Paleya. Uznaje się, że piąta droga jest formą argumentacji z inteligentnego zamysłu i traktuje zarzutami analogicznymi do tych, jakimi podważano tok rozumowania Paleya i innych teistów poszukujących w mechanistycznie i niecelowo rozumianej przyrodzie zewnętrznej zasady organizującej ją do celowego działania. Tymczasem stanowisko Paleya jest konsekwencją zmian, jakie zaszły w filozofii przyrody (a w konsekwencji w fizyce) w czasach nowożytnych, polegających na odrzuceniu teleologii arystotelesowskiej na rzecz nowego modelu natury. Prekursorem filozoficznym tych zmian był Wilhelm Ockham, który podważał możliwość racjonalnego udowodnienia istnienia przyczyn celowych w pozaracjonalnym świecie przyrody. Krytykując tradycyjny perypatetycki pogląd na przyrodę, uznawał za źle postawione pytanie, w jakim celu działają byty naturalne nierozumne. Byty rozumne zaś o tyle wprowadzają celowe działanie, że nic w naturze nie determinuje ich do podjęcia tego działania, a nie innego¹⁵. Pogląd ten został jeszcze bardziej zradykalizowany przez zwolenników Ockhama, negujących wprost istnienie przyczyn celowych w przyrodzie, redukując całą jej działalność

¹⁴ E. Feser, dz. cyt., s. 156-157. Autor przyrównuje to do działania autopilota.

¹⁵ Tamże, s. 159-160.

do interakcji przyczyn sprawczych. W ten sposób w późnej scholastyce średniowiecznej dokonało się znaczące odstępianie od Arystotelesa i krok w kierunku Platona¹⁶. Metafizyka Kartezjusza dopełniła dzieła odejścia od teleologicznego rozumienia natury. Byty materialne pojął on na podobieństwo skomplikowanych mechanizmów, zatem złożenia w jedną całość bezcelowo działających pasywnych elementów. Zatarła została, ustalona przez Arystotelesa, granica między rzeczami naturalnymi, a wytworzonymi mocą intencjonalnej działalności wytwórczej. Wobec takiej metafizyki przyrody konsekwentne stawało się tłumaczenie obecnego w przyrodzie porządku istnieniem i działalnością „Boskiego Zegarmistrza”. Jeśli sztuka jest jak natura, to i natura jest jak sztuka, zatem w konsekwencji – nie ma czegoś takiego jak natura w sensie arystotelesowskim¹⁷. Odtąd byty naturalne nie będą traktowane jako posiadające w sobie zasadę charakterystycznego działania (tak jak to ujmowała Fizyka Arystotelesa), ale jako z istoty swej pasywne, poddane w swym działaniu zewnętrznym wobec nich „prawom natury”¹⁸. Nie znaczy to jednak, że XVII-wieczna mechanistyczna filozofia przyrody (Gassendi, Newton, Boyle) odrzucała całkowicie wyjaśnienie teleologiczne, na podobieństwo współczesnych przyrodznawców. Przeciwnie – odrzuciwszy istnienie indywidualnych natur, posiadających wewnętrzną celowość, wprowadziła nowe pojęcie natury rozumianej jako całość przyrody rządzona prawami przyrody, implantowanymi jej przez Boskiego Architekta. Natura stała się zatem jako całość Jego dziełem sztuki¹⁹.

Taka też interpretacja natury zdaje się być obecna w argumentacji Paleya, mimo iż pisze on z pozycji bardziej apologetycznych, gdy po krytyce Hume’a i całej reszty inicjatorów pozytywizmu oświeceniowego, koncepcje teleologiczne stawały się coraz bardziej usuwane poza obszar wyjaśniania naukowego. Teoria Darwina, wyjaśniająca złożoność organizmów żywych i ich uporządkowane działanie niecelowym i niekierowanym procesem doboru naturalnego zdawały się wielu myślicielom XIX i XX wieku ostatecznym ciosem dla teologii naturalnej opartej na zasadzie celowości.

Argumentacja Tomasza nie ma takiego charakteru, bo choć uznaje konieczność istnienia inteligentnej Zasady działania celowego przyrody, opiera się na innej, Arystotelesowskiej właśnie, teleologii. Faktem jest również, że Tomasz idzie dalej od Arystotelesa w analizie wewnętrznej celowości przyrody. Może to skłaniać do podejrzeń, że skoro Akwinata wiąże celowość

¹⁶ D. De Chenne, *Physiologia: Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca 1996, s. 186-188.

¹⁷ Tamże, s. 240.

¹⁸ E. Feser, dz. cyt., s. 161-162.

¹⁹ M.J. Osley, *From Immanent Natures to Nature as Artifice: The Reinterpretation of Final Causes in Seventeenth Century Natural Philosophy*, „Monist” 79 (1996), 3, s. 389-90.

z działaniem Bożego Intelaktu, to skłania się do rozwiązania z *Timajosa* Platona, przyznając Bogu rolę organizatora przyrody w jej uporządkowanym działaniu. Sytuacja jest jednak bardziej skomplikowana. Wydaje się bowiem, że o ile Tomasz, w punkcie wyjścia swej argumentacji akceptuje Arystotelesowski realizm teleologiczny, idzie jednak dalej, poszukując racji takiego stanu przyrody, choć nie na zasadzie Platońskiego realizmu teleologicznego. Żeby zrozumieć ten tok myślenia trzeba mieć na uwadze Akwinaty rozumienie Boga jako Pierwszej Przyczyny Pierwszej. Tomasz nie jest okazjonalistą i nie jest deistą. Uznając, że Bóg jest Pierwszą Przyczyną nie neguje realności działania przyczyn drugich. Przyczynowanie Boga nie polega na tym, że jest on jedynie inicjatorem działań przyczyn drugich (deizm), nie jest też ich zastępcą (okazjonalizm). Można powiedzieć, że o ile arystotelizm akcentuje immanentną stronę celowości kosztem jej strony transcendentnej, a platonizm przeciwnie – skupia się na stronie transcendentnej kosztem immanentnej, Tomasz usiłuje pogodzić obie skrajności, pokazując, że każde rozwiązanie jest częściowo słuszne: celowość realnie obecna w wewnętrznym porządku świata stworzonego, ma swoje zewnętrzne uzasadnienie, przekraczające ten porządek²⁰. Sytuacja przypomina stanowisko Akwinaty w kwestii uniwersaliów. Zarówno platonizm, jak i arystotelizm odrzucają rozwiązanie antyrealistyczne zarówno w wersji umiarkowanej (konceptualizm), jak i skrajnej (nominalizm) Platonizm uzasadnia jednak uniwersalia istnieniem idei – transcendentnych względem bytów naturalnych, arystotelizm zaś widzi ich źródło wyłącznie w wewnętrznej konstytucji substancji naturalnych (formie substancjalnej). Tomasz zaś, za Arystotelesem, akceptuje realność uniwersaliów w rzeczach stworzonych i w umyśle (jako pojęć wyabstrahowanych z rzeczy), uznaje jednocześnie ich pre-egzystencję w Umyśle Boskim jako archetypu stworzenia²¹.

Punktem wyjścia piątej drogi nie jest porządek w przyrodzie, subtelne zestrojenie jej elementów, ale fakt celowego działania bytów tę przyrodę stanowiących. Można ten fakt łatwo przeoczyć, przy zwięzłym lapidarnym stylu, w jakim Tomasz przedstawia swój argument:

„Quinta via sumitur ex gubematione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem. Quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum. Unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut

²⁰ E. Feser, dz. cyt., s. 165-166.

²¹ Tamże, s. 166.

sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoo dicimus Deum”²².

Fundamentalne jest tu stwierdzenie, że ciała naturalne działają „propter finem” – w kierunku celu. Istotą celowości w tak pojętej przyrodzie jest inklinacja, tendencja do określonego kresu działania. Nie chodzi tu zatem o jakieś mniej lub bardziej problematyczne przyporządkowanie, zestrojenie rzeczy ku jakiemuś celowi, które trzeba rozpatrywać w kategoriach relacji części do całości (jak w przypadku celowości zegarka, czy narządów organicznych). Celowość ta wynika z wewnętrznej konstytucji rzeczy, która sprawia, że każda rzecz działająca (będąca przyczyną sprawczą swego działania) działa zgodnie z wewnętrzną tendencją (in-klinacją in-tencją) do zrealizowania określonego kresu-celu.

Ten powszechny w scholastyce sposób opisu działania przyrody odnosił się, nie tylko do złożonych organizmów (bytów żywych), ale do każdego nawet najprostszego sposobu działania sprawczego. U Tomasza podobnie znajdziemy wiele odwołań do potocznego doświadczenia, które potwierdza istnienie tej powszechnej tendencji: ogień grzeje raczej niż chłodzi, lód zaś – przeciwnie, i dzieje się to zawsze albo prawie zawsze. Zatem: jeśli A jest z natury swej przyczyną sprawczą B, to generując powstanie B jest też jego przyczyną celową (jako natura)²³. Późniejsza scholastyka określała to mianem zasady celowości. Tomasz odwołuje się do niej wielokrotnie, formułując również ją w zwięzły sposób:

„Respondeo dicendum quod omne agens agit propter finem; alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi in casu”²⁴

Zasada celowości jest jednym z fundamentalnych pryncypiów Arystotelesa teorii bytu naturalnego. Tomasz w punkcie wyjścia piątej drogi pozostaje bowiem wierny Stagiryście w jego opisie przyrody.

²² „Piąta droga wychodzi od rządów nad rzeczami. Widzimy bowiem, że niektóre byty pozbawione poznania, mianowicie ciała naturalne, działają ze względu na cel. Widać to z tego, że zawsze lub bardzo często działają w taki sam sposób, by osiągnąć to, co najlepsze. Stąd jest jasne, że osiągają cel nie z przypadku, ale z zamierzenia. Te byty nie posiadające poznania nie zmiierają do celu inaczej jak tylko kierowane przez kogoś poznającego i rozumującego, jak strzała przez łucznika. Istnieje zatem coś poznającego umysłowo, co prowadzi wszystkie rzeczy naturalne do celu, i to nazywamy Bogiem” Tomasz z Akwinu, *Summa Teologiczna*, I, 2, 3.

²³ E. Feser, dz. cyt., s. 155.

²⁴ „Každy działający działa ze względu na cel; inaczej z jego działania pochodziłoby nie bardziej to niż tamto, chyba że z przypadku” (tłum. własne). Tomasz z Akwinu, *Summa Teologiczna*, I, 44, 4. Tomasz odwołuje się do tej zasady w wielu miejscach – zob. *Summa Teologiczna* I-II, 1, 2; *Summa contra Gentiles* III, 2; *Sententia super Physicam* II, 5, 186; *De principiis naturae*, III.

Problem na jaki natrafia interpretator myśli Akwinaty leży najpierw w określeniu z piątej drogi: „non a casu sed ex intentione perveniunt ad finem” co jest zwykle tłumaczone (jak w przytoczonym tutaj tłumaczeniu polskim) jako: nie z przypadku, ale z zamiaru zmierzają do celu. Naraża to argumentację Tomasza na zarzuty, które stosowano wobec Paleya. Nieporozumienie wynika jednak z uproszczonego pojmowania celu, jako odniesienia każdego działania. Często pojmuje się ten cel antropomorficznie, wiążąc jego realizację z intencjonalnym działaniem umysłu (ludzkiego), gdzie działanie podejmowane jest na mocy uprzedniego zamiaru i jest motywowane rozumnie rozpoznany celem. Cel ten jawi się nie tylko jako kres działania, ale nade wszystko jako motyw, ze względu na który jest ono podejmowane. Tymczasem termin ‘ex intentione’, zgodnie ze sposobem jego użycia w scholastyce średniowiecznej, jak i w kontekście Arystotelesowskiej teleologii, znaczy raczej „na mocy skłonności (tendencji)”²⁵. Takie tłumaczenie odpowiada przedstawionej powyżej zasadzie celowości tak, jak ją rozumiał Arystoteles i Tomasz: każda przyczyna sprawcza (działacz) działa w kierunku celu, pojętego jednak przede wszystkim jako kres, a nie zamierzony motyw. Dlatego też realizacja tego kresu nie musi dokonywać się na mocy zamiaru, nie jest też przypadkowa, ale dokonuje się na mocy natury²⁶. Tomasz zatem, w punkcie wyjścia swej argumentacji stwierdza, inaczej niż nowożytnie teorie mechanicystyczne, że działanie przyrody domaga się uwzględnienia przyczynowania celowego na mocy natury²⁷. W tym ujawnia się metafizyczny charakter argumentacji Akwinaty: wyjaśnienia domaga się fakt, że nie posiadająca poznania przyroda (byty naturalne) działają w uporządkowany kresem-celem sposób. Nie poszukuje on w przyrodzie porządku objawiającego umyślną aranżację, ale tego, co stanowi punkt wyjścia to istnienie owej inklinacji, tendencji do określonego działania, obecnej w działaniach nawet najprostszych wypadków przyczynowania sprawczego. Do odkrycia tej tendencji nie trzeba wyspecjalizowanych narzędzi fizyki czy biologii, ale prostej obserwacji: bryła lodu będzie zawsze chłodzić powietrze wokół nie zaś – je ogrzewać; ogień zaś – zawsze będzie ogrzewać. Zaistnienie ogrzewającej bryły lodu czy chłodzącego ognia domagałoby się dodatkowego wyjaśnienia.

Dlaczego jednak fakt takiego działania przyrody domaga się Inteligencji? Dlaczego nie poprzestać na Arystotelesowskim wyjaśnieniu immanentnej celowości zawartej w naturze rzeczy?

²⁵ Rzeczywiście spotyka się takie tłumaczenie tekstu piątej drogi, zob. E. Feser, dz. cyt., s. 167.

²⁶ Tamże, s. 167.

²⁷ Zob. Tamże, s. 169-171. Nowożytnie teorie mechanistyczne uznają, że do wyjaśnienia wszystkich zjawisk przyrodniczych wystarczy wskazanie wyłącznie przyczyn sprawczych.

Odpowiedzi dostarcza analiza argumentacji Tomasza paralelnej do piątej drogi, zawarta w *De Veritate*. Odrzuca on najpierw twierdzenia filozofów uznających, że wszystko, co w naturalnych rzeczach jest korzystne i właściwe (czyli naturalne) jest dziełem przypadku, stwierdzając, że przypadek rzadko daje takie rezultaty, tymczasem w przyrodzie dzieje się tak zawsze albo prawie zawsze. Stąd wniosek:

„... Dlatego niemożliwe jest, aby zachodziło to przypadkowo, wobec czego musi pochodzić z zamierzonego celu. Natomiast to, co pozbawione jest intelektu czy poznawania, może dążyć bezpośrednio do celu tylko wtedy, gdy dzięki jakiemuś poznaniu wprzód zostanie mu wyznaczony cel i będzie doń kierowane. Skoro więc rzeczy naturalne pozbawione są poznawania, musi istnieć wpierw jakiś intelekt, który skieruje je do celu w taki sposób, w jaki łucznik nadaje strzale pewien ruch, aby zmierzała do określonego celu; dlatego jak trafienia strzały nie uważa się wyłącznie za jej dzieło, ale i strzelającego z łuku, tak samo każde dzieło natury uważane jest przez filozofów za dzieło inteligencji”²⁸.

Tekst ten dobitnie pokazuje charakter rozumowania Tomasza: nie chodzi w nim o jakieś subtelne zestawienie elementów przyrody, ale o sam fakt istnienia uporządkowanych celowo działań w przyrodzie. Jeśli byty naturalne osiągają zawsze (albo prawie zawsze) z natury swoje kresy, to wskazuje to na jakąś inteligencję, podobnie jak obserwowanie strzały, która zawsze, albo prawie zawsze trafia w cel, prowadzi do wniosku, że choć robi to, co wynika z jej natury, jest ostatecznie kierowana sprawnością łucznika, a nie tylko swą naturą. W piątej drodze nie chodzi przy tym o to, jak byty naturalne osiągają swoje cele, jak możliwy jest ich ruch – tym zajmuje się pierwsza droga z ruchu. Tutaj punktem zainteresowania jest to, że w ogóle poruszają się w uporządkowany sposób: skłaniając się (*tendunt*) ku swoim celom-kresom²⁹. Byty naturalne bowiem, jako pozbawione poznania, nie mogą zaprojektować sobie celów tak, by uzyskać powodzenie. Jeśli, na przykład, posiadanie wzroku jest dla jakiegoś gatunku zwierzęcego korzystne (może się on dzięki temu lepiej rozwijać), to zwierzę to nie może zaprojektować sobie uprzednio wzroku, nie posiadając go, ani tym bardziej nie posiadając odpowiednich do tego narzędzi poznawczych.

Intelekt, o którym mowa w argumentacji Tomasza, nie zastępuje działania bytów naturalnych tak, jak łucznik nie zastępuje lotu strzały. On jedynie projektuje byty tak, by działając zgodnie ze swą naturą osiągały proporcjonalnie korzystne cele. Tomasz w końcówce cytowanego tekstu z *De Veritate*

²⁸ Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane O prawdzie*, V, 2 resp.

²⁹ E. Feser, dz. cyt., s. 174.

przyrównuje jego działanie do działania ekonomicznego – kierowania rodziną, albo do działania politycznego – kierowania społecznością. W obu wypadkach kierujący nie zastępuje działania członków społeczności, ale nadaje ich działaniu wspólny cel, gwarantujący powodzenie tej społeczności.

Argumentacja Tomasza pozwala na uchwycenie transcendencji Boga-Intelektu wobec świata. Rozum porządkujący przyrodę nie może być rozumiany jako jakiś udoskonalony umysł ludzki. W argumentacji z projektu mamy założenie, że poszczególne rzeczy nie mają w sobie nic wewnętrznym celowego, ale zostały jedynie celowo zestrojone przez jakiś intelekt twórczy, podobny w działaniu do ludzkiego, zdolny doskonale zestroić to, co umysł ludzki zestraja częściowo i niedoskonale. U Tomasza działanie Boskiego Intelaktu można tylko przez bardzo niedoskonałą analogię odnieść do umysłu ludzkiego, przy czym porównanie go do budowniczego może być bardzo mylące (chyba, że potraktujemy je bardzo poetycko). Sposób rozumowania Tomasza nie jest więc taki: ponieważ istnieje porządek, istnieje Bóg – architekt tego porządku. Rozumowanie Tomasza przebiega tak: ponieważ istnieją cele-kresy tendencji, istnieje Bóg – Stworzyciel, a ponieważ istnieje taki właśnie Bóg, istnieje też porządek świata. Bóg nie jest organizatorem, twórcą przyrody. Nie jest jej architektem. Jest jej Stwórcą. Dzieło Absolutu jest w sprawieniu zaistnienia bytu wraz z wewnętrzną mu formą substancjalną, wyznaczającą naturę stworzonej rzeczy oraz proporcjonalne dla niej cele-kresy działania, nie zaś – w uporządkowaniu zastanej rzeczywistości.

Zakończenie

Sposób rozumienia celowości i jej ustanowienia mocą stwórczą Boga wyznacza też właściwy charakter relacji Boga do świata. Tomasz odrzuca perspektywę przypadkowego powstania porządku w świecie. Unika też dwóch innych możliwych rozwiązań, których konsekwencje stały się wyraźne w czasach nowożytnych: deizmu i okazjonalizmu.

Deizm, sprowadzający działanie Boga do pierwszej chronologicznie przyczyny sprawczej świata, stał się jedną przyczyną stanowisk odrzucających obecność Boga, najpierw przez umieszczanie Go jako ewentualne wyjaśnienie tego, czego jeszcze nie wyjaśniła nauka („Bóg luk”), potem do całkowitego usunięcia Go z perspektywy racjonalnego wyjaśniania świata („niepotrzebna hipoteza”, „ślepy Zegarmistrz”).

Okazjonalizm, sprowadzający działanie bytów naturalnych do roli przyczyn ściśle narzędných, a nawet jedynie okazji do działania Boga, prowadził do rozwiązań panteistycznych (Spinoza, Hegel).

Tomasz uznaje realność świata naturalnego i faktyczność oddziaływania przyczyn naturalnych, choć widzi je zawsze w perspektywie swoistego współdziałania Pierwszej Przyczyny, jako Pierwszego Poruszydca i Celu wszystkich celów. Oto istota konkurencyjizmu.

Streszczenie

Argument Paleya jest najbardziej znaną odmianą argumentacji za istnieniem Boga z inteligentnego zamysłu i często komentowanym przykładem rozumowania teleologicznego. Odwołując się do analogii subtelnego zestrojenia części zegarka, przedstawia on złożone organy istot żywych jako celowo zaprojektowane i zestrojone. Wskazuje to na istnienie Inteligentnego Projektanta.

Argument Paleya był wielokrotnie krytykowany. Wskazywano na niedoskonałość analogii z zegarkiem i sugerowano inne nie teleologiczne wyjaśnienie faktów biologicznych będących jego przesłankami.

Podobne zarzuty kierowano wobec innych argumentów teleologicznych, zaliczając do nich także piątą drogę Tomasza z Akwinu. Piąta droga opiera się jednak na innym, arystotelesowskim rozumieniu celowości. Teoria Arystotelesa nie opiera się na celowości rozumianej jako zewnętrzna zasada zestrzajająca i porządkująca różne elementy w całość, ale na celowości wewnętrznej, wbudowanej w strukturę każdej rzeczy (naturę), powodującej jej tendencję do działania zasadniczo w ten sam sposób do proporcjonalnego celu-kresu.

Tomasz w swej argumentacji nie wychodzi z subtelnego zestrojenia elementów przyrody, ale od naturalnej tendencji do uporządkowanego przez naturę celowego działania. Istnienie tych tendencji prowadzi do uznania istnienia Intelaktu Absolutnego, którego działanie nie jest porządkowaniem rzeczywistości, ale jej stwarzaniem w całej jej naturalnej strukturze. Przebieg argumentacji pozwala Tomaszowi na uniknięcie błędu deizmu i okazyjonalizmu w określeniu relacji Boga do świata.

Summary

The Principle of Finality in the argumentation of Existence of God

Paley's argument is the most famous version of argumentation for God's existence from intelligent design and an often commented example of

teleological reasoning. Referring to an analogy of the subtle alignment of a watch, it presents complex organs of living beings as deliberately designed and tuned. This proves the existence of an Intelligent Designer.

Paley's argument has been much criticized. The analogy of the watch has been shown as imperfect and suggestions have been put forward for other than teleological explanation of the biological facts on which it is premised.

Similar objections were directed against other teleological arguments, also against the fifth way of Thomas Aquinas.

The fifth way is based, however, on another - the Aristotelian, understanding of finality. The Aristotle's theory is not based on finality understood as an external principle harmonizing and organizing the various components together, but on finality comprised as built into the internal structure of all things (nature), causing its tendency to act in basically the same way to a corresponding goal-end.

In his reasoning, Thomas does not start with the subtle alignment of the elements of nature, but from the natural tendency to ordered by nature intentional activity. The existence of these trends leads to the recognition of the existence of the Absolute Intellect, whose operation does not organize reality but it creates reality in its whole natural structure. The course of the arguments allows Thomas to avoid the error of deism and occasionalism in determining the relationship of God to the world.

